



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

La determinación del ser en el pensar temprano de Platón

(Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía)

Alumno

Pablo Sandoval Villarroel

Profesor guía:

Héctor Carvalho Castro

Santiago, agosto de 2003

A la Universidad.

Wer es heute wagt, fragend, überlegend und so bereits mithandelnd dem Tiefgang der Welterschütterung zu entsprechen, die wir stündlich erfahren, der muß nicht nur beachten, daß unsere heutige Welt vom Wissenwollen der modernen Wissenschaft durchherrscht wird, sondern er muß auch und vor allem anderen bedenken, daß jede Besinnung auf das, was jetzt ist, nur aufgehen und gedeihen kann, wenn sie durch ein Gespräch mit den griechischen Denkern und deren Sprache ihre Wurzeln in den Grund unseres geschichtlichen Daseins schlägt. Dieses Gespräch wartet noch auf seinen Beginn.

Martin Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*.

INDICACIÓN PREVIA

La necesidad de un regreso al pensar de Platón

La presente investigación se intitula “La determinación del ser en el pensar temprano de Platón”. Este título quisiera ser oído como una indicación hacia aquello que guía de antemano cada paso en la marcha de nuestro investigar. Como tal guía previa, el título, o más bien aquello a lo que el título remite, constituye a la vez el fondo que sustenta la investigación entera. En este doble sentido, a saber, como guía previa y como fondo sustentador, el título del presente trabajo es un pre-su-puesto, esto es, algo que ponemos de antemano como fondo. Entendido así, ¿qué nos dice este título con respecto al presupuesto fundamental de nuestro trabajo? El título, al menos en lo que manifiesta de modo expreso, apunta a dos aspectos. Primero, que el esfuerzo de nuestro pensar está encaminado a abordar de algún modo el pensamiento de *Platón*, por consiguiente, que el pensamiento platónico tiene aquí para nosotros una cierta primacía por sobre otros pensamientos, por ejemplo, el de Aristóteles, el de san Agustín, el de Descartes, el de Kant o el de Nietzsche. Por lo pronto, y dicho sólo de manera negativa, esta primacía no alude de ningún modo a una superioridad del pensar de Platón frente al pensamiento de los demás pensadores, superioridad en el sentido de que el pensar de Platón sería el único “verdadero”, mientras que todos los otros pensadores estarían más o menos en el error, es decir, en lo falso. Tales opiniones acerca del pensar de un pensador reposan únicamente sobre un insuficiente o más bien nulo cuestionamiento acerca de aquello que ahí se nombra “verdadero”, es decir, tales pre-juicios sólo son posibles ahí donde reina una total incuestionabilidad con respecto a la *esencia* de la verdad, en la medida en que la verdad misma se ha vuelto algo completamente comprensible de suyo. Ahora bien, si nosotros no aludimos aquí a una tal “superioridad” del pensamiento de Platón, ¿en qué consiste entonces la primacía nombrada?

Antes de intentar una respuesta a esta pregunta, pongamos atención ahora en el segundo aspecto que, como indicación hacia el presupuesto fundamental de la investigación, se manifiesta en lo que el título pone inmediatamente a la vista. Pues quizás sólo a partir de este

“segundo” aspecto podremos llegar a ver cabalmente aquello que se anuncia en el aspecto anterior, esto es, en esa primacía del pensar de Platón.

Conforme a lo dicho por el título, nuestro intento de abordar el pensamiento platónico consiste a la vez y aun de antemano en una meditación sobre la determinación platónica del *ser*. ¿Qué quiere decir esto? A saber, que nuestra investigación se recoge desde antes y únicamente en aquello que llamamos ahí la “determinación del ser”, por lo tanto, que la determinación del ser constituye el *centro* de todo el pensamiento de Platón. Sin embargo, cuando nosotros hablamos aquí de la “determinación del ser” en el pensar de Platón, entonces al punto se alza una objeción corriente que podríamos enunciar así: todo aquel que en su lectura de la filosofía griega, y en suma en su interpretación de cada filosofía, pone previamente la mira en el “ser”, cae por eso mismo en el círculo de aquella interpretación de la filosofía según la cual ésta no se ocupa de otra cosa sino del “ser de lo ente”. Tal interpretación del pensar, conforme a la cual el “ser” constituye el único asunto de todo pensamiento, inicia, como ya es bien sabido, con la irrupción en filosofía de un escrito intitulado “*Sein und Zeit*”, “Ser y Tiempo”, cuyo autor es Martin Heidegger. Así, según lo anterior, todo lector atento descubrirá ya sólo a partir del título de la presente investigación que ésta se inserta de algún modo o de otro dentro del campo de los estudios “heideggerianos”, y que por lo tanto se trata aquí meramente de una “particular” lectura de Platón, a saber, la de Heidegger – ¡y no de Platón mismo! Por cierto. Sólo que quizás aún cabría preguntar qué se entiende así cuando se pone de un lado a Platón y de otro a Heidegger. ¿En dónde se sitúa a cada uno de estos dos pensadores? Y por otro lado, ¿dónde está situado este “se” mismo, el cada uno, que sitúa de tal modo? ¿Acaso aún en un tercer sitio, distinto y separado de aquel que le corresponde a Platón y de aquel que le pertenece a Heidegger? ¿Dónde estamos situados nosotros mismos al hablar e interpretar las cosas de esta manera? ¿Cuál es el *fondo* que nos permite e incluso nos exige hablar así? Pues *tal* pre-juicio acerca del pensar e interpretar en filosofía, ¿no se funda acaso él mismo en una bien *determinada* precomprensión de la filosofía y del quehacer que le es propio? Así es en efecto. ¿Qué precomprensión del pensar de los pensadores se esconde entonces tras tales prejuicios? Pues todo se juega y se decide según *aquello* que nosotros mentamos en cada caso cuando decimos “Platón” y cuando decimos “Heidegger”. ¿Qué es lo que mentamos? Dicho de manera muy corriente y tradicional, cuando decimos Platón tenemos en mente algo así como “la doctrina o teoría de las ideas” y cuando decimos Heidegger aludimos a algo así como “*die Seinsfrage*”,

“la cuestión del ser”. Y además, y en esto reside lo decisivo, opinamos que la “doctrina de las ideas” resulta de la visión particular de Platón sobre aquello de que se ocupa la filosofía, mientras que la “cuestión del ser” surgiría de la visión particular de Heidegger. En el fondo, se trata aquí sólo de visiones, de maneras de ver, que se sostienen únicamente en la arbitrariedad y “subjetividad” de cada pensador individual. La filosofía se convierte así en la expresión de la visión de mundo de cada pensador. La filosofía como visión de mundo – ¡la cosa más natural del mundo! Mas, así tenemos que preguntar, ¿de *cuál* mundo?

A través de estas breves reflexiones sólo hemos intentado sacar a relucir, si bien aún de manera muy vaga y general, el rasgo determinante que se transluce en aquella objeción nombrada más arriba, según la cual toda investigación que se propone meditar en la “determinación del ser”, ya sea en el pensar de Platón, ya sea en el de Aristóteles, o bien en el de cualquier otro filósofo, se inscribe de antemano en una interpretación particular de la filosofía, aquí la de Heidegger, y que por eso no le conviene en ningún caso al pensamiento particular del propio Platón. Pues para entender propiamente a Platón, como se dice y se exige habitualmente, nosotros debemos leer a Platón *sólo* desde Platón mismo y jamás a través del filtro desfigurador de otro pensador, aunque sea uno de la estatura de Heidegger. Pues lo que importa aquí es sólo Platón en su propia pureza. Pero pongamos atención. “Nosotros” debemos leer a Platón así. ¿Nosotros? ¿Y quiénes somos pues nosotros mismos? ¿Acaso aquellos únicos a quienes les está garantizada la “objetividad” de la total ausencia de punto de vista? Pero quizás ni siquiera se trate de obtener algo así como una “mirada pura” – como si tal cosa fuera posible –, sino sólo de empezar a vislumbrar al fin que y cómo todo nuestro modo de pensar y preguntar moderno y actual se mueve de antemano en la región de la “subjetividad” de los puntos de vista, aun cuando y precisamente cuando aspiramos a la tan famosa “objetividad”, esto es, a la ausencia de todo presupuesto y punto de vista. Nosotros los de hoy pensamos previamente todo vínculo posible con lo que es únicamente desde la relación sujeto-objeto, sin haber meditado jamás en esa relación misma, esto es, sin haberla jamás puesto en *cuestión*. Aquí, donde arriesgamos nuestros primeros pasos en un intento de meditación, lo más saludable será en primer lugar dejar en suspenso nuestro modo habitual de preguntar y de pensar, pues quizás en el curso de este intento el preguntar y el pensar mismos experimenten una transformación esencial.

Así pues, ¿qué hemos logrado hasta ahora? Solamente rechazar al menos como cuestionable aquel prejuicio que nos prohíbe abordar el pensamiento de Platón desde el horizonte abierto por el pensar de Heidegger, esto es, desde la pregunta por el ser. Pero de este modo aún no se ha mostrado en absoluto que precisamente *este* horizonte nos garantice un acceso genuino a la filosofía platónica. No obstante, al menos una cosa se ha anunciado: que el intento de abordar e interpretar una filosofía, en nuestro caso la filosofía de Platón, de ningún modo queda asegurado a través de la célebre “objetividad” de la mirada en el sentido de la total ausencia de presupuestos y puntos de vista, sino que más bien, al contrario, todo acercamiento a una filosofía, y sobre todo al pensar de los *griegos*, requiere en primer lugar de la debida “prudencia”, esto es, de una apropiada pro-videncia entendida literalmente como una vista previa. Pues quizás la tan reclamada “pureza” de la mirada no llega tan lejos como quisiera, y en el fondo no sale nunca de ahí de donde es más necesario salir para poder entrar de modo genuino en el pensamiento griego, a saber, de la relación sujeto-objeto, esto es, de la Modernidad. La vista previa a la aquí aludimos es ciertamente un “presupuesto”. Pero este presuponer no consiste en introducir en la filosofía platónica nuestras propias miras o aun las de Heidegger, sino antes bien en asentar de antemano aquel *fondo* que primeramente nos abre la *región* en donde se mueve el pensar de Platón y así a través de tal asentamiento fundamental primeramente nos transpone a nosotros mismos en esta región. Un tal presupuesto no obstruye la mirada con respecto a aquello que se trata de ver, sino que primeramente la pone en libertad, esto es, en campo libre, en aquello que resguarda y concede desde sí el salir a la luz de los “fenómenos” que se investigan. Un tal presupuesto no nos desencamina, sino que primeramente recoge nuestra mirada en lo esencial y nos pone así en camino hacia lo simple, preservándonos de la dispersión que constantemente amenaza a toda investigación e interpretación filosófica. Una mirada que presuntamente carece de presupuestos podrá hallar por cierto muchas cosas interesantes y valiosas (B@88V) en los diálogos de Platón, pero así pierde de vista lo simple y esencial, la unidad (^a<), esto es, aquello de donde todo lo demás recibe su sentido. ¿Y un tal presupuesto ha de ser la “determinación del ser”.

Quizás se nos exigirá ahora que aportemos de inmediato una demostración o al menos una legitimación para el presupuesto de nuestra investigación. Tal cosa aquí no es posible, pero tampoco es necesaria. Pues la legitimidad del presupuesto en tanto tal vista previa no se funda en otra cosa anterior, a partir de cuya claridad y evidencia resulte y se de-muestre en su

“verdad” lo posterior y fundado, sino que, en caso que nos sea lícito hablar aún de “legitimidad” y “legitimación”, ésta no puede provenir aquí sino del presupuesto mismo y como tal. Ya Aristóteles, cuando trata de eso que se suele llamar el “principio de contradicción” y de su fundamentación, dice algo al respecto: §FJ4(D • B" 4* gLF\ " JÎ : - (4(<f F6g4< J\<T < *gÃ. OJgÃ • B` *g44< 6" Â J\<T < @U *gÃ¹ [1, 1006 a 6-8]. “Pues constituye una falta de formación en lo esencial el no discernir acerca de qué es necesario buscar una demostración y acerca de qué no lo es²”. Por consiguiente, no es necesario para nosotros que ya desde el inicio de la investigación el presupuesto reluzca en plena claridad y transparencia, sino que tal luminosidad tiene que translucirse más y más sólo en la marcha misma del investigar. Pues queda aún la posibilidad de que el presupuesto mismo se transforme a través de esta marcha y se revele así finalmente en otra faz por ahora aún oculta.

Baste con esto como indicación hacia la necesidad del presuponer en toda investigación e interpretación filosófica. Concentrémonos ahora más bien en aquello que el presupuesto mismo dice. Según él, en nuestra lectura e interpretación de Platón, nosotros tenemos que atender ante todo a la determinación del *ser*. En la filosofía de Platón, y asimismo en toda filosofía en general, se trata fundamentalmente del ser. ¿De qué modo? En el sentido de que el ser es *el* asunto que mueve y anima en el fondo todo el preguntar de Platón. Así, para Platón y para cada pensador en particular, el ser se convirtió en lo más digno de cuestión. Y ahora, ¿cómo nos hallamos nosotros mismos frente a este estado de cosas, esto es, frente a esta cuestionabilidad del ser? ¿Cuán lejos estamos ya de aquel inicio del pensar occidental en que el ser mismo se reveló a los griegos como lo más digno para la pregunta, nosotros que estamos ensordecidos y enceguecidos por los progresos de la ciencia y que, cuando aún nos “entregamos” a la filosofía, o bien nos perdemos en una multitud de disciplinas aisladas e inconexas, o bien, si abordamos aún aquello simplísimo – el “es” – que se volvió para los griegos lo más asombroso de todo lo asombroso, lo hacemos sólo desde la “filosofía del lenguaje” y convertimos así el “ser” en un problema gramatical! ¿Cómo podríamos aún dejarnos interpelar por la cuestionabilidad del ser en esta hora del mundo en que el ser se ha convertido finalmente en lo más vacío de todo lo vacío, en lo más comprensible de suyo de

¹ Aristotelis *Metaphysica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

² Todas las traducciones son del autor, salvo que se indique expresamente lo contrario.

todo lo comprensible de suyo, en la “cópula verbal” y en un mero verbo auxiliar, en fin, en un huidizo vapor evanescente? ¿De dónde podría venir a nosotros aún un genuino *reclamo a preguntar* nuevamente por el ser, a fin que nuestra investigación filosófica deje de ser un asunto de mera erudición? ¿De dónde pues la necesidad y urgencia de replantear la pregunta por el ser? Una tal necesidad y urgencia sólo puede provenir aquí del asunto mismo: de la total y absoluta incuestionabilidad *del* ser mismo. A través de la acentuación del genitivo queremos indicar que esta incuestionabilidad es un *acontecimiento* “mundial”, que proviene del ser mismo y no acaso sólo de la negligencia del hombre, y que es mucho más real y efectivo que todos los sucesos – guerras, conflictos, etc. – que llenan hoy nuestros ojos y oídos. Hoy en día reina en el mundo occidental, es decir, en el planeta entero, la *Seinsvergessenheit*, el olvido del ser. Por eso y sólo por eso nuestro intento de volver a despertar nuestro sentido para la cuestionabilidad del ser, a fin de convertirlo así nuevamente en lo más digno de cuestión.

Pero el olvido del ser que predomina hoy sobre la Tierra no acontece sólo en nuestros días, sino que se remonta muy atrás, incluso hasta los griegos mismos. Larga y silenciosa es la historia del olvido del ser. O más bien, el olvido del ser es *la* historia misma, a saber, la historia *del* ser, historia a la que nosotros pertenecemos y que nosotros mismos *somos*, en tanto que todo nuestro hacer y dejar de hacer y así en suma todo nuestro comportamiento respecto a lo ente está fundado de antemano en nuestro vínculo y, respectivamente, no-vínculo con el ser. Desde el inicio de la historia occidental, y como este inicio mismo, el ser se ha sustraído para el hombre y ha permanecido así en retiro, retiro que se oculta a su vez a sí mismo como tal retiro. Los pensadores iniciales, Heráclito y Parménides, algo experimentaban aún de un tal retiro³, retiro esencial al ser mismo. Pero con y desde el pensar de Platón la experiencia de este retiro y ocultación del ser mismo *comenzó* a quedar sepultada y el ser entró así en la fase de su ocultamiento definitivo y completo. En este sentido el pensar de Platón tiene para nosotros una peculiar *primacía* por sobre los filósofos posteriores, en la medida en que a través de su pensar el pensamiento mismo recibió el en-vío decisivo, a saber,

³ Cf. Heráclito, fragmento 123: [nbF4H 6DbBJgF2" 4 n4BgÃ](#) Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1954.

fue puesto en la vía de la pregunta: ¿qué es lo ente? ἄλλο τι ἔστιν; Desde entonces filosofar quiere decir preguntar por el “ser” en el sentido de la pregunta, qué es lo ente. Esta simple pregunta es la pregunta guía de toda filosofía, aun ahí y precisamente ahí donde no se la plantea expresamente, como en apariencia es el caso de Nietzsche. Las consecuencias e implicancias de este *vuelco* que acontece en el pensar de Platón constituyen desde el fondo hasta la superficie aquello que llamamos la “historia” de Occidente.

Por eso además nuestro intento de abordar el pensar de Platón es algo que *nos* a-tañe directa e inmediatamente a nosotros mismos. Pues aquello que acontece en la región de la filosofía no queda encerrado en los estrechos límites del “saber filosófico” reservado a pocos hombres, menos aún en el círculo de la actividad universitaria y académica, sino que, cuando se trata de una auténtica filosofía, su destino es volverse mundo y palabra e imponer así entre los hombres un oculto predominio. En este sentido, todos nosotros, sepámoslo o no, *somos* platónicos, de un modo tan hondo y tan definitivo, que no requerimos de ningún modo haber leído jamás una página de Platón para serlo. Cada vez que oponemos ser a devenir, somos platónicos; cada vez que oponemos ser a parecer, somos platónicos; cada vez que pensamos al hombre desde la dualidad alma-cuerpo, en cualquiera de sus figuras o revestimientos, somos platónicos; cada vez que aspiramos al ideal, somos platónicos; cada vez que denunciemos el sin sentido, somos platónicos; si somos cristianos, somos platónicos; si somos anti-cristianos, también somos platónicos; si exhortamos a la contención de las pasiones, somos platónicos; si incitamos al desenfreno de los impulsos, también somos platónicos; si anhelamos la vida eterna en el más allá, somos platónicos; si propugnamos la vida terrenal en el más acá como la única verdadera, también somos platónicos. Pues “ser platónicos” no significa aquí adherir a una doctrina filosófica determinada y particular, sino *ser* sobre el fondo de la meta-física instaurada por el pensar de Platón.

Así pues, si el pensamiento platónico tiene una tal *primacía* para nosotros, en el sentido de aquel *vuelco* y *comienzo* en que el pensar griego empieza a abandonar definitivamente eso que nombramos aún de un modo totalmente aproximativo el *inicio*, y si a través de tal abandono y sepultación de lo inicial se convierte ahora él mismo en el único comienzo *efectivo* del pensar occidental, de tal modo que establece de antemano los límites y así primeramente *abre* la región de aquello que desde entonces se llama “filosofía”, ¿no se vuelve entonces el pensar de Platón para nosotros, quienes estamos enredados hasta la raíz en la

intrincada trama de las consecuencias de aquel vuelco, de modo que ya ni siquiera sospechamos *que* nos hallamos en una tal confusión de sistemas, doctrinas y opiniones respecto a lo ente, no se vuelve así para *nosotros* el pensar de Platón lo *más digno* de cuestión? Pero si el pensar de Platón, como intentamos señalar, en tanto vuelco y tránsito de lo inicial a lo posterior, reposa aun él mismo sobre el fondo o más bien sobre el abismo de una *ocultación* que se sustrae a sí misma como tal y que así da inicio a la historia de un largo, silencioso y cada vez más oscuro ocaso, el “Occidente”, ¿no se convierte así esta sustracción y retiro mismo en lo pura y simplemente *cuestionabilísimo*?

Si nos arriesgamos a llevar nuestro preguntar hasta tal extremo, ¿qué pasa entonces con aquel presupuesto de nuestra investigación? Pues según lo dicho hasta ahora, no se trata tanto de la “determinación del ser en el pensar temprano de Platón” como de Aquello que a través de tal determinación quedó sumido en el más profundo olvido. Pero esto de ningún modo invalida nuestro presupuesto como algo insuficiente, sino que más bien lo devela como un título provisional y lo revela así primeramente en su propio y único sentido, a saber, que está al servicio de una tarea más amplia cuyo alcance nosotros aún apenas vislumbramos.

Todas estas indicaciones sólo tienen el propósito de situar nuestra investigación acerca del pensar de Platón en el plano de lo histórico, entendiendo ahí historia en el sentido de aquella dispensación del ser mismo en que el ser se da a nosotros pero a la vez y en ello mismo nos sustrae su “esencia” y permanece así él mismo en retiro. Tal dispensación como tal rehusarse a sí mismo del ser constituye el “fondo” de nuestra historia occidental entera o más bien no es otra cosa que ésta misma. Si nosotros ahora intentamos aquí unos primeros y aún vacilantes pasos hacia la experiencia de una tal dispensación y si en ello “escogemos” la vía de una meditación en el pensar de Platón, entonces esto no obedece de ningún modo a una cierta predilección por la filosofía platónica, sino antes bien sólo a un primer vislumbre que deja ver en el pensamiento platónico un vuelco en la historia del pensar occidental, vuelco que se constituye en *comienzo* e instauración pero a la vez en clausura del *inicio*. Tal clausura es aún más esencial que la instauración, porque ésta reposa en aquélla, y ante todo porque la clausura como el ocultarse a sí mismo del ser aún reserva y resguarda en sí la posibilidad de un *otro* acontecer para el Occidente, que está aún por venir.

Por consiguiente, lo que está en juego en una meditación que intenta regresar al pensar de Platón no es el mero tomar conocimiento acerca de la filosofía platónica para incrementar así

el caudal del saber filosófico, tampoco el mero retroceso a un pensamiento hace largo tiempo ya pasado, sino más bien un regreso a nuestra proveniencia y así un adentrarnos en nosotros mismos hacia aquello en donde estamos y *somos*, y quizás aun ante todo un abrirnos a lo venidero, un preparar y abrir primeramente el *espacio* para una tal venida, de modo que esta venida o no-venida nos con-cierna a nosotros mismos y nos apreste así para una decisión sobre nuestra propia esencia, esto quiere decir, sobre nuestro vínculo o no-vínculo con el ser, esto quiere decir, en el fondo y únicamente, sobre el ser mismo.

ESTRUCTURA GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación se encamina entonces hacia la determinación del ser en el pensar temprano de Platón. Este encaminamiento lo ejecutamos a través de una lectura e interpretación de tres diálogos así llamados “tempranos” de Platón: *Eutifrón*, *Laques* e *Hippias mayor*. Estos diálogos tempranos se suelen denominar también diálogos “socráticos”. Con ello se quiere indicar que en estos diálogos Platón imita de algún modo el procedimiento por preguntas y respuestas que Sócrates seguía en su indagación de los asuntos, para así mantener vivo entre los griegos el fiel y auténtico recuerdo de su maestro. Surge entonces la cuestión de si Platón expone aquí su propio pensamiento personal – y hasta qué punto – o bien si nos transmite en cambio la doctrina particular de Sócrates. Tal “problema” se vuelve digno de atención solamente si nosotros admitimos de antemano que el pensar de los pensadores es un asunto “propio y personal” y que se expresa además en una “doctrina”, en el sentido de un cuerpo coherente de enunciados fijos y estables. Esta interpretación del pensamiento empero pasa por alto el sentido genuino de estos diálogos y con ello del quehacer de Sócrates y Platón, en la medida en que se toma por algo evidente y ya decidido qué quiere decir ahí “preguntar” y “responder” y así en el fondo cuál es el sentido de la *búsqueda* emprendida en cada uno de estos diálogos. El que no se pregunta por ello, se manifiesta con toda claridad cuando se interpreta la “irresolución” con que acaban estos diálogos como un signo de insuficiencia e imperfección y, por consiguiente, como un cierto “fracaso”. Nosotros renunciamos aquí a tales interpretaciones y nos proponemos antes bien como lo primero a preguntar y elucidar precisamente eso que en ellas se deja de lado, aun a riesgo de ocuparnos en apariencia sólo de obviedades y minucias: ¿qué es preguntar? ¿qué es responder? ¿cuál es el sentido de la búsqueda? ¿cuál es su “resultado”? Pues a través de estas preguntas intentaremos acercarnos no tanto a una comprensión del “método socrático” o de la “dialéctica platónica”, sino más bien a una experiencia del filosofar mismo.

Este intento constituye así el primer paso en la marcha de nuestra investigación, a saber, lograr un entendimiento genuino, es decir, griego, de la filosofía como tal, y arrojar de este modo una primera luz sobre aquello que presupusimos al inicio de la investigación: que el filosofar de Platón se recoge en el *ser* de lo ente. Sólo en la ejecución de este intento

podremos llegar a ver en qué medida los diálogos escogidos se ofrecen como particularmente apropiados para este propósito.

El segundo paso de la investigación consiste ahora en preguntar propiamente por aquello mismo que fijamos en la mirada como *el* asunto de la filosofía platónica: ¿cómo determina Platón el ser de lo ente? La determinación platónica del ser se nos anuncia primeramente en aquellas palabras fundamentales a través de las cuales Platón mismo enuncia eso que está en cuestión. Mas tales palabras de ningún modo nos abren de inmediato su sentido originario, sino que, al contrario, tras dos mil quinientos años de tradición filosófica, se han convertido hoy en día en algo completamente comprensible de suyo e incluso en palabras de uso corriente y cotidiano, como por ejemplo la palabra “idea”. ¿Cómo reconquistamos entonces el decir auténtico de estas palabras?

Esto sólo es posible a través de una meditación que intenta regresar a aquello que ya no está dicho expresamente en palabras, pero que constituye, no obstante, el fondo y suelo desde donde estas palabras primeramente *hablan*. Así, el tercer paso de nuestra investigación consiste entonces en reunir tales palabras en la unidad de donde ellas reciben su sentido, esto es, consiste en preguntar por la precomprensión griega y platónica del ser mismo, precomprensión que hace posible y aun necesario que el ser de lo ente advenga a la palabra precisamente así como advino en el pensar de Platón.

A través de tal meditación, la investigación llega finalmente a un primer vislumbre de aquel *vuelco* que acontece en el pensar de Platón, vuelco por el cual la esencia inicial del ser comienza a sumirse más y más en el olvido. Sólo entonces nuestra investigación alcanza al fin su propia y única meta, que es simplemente volvernos rememorantes y atentos a aquel llamado que ya desde el inicio del pensar occidental ha reclamado la esencia humana: el llamado *a* la cuestionabilidad del ser.

Así queda trazado breve y esquemáticamente el camino en la marcha de la presente investigación y con ello el trabajo ha recibido su estructura general. Todo lo que está implicado en cada uno de estos pasos ha de salir a la luz sólo en la marcha misma de la investigación.

CAPÍTULO PRIMERO. La esencia de la filosofía como pregunta por el ser de lo ente

a) Introducción

¿Qué es filosofía? Así suena la pregunta con que ponemos en marcha la presente investigación. Por lo pronto, la pregunta parece abrupta y como venida de ninguna parte. Además, esta pregunta se halla aquí totalmente fuera de lugar, pues en los diálogos que nos hemos propuesto investigar de ningún modo se trata expresamente de la filosofía. Más aún, en ellos ni siquiera aparece la palabra $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$. El asunto propio de cada uno de estos diálogos es más bien $\epsilon\upsilon\tau\iota\phi\rho\acute{o}\nu$ (*Eutifrón*), $\lambda\alpha\upsilon\epsilon\sigma$ (*Laques*) y $\eta\pi\iota\alpha\varsigma$ (*Hippias mayor*), como ya lo indican los subtítulos que posteriormente les fueron añadidos por los editores como designación de aquello que ahí está propiamente en cuestión. Estas tres palabras – según la traducción usual, lo “pío”, la “valentía” y lo “bello” respectivamente – remiten de algún modo a aquel ámbito que constituía el único asunto del preguntar de Sócrates: el ámbito de la “ética⁴”. Esta manera de entender el quehacer socrático y con ello el sentido de los diálogos tempranos de Platón, los así llamados diálogos socráticos, se remonta hasta Aristóteles⁵. A partir de ahí y a consecuencia de ello, la tradición de la filosofía occidental sólo difícilmente ha logrado ver en estos diálogos otra cosa que cuestiones éticas. Cuando más, se ha llegado a ver en ellos una notable imitación y exposición del “método” socrático,

⁴ Para el entendimiento del $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ de la $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ en su conexión con la $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ y la $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$, cf. Martin Heidegger, *Heraklit*, Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, p. 204-214.

⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., ϵ 6, 987 b 1-2: $\epsilon\tau\epsilon\delta\upsilon\upsilon\tau\omicron\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$: $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ BD' (: " $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ [. . .]. “Y Sócrates cuestionaba [sólo] sobre aquello que concierne al $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ esto es, al habitar del hombre, mas de ningún modo acerca de lo ente en total en vista de su ser”.

que consiste de algún modo en expurgar el alma de las opiniones preconcebidas y aún no sometidas a examen a través de la búsqueda de una “definición universal”, y volverla así consciente del estado de ignorancia en que se halla con respecto al asunto de que se trata en cada caso. De este modo se revela además el carácter meramente *negativo* del quehacer de Sócrates, en el sentido de que su examen sólo rechaza como infundados e insostenibles los pre-juicios de sus interlocutores y *jamás* conduce a un resultado positivo y concreto, esto es, a una definición y un concepto estable sobre aquello por lo que se pregunta cada vez. En el marco y de acuerdo a la orientación fundamental de la presente investigación, resulta imposible abordar de un modo suficiente el problema con el cual hemos dado aquí, a saber, la cuestión de Sócrates el *pensador*. No obstante, quizás en el curso posterior de nuestra marcha logremos arrojar algo de luz sobre aquello que el nombre Sócrates entraña.

Para nosotros se trata más bien de preguntar ahora directamente y sólo por el filosofar mismo. Por lo tanto, renunciamos de antemano a un examen minucioso del asunto expreso que está en cuestión en cada diálogo, para concentrarnos ante todo en el tratamiento mismo del asunto, esto es, en el cuestionar como tal. ¿Pero por qué entonces precisamente a través de estos diálogos y no más bien a partir de aquellos en que la filosofía como tal se convierte en asunto expreso, como en el “Fedón”, en el “Fedro”, en el “Banquete” o en la “República”? Esta pregunta se vuelve aquí tanto más apremiante, cuando consideramos que, como ya dijimos, en estos diálogos no sólo no se trata ni se pregunta por el filosofar mismo, sino que incluso ni siquiera encontramos en ellos la palabra *philosophia* o *philosophos*. Mas, el que falte aquí la palabra, ¿implica acaso necesariamente que falte también el *asunto*, en griego, *pragma* (: "), o más bien *praxis* (: " Jg") ? De ningún modo. Quizás suceda precisamente lo contrario, a saber, que la *ausencia* de una denominación explícita para aquello que ahí está en juego, es decir, lo innominado de este quehacer, constituya antes bien el resguardo más genuino y poderoso de su pureza y originalidad. Tal es el presupuesto. Si en estos diálogos no se hace mención ni una sola vez de la “filosofía”, esto no significa de ningún modo que en ellos no se *filosofe*. Por consiguiente, quizás no sólo nos sea lícito interpretarlos en vista de una elucidación de la esencia del filosofar, sino que tal vez podrían ofrecernos incluso una mirada aún más honda y penetrante hacia ello, porque más cercana al origen.

Lo que importa que nosotros retengamos aquí, es que se trata por lo pronto de un cierto acto de Eutifrón, BD >4H4H pero ante todo en vista de su *ser pío o impío* [cf. 4 d 10, 4 e 5-7].

Laques y Nicias son dos FJD' JO(@, conductores del ejército, que fueron invitados por Lisímaco y Miliesias a deliberar en conjunto sobre la formación de los hijos de éstos. “Formación”, en griego, B" 4* g", es aquel cuidado del “alma”, RLP-H2gD' Bg" [Laques, 185 e 4], a través del cual el hombre es llevado a la plenitud y consumación de sus posibilidades esenciales, Ó J4 • DVFJ" H (g<XF2" 4 J H RLPVH [186 a 5-6]. Se trata aquí entonces de aquello que los griegos piensan en la palabra • DgJ→, a saber, el cumplimiento del *ser* humano. Laques y Nicias empero, en tanto generales y hombres de guerra, están capacitados para aconsejar quizás no tanto acerca de la • DgJ→ entera, sino más bien acerca de uno de sus aspectos particulares, esto es, acerca de una de sus “partes”, : XD@HJ4 [190 c 8], aquí la valentía, ° • <*Dg" . Así pues, conservemos por ahora en la mirada sólo esto: se trata de un acto concreto con respecto a un ente determinado, a saber, convertir a los hijos de Lisímaco y Miliesias en valientes, y así se trata entonces de estos jóvenes en vista de su *ser valiente*.

Hipias es un F@n4FJ-H Nosotros solemos traducir, o más bien sólo transcribir esta palabra por “sofista”. Pero, ¿qué es un sofista?, esto quiere decir aquí, ¿cómo piensa Platón la esencia del sofista? La hondura a la que se ve conducido aquel que se adentra efectivamente en esta pregunta, ha quedado señalada por Platón en ese diálogo que lleva precisamente este nombre, *el Sofista*. Para nosotros baste aquí sólo una indicación que Platón mismo nos da en el diálogo *Protágoras*: , ! D' @P< [. .] Ò F@n4FJ-H JL(PV<g4 ê < §: B@D@H J4H ´ 6VB08@H Jä < • (T (\: T <, • n' ô < RLP→ JDxngj" 4 [313 c 4-6]. “¿Podría acaso ser el sofista algo así como un mercader o un pequeño comerciante de esas mercancías de las cuales se nutre el alma?” Aquello de lo que se nutre el alma es J : " 2Z: " J" [313 c 7], esto es, eso de lo cual hay : " <2V<g4, comprensión y aprendizaje. En este sentido el sofista es un hombre que en general puede “enseñar” muchas cosas. A notar aquí el plural, “muchas cosas”, B@88V; el sofista es así un B@88 gÆf H [Hippias mayor, 286 a 1], alguien que en apariencia sabe⁹ una

⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., ' 2, 104 b 18-19: ° (DF@n4FJ4b- n" 4@ X<O: ` <@ F@n" |FJ\ . “Pues el saber de los sofistas es un saber sólo aparente”.

multitud de cosas. En virtud de este saber múltiple los sofistas estaban capacitados para hablar acerca de cualquier asunto y tenían por tanto una respuesta siempre presta para todo tipo de preguntas. Algunos sofistas se jactaban incluso de que no había ninguna pregunta a la que no pudieran responder¹⁰. Así pues, los sofistas viajaban de B` 84H en B` 84H por todo el mundo griego dictando conferencias sobre los asuntos más diversos. Hippias precisamente venía de hacer en Lacedemonia una aclamada exposición acerca de las bellas actividades a las que el hombre ha de dedicarse durante su vida, ΒγD\ (g |B4JO*gl: VJT < 6" 8ä < [286 a 3-4]. Debemos entonces retener aquí lo siguiente: se trata una vez más de un determinado comportamiento respecto a un ente particular, en este caso elogiar tales actividades *como bellas*, es decir, ensalzarlas en vista de su *ser bello*.

De este modo hemos intentado destacar y precisar cuál es el punto de partida de cada uno de los tres diálogos. Se trata pues en cada caso siempre de un *determinado comportamiento del hombre respecto a un ente determinado*. En el *Eutifrón*, se trata del perseguir al padre por homicidio ante el tribunal; en el *Laques*, del convertir a los hijos de Lisímaco y Miliesias en valientes; y en el *Hippias mayor*, del elogiar unas actividades en tanto bellas. Pero así aún no hemos tocado lo decisivo. Pues aquello que en cada caso está propiamente en cuestión no es ni el comportamiento en sí mismo ni el ente respecto al cual ese comportamiento se ejecuta, sino antes bien siempre de algún modo el *ser-así-o-así* que entra en juego en esos comportamientos respecto a esos entes. Para Eutifrón lo decisivo no es *que* él persiga judicialmente a su padre por homicidio, sino antes bien si acaso este acto *es* o no *pío*. Para Laques y Nicias lo decisivo no es *que* ellos den tal o cual consejo sobre la formación de los hijos de Lisímaco y Miliesias, sino antes bien si acaso a través de ese consejo éstos llegan o no a *ser valientes*. Para Hippias en fin lo decisivo no es *que* él elogie tal o cual actividad, sino antes bien aquello que primeramente vuelve esas actividades elogiadas, esto es, si acaso ellas *son* o no *bellas*. Lo que en primer lugar está en juego, entonces, es el ser-pío del acto de Eutifrón, el ser-valiente de los hijos de Lisímaco y Miliesias y el ser-bello de las actividades elogiadas por Hippias. Ahora bien, con todas estas constataciones tampoco hemos llegado aún de ningún modo a aquello que efectivamente pone en movimiento el diálogo *filosófico*.

¹⁰ Cf. Platón, *Hippias menor*, 363 c 6-d 4, y además, *Gorgias*, 447 c 5-8.

Pues todo inicia propiamente con una intervención de Sócrates que a veces parece del todo incidental, pero que constituye en el fondo un vuelco decisivo en el curso del diálogo. En efecto, Sócrates alude repentinamente, así por ejemplo en su conversación con Hippias, a un breve asunto, $\$D' Pb J4^1$ [286 c 3], a algo pequeño y simple que a primera vista no tiene gravedad alguna y hacia lo cual él quisiera encaminar a Hippias.

Recientemente Sócrates se hallaba en la misma situación que Hippias, reprobando unas cosas *como* feas y alabando otras *como* bellas, $J : \text{¥} < RX(\text{@} < J" \text{ñ} H" \text{Æ} PDV, J *' | B" 4 < \text{@} < J" \text{ñ} H 6" 8V$ [286 c 5-6], cuando un hombre, $J4H^2$, lo pone ante la siguiente cuestión: $A` 2g< *X: \text{@} Fb [. . .] \text{@} F 2" \text{Ö} B \text{@} \text{Ä} 6" 8 6" \text{Ä} " \text{Æ} PDV; [286 c 7-d 1].$ “¿Pero dime pues de dónde sabes tú cuáles cosas son bellas y cuáles feas?” Preguntemos ahora nosotros: ¿a qué apunta Platón con esta pregunta? La pregunta tiene en vista un $B` 2g<$, un de-dónde, a saber, un de-donde en el sentido de algo primero y anterior que está en una determinada relación con el saber cuáles cosas *son* bellas y cuáles *son* feas. El modo de esta relación entre lo previo y lo posterior, es decir, entre eso a lo que apunta la pregunta de Platón y el saber acerca de las cosas como tales o cuales, consiste en que aquello, lo anterior, primeramente abre la posibilidad de esto, lo posterior y en cierto modo derivado. Por consiguiente, aquello a lo que aquí se remite a través de esta pregunta es algo tal, que *primeramente* le abre al hombre algo así como un “saber” acerca de las cosas con respecto a que ellas *son* en cada caso así o así y con ello le abre a la vez estas cosas mismas, esto es, cada ente singular, precisamente en su *ser-así-o-así*, pío,

¹¹ El que Platón presente aquí y en otros casos el asunto del filosofar como algo en cierto modo breve, simple y casi insignificante, no ha de ser considerado como un mero “recurso literario” que sirve para describir la “ironía” socrática, sino que esta introducción del asunto, como veremos, se funda antes bien en una honda experiencia que proviene del asunto mismo. Respecto a lo simple, *das Einfache*, cf. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 13.

¹² En este $J4H$ que, como se muestra expresamente hacia el final del diálogo no es otro que Sócrates mismo, no debemos ver una vez más sólo un recurso del “arte literario” de Platón, sino antes bien una indicación hacia el *temple* filosófico mismo; cf. $\$2\text{@}H$ [287 c1] y $JD B\text{@}H$ [288 c 10].

impío, valiente, cobarde, bello, feo, etc., y de tal modo, que así *primeramente* vuelve posible en general una relación concreta del hombre con lo ente como tal o cual y, esto quiere decir, un comportamiento particular del hombre respecto a lo ente singular. Aquello de donde surge y se vuelve posible en general otra cosa, lo llaman los griegos •DPZ. Se trata aquí por tanto de un •DPZ para el comportamiento del hombre respecto a lo ente, pero esto no sólo en el sentido de lo primero, del origen y el inicio, sino también y a la vez en el sentido de aquello que rige de antemano y, esto es, pre-domina, –DPg4, por sobre toda relación particular del hombre con las cosas. Regir de antemano sobre otra cosa y así ya subsistir previamente y al fondo de otra cosa, se dice en griego, βB-VDPg4. Así pues, a través de esa simple pregunta planteada por Platón, el hombre – es decir, aquí nosotros mismos – por primera vez es arrancado de su ámbito cotidiano de trato¹³ con las cosas y transferido a aquello que βBVDPg4 esto es, a aquello que constituye el fondo que en suma so-porta y domina toda nuestra experiencia cotidiana de los entes singulares en tanto tales y cuales, y que así primeramente posibilita nuestro comportamiento respecto a ellos, por ejemplo, como en el caso de Hipias, el alabar y el reprobar. Si no se diera ya de antemano este fondo, el hombre quedaría completamente cerrado y ciego frente a lo *ente*, en la medida en que a lo ente, esto es, a aquello que en cada caso está *siendo* concretamente así o así, le faltaría eso que en primer lugar lo convierte precisamente en *ente*: el *ser*.

¿Pero cómo hemos de entender esto? Cuando en el *Laques*, antes de la restricción del asunto a la •<*Dg\", se trata en suma del producir en los hijos de Lisímaco y Milesias la •DgJZ, dice Sócrates: , ! D' @< J@J\` (' βBVDPg4 *gÃ JÍ g^EX<" 4ÓJ\ B@J' \$FJ4• DgJZ; [190 b 7-8]. Para poder ejecutar el acto concreto de “producir” la •DgJZ en los hijos de Lisímaco y Milesias, “¿no tiene acaso que darse y regir ya de antemano al fondo [de tal producción]

¹³ Para Platón, y en suma para los griegos, aquel “trato” preeminente con las cosas que cada vez se pone en cuestión con respecto a su fondo, es el BD@F" (@DgJg4 y el Ì <@ V. g4, el llamar y el denominar, esto es, en general, el 8X(g4, digamos nosotros aquí, el *enunciar*, en el sentido del decir algo de algo. Lo que se manifiesta en esta preeminencia del 8X(g4 frente a otros “comportamientos” respecto a lo ente, y así lo que queda aquí por pensar, no es una cierta predilección de los griegos por el decir y la palabra, sino antes bien una experiencia del *habla misma como el vínculo originario e inmediato con lo ente como tal*.

precisamente esto: el saber qué *es* pues •DgJZ?” Así se manifiesta entonces propiamente aquello que funda de antemano y con ello posibilita en suma todo comportamiento particular del hombre respecto a lo ente. Según el decir de Platón, se trata de un ὁρᾶν 4 esto quiere decir, de un *tener ya a la vista*¹⁴, de un haber ya visto de antemano. Y ahora, aquello que ha de ser visto de antemano y que como tal vista previa vuelve posible en general el comportamiento del hombre respecto a lo ente, eso lo llama Platón aquí: ὁρᾶν 4 •DgJZ, aquello que •DgJZ *es*. Como quiera que tengamos que pensar en lo sucesivo este *aquello que algo es*, dicho de modo más simple, el *qué-es*, se trata aquí empero de algún modo o de otro del *es*, es decir, del *ser* de la •DgJZ. El ser de la •DgJZ, pues, tiene que estar ya a la vista para regir así de antemano todo acto concreto que de algún modo la concierna, en nuestro caso, el producirla en los hijos de Lisímaco y Milesias.

¿Pero qué quiere decir aquí “ver” y “tener a la vista”? ¿Es acaso la •DgJZ, o más precisamente el ser de la •DgJZ, algo semejante a esas cosas concretas que cotidianamente nos rodean y que se dejan ver con los ojos del cuerpo? Manifiestamente no. Sin embargo, según lo dicho por Platón, el ser sigue siendo algo tal, que de un modo o de otro se da al “ver” humano, esto es, se muestra para el hombre. Este mostrarse y ser visto del ser acontece en eso que nombramos el *entender*. El ser es por tanto algo de lo cual hay entendimiento, a saber, el *entendimiento de ser*. Este entendimiento de ser, además, como ya hemos señalado, es algo que se da de antemano y al fondo de todo comportamiento particular del hombre respecto a lo ente. Así pues, cada vez que el hombre se comporta en particular respecto a este o aquel ente, tal comportamiento se funda en un entendimiento *previo* del ser de ese ente del cual se trata precisamente en ese caso concreto. En este sentido, *el comportamiento del hombre respecto a lo ente se funda en un pre-entendimiento del ser de lo ente*. Esto es aquello adonde nos remite en definitiva la pregunta de Platón que adujimos más arriba. El de-dónde, el B` 2g< aludido en

¹⁴ Esta traducción es ciertamente más inusual que la usual por “saber”; no obstante, no sólo resulta más ajustada a la palabra griega (ὁρᾶν 4 perfecto de ἴδω, que quiere decir “ver”) que nuestro “saber” (*sapere*, propiamente, tener sabor a y saber a, y así derivadamente percibir a través del gusto, y finalmente, el agudo percibir intelectual), sino que además nos habla aquí de un modo más claro y apropiado al contexto en el que estamos intentando pensar esta palabra.

en el caso de Laques y Nicias, acerca de los ejercicios que vuelven valientes a los jóvenes, él jamás atiende en particular a las cosas concretas de las que ahí se hace mención, sino que *antes que nada* él recoge su atención *únicamente* en el *ser-así-o-así* que entra en juego en cada caso, es decir, él pone toda su atención solamente en llegar a ver qué entiende de antemano cada cual cuando dice “esto *es bello*” o “esto *es pío*” o “éste *es valiente*”. El §24 de aquel hombre, esto es, el temple fundamental del filósofo, consiste así en *poner en cuestión* ante todo el *ser-así-o-así* que cada hombre ya pre-entiende cuando *llama* a un ente de tal o cual modo, por ejemplo, bello, pío o valiente. Por eso el auténtico movimiento del filosofar inicia con la *pregunta* qué es lo pío, qué es lo bello, qué es la valentía.

c) La puesta en marcha del preguntar filosófico como regreso al pre-entendimiento de ser. El acontecer de la • B@N"

Hasta aquí sólo hemos visto *que* todo comportamiento humano respecto a lo ente se funda de algún modo o de otro en un determinado pre-entendimiento de ser, pero de ninguna manera hemos indicado aún *cómo* esto es así, es decir, en qué consiste este pre-entendimiento mismo y de qué modo atañe al hombre. Por eso es necesario abordar ahora con una mirada aún más penetrante aquello que expusimos en la sección anterior, y ciertamente según la perspectiva que nos guía en este momento de nuestra investigación, en el que intentamos lograr una inspección en la *esencia* del filosofar tal como se despliega en estos diálogos.

En los tres diálogos que estamos interpretando se hace mención cada vez de determinados entes: actos *píos*, ejercicios que vuelven a los hombres *valientes* y actividades *bellas*. Y, como señalamos, el filosofar inicia en ellos propiamente como un fijar la atención no en esos entes mismos, sino en el ser-así conforme al cual esos entes son interpelados en cada caso: el ser-pío, el ser-valiente y el ser-bello. Pero este poner atención acontece concretamente como un poner *en cuestión*, según el decir de Platón, como un “*ἀπορία*” • B@N" < [Hippias mayor, 286 c 4-5], como un arrojar y así poner en “aporía”. Para llegar aquí a una comprensión de eso que está en juego en la palabra • B@N", salgamos ahora de la situación particular de cada diálogo y atendamos más bien a nuestra situación humana en general.

Se trata pues del hombre, y por cierto del hombre en su situación inmediata y cotidiana con respecto a esos entes con los que está constantemente en trato. ¿Cómo hemos de caracterizar

esta situación? El rasgo fundamental de esta situación es la *confianza* y la *familiaridad*. El hombre se ocupa cada día de entes; los usamos, los manipulamos, los fabricamos, los cuidamos, etc. En este trato cotidiano lo ente es experimentado en una completa *habitualidad*, en el sentido de que lo ente se presenta inmediatamente al hombre como algo que no “llama la atención” en absoluto. Incluso eso que nombramos lo “extra-ordinario” es algo tal, que sólo se sale de lo ordinario para excitar así nuestra curiosidad e interés y obtener, a través de nuestra constante búsqueda de lo novedoso e inaudito, una peculiar *habitualidad*, a saber, la de lo “emocionante”¹⁵. Pero lo decisivo para nosotros reside aquí en preguntar de dónde le viene a lo ente una tal *habitualidad*. ¿Qué convierte, por ejemplo, a una mesa en algo tan habitual y corriente, de modo que no le prestamos ninguna atención particular? Pues precisamente esto, que ese ente sólo *es* una mesa y nada más. ¿Quién podría sorprenderse aún ante una mesa, es decir, quién podría no saber *qué es* una mesa? Como dijimos, una mesa sólo “es una mesa”. Y asimismo con todos los entes que nos rodean cotidianamente, e incluso con aquellos que aún nos son desconocidos y por eso inusuales, pero que tarde o temprano se volverán totalmente corrientes y familiares, como sucedió por ejemplo con los aviones o los computadores. Pues lo que está aquí en cuestión respecto a su total *habitualidad* no es este o aquel ente, sino lo ente *mismo*, es decir, lo ente *como tal*, lo ente precisa y simplemente en vista de su *ser* en cada caso así o así. ¿Pues qué es más habitual para nosotros los hombres que los entes precisamente *sean* y *sean* esos entes que *son*, piedras, árboles, sillas, hombres, o aun unicornios y “seres” del espacio exterior? Lo insólito seguramente no dejará de sorprendernos siempre de algún modo, pero aun así no abandona jamás su *habitualidad* *en tanto* algo insólito, esto es, con respecto a que *es* insólito. Así pues, la completa *habitualidad* de lo ente, *habitualidad* en que el hombre precisamente *habita*, no es otra cosa que la completa *habitualidad* del *ser*, en el sentido de que el ser, el simple “es”, es algo que se entiende enteramente por sí mismo y que no requiere de ningún cuestionamiento ulterior. El ser es así lo más comprensible de suyo de todo lo comprensible de suyo, aun más que lo ente. Pues alguien podrá quizás no comprender del todo *qué es* en Física un quark o en Química un proceso electrolítico, pero se comprende por cierto perfectamente a sí mismo cuando dice “no sé *qué es* eso”. El “es” por tanto queda así fuera de toda cuestión y de todo no-saber. Por

¹⁵ Piénsese sólo un instante en todo lo que el cine ofrece hoy de extraordinario y en todas esas actividades que el hombre actual emprende sólo en vista de la “emoción”.

consiguiente, aquella situación cotidiana de familiaridad y habitualidad con respecto a lo ente se funda en la completa autocomprensibilidad del ser mismo. Esta autocomprensibilidad del ser empero no es otra cosa que eso que nombramos anteriormente el pre-entendimiento de ser. Pre-entendimiento de ser quiere decir entonces que el ser se da al hombre ya de antemano como algo que se entiende por sí mismo, como algo que ya desde sí mismo está claro y abierto en un determinado *sentido*, de tal modo que se ofrece a toda enunciación en una completa habitualidad y funda así una total familiaridad en el trato con los entes.

Ahora bien, si el hombre se halla siempre ya en un *determinado* pre-entendimiento de ser, en el sentido de que no vacila de ningún modo cuando dice “esto *es así o así*”, por ejemplo, “esto es pío o impío”, “éste es valiente o cobarde”, o bien, “esto es bello o feo”, entonces ha de ser capaz también de poner expresamente a la luz eso que tiene en vista cuando dice precisamente *es así*. Dice Platón en el *Laques*: ? Ú6@< Ó (g F: g<, 6-< gB@ g< *ZB@ J\ |FJ4< [190 c 5]. Si traducimos en paráfrasis y de acuerdo al asunto que nos concierne aquí, esto dice: “Mas aquello que ya siempre tenemos a la vista y que así ya siempre entendemos de algún modo, eso también hemos de ser capaces de ponerlo propiamente a la luz a fin de dejar ver precisamente qué entendemos y cómo lo entendemos¹⁶”. Ahora estamos pues más preparados para comprender, por un lado, en qué sentido cada diálogo inicia su movimiento propiamente

¹⁶ Aquí es necesaria una breve precisión con respecto a un punto decisivo que hallará el lugar de su despliegue sólo más adelante. Pues en esta frase de Platón no se trata tanto, como podría parecer según la traducción propuesta, de qué entiende cada cual cuando dice “es así”, sino de ese *ser-así en él mismo y desde él mismo*, es decir, de ese ser-así tal como se le muestra a alguien que efectivamente ya lo ha visto a partir de él mismo. La traducción intentada empero responde aquí al asunto de que se trata en este momento de la investigación, a saber, el *regreso al pre-entendimiento de ser*. Así, no obstante, lo que en esta frase queda propiamente por pensar es el vínculo que impera entre el gÆX<" 4 el gBgÃk y el J\ |FJ4<, esto es, cómo el ser mismo entendido platónicamente, a través del “decir”, se abre propiamente y sólo al “saber”. Cf. *Hippias mayor*, 284 e 11-12: ? Ú6@< SFJ4< Jg 6" ÂSPg4@ãJTH ñH@Æ gÆ` JgH ° (@K" 4 Esto no quiere decir, como estaríamos tentados a pensar, que el ser se determine según la visión que de él tienen @ÆgÆ` JgH sino a la inversa, que la visión que @ÆgÆ` JgH los que ya han visto, tienen del ser, proviene antes bien y sólo de éste mismo.

filosófico con la pregunta “¿qué es lo pío?” [Eutifrón, 5 c 7-d 1], “¿qué es la valentía?” [Laques, 190 d 7-e 3] y “¿qué es lo bello?” [Hippias mayor, 286 c 7-e 1], y, por otro, en qué sentido esta puesta en marcha acontece como un “poner en aporía”.

Con respecto a lo primero: Cada uno de los interlocutores de Sócrates se halla ya en un determinado “saber” acerca de aquello de que se trata en cada caso, acerca del *es pío*, del *es valiente* y del *es bello*, es decir, cada uno de ellos ya pre-entiende de una determinada manera eso que quieren decir estos predicados, de tal modo que primeramente a partir de un tal pre-entendimiento ellos son capaces de emitir un enunciado tal que “este mi acto es pío”, “a través de tales ejercicios estos jóvenes se vuelven valientes” y “estas actividades son bellas”. Ahora bien, Sócrates, a diferencia de sus interlocutores, quienes *afirman*¹⁷ ya conocer y comprender cabalmente eso que enuncian en cada caso cuando dicen *es así*, sostiene antes bien precisamente lo contrario, a saber, que él mismo no sabe¹⁸ ni entiende qué puede bien querer decir un predicado tal que “es pío”, “es valiente”, “es bello”, y *por eso* pregunta, precisamente para aprender de aquellos que afirman ya saber y comprender. Así, según todo lo anterior, tenemos que decir que *la puesta en marcha del preguntar filosófico* consiste en que, a través de tal pregunta, el hombre *primeramente regresa al pre-entendimiento del ser-así mismo*, sólo desde el cual él puede enunciar cada vez algo así como “esto o aquello *es así*”. De este modo se nos empieza a abrir el *sentido* del preguntar *qué es*, a saber, la *dirección* hacia la cual una tal pregunta nos pone en camino. *La pregunta qué es nos encamina así de regreso al pre-entendimiento de ser*, esto es, de un modo que aún queda por pensar, *al ser mismo*. Por lo tanto, el preguntar qué es lo pío, qué es la valentía, qué es lo bello, no es de ningún modo un preguntar cualquiera, que provenga de la pura arbitrariedad y capricho de Sócrates, sino que se funda antes bien en algo previo, precisamente en el pre-entendimiento del ser-pío, del ser-valiente y del ser-bello que soporta aquellos comportamientos concretos de cada uno de los

¹⁷ Cf. Eutifrón, 5 c 7-8: ; Ø < @P< BDĪ H) 4 H 8X(g : @4 Ô <L<* - F" näH gÆX<" 4 * 4FPLD\ @. “Y ahora dime pues por Zeus aquello que en este momento afirmas ya entender con toda claridad”.

¹⁸ Cf. Eutifrón, 6 b 2-3: I \ (D 6" Â nZF@ g<, @Ë (g " Ū@Ā Ò @8@ @ g< BgDĀ " Ūä < : O* ¥< gÆX<" 4 “¿Y qué hemos pues de decir nosotros, quienes confesamos nosotros mismos no saber nada acerca de esto?”

interlocutores de Sócrates y acerca del cual ellos ahora tienen que dar cuenta. De algún modo, el pre-entendimiento de ser le da primeramente dirección y meta a la pregunta, de tal manera que este preguntar se lleva a cabo como un regreso, es decir, como un ponerse en camino de vuelta a algo ya dado y ya abierto, pero aún no cuestionado ni examinado como tal. Ahora bien, ¿por qué es necesario empero un tal *regreso*?, esto es, ¿en qué se funda su *necesidad*? Por ahora no hemos llegado aún al punto en que nos sea lícito intentar una respuesta a esta pregunta, pero ella se nos ha de mostrar en lo sucesivo como más y más decisiva.

Con respecto a lo segundo: ¿En qué sentido un tal preguntar es y quizás aun tiene que ser a la vez un “poner en aporía”? Cuando el hombre se mueve cotidianamente en su pre-entendimiento habitual del ser, está tan seguro y confiado en un tal entender de ser, que ni siquiera cae en la cuenta del *hecho que* él ya entiende de antemano y de una determinada manera el ser. Por eso cuando alguien le pide precisamente que *dé cuenta* de ese su entendimiento de ser, él no ve de inmediato ninguna dificultad en ello. El ser, el dar cuenta del ser, le aparece así como algo que no reviste gravedad ni dificultad alguna¹⁹ y por tanto, en cierto modo, como una pequeñez²⁰. Pero esto ciertamente sólo parece así. Pues el modo de entender del hombre común, esto es, lo que llamaremos de ahora en adelante el “entendimiento común”, está caracterizado por un entender sólo por encima, por un mero acoger de inmediato que excluye de sí todo examen²¹, • B@* XPgF 2" 4 de modo que cada vez

¹⁹ Cf. *Laques*, 190 e 4: @ÛP" 8gBÍ < g/BgÃ. “No es algo difícil de decir”.

²⁰ Cf. *Hippias mayor*, 287 a 8-b 2: @Û: X(" |FJÂJÎ |Df JO: ", • 88 6" ÂB@8× P" 8gBf JgD" —< • B@6D\<" F2" 4 |(f Fg * 4V>" 4 4 “Es una pregunta sencilla que no encierra ninguna gravedad, pero yo te enseñaría además a responder asuntos mucho más difíciles y complicados que éste”.

²¹ Cf. *Eutifrón*, 9 e 4-7: ? Û6@< |B4F6@Bä: g< " Þ J@Û@, ì +Û2bnD@<, g/F6" 8ä H8X(gj" 4 ´ |ä: g<, 6" Â@JT °: ä < Jg" Ûä < • B@* gPf : g2" 6" ÂJä < -88T <, | <: ` <@ n± J\HJ4 \$Pg4 @aJT FL(PTD@<JgH \$Pg4; “¿Pero no hemos de someter también esto a un atento examen, Eutifrón, para ver si acaso está dicho apropiadamente, o bien lo dejaremos [y renunciaremos con ello a toda inspección], y así [cada vez] recibiremos y aceptaremos de nosotros mismos y de los otros [lo que fuere] para darnos por satisfechos con el sólo hecho de

ya le basta con aquello que se le da de antemano. Para este entender común y corriente nada es más normal que él mismo, y esto a tal punto, que ni siquiera sospecha que sea posible en el fondo un otro entender distinto de él. Sin embargo, cuando el entendimiento común se somete a la exigencia de la pregunta de Sócrates y emprende así la tarea de dar cuenta de su propio entendimiento de ser, ya desde el inicio empieza a experimentar una transformación. Esta transformación se lleva a cabo como un dejarse transportar bajo la guía de Sócrates a otra *región*. En esta nueva región, a la que accede por primera vez el hombre, la anterior medida del entender se revela ahora como totalmente insuficiente. ¿En qué sentido? El pre-entendimiento cotidiano como el mero tener una noción sobre algo es en sí mismo claro y evidente, de tal modo que le permite al hombre el libre tránsito a través de los entes. Así, en el “claro día” de la región del entendimiento común el hombre parece hallarse sobre un suelo firme, que sostiene y afirma a su vez cada uno de sus pasos, esto es, cada una de sus opiniones respecto a lo ente. Sin embargo, en esta nueva región a la que se ve transpuesto el hombre a través del preguntar socrático, es el suelo mismo del anterior entender sólo por encima el que queda con-movido, y por tanto es la región entera la que ahora *se oscurece*. Lo que antes era evidente ahora se revela opaco. Lo que antes parecía firme ahora se vuelve inestable. Lo que antes era lo más corriente y habitual ahora se convierte en algo inhabitualísimo y extrañísimo, y en este sentido, en algo in-hóspito. El tranquilo y apacible día del entendimiento común se ha tornado así en una tormenta²² que lo estremece todo, de tal manera que al hombre le queda denegado el paso y movimiento a través de esta nueva región.

Con estas indicaciones intentamos acercarnos a un primer vislumbre de eso que solemos nombrar “aporía”. • B@D\” se entiende corrientemente como un estado de perplejidad o apuro en el que se halla el hombre con respecto a la elucidación o resolución de un determinado asunto. No obstante, según lo indicado, • -B@D\” nombra propiamente la *ausencia* del B` D@H

que alguien enuncie que algo es así o así, ya sólo por eso también le daremos cabida en nosotros mismos?”.

²² Cf. *Laques*, 194 c 1-2: } 324*Z, ì ; 46\”, • <*DVF4n\8@4HPg4 ”. @ X<@4H|< 8` (â 6" Â • B@D@F 4 \$@Z2OF@, gCJ4< \$Pg4H*b<”: 4. “Ven pues, Nicias, en auxilio de tus amigos, quienes en el camino de la búsqueda se han visto envueltos en una estremeceadora tormenta y ya no hallan adónde encaminar sus pasos; por cierto, si acaso tienes el poder para ello.”

esto es, la ausencia del tránsito, de aquello que permite el libre paso a través de lo ente, *el tránsito* (de *atravesar*). • *el tránsito* designa entonces aquel *acontecimiento* en que se transforma la situación entera del hombre, de tal modo que por esta transformación el hombre queda transpuesto por primera vez desde su situación cotidiana de habitualidad y autocomprensibilidad de todo a *otra* situación, en la cual lo que antes relucía en toda claridad y evidencia aparece ahora empero en una peculiar oscuridad y extrañeza, y por cierto como algo totalmente incomprensible y así en el fondo inaccesible.

Por consiguiente, la “aporía” que aquí tenemos que meditar no consiste sólo en una perplejidad o apuro con respecto a este o aquel asunto, sino que concierne de algún modo a la totalidad de la situación humana en medio de lo ente, en la medida en que la completa habitualidad y autocomprensibilidad en que se da de inmediato lo ente mismo, esto es, en que se da de antemano el ser de lo ente, se quiebra y se estremece tornándose en una completa inhabitualidad.

Si retomamos pues nuevamente el camino de los diálogos que estamos interpretando, se muestra entonces lo siguiente: cada uno de los interlocutores de Sócrates se halla ya de antemano en un determinado pre-entendimiento de ser. En virtud de este pre-entendimiento, que primeramente les abre los entes como tales o cuales, ellos se mueven por así decir con total “naturalidad” y confianza a través de esta región de entes, comportándose cada vez de un determinado modo respecto a estos. Sin embargo, cuando ellos son puestos por Sócrates ante y en la *pregunta* por el ser-así que los concierne en cada caso y cuando se ven con ello en la necesidad de *regresar* al propio pre-entendimiento del ser-pío, del ser-valiente y del ser-bello, y así pues cuando son trans-puestos desde la región de los entes singulares en la región del ser mismo, entonces, en caso que la transposición se ejecute efectivamente, ellos son puestos a la vez *en aporía*, esto es, ellos son introducidos en una región en donde aquello que antes se entendía por sí mismo ahora ya no se entiende en absoluto, en donde aquello que antes era lo más corriente y habitual se convierte ahora ello mismo en lo más inhabitual y extraño, en donde aquello que antes sólo inspiraba seguridad y confianza se vuelve ahora lo más inhóspito. En esta nueva situación, a la que el hombre es transferido a través de la pregunta *qué es*, ya no se halla *acceso* a aquello que antes estaba abierto desde sí mismo y permitía así el libre movimiento a través de los entes, de tal modo que el hombre queda una y otra vez rechazado en su intento por afianzarse en ello a fin de establecerse ahí como en terreno firme.

Así le queda rehusada al hombre toda posibilidad de tránsito a través y en esta región. El hombre está *en aporía*. Esta experiencia es la que manifiesta Eutifrón con estas palabras: z! 88', ì Ef 6D" JgH @ÛP \$PT \$(T (g ÓBT HF@4gBT Ô <@ä qBgD4DPgj" 4(VDBTH°: Å< •g\ Ô ← BD@2f : g2" 6" Å @Û6 | 2X8g4 : X<g4< ÓB@L ← Ê*DL2f : g2" " Û` [11 b 6-8]. “Pero, Sócrates, yo al menos [ya] no puedo hallar el modo como hacerte ver qué es lo que [no obstante, de algún modo] tengo a la vista y [por tanto] entiendo; pues cada vez aquello que proponemos de algún modo da vuelta en círculos y [así] no quiere permanecer en donde intentamos asentarlo.” Eutifrón ciertamente tiene una determinada *noción* del ser-pío, <@gÃ J4 en el sentido de que cuando él dice “este mi acto es pío” no emite sólo palabras vacías, sino que ya entiende algo determinado en ese “es pío” mismo. No obstante, bajo la guía del preguntar de Sócrates tal entendimiento se ha vuelto más y más inasible e inexpresable, hasta quedar reducido finalmente sólo a una noción vaga y vacía que de ningún modo responde a la exigencia de la pregunta. Pues tal entender, el tener una mera noción, no es aún un genuino *com-prender*, esto es, un asir propiamente y en conjunto lo ya entendido.

Si bien hasta ahora hemos hablado casi indistintamente de entender y comprender, en este punto tenemos que diferenciarlos propiamente. La indicación hacia esta diferenciación que aquí hemos de ejecutar, se halla en el *Laques* 194 a 8-b 4, donde Platón hace decir a Laques lo siguiente: [. . .] 6" Å ñH • 802ä H • (" <" 6Jä, gE@BJTFÃÿ <@ä : - @` HJ' gEÃ gBgÃ. ; @gÃ : ¥< (D §: @4g *@ä BgDÃ • <*Dg\ H Ó J4 \$FJ4, @Û6 @Ê" *' ÓB® : g -DJ4 * 4ñL(g<, òFJg: - >L88" \$gÃ Jè 8' (å " Û-< 6" ÅgBgÃ ÓJ4\$FJ4. “Y verdaderamente me irrito, si a tal punto no soy capaz de poner de manifiesto aquello que entiendo. Pues a mí al menos me parece que entiendo qué es valentía, mas no sé cómo recién se me sustrajo, de tal modo que no puedo comprenderla en un concepto y, esto significa, ponerla a la luz en su ser.” Aquí están opuestos del modo más agudo el <@gÃ, el entender como el tener de antemano una mera noción, y el >L88" \$gÃ, el com-prender como el coger propia y unitariamente eso que ya se da en el entender. La pregunta de Sócrates exige pues que se comprenda el ser, esto es, que aquello que de antemano y desde sí mismo está abierto en el entender sea recogido en un con-cepto firme y estable. Por eso la pregunta socrática nos pone en camino de regreso a lo ya entendido, a fin que ello mismo sea cogido expresamente y así elevado y expuesto en la luz

de un concepto²³. Lo que importa aquí, sin embargo, con relación a esta diferencia entre entender y comprender, es llegar a ver que el entender, el mero tener nociones sobre el ser-así de los entes, en el cual el hombre se mueve inmediata y cotidianamente, *no* es suficiente en vista de la pregunta por el ser-así mismo. Este mero entender se revela al punto como *infundado*, es decir, como aún no reposando sobre un *fondo* sólido y estable. Y en esto reside además lo decisivo del entrar en aporía, en la medida en que así el hombre llega a vislumbrar por primera vez *que* se mueve cotidianamente sobre un fondo que no es tal y que, por tanto, se da la posibilidad de un “entender” aún más hondo: el comprender.

Pero de este modo sólo hemos expuesto el carácter *negativo* de la aporía, que consiste en develar que eso que creemos entender cabalmente en el fondo no lo comprendemos en absoluto. Aún más esencial que este rasgo meramente negativo de la aporía empero es lo positivo que se cumple en y por ella. ¿En qué consiste esto? Para responder a esta pregunta tenemos que retomar lo tratado en esta sección desde el inicio.

Se trataba en este momento de la investigación de lograr una intelección de la puesta en marcha del filosofar mismo. De acuerdo al decir de Platón, la filosofía inicia propiamente como un fijar la atención cada vez en el ser-así mismo que está en juego en cada caso, en el ser-pío, en el ser-valiente y en el ser-bello. Pero lo decisivo y esencial de este fijar la atención reside en primer lugar en un *poner en cuestión* el ser-así. Nosotros intentamos elucidar este poner en cuestión como un poner “en aporía”. A su vez determinamos la “B@D” como aquel acontecimiento en que el hombre, regresando a su propio pre-entendimiento de ser, queda transpuesto así por primera vez en otra *región* de residencia, la cual determina en suma una nueva *situación* del hombre. En esta nueva situación el hombre ya no halla acceso a aquello que antes empero le permitía un libre tránsito a través de lo ente. Eso que en el fondo ofrece

²³ El que hoy en día para nosotros la filosofía pueda ser caracterizada de un modo comprensible de suyo como el trabajo “conceptual” del pensar, halla aquí en el pensamiento de Platón su punto de partida, y ciertamente también el que se la pueda determinar en definitiva como algo no-conceptual. Sin embargo, lo decisivo que queda por pensar es precisamente de dónde proviene propiamente esta determinación del filosofar, esto es, cómo está pensado de antemano el *asunto* de la filosofía, de tal modo que pueda y deba ser asido en conceptos.

desde sí mismo toda relación posible con lo ente es la apertura del ser mismo en el pre-entendimiento de ser. Sin embargo, cuando el hombre se vuelve a través de la pregunta qué es hacia este pre-entendimiento, éste se oscurece y rehúsa así el acceso a sí mismo. Este rehusar, este negarse a sí mismo, es lo que está indicado en el " *privativum* de •-B@D\N". De este modo acontece un *vuelco* en la situación cotidiana del hombre, en la medida en que aquello que antes se ofrecía como lo más habitual y accesible se convierte ahora en algo completamente inusual e inasible. En la aporía el hombre pierde así todo apoyo y todo sostén, de tal modo que queda expuesto a la in-hospitalidad de lo que rehúsa todo albergue y todo amparo. *Mas*, esto que aparece por lo pronto como una pérdida, esto es, como algo negativo, resguarda en sí aún un momento positivo. Pues, y en esto consiste lo decisivo, a través de esta exposición al ser como aquello que rehúsa ahora el acceso a sí y con ello a la vez el libre tránsito a través de los entes, el hombre *primeramente* queda re-mitido al ser mismo, pero de tal modo que éste se revela como algo *a buscar*. Por consiguiente, la experiencia, BV2@H de la aporía es aquello que primeramente abre la posibilidad y aun la necesidad de un genuino *cuestionar*, esto es, de un ponerse en camino tras el ser mismo, en tanto que lo revela así como algo "cuestionable", como algo *digno* de cuestión. El entendimiento común ciertamente no requiere de ningún modo de esta búsqueda y lleva su vida adelante sin presentir jamás la necesidad de una tal búsqueda, pues en su trato cotidiano con lo ente le basta por completo con su pre-entendimiento de ser, hasta el punto que la pregunta por el ser constituye para él sólo un estorbo en su ajetreo cotidiano. No obstante, ¿qué sucedería si en la pregunta por el ser se jugara algo *esencial* para el hombre? ¿Qué sucedería si el entendimiento de ser no fuera sólo una facultad humana más entre muchas otras, sino que constituyera incluso el fondo mismo de la esencia del ser humano? Si esto fuese así, ¿qué clase de hombre sería uno tal, que pasara toda su vida opinando sobre los actos píos, sobre los hombres valientes y sobre las actividades bellas, sin llegar jamás a preguntarse por el ser-pío mismo, por el ser-valiente mismo y por el ser-bello mismo, los cuales, sin embargo, primeramente le permiten tales opiniones, y sobre todo si consideramos que el pre-entendimiento de cada ser-así se revela tan precario e infundado cuando el hombre se ve expuesto a la necesidad de ponerlo propiamente a la luz? La aporía ciertamente le quita el suelo a la marcha cotidiana de los hombres, pero sólo en cuanto lo pone en camino hacia un suelo *más hondo*, esto es, hacia un suelo propiamente tal, hacia un suelo *sólido*. Por eso la aporía no es algo, como solemos interpretar usualmente y aun partir del propio decir de Platón, de lo cual haya que salir, sino que, pensada

esencialmente, es algo en lo cual primeramente tenemos que *entrar*, para experimentar así primeramente la *necesidad* de una búsqueda, esto es, la necesidad de la *pregunta* por el ser.

d) El despliegue de la pregunta por el ser como en-caminamiento hacia el ser mismo

¿Qué hemos logrado hasta aquí con respecto al propósito de este capítulo, es decir, con respecto a la elucidación de la esencia del filosofar mismo? Primero, se ha mostrado que en cada uno de los tres diálogos que hemos escogido está en juego, y esto quiere decir, está en *cuestión* cada vez un determinado ser-así, el ser-pío (*Eutifrón*), el ser-valiente (*Laques*) y el ser-bello (*Hippias mayor*), en la medida en que sólo sobre la base del pre-entendimiento respectivo del ser-así del caso, cada interlocutor de Sócrates primeramente puede comportarse de un determinado modo respecto a lo ente. Tal pre-entendimiento de ser se constituye así en guía para todo trato con los entes, en tanto que en él se abre primeramente aquello sólo a la luz de lo cual los entes pueden aparecer y ser experimentados cada vez como tales o cuales, esto es, en nuestro caso, como píos, valientes o bellos. Por lo tanto, para que Eutifrón pueda perseguir judicialmente a su padre en toda piedad, para que Laques y Nicias puedan dar consejos sobre el llegar a ser valiente y en fin para que Hippias pueda elogiar ciertas actividades en tanto bellas, ellos tienen que entender ya de algún modo el ser-pío mismo, el ser-valiente mismo y el ser-bello mismo respectivamente, y por consiguiente ellos deben a la vez ser capaces de poner propiamente a la luz *qué* entienden en cada caso. Ahora bien, y esto es lo segundo que hemos conseguido, cuando interrogados por Sócrates ellos han de regresar a su propio pre-entendimiento de ser, éste de algún modo se desvanece y se vuelve así inasible: ellos entran en aporía, en el sentido de que ya no pueden acceder a eso que antes, sin embargo, les estaba abierto. En este sentido el preguntar socrático es en sí y a la vez un poner *en* aporía, de tal modo que solamente *con* la aporía puede ponerse en marcha un auténtico preguntar.

En esta sección se trata entonces de adentrarnos más profundamente en el sentido esencial de eso que nombramos ahí “preguntar”, en tanto que hacemos reclamo de esta palabra, como ya lo indica el título del presente capítulo, para nombrar la *esencia* del filosofar mismo.

Cada uno de los tres diálogos se pone propiamente en marcha a partir de una pregunta. Pero esta pregunta no constituye sólo el punto de partida de cada diálogo, sino que, como intentaremos mostrar, ella determina antes bien por completo el movimiento más íntimo del diálogo mismo. La pregunta atraviesa así de punta a cabo el diálogo entero, en tanto que conduce cada uno de sus pasos. En este sentido, la pregunta socrática es una *pregunta conductora*. Ahora bien, ¿hacia dónde conduce esta pregunta? Manifiestamente, hacia *lo preguntado* por ella, ἡ ἐπιτιμήσις²⁴. Así pues, la pregunta ya tiene en sí cada vez algo por lo cual ella pregunta. Y presumiblemente, el sentido propio de la pregunta sólo se dejará determinar desde *aquello* por lo cual ella pregunta. Por consiguiente, debemos esforzarnos ante todo por asir en la mirada lo preguntado por esta pregunta.

La pregunta conductora, en los diálogos que estamos interpretando, dice en cada caso así: ἡ ἐπιτιμήσις [Eutifrón, 15 c 11-12], ἡ ἐπιτιμήσις; [Laques, 190 e 3] y ἡ ἐπιτιμήσις [Hippias mayor, 286 d 1-2]. A primera vista, la pregunta parece preguntar en cada caso por un asunto distinto, a saber, ἡ ἐπιτιμήσις, ἡ ἐπιτιμήσις y ἡ ἐπιτιμήσις, según la traducción usual, lo pío, la valentía y lo bello. En consecuencia, se trata aquí por tanto de tres preguntas distintas. Pero pongamos atención. La pregunta dice ciertamente cada vez: ¿qué es *lo pío*?, ¿qué es *la valentía*? y ¿qué es *lo bello*? No obstante, también podemos acentuar la pregunta de otro modo, a saber, ¿qué es *lo pío*?, ¿qué es *la valentía*? y ¿qué es *lo bello*? ¿Qué se muestra entonces a través de esta segunda acentuación de la pregunta? Que la pregunta, si bien por un lado pregunta cada vez por asuntos distintos, por otro empero los pone en cuestión siempre del *mismo* modo. Así, quizás aun antes que preguntar por lo pío, por la valentía y por lo bello, la pregunta apunta más bien al *qué es*²⁵. Preguntando de este modo, la pregunta tiene en vista siempre de algún modo o de otro el *ser* de lo pío, el *ser* de la valentía y el *ser* de lo bello. Aun cuando dejemos por ahora completamente indeterminado cómo hayamos de pensar aquí “lo

²⁴ Cf. Laques, 192 c 2; Hippias mayor, 288 a 1.

²⁵ ¡Esto ciertamente *no* ha de ser pensado aquí como si la pregunta de Platón tuviera en vista el *qué-es como tal*! Pues la pregunta que inquiere por el *qué-es* mismo, es decir, por el fondo y la posibilidad de la determinación del ser como ser-qué, no sólo estaba *fuera* del campo visual de Platón, sino aun en suma de todo pensar metafísico. Este punto será tratado propiamente en los capítulos venideros.

pío”, “la valentía” y “lo bello”, se trata empero de alguna manera de aquello que mentamos cuando decimos “el ser”. Resulta decisivo que ahora fijemos esto firmemente en la mirada, en la medida en que, de acuerdo a lo elucidado en las secciones anteriores, podría haberse asentado el malentendido de que la pregunta qué es sólo pone en cuestión aquello que pre-entiende cada uno de los interlocutores de Sócrates. Pero como se nos ha de mostrar cada vez con más nitidez, en esta pregunta no se trata de ningún modo del entendimiento particular de los hombres acerca del ser de las cosas, es decir, de las opiniones corrientes que el entendimiento común se forma a partir de aquello que inmediatamente le aparece, sino únicamente del *ser mismo*, hasta tal punto que los “pareceres”, *` >" 4 de los hombres, y el ser mismo, se hallan opuestos del modo más agudo. Esto lo acentúa Platón claramente en el *Hippias mayor*, 299 b 1-2, haciendo decir a Sócrates lo siguiente: • 88' ¦(ã @Û J@Û@ ² Df JT <, Ô * @çã J@ãHB@88@ãH 6" 8ĩ < çÉ<" 4 • 88' Ó §FJ4. “Pero yo no preguntaba [de ningún modo] por esto, [a saber,] qué le parece al entendimiento común ser lo bello, sino [antes bien y sólo] qué es [ello mismo].”

La pregunta conductora pregunta entonces propiamente por el ser mismo, aun cuando en estos diálogos lo ponga en cuestión cada vez con respecto a un asunto determinado, a saber, lo pío, la valentía y lo bello. Esta afirmación parece por lo pronto una evidente contradicción. ¿Pues cómo sería posible *preguntar a la vez* por el ser mismo y por el ser de algo determinado? ¿Pero acaso sabemos ya qué quiere decir aquí “preguntar”, “ser mismo” y “ser de algo determinado”? De ningún modo. Por eso se trata en primer lugar de lograr una comprensión suficiente de lo que mientan tales expresiones. Para llegar entonces a una visión de aquello que aquí está en juego, tenemos que retomar una vez más el curso de los diálogos que hemos asumido como guía, para recibir sólo desde ellos una indicación hacia el asunto en cuestión.

Atendamos primero a la estructura formal de la pregunta conductora. En esta estructura se manifiestan dos aspectos: en primer lugar, aquello por lo cual pregunta la pregunta, esto es, lo preguntado por ella; en segundo lugar, el modo como la pregunta pone en cuestión lo preguntado por ella, esto es, aquello en vista de lo cual ella pregunta por lo preguntado. Lo preguntado por la pregunta conductora es en cada caso “lo pío”, “la valentía” y “lo bello”. Aquello en vista de lo cual ella cada vez pone en cuestión lo preguntado, es el “qué-es”, es decir, de algún modo o de otro, “el ser”. Según la interpretación que hemos llevado a cabo hasta aquí, para asir en una sola expresión tanto lo preguntado por la pregunta como el modo

propriadamente preguntado por Sócrates? Esto se nos vuelve visible cuando nosotros atendemos al modo en que Sócrates recibe – en este caso, rechaza – lo respondido en cada caso.

Oigamos entonces primero lo que le dice a Eutifrón: ?Û (VD : g ì ©" ÆDg, JÍ BD` JgD@< Ê6" <ä H ¦ * \ * " > " H ¦ DT JZF" < J " JÍ ÓF4@< Ó J \ B@' gQ, • 88V : @4 gÉBgH ÓJ4 J@W@ JL(PV<g4 ÓF4@< Ñ< Ô F× <O< B@gĀH n` <@L ¦ Bg>Ā < Jè B" JD\ [6 d 1-4]. “Pues en tu respuesta anterior, amigo, [aún] no me enseñaste de un modo suficiente, habiéndote preguntado yo qué es pues lo pío [mismo], sino que [más bien sólo] me dijiste que esto toca que es pío, lo que tú estás haciendo [precisamente] ahora, [a saber,] perseguir a tu padre por homicidio.” La pregunta de Sócrates demanda de Eutifrón un *4*VF6g4<, esto es, un *enseñar*²⁶ en el sentido de un señalar que deja aparecer y así acoger lo señalado mismo, a saber, JÍ ÓF4@< Ó J \ B@' gQ, lo pío en su qué es. Pero con respecto a esta demanda el responder y enseñar de Eutifrón es @Û Ê6" <ä H es *insuficiente*. ¿Qué quiere decir esto? Ê6" <` Hviene de Ê6V<T (< Ê6T, llegar), que quiere decir llegar hasta algo, alcanzar propiadamente algo. Así, la respuesta de Eutifrón es “insuficiente”, en tanto que no llega ni alcanza propiadamente aquello que hay que alcanzar. Aquello a alcanzar es JÍ ÓF4@< en su qué es, pero la respuesta de Eutifrón no sólo no es correcta en el sentido de que en efecto no concuerda con eso que JÍ ÓF4@< es, sino que, y esto es lo decisivo, *ni siquiera* llega hasta lo preguntado mismo. La respuesta se queda corta. ¿Por qué? Esto lo dice Sócrates claramente en el pasaje que acabamos de citar. La respuesta de Eutifrón es insuficiente en la medida en que, en lugar de enseñar *qué es* lo pío, ella sólo constata *que* un cierto acto singular resulta que *es* pío, a saber, ese acto que Eutifrón precisamente está ejecutando. Por consiguiente, la insuficiencia de la respuesta de Eutifrón radica en aquella *diferencia* que Platón trae aquí a la luz entre el ÓJ4 SFJ4< y el ÓJ4 SFJ4<, el qué-es y el que-es. ¿Cómo hemos de pensar entonces lo aquí diferenciado²⁷? Eutifrón sostiene *que* su propio acto *es* pío. Pero la pregunta de Sócrates de

²⁶ Cf. *Eutifrón*, 9 b 1: ¦ <- * g\>" F2" 4

²⁷ Nosotros solemos representarnos la distinción entre qué-es y que-es a partir de las nociones posteriores y derivadas de *essentia* y *existentia* respectivamente. Esta manera de proceder, sin embargo, por más usual e inmediata que sea para nosotros los tardíos, lo pone todo por así decir de cabeza. Pues es precisamente el camino *inverso* el que tenemos que seguir, es decir, sólo *a partir* de la distinción del *es* mismo en un qué-es y un que-es, podrá quizás un día

responde sólo haciendo referencia a un cierto comportamiento, esto es, a un ente determinado y singular que toca que es valiente. Mas lo preguntado por la pregunta, esto es aquí, ° • <*Dg\", es *otra cosa*. Dice Sócrates a Laques, tras oír su respuesta: +P : ¥< 8X(g4H ì 7VPOHq • 88' ÇTH ! (ã " Ç4@H @Û F" nã H g4Bf <, JÎ F¥ • B@6D\<" F2" 4 : ¬ J@W@ Ô *4' <@@b: g<@H²D` : O<, • 88' ªJgD@< [190 e 7-9]. “Bien dicho, Laques. No obstante, quizás yo [mismo] soy responsable, en tanto que no me expliqué con total claridad [sobre aquello mismo por lo cual preguntaba], de que tú [por tu parte] respondieras sin atenerte a eso que yo tenía en mente al preguntar, sino apuntando a otra cosa.” Se manifiesta aquí entonces nuevamente una *otredad*, esto es, una *diferencia* entre aquello que tiene en vista propiamente la pregunta y eso a lo que apunta la respuesta de Laques. ¿En qué consiste pues esta diferencia? ¿Se trata acaso meramente de una diferencia entre entes? De ningún modo. Pues “la valentía” no consiste ni se agota sólo en el combatir al enemigo permaneciendo firme en el puesto de batalla, sino también, como en el caso de los escitas, precisamente en el combatir huyendo. “La valentía” se da no sólo en la infantería, sino también en la caballería y en suma en todas las maneras de combatir; y además ella no sólo se da en el combate, sino también en los peligros que depara la navegación y la enfermedad o la pobreza, y además en los peligros que encierra la actividad “política”; y aun no sólo son valientes los hombres en el dolor o frente al miedo, sino también aquellos que luchan contra los apetitos o los placeres²⁸. Con esta extensión dentro del ámbito óntico a través del : ¬ : `<@<, • 88 6" Â “no sólo, sino también”, Sócrates quiere mostrarle a Laques que la “otredad”, la *diferencia* a la que él alude entre lo preguntado por él y lo respondido por Laques, no reside de ningún modo en una diferencia entre entes o bien entre sectores de lo ente. Así pues, la diferencia entre un ente valiente y “la valentía misma” es *de otro orden*. Se trata aquí entonces de una *diferencia fundamental*, esto es, de una diferencia *de fondo*. Sólo en la medida en que lleguemos a ver de un modo más claro y penetrante en qué consiste esta diferencia misma, estaremos en condiciones de empezar a vislumbrar a su vez qué está en juego en la distinción entre qué-es y que-es, en tanto que lograremos una comprensión del sentido de la pregunta filosófica misma y de lo preguntado por ella. La indicación decisiva hacia *la* diferencia que aquí está en cuestión la recibimos del *Hippias mayor*.

²⁸ Cf. *Laques*, 191 c 7-e 2.

que ella apunta únicamente a este ser-así mismo y como tal, para que sea puesto propiamente a la luz.

Ahora bien, si la pregunta conductora apunta cada vez sólo al ser-así mismo de los entes singulares y si por otro lado la respuesta inmediata del hombre a esta pregunta empero consiste precisamente en el mero aducir casos singulares de entes que son en cada caso así o así, acontece aquí entonces algo digno de atención, que nos ofrece a la vez una indicación esencial hacia la situación cotidiana del hombre. Pues el que el hombre de modo inmediato precisamente *no* vea lo preguntado por la pregunta conductora no reside de ningún modo en un mero malentendido de la pregunta por parte del hombre o aun en alguna “negligencia” o ligereza de su pensar. Lo que se alberga en la inmediata incompreensión humana de lo preguntado por la pregunta conductora es antes bien un *acontecimiento*, que proviene *de* lo preguntado mismo, pero que atañe así a la vez de algún modo a la *esencia* del hombre. ¿En qué consiste este acontecimiento? Se trata por lo pronto y a primera vista sólo de la *no-visión* humana de lo preguntado por la pregunta conductora. Esto concuerda además con aquello que indicamos antes respecto de la situación inmediata y cotidiana del hombre, esto es, del entendimiento común. En esta situación el hombre se halla habitualmente sólo ante entes, de tal modo que lo ente le aparece así como lo único “real y verdadero”. El entendimiento común en cierto modo está primeramente arrojado y asignado a lo ente como el único ámbito posible para su habitar. Pero esto implica a la vez que el hombre se halla usualmente disperso en la multitud y multiplicidad de los entes singulares, de modo que encuentra aquí el lugar de su “esparcimiento”. Lo ente es lo fácil y accesible para cualquiera, aquello que no requiere de ningún esfuerzo particular y que así en la vía cotidiana de la marcha de los hombres les sale a todos directamente al encuentro. Lo ente es lo “ob-vio”³¹. No obstante, este aparentemente directo e inmediato salir al encuentro de lo ente tiene y aun requiere de un *fondo*. Este fondo se nos mostró en primer lugar como eso que nombramos el pre-entendimiento de ser. Pero este pre-entendimiento de ser no se hace por así decir a sí mismo, sino que ahora tenemos que pensar este pre-entendimiento como pre-entendimiento *del* ser (genitivo subjetivo), en el

³¹ Así, desde el punto de vista del entendimiento común, para el cual todas las cosas son igualmente “ob-vias”, la filosofía como preguntar por el ser mismo es ciertamente un “extra-vío”.

sentido de que sólo hay algo así como pre-entendimiento de ser en tanto que se da en el fondo algo así como *ser mismo*. El ser mismo no es tanto el “objeto” del pre-entendimiento como su condición de posibilidad. Pre-entendimiento *del* ser quiere decir entonces ahora el abrirse y darse del ser mismo para el hombre en aquello que desde el punto de vista humano nosotros nombramos “entendimiento”. Este darse del ser al hombre no ha de ser pensado como una mera peculiaridad incidental que, entre muchas otras, también le acaece al hombre, sino que tiene que empezar a anunciársenos antes bien como *el acontecimiento fundamental* que constituye el fondo de la esencia humana misma, en tanto que abre primeramente la posibilidad de todas aquellas “facultades” que podrían también reclamar para sí la fundación del ser humano, como la “razón” o la “conciencia”. El ser se da a sí mismo para el hombre en el pre-entendimiento, de tal modo que sólo a partir de este darse del ser como algo ya entendido, el hombre puede enunciar cada vez *que* este o aquel ente *es así*. *Que* los entes sean en cada caso así o así, es algo que se entiende por sí mismo. Pero cuando un preguntar re-mite al hombre a este “que es así” mismo ya entendido, esto es, al *ser-así* tal como se abre en el pre-entendimiento, entonces el hombre se revela incapaz de asir in-mediatemente lo así puesto en cuestión. Y ésta es la pregunta que *nosotros* tenemos que preguntar aquí: ¿en qué reside este no-poder-asir? ¿Por qué cuando se le pregunta al hombre por el ser-pío mismo, él responde sólo aduciendo actos píos? ¿Por qué cuando se le pregunta al hombre por el ser-valiente mismo, él responde sólo aduciendo comportamientos valientes? ¿Por qué en fin cuando se le pregunta al hombre por el ser-bello mismo, él responde sólo aduciendo cosas bellas? ¿De dónde proviene esta im-potencia del hombre para recoger la mirada desde la dispersión habitual en la multiplicidad de los entes, *en la unidad y simplicidad* del ser-así mismo, el cual, no obstante, ya se ha dado en todo enunciado óntico referido a un ente que precisamente es así? El ser ciertamente ya *se da* de antemano para el hombre en el pre-entendimiento, pero a la vez y en ello *se rehúsa* a sí mismo, de tal modo que deja aparecer sólo los entes singulares, que atraen por así decir toda la atención del hombre. Por consiguiente, el que el hombre de inmediato no vea aquello por lo que pregunta la pregunta conductora de Sócrates, esto es, el ser-así mismo, no reside solamente en una cierta negligencia o superficialidad del entendimiento común, sino que se funda antes bien en el acontecimiento de una *ocultación del ser mismo*. Es el ser mismo por tanto el que se retrae y se niega a sí para el entendimiento común y cotidiano de los hombres. Para éste sólo *es* lo ente. El *es* mismo queda así fuera de su horizonte cotidiano y habitual. *Por eso* ante la

pregunta por este “es” mismo el hombre se revela incapaz de corresponder propiamente a lo preguntado por la pregunta conductora.

Ahora bien, desde el instante en que hemos logrado un primer vislumbre de este acontecimiento del ocultarse a sí mismo del ser, es el preguntar mismo de Sócrates el que se nos muestra ahora a su vez en una luz más esencial. Pues una vez que hemos llegado a coger en la mirada esta ocultación misma, ¿cómo se nos da a pensar a partir de ella el preguntar socrático? *El preguntar mismo de la pregunta conductora de Sócrates se manifiesta así primeramente como una re-misión al ser mismo y como tal.* Preguntar es aquello en lo cual por primera vez se le abre al hombre algo así como *el ser mismo*. Sin un tal preguntar, el hombre permanecería constantemente ciego ante el ser mismo, en la medida en que se mantendría sólo en su ajetreo cotidiano con los entes singulares, sin llegar jamás siquiera a sospechar que ese ajetreo y trato con lo ente se funda él mismo en un pre-entendimiento *del ser mismo*. El preguntar de la pregunta ¿qué es lo pío?, ¿qué es la valentía? y ¿qué es lo bello?, arranca al entendimiento común de su dispersión usual en la multiplicidad de los entes singulares píos, valientes y bellos, y lo recoge así primeramente en la *simplicidad* del ser-pío mismo, del ser-valiente mismo y del ser-bello mismo. Este preguntar por primera vez *señala* hacia el ser, por primera vez le abre los ojos al hombre para el ser, por primera vez recoge³² su atención en el ser mismo. Hasta qué punto es necesaria una tal remisión, queda claro en seguida a partir de la primera e insuficiente respuesta de cada uno de los interlocutores de Sócrates. Por lo tanto, el esfuerzo de Sócrates quizás no está dirigido tanto, como se opina habitualmente, a obtener una “definición universal” de este o aquel asunto, en nuestro caso la “piedad”, la “valentía” o la “belleza”, sino antes bien a *en-caminar primeramente al hombre en la búsqueda del ser*. El preguntar en-camina al hombre hacia el ser mismo, esto es, lo pone primeramente *en camino*, a fin que el hombre quede así en el fondo *de camino hacia el ser*. Lo decisivo no es tanto el llegar a una respuesta como el entrar primeramente en la vía de la

³² El atenerse a la pregunta por el ser exige un *recogimiento*, esto es, un recogerse en la simplicidad del ser mismo. Cf. *Eutifrón*, 12 a 6-7: z! 88', i : " 6VD4g, Fb<Jg4-g F" LJ` <q6" Â (D @Û* ¥P" 8gBÎ < 6" J" <@-F" 4Ô 8X(T. “Pero, dichoso, recógete a ti mismo [en la unidad de lo simple]; pues ciertamente no hay ninguna complicación en asir [simplemente] en la mirada aquello que [te] expongo.”

pregunta. Pues solamente en y a través de la pregunta, el hombre empieza a experimentar y vislumbrar algo de la hondura y alcance que encierra la región de eso que nombramos el ser. El preguntar no consiste entonces en un mero inquirir por este o aquel asunto, que surja de la mera curiosidad del entendimiento humano, sino que se despliega antes bien como una *transposición* que ex-pone al hombre desde el ámbito de la multitud de los entes singulares en la región del ser mismo. El preguntar nos en-vía así hacia lo preguntado mismo, en tanto que primeramente concentra y fija nuestra mirada en aquello que está en cuestión.

Por consiguiente, el sentido de estos diálogos tempranos de Platón, los así llamados diálogos “socráticos”, quizás no reside en primer lugar en el tratamiento e indagación de asuntos específicos, tales como “la piedad”, “la valentía” o “la belleza”, sino más bien simplemente en llevar al hombre a un primer vislumbre de aquello que está más allá de los múltiples entes píos, de aquello que está más allá de los múltiples entes valientes, de aquello que está más allá de los múltiples entes bellos, esto es, en llevar al hombre a un primer vislumbre del ser mismo, a saber – ¡*como ser!* Lo decisivo para Sócrates-Platón no es aquí tanto el obtener una definición incommovible de lo pío, de la valentía o de lo bello, sino antes bien el traer primera y propiamente ante la mirada del hombre el ser-así mismo que subyace oculto empero en cada enunciado óntico respecto a este o aquel ente. Se trata así por tanto en primer lugar sólo de poner primeramente la vista en *lo preguntado mismo*, y no tanto de “responder” a la pregunta con una definición cualquiera. Pues si atendemos a la pregunta así como la hemos elucidado hasta aquí, ¿cómo se nos da a pensar entonces el responder apropiado a ella? El responder se muestra ahora en primer lugar como un co-responder a lo propiamente preguntado por la pregunta conductora. Pero este corresponder a su vez sólo es posible en la medida en que él se atenga a lo preguntado mismo, esto es, en tanto que lo tenga propiamente a la vista. A fin de tener a la vista lo preguntado por la pregunta conductora, esto es, el ser-así del caso, se requiere de antemano que el hombre lo *diferencie* propiamente de todo lo meramente ente. Así pues, el responder a la pregunta conductora, esto es, el corresponder a lo preguntado por ella, se revela entonces como un *ejecutar la diferencia* antes aludida entre el ser y lo ente. *La respuesta a la pregunta conductora de Sócrates consiste así primeramente en la*

*diferenciación entre ser y ente*³³. Y esto es además lo que nos dice inmediatamente la palabra griega $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon$ que nosotros solemos traducir por “respuesta”. $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon$ quiere decir separar, poner aparte, distinguir una cosa de otra, y está compuesto por el adverbio $\epsilon\upsilon$, que significa aquí aparte de, y por el verbo $\alpha\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon$, que nombra primariamente el separar seleccionador que discrimina una cosa de otra y que proviene de la misma raíz que el latín *cernere* (cribar, separar, cerner). Así, el “responder” a la pregunta conductora es en el fondo primeramente un *dis-cernir el ser y lo ente*. Para Sócrates pues sólo se trata en primer lugar de lograr que cada uno de sus interlocutores ejecute propiamente este “dis-cernimiento”, de tal modo que llegue así a reconocer por lo pronto que *se da* en el fondo algo enteramente diferente de lo ente, a saber, el ser. Pero ya sólo este “simple” discernir y reconocer fracasa una y otra vez³⁴. Pues el entendimiento común se halla inmediata y cotidianamente en una situación de $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon$ y $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon$ ³⁵ con respecto al ser, esto quiere decir, que el hombre en su estado inmediato y habitual aún no ha hecho la experiencia del ser mismo y, por lo tanto, aún no está preparado para la formación en lo esencial. Así, cada paso del preguntar es un gradual y paulatino acercamiento a la experiencia del ser mismo, la cual sólo se cumple en la ejecución de la diferencia, esto es, en la simple diferenciación de ser y ente. Por eso además el preguntar es a la vez un puro señalar hacia esta diferencia. Dice Sócrates a Hippias: } +J4*¥ 6" Â* @6gÃF@4" ÚÎ JÎ 6" 8" < [. . .] J@QI' gÉ<" 4B" D2X<@H´ ÈBB@H´ 8bD' ; [289 d 2-4]. “Y aún te parece pues que el ser-bello mismo es [algo así como este o aquel ente, como] una virgen o una yegua o una lira.”

Hemos intentado así un primer esclarecimiento de eso que constituye el movimiento más íntimo de cada diálogo, a saber, el preguntar. Según lo elucidado hasta aquí, este preguntar no

³³ Esto no significa de ningún modo que el responder se agote en una tal diferenciación, sino sólo que esta diferenciación es el presupuesto fundamental de toda caracterización ulterior del responder, como el $\alpha\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon$ [cf. *Eutifrón*, 9 d 5; *Laques*, 194 c 7].

³⁴ Cf. *Hippias mayor*, 293 c 5-7: 5" Â@Û* XBT 6" ÂJZ: gD@< [. . .] @´ HJ' gÉ [. . .] BgDÂJ@Ø 6" 8@ØÓJ4|FJÂ< JÎ |DT Jf : g<@< •B@6D\<" F2" 4 “Y ni aún ahora eres capaz siquiera de discernir [propiamente] lo preguntado [mismo] a que apunta la pregunta qué es lo bello”.

³⁵ Cf. *Hippias mayor*, 293 d 1-4.

consiste de ningún modo meramente en el buscar una respuesta para la pregunta en el sentido de una definición. Preguntar en sentido esencial quiere decir antes bien poner primeramente al hombre ante lo preguntado mismo y ponerlo así en camino hacia ello. Este preguntar se lleva a cabo como un transponer al hombre desde al ámbito óntico en la región del ser mismo, para que el hombre quede expuesto así a la amplitud e inaccesibilidad ("•-B@D") de esta región. Primeramente a partir de la experiencia de tal inaccesibilidad, el hombre queda de camino en la búsqueda del ser, en la medida en que a través de la trans-posición el hombre se transforma y se con-vierte al ser mismo como aquel que desde el fondo de su esencia está llamado a una tal búsqueda. Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto con respecto a la *esencia* del filosofar mismo?

e) La esencia de la filosofía como ex-posición del ser a la luz a través del preguntar

Hemos llegado así al punto culminante del presente capítulo, el cual tenía únicamente el propósito de conducirnos a través de la interpretación de los diálogos escogidos a una inspección en la *esencia* del filosofar. Pero esta inspección a su vez sólo halla su sentido en la medida en que nos abre una mirada hacia *aquello* que constituye el asunto propio de la filosofía, a saber, según lo que se ha anunciado, el ser mismo.

Cada uno de los tres diálogos se despliega siguiendo el hilo conductor de una pregunta. La pregunta conductora pregunta en cada caso por un ser-así, por el ser-pío (*Eutifrón*), por el ser-valiente (*Laques*) y por el ser-bello (*Hippias mayor*). Pero el preguntar de la pregunta conductora no consiste sólo en la búsqueda de una "definición" del ser-así, definición con la cual la pregunta llegaría a término. Lo decisivo del preguntar reside antes bien en *abrir* primeramente lo preguntado mismo, de tal modo que sólo través de la pregunta el hombre accede por primera vez y propiamente a la región de lo preguntado. Así, el preguntar se nos mostró como un en-caminamiento hacia el ser mismo, *en-caminamiento* en el sentido de que la pregunta pone al hombre primeramente *en camino* hacia el ser, esto es, lo pone en el camino de la búsqueda. Todo reside en el camino y en el caminar, esto es, en la *búsqueda misma*. Para el entendimiento común en cambio la búsqueda es aquello que sólo tiene su sentido propiamente en el hallar, el cual pone fin al arduo y tedioso esfuerzo del buscar. Por eso Hippias, quien como sofista representa en cierto modo la consumación del entendimiento

común, estando ya agotado y hastiado de las preguntas de Sócrates que parecen no conducir a ninguna parte, le dice lo siguiente: $\%@b8g4F@4g\beta T, i \text{ Ef } 6D' JgH \hat{O}gB\tilde{a} < g\acute{e} < " 4J\acute{I} \text{ } 6" 8\acute{I} < \bullet B" 88V > g4HF" LJ\acute{I} < J\grave{a} < B@88\grave{a} < 8' (T <; [291 b 7-8]. “¿Quieres que te diga, Sócrates, aquello que podrías responder que es lo bello, para desembarazarte [así] de esa multitud de problemas y cuestionamientos?” La actitud del entendimiento común se caracteriza por un constante querer-evitar la pregunta. ¿Por qué? Porque la pregunta precisamente lo arranca de la comodidad de su entendimiento cotidiano y habitual, en el cual todas las cosas se entienden por sí mismas y el trato con lo ente, en cualquiera de sus figuras, no exige ningún esfuerzo particular. A través de la pregunta en cambio el hombre queda expuesto a la in-hospitalidad de la región del ser mismo, en la cual no se halla ningún amparo y en donde todo fondo y suelo se ha vuelto inestable y vacilante. El soportar la estancia en esta región es así lo más arduo y difícil. Mas para aquel que intenta adentrarse genuinamente en esta región, esto es, en la región de la cuestionabilidad, no se trata sólo de preguntar en esta o aquella ocasión, sino más bien de establecer su residencia y morada en el preguntar mismo. Lo arduo y duro de esta región de morada exige la más alta persistencia y perseverancia, esto es, la fuerza para resistir una y otra vez el constante rehusarse del asunto mismo. La fuerza del hombre para resistir y perseverar en lo arduo y severo del camino de la pregunta se llama en griego $\acute{\sigma} \text{ } DJgD\tilde{N}$. Por eso Sócrates exhorta constantemente a sus interlocutores a *persistir* en la búsqueda: $\circ : g\tilde{A}H | B\tilde{A} J\pm . OJZFg4 | B4 g \backslash T : X < Jg 6" \hat{A}6" DJgDZFT : g < [Laques, 194 a 2]. “Nosotros tenemos que mantenernos y persistir en la búsqueda [misma].”$$

Esta persistencia, es decir, la fuerza para resistir y perseverar en la pregunta, exige una conversión del hombre entero. El hombre tiene que abandonar el ámbito en que halla el lugar de su “di-vertimiento” habitual y cotidiano y re-vertir su situación por completo, esto es, tiene que volverse y con-vertirse a aquello que constituye el fondo de su esencia: *la apertura al ser mismo*. Esta apertura tiene aquí la figura de un tender hacia la visión del ser mismo, $| B4L : \backslash " J@0g\acute{E}X < " 4^6$ [*Hippias mayor*, 297 e 3]. Pero este tender se halla inmediatamente

³⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., ! 1, 980 a 21: $AV < JgH - < 2DT B@4 J@0 g\acute{E}X < " 4 \acute{I} DX(@J" 4 nbFg4$ “Todo hombre [como hombre] tiende desde el fondo de su esencia a la visión del ser.” En esta frase Aristóteles manifiesta con toda claridad que la esencia del hombre, $nbF 4HJ@0 \bullet < 2Df B@L$, ha de ser pensada a partir de una tensión, $\acute{E}Dg > 4H$ y por cierto a partir de una tensión dirigida a un cierto ver, $\acute{A}Eg\tilde{A}$, pero a un tal ver que pone la vista

oculto y dormido en el mero pre-en-tender de ser. Por eso se requiere expresamente de un despertar, que pone propiamente en movimiento esta tensión y encamina así al hombre hacia sí mismo, esto es, hacia la consumación de su propia esencia. Y esto es precisamente lo que lleva a cabo el preguntar, a saber, poner en marcha en el hombre la tensión fundamental al ser, de tal modo que en el vínculo con el ser expresamente asumido, en la *F@n*, el hombre llegue a la plenitud de su esencia, *JX8@H*⁷. Por ello, aun cuando dijimos que la pregunta conductora de Sócrates no inquiera por el entendimiento particular del hombre acerca del ser-así sino sólo por el ser-así mismo, esto no significa de ningún modo que la pregunta no concierna de alguna manera al hombre mismo. Al contrario, la pregunta, lejos de ser una pregunta meramente abstracta y “universal”, es una pregunta que a-grede y a-atañe directamente al hombre mismo, no al hombre “en general”, sino precisamente al cada cual, es decir, a aquel hombre que se entrega a la pregunta y se deja envolver y conducir por ella. Por eso el preguntar de Sócrates no es un inquirir por asuntos abstractos que conciernan de algún modo a todos los hombres y, esto quiere decir, en el fondo, no conciernen a ninguno, sino que un tal preguntar *pone en cuestión a la vez al cuestionado mismo*, en tanto que lo expone primeramente ante la decisión sobre su propia esencia³⁸.

propiamente en aquello que desde sí mismo ya siempre está a la vista, *gÆX<" 4* a saber: el ser mismo.

³⁷ Cf. *Hippias mayor*, 281 b 5-6: *JÍ J± • 802gÃ' F@n` < Jg 6" ÂJX8g4@< -<*D' gÉ<" 4* “El ser un hombre que en verdad, esto es, en la región del desocultamiento del ser mismo, ha asumido propiamente el vínculo con éste y, esto quiere decir, ha alcanzado la plenitud de su esencia.”

³⁸ Cf. *Laques*, 187 e 6-188 a 4. Dice Nicias a Lisímaco, quien no conoce aún a Sócrates como filósofo: *? Ü : @4 * @6gÃH gÆX<" 4 ÓJ4 ÔH ← |((bj" J" GT 6DVJ@LH 1 8` (â , <òFBgD (X<g4> 6" Â B80F4/. ® * 4' 8g(` : g<@H • <V(60 " Úè , | < -D' 6" Â BgDÂ -88@ J@ BD` JgD@< -D>OJ" 4 * 4' 8X(gf2" 4 : - B" bgf2" 4 BBÍ J@bJ@L BgD4' (` : g<@< Jè 8` (â , BDÂ< <←> |; BXF® gÆI JÍ * 4` <" 4 BgDÂ " BJ@Ø 8` (@, Ó-J4-" JD` B@< <Ø< Jg . ± 6" Â Ó-J4-" JÍ < B" Dg808L2` J" \$@< \$g&NT 6g<.* “Me parece que [aún] no sabes que, quien entra por la palabra en la cercanía de Sócrates y se entrega así genuinamente al diálogo con él, le es inevitable que, aun cuando primero hayan comenzado a dialogar acerca de cualquier otro

El preguntar no es aquí entonces una actividad cualquiera que el hombre ejecute también entre muchas otras, sino que este preguntar pertenece al ámbito de aquellas decisiones que determinan en el fondo lo que el hombre mismo *es o no es*. El entregarse o no a la pregunta misma es así una *decisión esencial*, que resulta del responder o no-responder a un llamado que proviene desde el fondo del ser humano. El preguntar por tanto no es un mero quehacer que el hombre pueda llevar a cabo en esta o aquella ocasión, sino que pertenece antes bien a aquello a lo cual el hombre tiene que entregarse por entero y de por vida: Ἰπίας [Hippias mayor, 304 b 7-8]. Por eso la pregunta conductora de Sócrates ciertamente pone en cuestión a la vez al hombre mismo, en la medida en que lo deja acceder primeramente al ámbito de su esencia. Pero el hombre, esto es, el entendimiento común, de inmediato no se halla preparado para un tal acceso³⁹ ni para la decisión que este acceso conlleva, de tal modo que por lo pronto todo intento de transponerlo en la región de lo preguntado está una y otra vez condenado al fracaso. El “responder” del entendimiento común a la pregunta conductora es un constante apartarse de lo preguntado mismo, un no-poder-discernir aquello mismo por lo cual se pregunta. Para Sócrates, un hombre que se muestra incapaz de discernir siquiera aquello por lo que se pregunta, se hace merecedor de un castigo, sobre todo si ese no-poder-discernir además se presenta a sí mismo, como en el caso de Hippias, bajo la apariencia de una pomposa y magistral erudición: Ἰπίας [Hippias mayor, 304 c 5-8]. “Pero dime, ¿crees acaso que recibiría golpes injustamente aquel que pronunciase un discurso tan largo y tan aparatoso, sin ningún

asunto, aquél no cese de conducirlo a través de sus preguntas de acá para allá, hasta que al fin lo ponga en cuestión a él mismo para que dé cuenta del modo como lleva ahora su existencia presente y así también del modo como vivió su vida pasada [y, esto quiere decir, en definitiva, de cómo será hombre en lo venidero].”

³⁹ Cf. *Hippias mayor*, 300 c 2-3, donde Hippias llega a decir, no sin una jactanciosa ignorancia, precisamente eso que en el fondo le acontece: Ἰπίας [Hippias mayor, 300 c 2-3]. “Pues así yo mismo sería en el fondo un hombre completamente inexperimentado tanto en la naturaleza de este tipo de cosas como en la manera apropiada de tratarlas y enunciarlas en nuestra presente conversación.”

discernimiento [del asunto en cuestión] y [por tanto] apartándose tanto de la pregunta [misma]?” Un tal hombre, esto es, un hombre que se revela completamente impotente para coger propiamente en la mirada aquello que en el fondo constituye su propia esencia, un tal hombre ni siquiera merece ser llamado un hombre y se asemeja más bien a una piedra, esto es, a un ente cuyo ser está determinado por una total *cerrazón* tanto con respecto a sí mismo como con relación a aquello que no es él mismo: ! ŪÎ (DŞ(T (g[. . .] 6V88@H|DT Jä ÓJ4 |FJ\<, 6" Â @Ū*X< F@4: 88@< (g(T <gÃ *b<": " 4 ´ gÇ: @4 B" Dg6V20F@ 8\2@H 6" Â @AJ@H : L8\ "H : ZJg ì J" : ZJ' |(6Xn" 8@< ŞP@< [292 d 3-6]. “¡Pues yo te estoy preguntando en qué consiste el ser-bello mismo, y ni aun a gritos puedo darme a entender, tal como si tuviese sentada delante una piedra o incluso una vulgar piedra de moler, que no tiene ni oídos ni [en consecuencia] ninguna apertura!” Un tal hombre, esto es, un hombre que permanece completamente cerrado a su propia apertura al ser y con ello a sí mismo, ha claudicado a su posibilidad más íntima y esencial, a la posibilidad de ponerse en camino a través del preguntar hacia el ser mismo. Un tal hombre, en el fondo, esto es, en vista de su *posibilidad fundamental*, a saber, la de *preguntar por el ser mismo*, no es un hombre, en tanto que ha renunciado a su posibilidad más propia y ha abandonado así en definitiva su propio ser. Para un hombre que en su ser está constituido de tal modo, la vida, esto es, el ser hombre mismo, ha perdido ya su sentido más íntimo⁴⁰: el ponerse en camino y por sobre todo el *quedar de camino al ser*.

El entendimiento común está determinado así por una ceguera y cerrazón ante su propia apertura, esto es, en el fondo, ante el *ser mismo*. Pero esta cerrazón, como ya indicamos, no proviene tanto de una impotencia o de una insuficiencia del hombre, sino que se funda antes bien en un *retiro y ocultación del ser mismo*: 7Z20. Es el ser mismo el que *se* sustrae para el hombre y deja aparecer así sólo lo ente, a fin que el hombre se ocupe y se disperse en la multiplicidad de lo ente. El entendimiento común por tanto se halla constantemente *sumido* en esto que le aparece de inmediato y sin ningún esfuerzo, de tal modo que lo toma no sólo por

⁴⁰ Cf. *Hippias mayor*, 304 e 2-3: 6" Â ÒB` Jg @AJT *4/6g4F" 4 @G4F@4 6DgÃJJ@< gÉ<" 4. -< : 88@< ´ Jg2<V<" 4 “Y estando dispuesto así [en tu propia esencia], ¿crees que es mejor para ti seguir siendo hombre que dejar de serlo [por completo]?”

lo más real, sino pura y simplemente por la “realidad misma”. En su vida cotidiana, el entendimiento común no sospecha nada de aquello que en el fondo hace posible todo aparecer de los entes como esto o aquello, es decir, según los diálogos que estamos interpretando, como pío o impío, como valiente o cobarde, como bello o feo. Ello mismo, esto es, el fondo posibilitador de toda aparición de lo ente, el ser mismo, *se oculta* para el hombre. Pero esta ocultación no ha de ser pensada como un menoscabo o una deficiencia tanto con respecto al ser como en relación con el hombre, es decir, como algo meramente “negativo” en sentido corriente, sino que tal ocultarse tiene que comenzar a anunciársenos como la *f fuente inagotable* del filosofar mismo y con ello de toda grandeza y hondura para el hombre. Pues a partir de esta ocultación del ser, filosofar quiere decir: *ex-poner a través del preguntar primeramente a la luz el ser mismo como tal*. La ocultación del ser es así aquello *de donde* la filosofía misma obtiene su propia esencia, en tanto que ésta consiste precisamente en *sacar a relucir* el ser como tal a través del preguntar. El preguntar *ex-trae* de su ocultamiento el ser mismo y lo *ex-pone* así primeramente ante la mirada del hombre, para que éste acceda con ello a la vez no sólo a una experiencia del ser como el fondo de todo aparecer de lo ente, sino también a la experiencia de su propia esencia como apertura al ser. El sustraerse del ser es por consiguiente aquello que da no sólo la posibilidad de la filosofía como quehacer del hombre, sino aun y sobre todo su *necesidad*. Pues el hombre fuera de la filosofía es un hombre aún incompleto, en la medida en que aún no ha llevado a plenitud aquello que él mismo puede y tiene que llegar a ser, a saber, aquel ente que en medio de lo ente en total está abierto a la apertura del ser mismo. El hombre sin filosofía es un hombre que aún no ha asumido propiamente el peso de su propia esencia, la cual consiste precisamente en su vínculo con el ser mismo. Por eso además el filosofar no consiste sólo en esta *ex-posición* del ser a la luz, sino a la vez en la *trans-posición* y *re-posición* del hombre en el fondo de su propia esencia y así aun en la consumación de esta esencia misma.

El preguntar de la pregunta conductora de Sócrates pone primeramente a la vista lo preguntado mismo, esto es, el ser, y por cierto de tal modo que lo *ex-pone* propiamente a la luz, en tanto que lo arranca de su ocultación y deja así que luzca él mismo en y como lo des-

oculto⁴¹. La esencia del filosofar consiste así en la *pura y simple demostración del ser mismo como él mismo desde él mismo*. Dice Sócrates a Eutifrón: 5" Â64*L<gbg4H ì +Û2bnD@<, |DTJf : g<@H JÎ ÓF4@< Ó J\ B@' \$FJ4<, J-< : ¥< @ÛF\" < : @4 \" Û@Ø @Û \$@b8gF2\" 4 *O8ä F\" 4[11 a 6-8]. “Y [al fin] resulta que, Eutifrón, en correspondencia a la pregunta qué es lo pío, tú no estás dispuesto a mostrarme [aquello mismo que está aquí en cuestión, a saber,] el ser mismo de lo pío.” La esencia del filosofar se revela así como una *Z8TF4HJ-H@ÛF\" H la pura y simple demostración del ser mismo⁴². Pero esta demostración es en sí a la vez una des-ocultación, esto es, un arrancar del ocultamiento y pro-ducir en la luz⁴³ de lo no-oculto. Por

⁴¹ Cf. *Hippias mayor*, 295 a 1-2: \$J4(VDJ4<\" |8B*" \$PT |6n\" <ZFgF2\" 4J\ B@' |FJÂ< JÎ 6\" 8' <. “Pues aún tengo una esperanza de que el ser de lo bello saldrá [de su ocultamiento] a la luz”.

⁴² Hemos traducido aquí la palabra fundamental griega @ÛF\" por *ser*. Esta traducción, sin embargo, ha de quedar por ahora sólo como una traducción provisional, que intenta únicamente fijar nuestra mirada en aquello a lo que apunta propiamente el preguntar de la filosofía, a saber, el ser. Desde el punto de vista de la gramática, @ÛF\" es el sustantivo formado a partir del participio presente femenino del verbo gÉ<\" 4 “ser”, lo cual legitima hasta cierto punto la traducción de @ÛF\" por ser. No obstante, como ya se ha indicado, en la presente investigación se trata precisamente de poner expresamente a la luz el sentido griego del gÉ<\" 4 que habla en la @ÛF\". Por consiguiente, la palabra “ser” como traducción de @ÛF\" es solamente una indicación hacia la *pregunta* que aquí tenemos que preguntar y cuyo despliegue constituye el asunto de los capítulos siguientes, a saber: ¿qué dice entre los griegos, y en particular en el pensar de Platón, gÉ<\" 4 *ser*?

⁴³ Cf. *Carta VII*, 341 d 5-8: +Æ*X : @4 |n\" \<gj@ (D\" BJX\" 2' Ê6\" <ä H gÉ<\" 4 BDÏ H J@xH B@88@xH 6\" Â ÑJIV, J\ J@J@L 6V884@< |BXBD' 6J' ← °: Ã< |< Jè \$Và ´ J@ÃH Jg • <2Df B@F4: X(\" Æng8@H(DVR\" 46\" ÂJ-< nbF4< gÆInä HJ@ÃHB F4< BD@' (\" (gÃ<; “Si me hubiese parecido que aquello [a saber, el asunto más íntimo de la filosofía] se deja escribir y manifestar de un modo suficiente para el entendimiento común, ¿qué obra más hermosa e iluminadora hubiese podido llevar a cabo durante mi vida que ofrecer por escrito tan gran beneficio a los hombres y producir así para todos el ser mismo a la luz?”

eso esta simple interpelación de Sócrates a Eutifrón: B" <JÂJD' Bâ BD@FXPT < JÎ < <@< ÓJ4 : V84FJ" <@< g4Bÿ J→< • 8Z2g4' < [15 d 1-2], que según la traducción usual se ofrece como el lugar común más evidente de todos, a saber, que en la filosofía se trata de “decir la verdad⁴⁴”, se nos manifiesta ahora, en cambio, según la interpretación propuesta, como la más clara indicación hacia el *llamado* más propio *de* la filosofía misma: “recogiendo tu atención por entero [en el asunto mismo], expón máximamente a la luz aquello que de sí mismo se sustrae en el ocultamiento pero que precisamente en tanto que se oculta es a la vez lo más no-oculto”. El ser mismo es en sí lo más no-oculto, en tanto que ya siempre se ha dado él mismo para el hombre en toda denominación y trato con lo ente. Sin un tal darse a sí mismo del ser, esto es, sin un tal mostrarse de antemano para el hombre, no sería posible de ningún modo no sólo la aparición de lo ente, sino incluso el hombre mismo. El ser ciertamente se da para el hombre, pero a la vez y en ello mismo se le sustrae. La filosofía consiste por tanto en el apartar la mirada de la habitual dispersión en la multiplicidad de lo ente, • B@\$XBg4, y en el ponerla y fijarla simplemente en el ser mismo: JÎ • 802XH Pero este fijar la mirada en el ser, esto es, el filosofar, es algo tal, que marca una diferencia y oposición esencial en el hombre mismo. De un lado, el entendimiento común, @Ê B@88@, esto es, el hombre que se halla disperso en la multiplicidad de lo ente; del otro, el filósofo, esto es, aquel hombre que de antemano tiene la mirada fija en el ser, @Ê g4E` JgHJÎ • 802XH⁴⁵.

⁴⁴ Aquí, de acuerdo al camino de la presente investigación, resulta imposible abordar de un modo propio y suficiente la cuestión de la “verdad”, aun cuando hay que decir a la vez que en el fondo no se trata sino de eso. Para un primer acercamiento al despliegue y alcance de la pregunta por la verdad, véase la notable lección “*Grundfragen der Philosophie*” dictada por Heidegger en la Universidad de Friburgo el semestre de invierno 1937/38 y que fue publicada como tomo 45 en la edición de las obras completas, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

⁴⁵ Cf. *Hippias mayor*, 284 e 5: +AEÂ< *’ @âJ@4 @Ê g4E` JgHJÎ • 802XH @Ê B@88@; “¿Pero acaso [los filósofos, es decir,] aquellos que ya tienen fija la mirada en lo no-oculto son [precisamente] los hombres del entendimiento común? [¿o no se diferencian más bien unos y otros del modo más radical?]”

Ahora bien, si el ser se nos ha anunciado como aquello que precisamente en tanto que se da se retrae a sí mismo, ¿cómo ha de ser pensado el vínculo propio y genuino con él? El vínculo propio y genuino con el ser así experimentado no es otra cosa que el *preguntar mismo*. ¿Pues qué es el preguntar sino el más persistente ir tras aquello que constantemente se retira y se oculta de nuevo? La esencia del preguntar reside así en el *buscar*, esto es, en el en-caminarse hacia aquello que se mantiene en un ocultamiento. El filosofar es por consiguiente una búsqueda del ser en tanto aquello que nos atrae hacia sí precisamente en la medida en que se re-trae a sí mismo en el ocultamiento. Todo reside pues en el buscar mismo y en la fuerza para persistir en él. Pues aquel que se entrega efectivamente a la búsqueda del ser, abandona así la quietud y tranquilidad que se halla en el ámbito del entendimiento común de todas las cosas, para arrojarse y exponerse a lo más extraño e inquietante: *la cuestionabilidad del ser mismo*. Pero el preguntar no aspira de ningún modo a convertir el ser nuevamente en algo familiar y confiable, sino que, al contrario, todo su esfuerzo tiende antes bien sólo y precisamente al más puro *resguardo* de lo extraño en su total extrañeza y así a la *dignificación* del ser mismo como *lo cuestionabilísimo*. El persistir e insistir una y otra vez en esta cuestionabilidad misma es ciertamente mucho más arduo y difícil que la mera proposición de “respuestas” y “definiciones”, con las cuales el preguntar habría de llegar a su fin. Por eso la aparente “irresolución” con que acaban estos diálogos tempranos de Platón no resulta de una insuficiencia o impotencia para establecer una respuesta, sino que surge más bien del más puro atenerse y corresponder a la esencia del filosofar mismo. Lo decisivo reside únicamente en el *entrar* propiamente en el camino de la pregunta, a fin de establecer en ella y sólo en ella la auténtica morada del hombre. El de-morar y residir en la pregunta misma por el ser es lo más alto que puede alcanzar el hombre, en la medida en que sólo en la búsqueda misma el hombre llega a la consumación de su propia esencia experimentada como *tensión hacia el ser mismo*. Para el entendimiento común en cambio el permanecer en la pregunta por el ser parece un quehacer totalmente vano e insignificante⁴⁶, que es completamente ajeno a la

⁴⁶ Cf. *Hippias mayor*, 304 c 4-5, donde Sócrates le dice a Hippias la manera en que el entendimiento común rechaza y denuesta su quehacer preguntante: 7 X(gJg (VD: g[. . .] ñH ²8\24/ Jg 6" ÂF: 46D 6" Â@Û* g-Î H->4' BD" (: " Jgb@ " 4 “Pues vosotros [los hombres del entendimiento común] me manifestáis [una y otra vez] cuán alejado de la realidad,

“realidad efectiva”. Desde el punto de vista del entendimiento común, el filosofar como preguntar por el ser es una mera abs-tracción, esto es, un extraer de la realidad concreta meras palabras aisladas que no tienen en sí mismas ninguna consistencia propia⁴⁷. No obstante, esta opinión sobre la filosofía, que por cierto impera aún hoy en día entre nosotros, es una mera apariencia, que se funda además en la ocultación del ser mismo. Pues el entendimiento común, como entendimiento común, permanece necesariamente *ciego* ante aquello que el filosofar pone ante la mirada esencial. Para el entendimiento común el asunto único y propio del preguntar filosófico, el ser mismo, “es” una *nada*. Pero el filósofo, esto es, aquel hombre cuya existencia entera está atravesada y determinada por la tensión hacia el ser mismo, *tiene que* soportarlo y resistirlo todo, tanto el rechazo del entendimiento común como el rehusarse del ser mismo⁴⁸, pues su tensión fundamental y así su permanecer en la búsqueda no resulta de una mera arbitrariedad o capricho por ocuparse de asuntos extraños para la mayoría de los hombres, sino que surge antes bien de una *destinación* que no proviene a su vez sino del asunto mismo y de su *llamado a la pregunta*. Dice Sócrates: |: ¥ *¥ *" 4 @\ " J4HJbPO, ñH §@4bg<, 6" JXPg4 ÓFJ4HB8" <ä: " 4: ¥< 6" Â• B@Dä • g\ [Hippias mayor, 304 c 1-2]. “A mí en

insignificante y [en suma completamente] intrascendente y digno de nada es aquello a lo que me entrego en mi preguntar.”

⁴⁷ Cf. *Hippias mayor*, 301 b 2-7: z! 88 (D *→ Fb, ì Gf 6D" JgH J : ¥< Ó8" Jä < BD" (: VJT < @Û F6@BgÃH @Û*’ |6gÃk@4, @H F× gQ 2" H * 4' 8X(gF2" 4 6D@bgJg *¥ • B@8": &V<@JgHJÎ 6" 8Î < 6" Âª6" FJ@< Jä < D<JT < |< J@ÃH 8' (@4H 6" J" JX: <@JgH) 4 J" Ø" @AJT : g(V8" B: H8" <2V<g4 6" Â* 4' <g6- Ff: " J" J-H@ÛF\ HBgnL6` J" . “Pero, Sócrates, tú ciertamente no consideras lo entero de las cosas, ni tampoco aquellos con quienes tú sueles dialogar, sino que hacéis resonar por separado lo bello, y así cada uno de los entes, tomándolo aisladamente y en abstracto y cercenándolo [así] en vuestras conversaciones. Por eso se os escapan las cosas concretas de la realidad en toda su amplitud y continuidad natural.”

⁴⁸ Cf. *Hippias mayor*, 304 e 5-6: • 88 (D ÇTH • <" (6" Ã@< BB@ X<g4< J" Ø" BV<J" . “Pero quizás la necesidad y requerimiento [de la filosofía misma nos] urge a soportar y resistir todo esto.”

cambio, por lo que alcanzo a vislumbrar, me domina por entero y me retiene [en la pregunta] una destinación que proviene [precisamente] del asunto mismo [en cuestión], de tal modo que estoy constantemente en la búsqueda de aquello que, no obstante, rehúsa una y otra vez el acceso a sí mismo.” Filosofar es buscar el ser a través de la pregunta, y Sócrates mismo se nos anuncia así como *el filósofo*, esto es, *el buscador*.

Así pues, de acuerdo a todo lo dicho hasta aquí, ¿cuál es entonces el “resultado” que podemos y debemos esperar de estos diálogos? No el llegar a una “definición universal” de “lo pío”, “la valentía” o “lo bello”, sino única y simplemente el llevar al hombre primera y propiamente a una *experiencia* del ser mismo como *lo más digno de cuestión*, experiencia que pone así al hombre primeramente en el camino de la búsqueda, en tanto que le revela el ser como aquello que ya siempre se ha dado en y como el fondo de todo lo ente pero que precisamente en este darse mismo también ya siempre se ha sustraído. Por eso el ser, esto es, lo hondísimo, es lo más arduo y difícil, pero a la vez, *lo más necesario*. Quizás ahora estemos más preparados entonces para empezar a vislumbrar el sentido propio y genuino de esa frase con que Platón concluye, esto es, consuma, el diálogo *Hippias mayor*, frase que tal vez debiésemos oír empero al final de cada uno de sus diálogos *socráticos*: $\text{J} \rightarrow \langle \text{D B}^{\text{D}} \text{D}^{\text{D}} \setminus \langle \text{Ó J} \setminus \text{B}^{\text{D}} \text{g} \text{8X}(\text{g}^{\text{D}} \text{J}^{\text{D}} \text{P}^{\text{D}} \text{8gB} \text{J} \text{6}^{\text{D}} \text{8V}, * \text{D}^{\text{D}} \text{ä} : \text{D}^{\text{D}} \text{g}^{\text{D}} \text{EX} \langle \text{D}^{\text{D}} \text{4} \text{ [304 e 8-9]. “Pues al fin creo haber llegado a experimentar aquello que quiere decir el proverbio: lo profundo [esto es, el ser mismo] es lo más arduo y grave y difícil.”$

CAPÍTULO SEGUNDO. La determinación platónica del ser de lo ente

a) El ser de lo ente como único asunto del filosofar

El propósito del primer capítulo consistía en lograr, a través de una interpretación de los diálogos *Eutifrón*, *Laques* e *Hippias mayor* de Platón, una inspección en la esencia de la filosofía. Ésta se nos mostró como un *preguntar*, y por cierto como un preguntar por el *ser*. Pues no debemos perder de vista que, de acuerdo a la meta final de la presente investigación, nuestro intento de acceder a una visión de la esencia de la filosofía sólo fue llevado adelante hasta el punto en que se volviera visible *aquello* que constituye el propio y único asunto del filosofar. El preguntar de la filosofía es un preguntar por el ser. Sin embargo, esta simple afirmación encierra aún un problema, que antes sólo pudimos anunciar y que primeramente ahora ha de ser tratado propiamente. Pues cuando decimos que la pregunta conductora de Sócrates pregunta propia y únicamente por el ser, esto es, por el *ser mismo*, hacemos caso omiso de la pregunta concreta que Sócrates despliega en cada diálogo. La pregunta en efecto pregunta en cada caso más bien por el *ser-pío*, por el *ser-valiente* y por el *ser-bello*, pero de ningún modo por el *ser mismo y como tal*. No obstante, esta manera de abordar lo preguntado por la pregunta conductora es aún incompleta, en la medida en que sólo atiende precisamente a lo preguntado por la pregunta, a saber, *¿qué es lo pío?*, *¿qué es lo valiente?* y *¿qué es lo bello?*, pero deja enteramente de lado el modo mismo en que lo preguntado es puesto en cuestión cada vez. Por eso es necesario que retomemos ahora nuevamente la pregunta misma y que atendamos no sólo a lo preguntado por ella, sino también y quizás ante todo al *modo* de su preguntar.

La pregunta conductora dice en cada caso, según la traducción usual, *¿qué es lo pío?*, *¿qué es lo valiente?* y *¿qué es lo bello?* Ahora bien, si de acuerdo a lo elucidado en el capítulo anterior reemplazamos “lo pío”, “lo valiente” y “lo bello” por aquello que mientan propiamente tales expresiones, a saber, el *ser-pío*, el *ser-valiente* y el *ser-bello* respectivamente, *¿cómo suena ahora la pregunta conductora?* Ella dice en cada caso *¿qué es el ser-pío?*, *¿qué es el ser-valiente?* y *¿qué es el ser-bello?* Por un lado, se vuelve así visible con toda claridad que la

pregunta conductora apunta propiamente al ser-así de que se trata en cada diálogo, mas por otro lado tenemos que quedar perplejos. Pues según esta nueva formulación de la pregunta, ella ciertamente pone en cuestión el ser-así del caso, pero precisamente en vista de *qué es* este ser-así. Si remplazamos entonces a su vez el “qué es” por aquello que mienta de un modo o de otro, a saber, el “ser”, la pregunta se vuelve así aún más desconcertante: ella pregunta pues por ¡el ser del ser! ¿Qué puede bien querer decir esto? ¿Qué quiere decir en cada caso “ser”? Y además, ¿sabemos ya acaso siquiera qué dice “ser” en el giro “*ser-pío*”, “*ser-valiente*” y “*ser-bello*”? De ningún modo. Hasta ahora hemos procedido tal como si la palabra “ser” se entendiera por sí misma y por ello no nos diferenciamos en nada del hombre del entendimiento común, del cual tanto hemos hablado, aun cuando se trate aquí de una investigación “filosófica”. Se trata ahora entonces de preguntar *efectivamente* por aquello que en el fondo mueve cada paso de la investigación y que en el primer capítulo sólo expusimos precisamente como lo *a preguntar*.

Lo preguntado por la pregunta conductora es en cada caso el ser-pío, el ser-valiente y el ser-bello. En primer lugar, ¿cómo debemos empezar a pensar este ser-así? ¿Qué quiere decir aquí *ser*? Esto se nos anuncia cuando prestamos atención a la manera en que Hipias entiende la pregunta conductora. Para él, preguntar $\lambda \ |FJ4\acute{I} \ 6" \ 8' \ <$; equivale a preguntar $\lambda \ |FJ4\ 6" \ 8' \ <$; La pregunta $\lambda \ |FJ4\ 6" \ 8' \ <$, esto es, ¿qué *es* bello?, inquiriere por *lo ente*, a saber, por aquellos entes que toca *que son* así, en este caso, bellos, como por ejemplo, una virgen bella, una yegua bella, una lira bella o una cacerola bella. Cada uno de estos entes *es* bello, de tal modo que de cada uno de ellos podemos enunciar cada vez *que es* bello. Pero tal enunciado precisamente *presupone* un determinado pre-entendimiento del ser-bello mismo, sólo a la luz del cual puede primeramente aparecer un ente bello. Por consiguiente, el ser-así al cual apunta la pregunta conductora como lo preguntado por ella, y que se halla ya presupuesto en cada enunciado respecto a lo ente, consiste en el *que-es* de cada ente que resulta precisamente ser así. El *es* en el sentido del *que-es* se presenta cada vez que decimos sencillamente de este o aquel ente *que es* así, por ejemplo, pío o impío, valiente o cobarde, bello o feo. El hombre del entendimiento común se mueve habitual y cotidianamente sólo en este “es”, es decir, en el *que-es*, en la medida en que sus enunciados usualmente no tienen en vista sino lo ente, para decir en cada caso que es así o así. Sin embargo, a través del preguntar de la pregunta conductora de Sócrates, se ejecuta un *tránsito* desde el ámbito meramente óntico hacia la *región del ser-así mismo*. Ahora ya no se trata de decir qué ente resulta que es así o así, sino

sólo de asir simplemente en la mirada este *es así mismo*, a fin de ponerlo en cuestión como tal. Esta puesta en cuestión se lleva a cabo a través de la pregunta *¿qué es el ser-pío?*, *¿qué es el ser-valiente?*, *¿qué es el ser-bello?* En esta pregunta, el *es* habla ya de un modo completamente in-sólito e in-audito y ya no atañe, como en el caso del que-es, a lo ente singular, sino que mira antes bien hacia el ser mismo. El “es” habla aquí en el sentido del *qué-es*. ¿Pero qué quiere decir aquí *es*? ¿De dónde podemos *nosotros* recibir una indicación para intentar responder a esta pregunta? La única guía que aquí ha de conducirnos a una comprensión del sentido del *es* que habla en la pregunta *qué es*, no puede venir sino del decir de *Platón mismo*. En efecto, cuando Sócrates en estos diálogos intenta llevar a sus interlocutores a un primer vislumbre del sentido propio de la pregunta conductora, pone a la vista rasgos esenciales de este *es mismo*, es decir, del *ser mismo* que viene a la luz en la pregunta *qué es*. Pues el *ser* que habla en el “*qué es*” es él mismo *lo mismo*, se trate de la pregunta por el ser-pío, por el ser-valiente o por el ser-bello. El ser-pío ciertamente se diferencia del ser-valiente y del ser-bello, a saber, como ser-pío, pero de ningún modo como ser-pío, esto es, en tanto “ser”, y por eso le conviene a cada uno de estos modos “específicos” del ser-así precisamente la misma pregunta *qué es*. Así pues, la pregunta *¿qué es?* presupone un *sentido determinado y mismo del ser*, que *sale a la luz precisa y primeramente a través de esta pregunta misma*. El preguntar de Sócrates y Platón trae primeramente a la luz de la palabra el sentido eminente del *ser*, que antes, sin embargo, ya imperaba oculta y secretamente a través del habla y que sólo ahora empero en la pregunta *¿qué es?* accede propiamente al decir.

Por ello podemos y de hecho incluso tenemos que decir que Sócrates y Platón preguntan siempre *lo mismo*⁴⁹, aun cuando la pregunta parezca dirigirse cada vez a algo diverso. Así,

⁴⁹ Con respecto al permanecer y persistir de Sócrates en la pregunta por *lo mismo*, véase la anécdota que recoge Heidegger en *Die Frage nach dem Ding* (Gesamtausgabe, Band 41, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p.74) sobre un encuentro entre Sócrates y el sofista Hipias. El breve diálogo se halla en Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 4, 6 (ed. Peter Jaerisch, Ernst Heimeran Verlag, München, 1962): }+J4(D Fb, \$nO, ì E f 6D' JgH | 6gÃ" J " Ū 8X(g4H ÿ |(ã BV8" 4 B@JX F@ 3 6@LF"; 6" Â Ò ET 6DVJOHq ? *X (g J@J@L *g4` JgD@, \$nO, ì { 3B\", @Û: ` <@ • gÂJ " Ū 8X(T, • 88 6" ÂBgDÂJä < " Ūä <qF × *' ¶TH*4 JÎ B@3L: " 2-Hgf<" 4BgDÂJä < " Ūä <@Û*XB@JgJ " Ū 8X(g4H “¿Y tú pues

cuando Sócrates pregunta, por ejemplo, ¿qué es lo pío?, esta pregunta ciertamente inquiriere por un lado por “lo pío” como ser-pío, mas por otro lado pregunta a la vez y quizás de un modo aún más fundamental por “lo pío” precisa y simplemente como *ser*, es decir, en su diferencia con respecto a todo lo ente. Pues aquello que secretamente mueve en el fondo todo el preguntar de Sócrates y Platón, quizás no es tanto en primer lugar la determinación de asuntos particulares y aislados, como por ejemplo “lo pío”, “la valentía” o “lo bello”⁵⁰, sino el requerimiento a poner primeramente a la luz el *sentido eminente y esencial del ser mismo* que ya se anuncia en la pregunta *¿qué es?* De este modo, casi podríamos llegar a decir que, con respecto a la *determinación del ser*, la respuesta esencial y fundamental aportada por Platón consiste ya únicamente en *la pregunta ¿qué es? misma*. El *es* que sale a relucir en este preguntar ya alberga en sí de algún modo todos los rasgos esenciales del ser mismo, que serán desplegados posteriormente en los diálogos de Platón.

Para nosotros pues se trata ahora de recoger nuestra mirada únicamente en el *ser mismo* en tanto *el* asunto de la filosofía, a fin de llegar a ver de qué modo sale a la luz en los diálogos

– dijo [Hippias] – Sócrates, aún sigues diciendo aquello mismo que ya hace largo tiempo te oí yo decir alguna vez? Y Sócrates: Y lo que es aun más insólito que esto – dijo – Hippias, no sólo digo una y otra vez lo mismo, sino incluso acerca de lo mismo; pero tú en cambio, quizás porque eres un entendido en tantas y tan variadas cosas, jamás dices lo mismo acerca de lo mismo.”

⁵⁰ Que en la filosofía, esto es, en el regreso al ser mismo, en la *• <V: <OF 4H* no se trata tanto de asuntos “específicos”, lo expresa Platón claramente ya en el diálogo *Fedón*: ? Û (D BgDÂ J@Ø F@L <Øk Ò 8 (@H°: Ãk : 88 < J4 ´ 6" Â BgDÂ " Û@Ø J@Ø 6" 8@Ø 6" Â " Û@Ø J@Ø • (" 2@Ø 6" Â* 46" \@L 6" Â ÒF\@L, 6" \, ÓBgD 8X(T, BgDÂ BV<JT < @H|B4FnD" (4 ` : g2" JÎ "" ÛÎ Ô \$FJ4' 6" Â |< J" ÂH |DTJZFgF4k |DTJä <JgH 6" Â |< J" ÂH • B@6DNFgF4k • B@6D4k` : g<@4[75 c 7-d 3]. “Pues ahora ciertamente ya no se trata tanto para nosotros del ser-igual más que del ser-bello mismo y del ser-bueno mismo y del ser-justo y del ser-pío, y en suma, como digo, de todo aquello que designamos [unitariamente] el ‘eso mismo que es’, ya poniéndolo en cuestión en las preguntas, ya correspondiéndole en las respuestas.”

en sí y que se halla ya presupuesto en la pregunta como tal. Esto simple se nos anuncia y nos habla a través del *es*. ¿Qué *es* lo pío? ¿Qué *es* la valentía? ¿Qué *es* lo bello? Esta pregunta es tan simple y nos resulta ya tan habitual, que no sospechamos de ningún modo que pueda encerrar aún algo digno de cuestión. Preguntar qué son las cosas nos resulta desde todo tiempo lo más corriente, de tal modo que parece como si la pregunta qué es fuese desde siempre la pregunta más inmediata para el hombre, y esto a tal punto que somos completamente incapaces de concebir siquiera otra manera de preguntar por las cosas. No obstante, esto que nos resulta hoy tan corriente y comprensible de suyo, no lo fue tanto en tiempos de Sócrates y Platón. Un claro testimonio de ello son los diálogos mismos de Platón, que en cierto modo no tienen otro propósito que despertar primeramente en los hombres un sentido para el preguntar de esta pregunta. Que el hombre de hecho no comprende de inmediato el preguntar mismo de esta pregunta, esto lo muestran claramente los tres diálogos que estamos interpretando. Y por eso Sócrates ha de esforzarse una y otra vez por volver primeramente visible el sentido propio de la pregunta. Pero en este esfuerzo precisamente salen a relucir rasgos esenciales del ser mismo, en los cuales nosotros tenemos que concentrarnos ahora, para asirlos propiamente en la mirada y llegar así a una primera visión de la determinación platónica del ser.

El rasgo más inmediato del *es* que habla en la pregunta y por eso a la vez el más simple y así también el más difícil de asir, es precisamente el *qué es* mismo: $\lambda \setminus \text{FJ4}$. El *ser* por el cual se pregunta propiamente en la pregunta conductora consiste en un determinado *qué* ¿Pero cómo hemos de pensar ahora este qué mismo? Platón nos da una indicación hacia ello, cuando, como explicitación de lo mentado por el $\lambda \setminus \text{FJ4}$, le hace decir a Sócrates lo siguiente: $\acute{\text{a}} \text{U} \text{J} \text{U} \text{ } < \text{FJ4} \text{ } | < \text{BVF} \text{®} \text{BDV} > \text{g4JÍ} \text{ } \text{Cf4@} < \text{UÍ} \text{ } \text{BJè}$; [5 d 1-2]. “¿O no es acaso el ser-pío en todo acto [pío] él mismo con respecto a sí mismo lo mismo?” Aparece así entonces, como rasgo determinante del ser en tanto ser-qué, la *mismidad*⁵², cuya caracterización completa la enuncia Platón así: el ser es él mismo con respecto a sí mismo lo mismo. La esencia de lo

⁵² Cf. además *Laques*, 191 e 10-11: $\text{AV84} < \text{p} < \text{Bg4Dä} \text{ } \text{gBgÃ} < < * \text{Dg} \setminus < \text{BDä} \text{J@}, \lambda \setminus \tilde{\text{N}} < | < \text{B} \text{F4J@} \text{J@} \text{HJ} \text{U} \text{ } < \text{FJ4}$. “Intenta pues de nuevo poner a la luz primeramente el ser-valiente, manifestando qué es aquello que, como lo mismo, se da en todos estos comportamientos [valientes].”

idéntico, sino que lo mismo, como lo común para todo y cada ente, es en sí a la vez lo *principal y esencial*, esto es, *lo capital*: $\text{J}\hat{\text{I}} \text{ } \text{6gnV8}'' \text{ } 4\text{e}$ ⁵⁷. Lo “capital” es aquello que se alza por sobre el todo y re-capitula así la totalidad en lo sumo. El ser está determinado por consiguiente como aquello que recoge la multitud de lo ente en la cúspide, esto es, en eso que por así decir “va a la cabeza”.

Hemos intentado así una primera caracterización del ser como qué-es. El rasgo decisivo que se manifiesta en primer lugar como determinación del ser en tanto ser-qué, es *ser lo mismo*, $\text{J}'' \hat{\text{U}}'$ <. La esencia plena de lo mismo empero se nos vuelve visible sólo cuando la pensamos unitariamente a partir de los rasgos que hemos expuesto: «<, $\text{J}\hat{\text{I}} \text{ } 6\text{e}$ <, $\text{J}\hat{\text{I}} \text{ } \text{6gnV8}'' \text{ } 4\text{e}$. No obstante, si prestamos atención a esto, entonces al punto ha de mostrarse que de este modo el ser ha sido caracterizado únicamente *con respecto a* lo ente. Pues ser lo mismo, lo uno, lo común y lo capital, son rasgos del ser en tanto que es visto *desde la multitud de lo ente*. Mas para nosotros se trata antes bien de poner a la luz el ser *en él mismo*. Y no sólo para nosotros, pues es más bien *Platón* quien dice que el ser es no sólo lo mismo, sino *él mismo* lo mismo, " $\hat{\text{U}}\hat{\text{I}} \text{ } \text{J}'' \hat{\text{U}}'$ <. Para el entendimiento común este enunciado, a saber, “el ser es él mismo lo mismo”, es una manifiesta y vacía “tautología”. Sin embargo, la tauto-logía podría ser algo más que la mera repetición de lo idéntico, en el sentido del enunciado “ $A = A$ ”. ¿Qué quiere decir entonces que el ser sea *él mismo* lo mismo? Si llevamos la tauto-logía a su extremo, entonces ella dice simplemente esto: el ser es *él mismo*. En este simple “enunciado” se lleva a cabo quizás de algún modo el decir más puro y esencial del pensar. Aquí ya no se trata pues de un enunciado, esto es, de un B (@Hen el sentido de un $\text{B}\text{X}(\text{g}\text{4} \text{ } \text{J46}'' \text{ } \text{J} \text{ } \text{J4}'' \text{ } \text{H}$ de un decir una cosa de otra cosa, sino de una simple nVF4H de la más pura mostración del ser mismo *como él mismo*. A través de este puro y simple decir, esto es, de este *mostrar*, primeramente *dejamos* que el ser mismo salga a relucir como él mismo. Este decir trae primeramente a la luz el ser mismo, y por cierto *desde* él mismo. Sin una tal nVF4H es decir, sin un tal *dejar mostrarse* al ser mismo, no hay posibilidad alguna para cualquier otro enunciado sobre el ser, ya sea afirmativo ($\text{6}'' \text{ } \text{JV-n}'' \text{ } \text{F4H}$) o bien negativo ($\text{• B}'' \text{ } \text{-n}'' \text{ } \text{F4H}$). Por eso este simple " $\hat{\text{U}}'$ ", ello mismo, se halla de algún modo al fondo de toda otra caracterización del ser.

⁵⁷ Cf. *Eutifrón*, 14 a 9-10: $\text{J}\hat{\text{a}} < \text{B}\text{e}\text{88}\hat{\text{a}} < [\dots] \text{J}\hat{\text{I}} \text{ } \text{6gnV8}'' \text{ } 4 < \text{J}\hat{\text{F}}\text{J4}$ “¿Pero qué es lo capital de esta multitud de entes?”

Sin embargo, Platón no dice sólo que el ser es él mismo, ni tampoco que el ser es él mismo lo mismo, sino más bien que el ser es él mismo *con respecto a sí mismo* lo mismo: "ὄν ἐστὶν αὐτὸ ὡς ἑαυτοῦ" ⁵⁸. Sólo en la medida en que seamos capaces de asir en la mirada esta formulación por entero, llegaremos a estar en condiciones de empezar a pensar cabalmente la determinación del ser-qué como *mismidad*. En el "ὄν ἐστὶν αὐτὸ ὡς ἑαυτοῦ" habla una cierta *respectividad* del ser. El ser es él mismo lo mismo en un cierto respecto. Pero aquello con respecto a lo cual el ser es él mismo lo mismo no es otra cosa a su vez que *él mismo*. ¿Qué ha acontecido aquí? En esta "relatividad" con respecto a sí mismo del ser lo que se anuncia pues es antes bien la total *ausencia* de relatividad. El ser es en este sentido lo "*ab-soluto*", es decir, aquello que recibe su determinación única y enteramente desde sí mismo. El ser-pío *es* ser-pío y nada más. El ser-valiente *es* ser-valiente y nada más. El ser-bello *es* ser-bello y nada más. El ser es pura y enteramente sí mismo, a saber, *ser*. En esto consiste la *simplicidad* del ser. El ser no admite en sí sino a sí mismo. Lo ente en cambio en tanto lo múltiple acoge en sí una multitud de determinaciones. Un hombre, por ejemplo, "es" ciertamente hombre, pero a la vez puede "ser" blanco o músico. Por otro lado, un hombre puede ciertamente "ser" bello, pero comparado con un dios, ΒΔΙ Η 2γ Η [*Hippias mayor*, 289 b 4], parecerá un simio, Β\206@Η n" <γΑ" 4⁹ [289 b 4-5]. Así, aquello que en algún sentido lo ente "es", puede siempre ser determinado ΒΔΙ Η-88@ con relación a otra cosa, de tal modo que eso que un ente "es" puede *cambiar* según aquello con lo cual se lo compara, y de hecho *cambia*. Lo ente, o más precisamente el "ser" de lo ente, está así afecto a cambio y mutación. El ser empero, como dirá el Platón más tardío, *es* 6" 2' " ΒJ` , esto quiere decir, se determina única y enteramente en y desde sí mismo. El ser *es* él mismo con respecto a sí mismo lo mismo. El *es* habla aquí en el sentido de la *estabilidad* en tanto el ya estar firme y estable en y desde sí mismo. Pero el ser no es lo estable sólo en tanto lo que está erguido en sí mismo y a partir de sí mismo, sino

⁵⁸ Cf. Parménides, fragmento 8, verso 29: | "ὄν < J' | < J" LJè Jg : X<@ 6" 2' © LJ` Jg 6γΑ" 4 Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1954.

⁵⁹ Se nos ofrece aquí un primer anuncio de una escisión en el ser mismo, que más adelante tendremos que meditar propiamente, a saber, la escisión del ser en un γÉ<" 4y un n" \<γF 2" 4 que abre la posibilidad de la distinción entre "ser" y "parecer".

también en tanto lo *constante y permanente*. Lo ente en cambio está caracterizado en su “ser” por la *mutabilidad*. Pues un ente que *ahora* ciertamente “es” un hombre, tarde o temprano terminará “siendo” necesariamente polvo y cenizas, y además antes de nacer sencillamente no “era”. El ser al contrario permanece *siendo* constantemente él mismo con respecto a sí mismo lo mismo: •gÁ (VD B@L 6" 8l < J` (g 6" 8 < [*Hippias mayor*, 292 e 6-7]. “El ser-bello [mismo] pues es de algún modo constantemente [sí mismo, a saber, precisamente] bello.” Por consiguiente, aquello que en el fondo se transluce en la mismidad del ser no es otra cosa que la *estabilidad y constancia*. El ser mismo reluce así ya de antemano, si bien de un modo oculto, como lo constantemente estable en sí.

Ahora bien, ¿cómo se nos da a pensar entonces todo lo que hemos expuesto hasta aquí en vista de aquello de donde partimos, esto es, en vista del ser como qué-es? ¿En qué sentido el qué mismo en tanto determinación del ser recibe su esencia desde la estabilidad y la constancia? En el trato cotidiano con lo ente, lo ente le aparece al hombre en cada caso como esto o aquello, como piedra, como árbol, como hombre, como dios, o bien, de acuerdo a los diálogos que estamos interpretando, como pío o impío, como valiente o cobarde, como bello o feo. Lo ente “es” en cada caso así o así. Pero eso que lo ente “es” cada vez, podría también eventualmente no “serlo”. Una semilla es hoy una semilla pero mañana será un árbol. El “ser” de lo ente está determinado así por una peculiar *mutabilidad*, de tal modo que lo ente es aquello que cada vez puede “ser” de otro modo, J | <*gP` : g<" -88T HSPg4<, según el decir de Aristóteles. Ahora bien, si nosotros llegamos a poner la vista únicamente en aquello que lo ente “es”, a fin de traer así ante la mirada esencial el ser-así mismo, por ejemplo, el ser-pío, el ser-valiente o el ser-bello, y si además no sólo lo fijamos en la mirada, sino que aun lo ponemos en cuestión en vista de su *ser* propio a través de la pregunta *qué es*, ¿qué se muestra entonces? A saber, que a diferencia de aquello que lo ente cada vez y en cada caso “es”, es decir, a diferencia del “ser” de lo ente, aquello que a su vez este ser mismo *es*, ello mismo permanece constantemente lo mismo. Pues, por ejemplo, el ser-bello mismo sigue siendo lo mismo en todo tiempo, con respecto a todos y a todo y en todo lugar: •gÁ 6" ÂB" <JÂ 6" Â B" <J" <P@Ø [*Hippias mayor*, 291 d 9]. Al ser mismo como tal le pertenece así una peculiar *estabilidad y constancia*, que se anuncia precisamente cuando preguntamos *qué es* el ser⁶⁰. La

⁶⁰ En este punto ya no nos es lícito eludir más el problema que se abre cuando decimos tanto de lo ente como del ser: *es*. Hemos intentado distinguir uno de otro *es* usando ya las comillas

pregunta qué es ya pregunta de antemano por lo estable, en tanto que lo preguntado está pre-determinado como *lo mismo* en el pleno sentido antes indicado. Por consiguiente, el preguntar de la pregunta conductora está guiado desde antes por un pre-entendimiento de aquello por lo que se pregunta en el sentido de la estabilidad, en la medida en que se pregunta precisamente así y no de otro modo: $\lambda \ |FJ4J\acute{\iota} \ \acute{C}F4@;$, $\lambda \ |FJ4\leftarrow \circ \ \bullet \ <^*Dg\backslash$; y $\lambda \ |FJ4J\acute{\iota} \ 6" \ 8' \ <$; No obstante, antes de ingresar propiamente en aquello que aquí primeramente se nos anuncia, tenemos que sacar a relucir plenamente la determinación del ser que subyace en el *preguntar* de la pregunta conductora.

Así pues, la primera determinación del ser que se nos ha mostrado en el pensar de Platón es aquella que se anuncia ya en el preguntar mismo de la pregunta conductora, a saber, el $\lambda \ |FJ4\leftarrow$. Este modo de preguntar por el ser, por más corriente y habitual que nos parezca hoy en día y así además por más comprensible de suyo y en cierto modo “inofensivo” que sea para nosotros, hasta el punto que se nos ofrece como él único modo posible de preguntar, ya contiene en sí empero un *determinado* pre-entendimiento de aquello por lo cual se pregunta. Preguntando así, *¿qué es esto?*, *¿qué es aquello?*, Platón *deja hablar* al *es* de un modo enteramente determinado y peculiar, pero hasta entonces en cierto modo in-audito. El modo

para el “ser” de lo ente, ya la cursiva para el *ser* del ser. Sin embargo, la simple pregunta que tenemos que plantear aquí es la siguiente: ¿Por qué Platón puede decir, por ejemplo, $J \ 6" \ 8V \ \$FJ4\leftarrow$ y $J\acute{\iota} \ 6" \ 8' \ < \ \$FJ4\leftarrow$? Que los entes bellos sean – en algún sentido – bellos, no presenta aparentemente ninguna dificultad para nuestro entendimiento habitual, pero que " $\acute{U}\acute{\iota} \ J\acute{\iota} \ 6" \ 8' \ <$ sea lo que ello es, esto debiese llenarnos de perplejidad, si no incluso de estupor. Pues lo que se manifiesta así es una “ambigüedad” en el entendimiento de $J\acute{\iota} \ 6" \ 8' \ <$ mismo, en tanto que es pensado por un lado como *ser-bello*, mas por otro y *a la vez* como *algo*, como $\acute{E}\leftarrow J4$ [cf. *Hippias mayor*, 287 d 1-2], es decir, como algo *ente*, aun cuando y precisamente cuando se lo piensa como algo aún más ente que los entes singulares. Aquello con lo que hemos dado aquí entonces no es otra cosa que la “confusión” entre ser y ente que ya se anuncia en el pensar de Platón y que domina así de algún modo todo el pensar de la filosofía, y por cierto también a *nosotros mismos* como los herederos de esta confusión. Esta breve nota sólo quisiera indicar hacia este problema como algo apenas vislumbrado, pero que nos sobrecoge y nos sume en la más completa obscuridad.

concreto como habla el *es*, es decir, el *ser*, en la pregunta ¿qué es?, se nos abre primeramente cuando atendemos al propio decir de Platón, quien pone en claro el qué-es a partir de la *mismidad*. El ser como qué-es es *lo mismo*: " ὅτι " βῆ J" ὡ` <, ello mismo con respecto a sí mismo lo mismo, y aun, " ἄ" ὅτι " βῆ J" ὡ` <, constantemente ello mismo con respecto a sí mismo lo mismo. Aquello que se transluce así en la determinación del ser como qué-es, es decir, como lo mismo, es la *estabilidad y constancia del ser*. Sin embargo, la determinación del ser como qué-es no agota de ningún modo la manera en que Platón piensa y determina el único asunto de su pensar.

c) El ser como " ὅτι "

De acuerdo al preguntar de la pregunta conductora de Sócrates y Platón, “ser” quiere decir propiamente *ser-qué*, esto es, en una expresión abreviada, *ser constantemente lo mismo*. Así, por ejemplo, el ser-bello *es* constantemente lo mismo en todo y cada ente bello, se trate de una virgen bella, de una yegua bella, de una lira bella e incluso de una sencilla cacerola bella, de tal modo que la “belleza” de todos los entes bellos no consiste sino en este ser-bello mismo. De este modo, el ser-bello mismo aparece en el pensar de Platón también como aquello “por lo cual” todos los entes bellos precisamente *son* bellos: , ! D' @ < @ [. .] J 6" 8 BV < J" Jè 6" 8è ! FJ46" 8V; [*Hippias mayor*, 287 c 12]. “¿Pero todos los entes bellos no son bellos acaso [precisamente] por el ser-bello [mismo]?” El ser se nos muestra así como aquello “por lo cual” lo ente precisamente es eso que es, por ejemplo, pío, valiente o bello, o lo que fuere. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo hemos de entender eso que viene a la luz aquí en el dativo, Jè 6" 8è, si no queremos contentarnos con una fácil y cómoda caracterización “gramatical”? Para llegar a comprender qué quiere decir esta simple frase que en apariencia se entiende por sí misma, a saber, “por el ser-bello las cosas bellas son bellas”, debemos elucidar previamente al menos dos cosas: primero, cuál es el sentido propio, es decir, *griego*, del *por* que se anuncia en el “dativo”; y segundo, cómo se ha de entender aquello que de algún modo resulta de este “por”, a saber, el *es* de lo ente.

El modo como habla aquí el dativo, Jè 6" 8è, lo determina Platón de una manera más clara y precisa en las siguientes frases: J" Ø" BV < J" ÿ n° H 6" 8 gē" 4 gEJ\ ! FJ4 < " ὅτι Jí 6" 8 <, J" Ø' ← gō 6" 8V; z+(ã *¥ *¬ ! Dä ÓJ4gAB" D2X<@H6" 8¬ 6" 8 <, §FJ4<J4 *4 ÔJ" Ø' ← gō 6" 8V [288 a 8-11]. “¿Todas estas cosas que tú declaras ser bellas, pueden ser

BD@F (X<OJ" 4βBVDp4 | 6g\<â 6" 8è gē<" 4 6" Â8\2â 6" Â>b8â 6" Â• <2Df Bâ 6" Â2gè 6" Â BVF® BDV>g4 6" Â B" <JÂ: " 2Z: " J4 [292 c 9-d 3]. “El ser-bello mismo, [esto quiere decir] eso por lo cual queda determinado en el fondo como siendo bello todo aquello a lo que le adviene [este ser-bello mismo], se trate de piedra y árbol, de hombre y dios, de todo acto y de todo aprendizaje.” El ser hace posible que lo ente sea eso que es, en tanto que le adviene él mismo a lo ente, BD@F-(X<OJ" 4 es decir, en tanto que *se da* y *se presenta* él mismo en lo ente, B" D" -(\ <gF2" 4², determinándolo así primeramente a convertirse en ese ente que es. Pero este presentarse del ser es a su vez un *a-sistir*, ^aBgF2" 4 [Hippias mayor, 302 c 4-7], en el sentido del ayudar, esto es, del dejar alcanzar. El ser a-siste a lo ente en el doble sentido de que, por un lado, se presenta él mismo en lo ente, y por otro, lo asiste desde el fondo en su venir y perdurar en el ser. El ser se da él mismo de antemano como el fondo que sostiene y funda así lo ente como tal: βBVDp4. En tanto este fundar y fundamentar lo ente como tal, esto es, en tanto aquello que se anuncia en el dativo Ø y en la preposición *4/ como rasgo esencial del ser mismo, éste se deja pensar e interpretar también como lo fundamentador, como la “razón” por la cual un ente es eso que es, *ratio essendi*. El “por lo cual” en el sentido originario del “a través de lo cual” se convierte ahora en el “porque”: el *fundamento*. Este rasgo fundamentador del ser es aprehendido posteriormente en el pensar de Aristóteles como el “principio” y la “causa”: • DP¬ y " Ç4@⁶³. No obstante, nosotros debemos esforzarnos aquí por pensar estas denominaciones esenciales del ser en sentido *originario*, es decir, en sentido *griego*.

Según lo que se nos ha mostrado hasta ahora, el ser está pensado por Platón como aquello por cuyo presentarse, B" DgÅ" 4⁴, en lo ente, éste llega primeramente a ser eso que es. El ser es aquello por lo cual lo ente es lo que ello es. En este sentido, el ser aparece en el pensar de Platón también como aquello que de algún modo *hace* que lo ente sea eso que es. Este “hacer”

⁶² Cf. *Laques*, 190 b 5, y además *Hippias mayor*, 291 a 1.

⁶³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., + 1, 1025 b 3-4: ! Ê• DP" Â6" ÂJ " Ç4' . OJgÅ" 4Jä < Ð<JT <, * -8@ * ¥ÓJ4Á Ð<J" . “Lo buscado [en la filosofía] son los ‘principios’ y las ‘causas’ de los entes, manifiestamente empero en vista de su ser.”

⁶⁴ Cf. *Hippias mayor*, 294 c 4 y 294 c 6.

lo nombra Platón propiamente $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, de tal modo que el ser se manifiesta ahora como $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, y por cierto como $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ [Hippias mayor, 294 b 8], como aquello que de algún modo “hace”, esto es, “constituye” el ser de lo ente. Sin embargo, queda aún por preguntar si con estas palabras “hacer” y “constituir” rozamos siquiera la esencia griega del $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

Para llegar aquí a una comprensión suficiente del $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ y con ello de $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, debemos atender a una seña que nos da el propio Platón acerca de aquello que tenemos que pensar propiamente en $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Dice Platón en *Hippias mayor*, 296 e 13: $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ *X(’ |FJÅ @U6-88@J4’ $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ “ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ”. Aquello que nos habla propiamente en $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ es $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ “ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ”, es decir, según la traducción tradicional, la “causa”. Ahora nos hallamos ya en terreno más seguro y familiar, pues si pensamos $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ “ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ” como la “causa”, entonces nada está más a la mano que entender el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ de $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ como un *hacer*, esto es, como *facere* en el sentido de *efficere*. $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ en tanto $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ “ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ” se nos revela así como la “causa eficiente”, y por consiguiente esta determinación platónica del ser como “ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ” nos aparece ahora como el primer anuncio, quizás aún torpe y primitivo, del esquema causa-efecto, a través del cual las ciencias “explican” todos los procesos de la naturaleza. Por cierto. Sólo que, cuando Platón nombra eso que de algún modo resulta del $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ de $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ “ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ”, él no dice, como nosotros esperamos y aun exigimos, lo efectuado del hacer, esto es, el “efecto”, $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$: $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, sino pura y simplemente $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$: $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ [297 a 7-8]. Quedamos así defraudados y desconcertados en nuestra esperanza de acceder a lo pensado por Platón a través de nuestro esquema tan habitual, y por eso en apariencia universalmente válido, de “causa-efecto”. Y debemos ciertamente persistir en este desconcierto, si queremos pues llegar a ver algo de aquello que se abre aquí en el pensar de Platón.

Preguntemos entonces en primer lugar, ¿qué quiere decir aquí $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$: $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$? ¿Qué habla en el (\(\ < \mathcal{F} 2" 4 Nosotros solemos interpretar y traducir esta palabra griega fundamental por “devenir”, entendiendo ahí “devenir” como cambio y mutación en oposición a “ser” como la constancia y estabilidad de lo que perdura y permanece inmutable. Dejando de lado todo lo digno de cuestión que se alberga en esta oposición griega e incluso platónica entre “ser” y “devenir”, el (\(\ < \mathcal{F} 2" 4 aquí mentado se nos da a pensar antes bien aún como un modo esencial del *ser mismo*. (\(\ < \mathcal{F} 2" 4 nombra la venida misma al ser, esto es, el salir a la luz. Este venir al ser empero está pensado aquí como un *pro-venir* en el doble sentido del salir

Aquello por lo cual lo ente accede al ser empero está caracterizado de modo más preciso como el *presentarse* del ser mismo, $\text{B}^{\text{D}\alpha\text{L}\text{F}\backslash}$, que así primeramente posibilita y fundamenta lo ente como tal. Este rasgo posibilitador y fundamentador sale a relucir en la denominación del ser como $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{B}\alpha\text{A}\text{O}}$, esto quiere decir, como $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{Q}\text{I}\text{A}\text{O}}$. La esencia griega de $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{Q}\text{I}\text{A}\text{O}}$ que aquí tenemos que meditar reside por tanto en el $\text{B}\alpha\text{g}\text{A}$, en el sentido del *pro-ducir*, que quiere decir: *dejar pro-venir a lo ente desde sí mismo a la luz del ser*.

El ser mismo está determinado en el pensar de Platón como $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{Q}\text{I}\text{A}\text{O}}$, y por cierto como $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{Q}\text{I}\text{A}\text{O}} \text{J}\alpha\text{O} \text{g}\acute{\text{E}}\text{<}$ 4 [*Hippias mayor*, 299 e 4-5], esto es, como aquello que deja que lo ente venga primeramente a la luz en eso que ello es. No obstante, aún tenemos que preguntar: ¿qué tiene que ver aquí el *ser* con la *luz*? ¿En qué medida el ser mismo aparece en el pensar de Platón como la luz posibilitadora de todo *mostrarse* y *salir a relucir* de lo ente como tal?

d) El ser como AEX "

En la sección anterior intentamos exponer el carácter “poiético” del ser, según el cual el ser está determinado de antemano como $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{B}\alpha\text{A}\text{O}}$, esto es, como $\text{J}\hat{\text{I}}^{\text{Q}\text{I}\text{A}\text{O}}$, esto quiere decir, como aquello que de algún modo permite que lo ente primeramente salga a la luz en eso que ello es, piedra o árbol, hombre o dios, o bien, de acuerdo a los diálogos que estamos interpretando, pío o impío, valiente o cobarde, bello o feo. Mas para llegar a comprender cabalmente en qué consiste este *per-mitir* mismo, debemos fijar la atención ahora en esa determinación del ser acuñada por Platón que se ofrece quizás como la más “evidente” y normativa, pero cuya esencia se nos rehúsa cada vez que omitimos pensarla de modo griego, a saber, la determinación del ser como “idea”. Únicamente en la medida en que logremos una visión suficiente de eso que viene al habla en la palabra fundamental AEX ", estaremos pues en condiciones de acercarnos a una experiencia plena de aquello que constituye el único propósito de la presente investigación, a saber, “la determinación del ser en el pensar temprano de Platón”.

Según el pensar de Platón, el *ser* de lo ente consiste en la “idea”. ¿Qué quiere decir esto? En apariencia, la respuesta está a la mano, pues ¿quién podría no saber qué significa la palabra “idea”, la cual, así como la palabra griega $\text{n}\alpha\text{B}\alpha\text{F}\alpha\text{n}\backslash$ ", ha pasado a *todas* las lenguas del Occidente, y por cierto ya no sólo a ellas? Todo hombre occidental sabe pues qué quiere decir

*mirada*⁶⁶ en donde aparece y así se presenta propiamente el hombre, y así también en donde se oculta. Pero la *ÆX'* así entendida como la “mirada”, *BD FTB@*, no designa sólo una peculiaridad del hombre, sino más bien el rasgo fundamental de todo lo ente en su aparecer. Por más arduo y difícil que nos resulte a nosotros ya siquiera encaminarnos a una tal experiencia de la “visión”, debemos, sin embargo, conservar firmemente ante nosotros lo siguiente: en la palabra griega *ÆX'* lo que habla y se anuncia es el *mostrarse*, el *salir a la luz*, el *aparecer*. *ÆX'* es por tanto en primer lugar aquello que luce y se muestra.

Así hemos caracterizado el sentido por así decir habitual en que ya se mueve el entendimiento griego de la palabra *ÆX'*. Ahora se trata entonces de elucidar en qué sentido *Platón* piensa esta palabra. Según el decir de *Platón*, todo aquello que, por ejemplo, ha de *ser* impío, tiene una *ÆX'* determinada, y por cierto una única, : \". ¿Cómo hemos de entender esto? Lo primero y lo decisivo que tenemos que meditar aquí es que para *Platón* *ser algo* quiere decir en el fondo y propiamente “tener una idea”, esto es, de acuerdo a lo expuesto anteriormente, *mostrarse en una determinada vista, en una determinada “e-videncia”*. Lo ente llega primeramente a *ser* sólo en tanto que se exhibe en esta o aquella *ÆX'*. Pero la *ÆX'* en que reluce y aparece cada vez lo ente no es algo que lo ente tenga como su propiedad, sino que es antes bien un *don*. Es la *ÆX'* misma la que *se da* en y a lo ente, de tal modo que primeramente así lo deja aparecer como esto o aquello y, esto quiere decir, lo deja *ser* eso que ello es. El ser de lo ente consiste en la *ÆX'*. Ahora esta simple frase ha quedado despojada de toda su apariencia de autocompensibilidad. El *ser* consiste para el pensar de *Platón* en el *lucir* y el *mostrarse*. Esto simple es lo que tenemos que aprender a experimentar y a pensar en la palabra fundamental del pensar de *Platón* *ÆX'*.

⁶⁶ Esto se manifiesta claramente cuando atendemos por ejemplo a la palabra francesa *visage*. *Le visage* es ciertamente el “rostro” o el “aspecto” en que un hombre aparece, pero está nombrado precisamente desde el modo como éste mira y así primeramente *se muestra*. Lo mismo hay que decir con respecto a la palabra griega *DR4H* que nombra en sentido estricto la visión en tanto el acto de ver, pero que mienta a la vez y en sí misma aquello que se muestra y aparece así o así.

La $\text{ÆX}'$ constituye el ser de lo ente, esto quiere decir ahora: el ser de lo ente está determinado de antemano en el pensar de Platón como el mostrarse y lucir de aquello mismo que evidenciándose así permite primeramente que lo ente a su vez salga a relucir como pío o impío, como valiente o cobarde, como bello o feo. Dice Platón en *Eutifrón*, 6 d 10-11: $\text{ἡ ἄλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία ἢ ἡ ἀνομιλία ἢ ἡ ἀνομιλία}$. Aquello *por lo cual* todo ente pío llega primeramente a *ser pío*, eso es el ἄλκιότης mismo. La palabra ἄλκιότης habla aquí en el mismo sentido que $\text{ÆX}'$, a saber, en el sentido del mostrarse y lucir como una vista. Sólo por el lucir del ἄλκιότης esto es, sólo *a través de*, ἀλκιότης , la *luminosidad* del ἄλκιότης lo ente puede salir a relucir como siendo esto o aquello. El ἄλκιότης está experimentado así como la luz, $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ esto es, como aquello que primeramente le abre paso a lo ente y le per-mite así el acceso a la claridad que posibilita todo aparecer. Este per-mitir y dejar acceder es la *esencia misma* de la $\text{ÆX}'$: ἡ ἀλκιότης . Así pues, es en tanto $\text{ÆX}'$ que el ser mismo está pensado por Platón como aquello por lo cual lo ente llega primeramente a aparecer en eso que es: $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ [$\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$] $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ [$\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$] [*Hippias mayor*, 289 d 2-4]. “El ser-bello mismo, [esto quiere decir] eso por lo cual todo lo otro aparece como bello, cuando se presenta [en ello] aquella vista misma.” La esencia de la $\text{ÆX}'$ reside así en este *dejar aparecer* a lo ente en eso que es. Pero este dejar aparecer, $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$, sólo es posible en la medida en que el ἄλκιότης mismo ya se presenta, $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ o aun $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ él mismo de algún modo en lo ente. La presencia misma del ἄλκιότης es aquello que abre paso a lo ente y le otorga así el acceso a la claridad. Sin una tal presencia, a todo lo ente le quedaría denegado el paso y el acceso a la aparición: sería el reino de la oscuridad. La $\text{ÆX}'$ en este sentido despeja la oscuridad y abre así el campo para todo aparecer de lo ente.

La $\text{ÆX}'$ permite el salir a la luz de lo ente en eso que es. Este salir a la luz lo nombra Platón $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ que nosotros solemos traducir por “aparecer”. No obstante, en nuestra palabra “aparecer” no hay ningún rastro de la luz, $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ que habla empero en el $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ $\text{ἡ ἀλκιότης ἢ ἡ ἀδουλία ἢ ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ ἀνομιλία}$ nombra en consecuencia propiamente el *salir a relucir* de lo ente como esto o aquello. Éste es el modo en que lo ente se le presenta inmediatamente al hombre, en la medida en que se le muestra en primer plano ya cada vez en un determinado aspecto. Pero precisamente en tanto que lo ente sale a relucir ya siempre en una determinada vista, lo ente alberga constantemente en sí la posibilidad de *encubrirse* en eso que es, de tal modo que

puede aparecer precisamente como *no es*. Por ejemplo, un hombre de aspecto ridículo, apropiadamente ataviado, puede aparecer empero como bello⁶⁷. En este caso, el aparecer como bello de aquel hombre ridículo es una “mera apariencia”, es un *parecer*. El rasgo decisivo de este mero parecer reside en la •BVJO [*Hippias mayor*, 294 a 9]. •-BVJO nombra aquella apariencia de lo ente que precisamente extra-vía⁶⁸ al hombre, en la medida en que encubre y desfigura el ser de lo ente, presentándose ella misma como ser. El aparecer de lo ente, n" \<gF2" 4 se convierte así en el mero parecer, *@6gÃ y *` >" , en aquello que no sólo encubre el ser de lo ente, sino que además se encubre a sí mismo como tal encubrimiento. Este encubrimiento y desfiguración de lo ente mismo en su ser es aquello que hace posible la errancia del hombre en el mundo de las meras apariencias⁶⁹, y se llama en griego JÍ RgØ* @H JÍ RgØ* @H no quiere decir aquí aún lo falso en el sentido de un enunciado incorrecto, sino que se nos da a pensar antes bien como un rasgo fundamental de lo *ente mismo*, en tanto que éste está experimentado como n" 4` : g<@, esto es, como aquello que sale a relucir siempre en una determinada figura y precisamente por eso alberga constantemente en sí la posibilidad de la des-figuración, esto es, la posibilidad del interponerse entre la visión y el ser, de tal modo que obstruye el directo acceso al ser mismo tomando el lugar de éste. El ser mismo en cambio, en oposición a lo ente como JÍ RgØ* @H como lo encubridor y lo desfigurador, es JÍ •-RgL *XH esto es, lo des-encubridor, aquello que ya se da directamente a sí mismo sin intermediarios y por tanto sin posibilidad alguna de encubrimiento y desfiguración.

¿Hasta dónde nos hemos dejado llevar en nuestra meditación sobre la determinación del ser como ÆEX" ? ¿Qué es aquello que se nos abre ahora a la mirada esencial como rasgo fundamental de la ÆEX" ? ¿En qué región estamos y qué es lo que se anuncia en esta región?

⁶⁷ Cf. *Hippias mayor*, 294 a 5-7.

⁶⁸ •BVJO proviene de •B@B" JVT (BVJ@H camino, vía), que quiere decir propiamente des-encaminar, extra-viar, y así inducir a errar.

⁶⁹ La existencia griega se halla ya inmersa en esta oposición entre el ser y la apariencia, que se despliega precisamente como una lucha a favor del ser y contra la apariencia, de tal modo que en definitiva la filosofía, en tanto el arrancar y preservar el ser de todo encubrimiento, se nos revela así como la *consumación* de esa existencia misma.

Nos hallamos en la región de la $\bullet 8Z2g4'$: el no-ocultamiento. En esta palabra se recoge quizás del modo más simple la esencia oculta del ser como $\text{ÆX}'$. ¿Pero en qué medida la esencia de la $\text{ÆX}'$ reside en la $\bullet 8Z2g4'$? La palabra $\text{ÆX}'$ en tanto designación fundamental del ser de lo ente quiere decir propiamente y en sentido griego: el lucir y mostrarse a sí mismo de aquella vista que evidenciándose así primeramente le concede tanto a lo ente el salir a relucir en eso que ello es como al hombre la visión de lo ente como esto o aquello. En este sentido la $\text{ÆX}'$ es *tal como* la luz, cuya esencia reside en la claridad que abre y posibilita así primeramente el espacio de encuentro entre lo que sale a relucir y la visión que percibe. Pero la $\text{ÆX}'$ puede llevar a cabo todo esto únicamente en la medida en que de algún modo ya luce y se muestra *ella misma*. Ahora bien, según el pensar de Platón, tal lucir y mostrarse no puede consistir en el $n'' \setminus \langle gF2'' \rangle 4$ esto es, en el modo como lo ente aparece en tanto que sale a relucir en primer plano en esta o aquella figura. ¿Por qué? Porque tal aparecer en primer plano en esta o aquella vista se funda él mismo en *otra cosa*, a saber, precisamente en esa *vista misma*, $gF^* @H$ la cual hace posible el aparecer de lo ente y de la cual este aparecer es en cierto modo una exposición. Una virgen bella, por ejemplo, en tanto que aparece como *siendo bella*, esto es, en tanto que aparece a la luz de tal vista, expone también de algún modo y a la vez esta vista misma, el ser-bello mismo. Pero precisamente en la medida en que la aparición es exposición *de otra cosa*, a saber, del $gF^* @H$ mismo, cabe pues aún y de hecho constantemente la posibilidad de encubrir y así de *ocultar* eso otro. En este sentido lo ente en tanto $J\hat{I}$ $n'' 4'$: $g<@<$ es $\bullet BVJO$, es $J\hat{I} RgO^* @H$ esto quiere decir, es encubrimiento y desfiguración. Así, el $n'' \setminus \langle gF2'' \rangle 4$ es ciertamente un modo del salir a la luz, pero es un modo deficiente, en tanto que alberga en sí mismo esta posibilidad del encubrir y desfigurar. Ahora, si la $\text{ÆX}'$ no se muestra a la manera del $n'' \setminus \langle gF2'' \rangle 4$ no por eso permanece en una total ocultación, sino que al contrario ella es de algún modo lo *no-ocultísimo*, lo más manifiesto de todo, precisamente en la medida en que se manifiesta constantemente y por cierto de antemano. La palabra griega que nombra del modo más propio este lucir y mostrarse pre-eminentemente de la $\text{ÆX}'$ es $\bullet 8Z2g4'$: el no-ocultamiento. La $\text{ÆX}'$ en tanto $J\hat{I} \bullet 8O2XH$ e incluso $J\hat{I} \bullet 8O2XFJ'' J@<$ es el *puro y simple mostrarse directamente a sí mismo*⁷⁰, el *in-mediatum*

⁷⁰ La $\bullet 8Z2g4'$ en tanto lo opuesto a lo $RgO^* @H$ es el puro y directo darse a sí mismo, es el puro y recto acceso a sí. La poesía griega nos ofrece un notable testimonio de esta experiencia

presentarse de sí mismo, es la *pura y simple presencia de la luz*: el *lucir*. La ÆX no requiere de ningún modo del intermediario de otra cosa para mostrarse, sino que ella *es* antes bien este puro mostrarse mismo, y por cierto de sí mismo. En tanto *tal* mostrarse, la esencia de la ÆX reposa en la $\bullet\text{-}\text{8Z2g4}$, en aquello que ha dejado tras sí toda ocultación.

Nosotros solemos traducir la palabra $\bullet\text{8Z2g4}$ por “verdad” e interpretarla con ello como un rasgo del decir y enunciar. Pues para nosotros son los enunciados y los juicios los que pueden ser o bien “verdaderos” o bien “falsos”. No obstante, aquello simplísimo y por eso también lo más arduo y difícil que exige de nosotros la experiencia griega es que aprendamos nosotros mismos a experimentar y pensar la “verdad”, esto es, propiamente la $\bullet\text{8Z2g4}$, como el rasgo fundamental del *ser mismo*. Ser quiere decir entre los griegos *desocultarse*. Y es en suma en esta simple frase en donde se lleva a cabo nuestro intento de elucidar la determinación del ser como ÆX y así también nuestra investigación entera. Sin embargo, aún queda un paso en el camino de nuestra marcha, y por cierto un paso *esencial*, que intenta acercarse aún más hasta el corazón mismo de eso que viene al habla en la palabra $\bullet\text{-}\text{8Z2g4}$.

de la $\bullet\text{8Z2g4}$ en el siguiente verso de la *Antígona* de Sófocles: Ἰ D2Î < 8Z2g4 • gλ. *Société d'édition “Les Belles Lettres”*, Paris, 1946, verso 1195.

CAPÍTULO TERCERO. El regreso al fondo oculto de la determinación platónica del ser

a) La determinación platónica del ser de lo ente como $\epsilon\upsilon\sigma$

Hasta aquí hemos expuesto tres determinaciones esenciales del ser de lo ente en el pensar temprano de Platón. En primer lugar, el ser de lo ente se nos mostró como $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau$, como aquello que en el lenguaje de la tradición se llama la *quidditas*. En segundo lugar, se nos reveló el carácter “poiético” del ser, a partir del cual el ser de lo ente queda determinado como $\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau$, esto es, según el lenguaje de la tradición, como *causa*. Y en tercer lugar, el ser de lo ente se nos manifestó como *idea*. Ahora bien, hasta ahora en cierto modo sólo hemos enumerado estas tres determinaciones esenciales del ser, yuxtaponiéndolas unas a otras, pero sin mostrar en absoluto la *unidad* en que quedan recogidas tales determinaciones. Pues podríamos y de hecho tenemos que preguntar así: ¿qué pueden bien tener que ver entre sí la “quiddidad” y la “causa” y la “idea”? ¿En qué medida estas tres determinaciones son determinaciones de *lo mismo*, a saber, del *ser* de lo ente? Para intentar una respuesta a estas preguntas, debemos atender en primer lugar a aquella palabra griega que de algún modo *reúne* estas tres determinaciones dejándolas reposar así sobre lo mismo. Tal palabra es la palabra $\epsilon\upsilon\sigma$.

Anteriormente habíamos “traducido” la palabra $\epsilon\upsilon\sigma$ simplemente por “ser”. Tal traducción, sin embargo, se halla justificada hasta cierto punto únicamente a condición de que no perdamos de vista lo siguiente: la palabra $\epsilon\upsilon\sigma$ no nombra sin más el ser de lo ente, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau$ $\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau$ $\epsilon\iota\delta\epsilon\alpha$, sino que la palabra $\epsilon\upsilon\sigma$ constituye ya ella misma *la determinación fundamental* del ser de lo ente acuñada por el pensar de Platón. En efecto, $\epsilon\upsilon\sigma$ no es sencillamente un “sinónimo” equivalente para $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau$ $\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau$ $\epsilon\iota\delta\epsilon\alpha$ sino que en ella ya está pensado de antemano el ser mismo de una manera enteramente peculiar. Por consiguiente, tenemos que decir que $\epsilon\upsilon\sigma$ es ya la determinación platónica del ser de lo ente. ¿En qué sentido? ¿Qué quiere decir entonces $\epsilon\upsilon\sigma$? Pues ninguna otra cosa que precisamente eso mismo que viene

a la luz en aquellas determinaciones que hemos intentado exponer como determinaciones del ser, a saber, el $\lambda \downarrow \text{FJ4}$, $\text{J}\hat{\text{I}} \text{ " } \text{C}4\text{4}$ y la ÆX . Ahora bien, ¿cómo se conectan y se reúnen entonces estas tres determinaciones en tanto determinaciones del *ser mismo*?

En primer lugar, $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " está determinada de antemano como $\lambda \downarrow \text{FJ4}$. Cuando Platón pregunta por ejemplo $\lambda \downarrow \text{FJ4J}\hat{\text{I}} \text{ } \hat{\text{C}}4\text{4}$, él pregunta ya desde antes por ° $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " $\text{J@}\hat{\text{O}}\hat{\text{C}}\text{F}\backslash\text{a}$ ⁷¹. ¿Qué quiere decir entonces el $\lambda \downarrow \text{FJ4}$ como determinación de la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " ? El $\lambda \downarrow \text{FJ4}$ recibe su esencia desde la *mismidad*, esto es, desde el *ser constantemente ello mismo con respecto a sí mismo lo mismo*: • $\text{g}\hat{\text{A}} \text{ " } \hat{\text{U}}\hat{\text{I}} \text{ " } \text{B}\hat{\text{J}}\hat{\text{e}} \text{ J} \text{ " } \hat{\text{U}} \text{ ` } < \text{g}\hat{\text{E}} \text{ " } 4$ Aquello que habla empero propiamente y en cierto modo ocultamente en la mismidad es la *estabilidad* y la *constancia* del ser. La estabilidad y constancia del ser se oponen al cambio y mutabilidad de lo ente, el cual “es” en cada caso y cada vez *otro*. Así pues, en tanto determinada por el $\lambda \downarrow \text{FJ4}$, la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " se nos manifiesta ahora como la *estabilidad y constancia de lo mismo*.

Pero en la medida en que la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " como $\lambda \downarrow \text{FJ4}$ constituye lo estable y permanente de todo lo ente, de tal modo que *sub-siste* constantemente ella misma frente al cambio y mutación de lo ente, la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " es a la vez aquello que sostiene desde el fondo a lo ente, afirmándolo y poniéndolo así en pie como eso ente que ello es. La $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " es aquello en que lo ente a su modo *con-siste*, esto es, aquello en donde lo ente halla su peculiar consistencia y de donde recibe por tanto su propio *ser*. En este sentido, la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " misma se nos muestra ahora como " $\text{C}4\text{4} \text{ J@}\hat{\text{O}}\hat{\text{C}}\text{E}$ "⁷², esto es, como aquello por lo cual lo ente primeramente llega a ser eso que es. La $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " es así el *fondo en que lo ente se funda como tal*.

No obstante, para asir cabalmente este rasgo fundativo de la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " , tenemos que atender a aquello que también habla en la palabra $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " , pero de una manera tanto más esencial cuanto más oculta. Pues la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " es a la vez y en sí misma ÆX " , esto es, la *vista* y *e-videncia* en que lo ente sale primeramente a relucir y aparece, y así en el fondo primeramente viene a *ser* eso que es. Así, la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ " misma está pensada de antemano como aquello que hace posible el aparecer de lo ente, en la medida empero en que a su vez y por cierto desde antes *se muestra*

⁷¹ Cf. *Eutifrón*, 11 a 6-8.

⁷² Cf. *Hippias mayor*, 302 c 4-7.

ella misma, luciendo en y a través de todo lo ente y dejándolo así aparecer en eso que es. La $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ " en tanto $\text{Æ}\text{X}$ " es por consiguiente aquello que *luce y se muestra a sí mismo*, es la *pura y simple presencia de sí*.

Así hemos llegado entonces a una primera caracterización de la determinación platónica del ser de lo ente, la cual se nos anuncia en la palabra fundamental $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ ". La $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ " está pensada por Platón *a la vez* como $\text{J}\text{\textbackslash}\text{F}\text{J}\text{4}$, como " $\text{Q}\text{4@}$ " y como $\text{Æ}\text{X}$ ", y sólo en la medida en que logremos asir en conjunto estas tres determinaciones, que de algún modo no son empero sino una y la misma, estaremos en condiciones de comprender la determinación platónica del ser. Así pues, para decirlo en una y simple frase, Platón piensa y determina el ser de lo ente como el *constante y puro mostrarse de sí mismo que desde el fondo deja salir a relucir lo ente como tal*.

Así, según parece, la tarea de la presente investigación está acabada. Por cierto. Pues de este modo hemos expuesto ya, como nos lo propusimos, *lo contenido* en la pregunta conductora de Platón, a saber, la determinación del ser que se halla contenida en la pregunta *qué es*. La pregunta *¿qué es lo pío?*, *¿qué es la valentía?*, *¿qué es lo bello?*, ya como pregunta contiene esta determinación esencial del ser mismo que queda recogida en la palabra $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ ", en la medida en que preguntando precisamente así Platón ya piensa *de antemano* el ser de lo ente en el modo indicado. Es decir, lo preguntado por la pregunta conductora de Platón está determinado *desde antes* como $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ ", esto quiere decir, como $\text{J}\text{\textbackslash}\text{F}\text{J}\text{4}$, como " $\text{Q}\text{4@}$ " y como $\text{Æ}\text{X}$ ". Pues cuando Platón pregunta por ejemplo $\text{J}\text{\textbackslash}\text{F}\text{J}\text{4}\text{J}\text{Í}\text{ }6\text{" }8\text{' }<$, él ya piensa de antemano $\text{J}\text{Í}\text{ }6\text{" }8\text{' }<$ como lo mismo y lo constante, como aquello que deja aparecer los entes como bellos y como el $\text{g}\text{É}^*\text{@}\text{H}$ que presentándose y mostrándose a sí mismo deja que los entes salgan a relucir precisamente a la luz de tal $\text{g}\text{É}^*\text{@}\text{H}$ Platón pregunta ciertamente por $\text{J}\text{Í}\text{ }6\text{" }8\text{' }<$ en tanto $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ ", sin embargo, ¡él *jamás pregunta* por esta determinación de la $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ " misma! Para el pensar de Platón *esta* determinación de $\text{J}\text{Í}\text{ }6\text{" }8\text{' }<$ o de $\text{J}\text{Í}\text{ }6\text{" }8\text{' }<$ o de $\text{°}\text{ }\cdot\text{ }<^*\text{Dg}\text{\textbackslash}$ ", a saber, la determinación del ser mismo como $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ " en el sentido indicado, *queda enteramente fuera de cuestión*. Esta manera de pensar y determinar el ser de lo ente es antes bien para su preguntar un *presupuesto*, si no incluso *el presupuesto fundamental* de todo su pensar y preguntar. El preguntar de Platón ciertamente se asienta y se funda sobre un *fondo*, a saber, sobre el fondo de la determinación del ser como $\text{@}\text{U}\text{F}\text{\textbackslash}$ ", pero este fondo queda sin profundizar *como tal*, esto es, queda *incuestionado* como tal fondo. Pues *nosotros* ahora podríamos y de

pregunta misma. Y así se impone entonces *nuestra* tarea más propia, a saber, la de sacar a la luz *lo retenido* en la pregunta conductora de Platón. Pues aquello que para el pensar de Platón era algo *incuestionable* ha de volverse para nosotros *lo más digno de cuestión*, en tanto que ello constituye precisamente el *fondo* de la determinación platónica del ser.

La pregunta conductora en el pensar de Platón es la pregunta *qué es*: $\lambda \mid FJ\kappa$. La pregunta, según los diálogos que hemos intentado interpretar, pregunta en cada caso por $\hat{I} \hat{O}F\kappa$, por $\circ \cdot \langle *Dg\backslash$ y por $\hat{I} \hat{G} \hat{S} \langle$, que es aquello que cada vez está propiamente puesto en cuestión. Pero el modo mismo de preguntar por $\hat{I} \hat{O}F\kappa$, por $\circ \cdot \langle *Dg\backslash$ y por $\hat{I} \hat{G} \hat{S} \langle$, a saber, el $\lambda \mid FJ\kappa$, eso jamás entra en la pregunta como algo a preguntar, sino que más bien está asentado desde antes. Es decir, en este modo de preguntar, el $\$FJ\kappa$ mismo ya está entendido de antemano en el sentido de la $\hat{O}F\backslash$. Pues, por ejemplo, en *Hippias mayor* Platón ciertamente pregunta por la $\hat{O}F\backslash$ por así decir “específica” de $\hat{I} \hat{G} \hat{S} \langle$, pero el que $\hat{I} \hat{G} \hat{S} \langle$ tenga que ser pensado precisamente en el modo de la $\hat{O}F\backslash$, esto es, como un λ , como " $\hat{O}F\kappa$ y como una cierta $\hat{A}E\backslash$ ", eso no accede nunca en su pensar al ámbito de lo cuestionable. Antes bien, cada paso en la marcha del preguntar de Platón responde a una esencia del ser mismo que de algún modo está *exigida* de antemano. ¿Pero de dónde proviene una tal exigencia? ¿De dónde le viene a Platón el reclamo a determinar el ser de lo ente precisamente como $\hat{O}F\backslash$? Por lo pronto tenemos que decir que tal reclamo no puede provenir sino del pre-entendimiento griego del ser de lo ente en el que Platón se mueve ya de antemano. Este pre-entendimiento griego de ser constituye así el fondo en que se funda la determinación platónica del ser como $\hat{O}F\backslash$ y que instituye así la región esencial para todo su pensar y preguntar. Entonces, ¿en qué consiste este pre-entendimiento mismo? Esto se nos vuelve visible cuando atendemos a aquello que habla tácitamente en la palabra $\hat{O}F\backslash$ y que se anuncia no menos ocultamente en la determinación de la $\hat{O}F\backslash$ como $\lambda \mid FJ\kappa$, como " $\hat{O}F\kappa$ y como $\hat{A}E\backslash$ ".

Anteriormente, y a partir de la elucidación del $\lambda \mid FJ\kappa$, de $\hat{I} \hat{O}F\kappa$ y de la $\hat{A}E\backslash$, la $\hat{O}F\backslash$ se nos reveló como el *constante y puro mostrarse de sí mismo que deja aparecer lo ente en eso que es*. En esta simple formulación ya está expuesto algo que la palabra $\hat{O}F\backslash$ en lo inmediato no dice de ningún modo, pero *tampoco* aquellas palabras que la determinan, a saber, el λ , el " $\hat{O}F\kappa$ y la $\hat{A}E\backslash$ ". Por consiguiente, en nuestra anterior elucidación de la determinación platónica del ser ya tuvimos que sacar a la luz de algún modo lo *no-dicho* en

esta determinación, pero primeramente y sólo ahora podemos ponerlo y fijarlo ante la vista propiamente *como lo no-dicho*. Fijemos entonces la atención del modo más simple y unitario en aquello que habla en la $\Theta\Phi\Lambda$ de acuerdo a la elucidación intentada.

A partir del $\Lambda\ \|\ \Phi\ \<$ la $\Theta\Phi\Lambda$ se nos reveló como la constancia y estabilidad de lo mismo. A partir de $\text{J}\hat{\text{I}}\ \ " \ \ \<$ la $\Theta\Phi\Lambda$ se nos reveló como el dejar aparecer lo ente. A partir de la $\text{Æ}\text{X}$ la $\Theta\Phi\Lambda$ se nos reveló como el mostrarse de sí mismo. Ahora bien, si consideramos que el dejar aparecer lo ente le pertenece de algún modo tanto al mostrarse y lucir como a la estabilidad y constancia, podemos decir entonces de modo aun más simple que la esencia no-dicha de la $\Theta\Phi\Lambda$ consiste en el *constante mostrarse de sí mismo*. Sin embargo, tampoco así hemos llegado aún hasta el fondo. Pues el mostrarse es un rasgo esencial de aquello que de algún modo *se presenta y está presente*, es decir, el mostrarse le pertenece propiamente a la *presencia* de lo presente: $\text{B}\ \ \text{D}\ \ \text{L}\ \ \text{F}\ \ \text{V}$. Así hemos llegado primeramente a la región esencial de donde *habla* la palabra griega fundamental $\Theta\Phi\Lambda$. $\Theta\Phi\Lambda$ es la *constante presencia de sí mismo*.

Así pues, sólo en la medida en que Platón experimenta y entiende de antemano el ser de lo ente como *presencia constante*, puede y aun tiene que traer el ser a palabra como $\Lambda\ \|\ \Phi\ \<$, como $\ " \ \ \<$ y como $\text{Æ}\text{X}$, esto es, en suma, como $\Theta\Phi\Lambda$. Por consiguiente, la determinación platónica del ser de lo ente se funda sobre el pre-entendimiento griego de ser como *presencia constante*. Tal pre-entendimiento de ser constituye el *fondo* de todo su pensar y preguntar, pero como tal fondo quedó precisamente incuestionado, no por una negligencia u omisión, menos aún por alguna impotencia de su pensar, sino antes bien precisamente por la *fuerza* para asumir y llevar a cabo la misión a él encomendada, a saber, la misión de *traer primeramente al habla el ser como $\Theta\Phi\Lambda$ a través de la pregunta $\Lambda\ \|\ \Phi\ \<$* . Nosotros hoy en día sólo difícilmente estaremos en condiciones de llegar a vislumbrar y presentir algo de la fuerza descomunal que requiere el asumir el destino encomendado a un pensar. El no-preguntar de Platón por el fondo oculto de la determinación de la $\Theta\Phi\Lambda$ como $\Lambda\ \|\ \Phi\ \<$, como $\ " \ \ \<$ y como $\text{Æ}\text{X}$, proviene únicamente de la fuerza de su pensar para mantenerse y persistir en su propio camino, esto es, en la fuerza para corresponder al llamado a poner en marcha la simple pregunta *¿qué es lo ente?* e instaurar así el *comienzo* de la filosofía occidental.

La filosofía occidental comienza con la puesta en marcha de la pregunta ¿qué es lo ente? En esta pregunta misma el *es* ya está entendido de antemano en el sentido de la @UF\ , esto es, como presencia constante. Sin embargo, aún queda por preguntar lo siguiente: ¿qué quiere decir en sentido griego *presencia*? Esto no es de ningún modo evidente, tanto menos para nosotros los modernos, quienes estamos habituados a “pensar” la presencia como el mero estar ahí delante de un ente cualquiera. Esta pregunta sigue siendo esencial, pues presumiblemente con “presencia” aún no está dicha la última palabra con respecto a la esencia propiamente griega del ser. Entonces, ¿desde dónde y cómo experimentan en suma los griegos la *presencia* de lo presente? ¿Es acaso la @UF\ la manera más originaria e inicial de determinar la presencia? ¿Qué sucedería si la @UF\ no fuese más que *una* manera enteramente peculiar de traer a la luz de la palabra la *esencia* del ser entendida como presencia constante? ¿Qué sucedería si en el *inicio* del pensar occidental se hubiese dado una experiencia aun más originaria del ser que incluso quedó precisamente *sepultada* por la determinación platónica del ser como @UF\ ? ¿Qué es entonces lo propio y decisivo de la @UF\ misma como determinación de la presencia? En suma, ¿qué quiere decir inicialmente entre los griegos *presencia*?

c) El predominio de la constancia de la presencia (@UF\ , ÆX") sobre el desocultarse del presenciar (nbF4H • 8Z2g4')

En la determinación platónica del ser de lo ente como @UF\ habla, si bien de un modo oculto, la presencia constante. “Presencia” quiere decir aquí el *ya-estar-en-la-presencia*, esto es, el *estado* de presencia. Pero la @UF\ entendida platónicamente no quiere decir sólo el puro estado de presencia, sino a la vez el estado de presencia *de sí mismo*. Así, la @UF\ como presencia constante nombra a la vez y en sí misma tanto el *estado de presencia* como *aquello que ya está en la presencia*. La @UF\ nombra ambos, la presencia misma y lo que ya está en la presencia, y los nombra por cierto *en unidad*⁷³. El mismo doble sentido en la determinación

⁷³ Desde aquí podremos quizás empezar a pensar la escisión metafísica de la @UF\ , esto es, del SFJ4< mismo en un ÓJ4;FJ4< y en un J\ ;FJ4<, que dio lugar posteriormente a la escisión metafísico-medieval de *existentia* y *essentia*.

puro salir a la luz y ciertamente como esencia del *ser mismo*. Ahora bien, a partir de este modo de nuestro decir podemos recibir una seña esencial que nos invita a pensar la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ de una manera aún más honda y, esto quiere decir, más *inicial* y, esto es, más *griega*. Pues si oímos atentamente el giro el *salir a la luz*, surge entonces la pregunta: ¿salir *de dónde* a la luz? ¿Por qué hablamos aquí de un *salir*? Esta pregunta nos remite inmediatamente al *fondo* desde donde tenemos que aprender a oír y a meditar la palabra griega $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$. Este fondo es la $\cdot\theta\lambda\upsilon\sigma$: el no-ocultamiento. Así, pensada a partir de la $\cdot\theta\lambda\upsilon\sigma$, $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ nombra el puro salir *del ocultamiento* a la luz, esto es, propiamente, *al no-ocultamiento*. La $\theta\lambda\upsilon\sigma$ constituye así la región esencial en donde la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ pensada de modo inicial despliega primeramente la plenitud de su esencia. $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ quiere decir entonces el puro surgir desde el ocultamiento al no-ocultamiento. $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ habla aquí en el sentido del *des-ocultarse*. Pero no olvidemos que la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ es un nombre griego inicial para el *ser mismo*, esto es, en sentido griego, para la *presencia*. ¿Qué dice entonces entre los griegos inicialmente *presencia*? Presencia quiere decir de modo griego-inicial: el *puro y simple venir desde el ocultamiento al no-ocultamiento*. La presencia no es otra cosa que esta pura venida, experimentada desde la $\theta\lambda\upsilon\sigma$ como la pura salida desde el ocultamiento hacia el no-ocultamiento. La “presencia” nombra pues inicialmente este *venir mismo*, que nosotros quisiéramos empezar a oír en nuestra palabra *presenciar*, entendida en el sentido indicado.

¿Y qué pasa entonces con la “presencia” pensada platónicamente en el sentido de la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$? La $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$, según lo que dijimos, consiste en el *estado de presencia* de aquello que ya siempre está presente. Así, la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ nombra la presencia precisamente como el ya-estar-en-la-presencia y ya no más, como la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ inicial, como el puro *venir* al estado de presencia, esto es, como el presenciar. La $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ es por consiguiente un *resultado*, una consecuencia por cierto esencial de la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ pensada inicialmente, pero jamás ésta misma. Pues la $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ nombra el estado de presencia de aquello que ya siempre ha llegado a la presencia y así persiste constantemente en ella, pero no mienta ya propiamente ni en primer lugar esta llegada misma como la salida desde el ocultamiento hacia el no-ocultamiento, esto es, como el *des-ocultarse*. La $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ está ciertamente en el no-ocultamiento, en la $\theta\lambda\upsilon\sigma$, pero ahora más bien como *lo no-oculto*, $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ e incluso como lo no-ocultísimo, $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$, y ya no más como el *des-ocultarse mismo*. La $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ es ciertamente algo que surge y se muestra desde sí mismo, y en este sentido aún $\eta\theta\lambda\upsilon\sigma$ pero ya no más como el *surgir y abrirse mismo*,

sino antes bien como $\hat{J} \text{ BgnL6} \hat{H}$ ⁷⁶ [*Laques*, 192 c 1], esto es, como aquello que ya siempre ha surgido en lo abierto y se mantiene así constantemente en la apertura de sí mismo. ¿Y qué es aquello que ya siempre ha llegado a la presencia, de tal modo que permanece y perdura constantemente en ella? Ello no es otra cosa que la $\text{ÆX}'$.

La $\text{ÆX}'$ es el puro mostrarse de sí misma. Aquello que la $\text{ÆX}'$ muestra en este mostrarse es por tanto pura y simplemente *ella misma*. La $\text{ÆX}'$ es a la vez tanto el mostrarse como lo mostrado. En este sentido, a saber, como *mostrarse*, la $\text{ÆX}'$ aún reclama y requiere por completo de la $\bullet \text{8Z2g4}'$, esto es, del no-ocultamiento. Pero ahora lo decisivo en la $\text{ÆX}'$ ya no es tanto la $\bullet \text{8Z2g4}'$ en el sentido del desocultarse, sino más bien el *estado mismo* de no-ocultamiento, esto es, la *patencia* en la que ya se halla la $\text{ÆX}'$. En el pensar de Platón la $\text{ÆX}'$ empieza a abandonar el vínculo esencial con el ocultamiento, 8Z20 , con aquello sólo desde donde se vuelve posible un *des-ocultarse*. El mostrarse de la $\text{ÆX}'$ ya no está pensado aquí en tanto nbF4H como el salir desde el ocultamiento hacia el no-ocultamiento, sino sólo en el sentido de la *patencia*, esto es, de lo ya manifiesto. La $\text{ÆX}'$, sin embargo, aún conserva un rasgo esencial de la nbF4H en tanto que ella es lo que se muestra *desde sí mismo*. Pero la $\text{ÆX}'$ ya no es un resultado esencial de la nbF4H pensada como el puro surgir que se abre y se muestra desde sí mismo, sino que ahora en tanto lo ya surgido y ya manifiesto, $\hat{J} \text{ BgnL6} \hat{H}$ la $\text{ÆX}'$ incluso acuña y modifica de una manera normativa para la posteridad el sentido mismo de la nbF4H . Pues la $\text{ÆX}'$ en tanto la *patencia* de qué-es se vuelve ahora lo único decisivo, de tal modo que le impone su sello a la nbF4H y determina así que la nbF4H se convierta en $\text{@UFV}''$. La nbF4H inicial es el puro *presenciar* desde el ocultamiento en el no-ocultamiento, pero bajo el cuño del $\text{gE}^* \text{@H}$ la nbF4H se convierte ahora en el estado de presencia y *patencia* de este $\text{gE}^* \text{@H}$ mismo. La nbF4H deja de ser el puro *presenciar* para volverse ahora *aquello que* ya está desde siempre en la presencia. La nbF4H recibe así el doble sentido característico de la $\text{@UFV}''$ y de la $\text{ÆX}'$, y en adelante nombra tanto un modo esencial

⁷⁶ En este “perfecto” ya se anuncia la aprioridad del ser mismo pensado platónico-metafísicamente. Quizás desde aquí por tanto podremos empezar a pensar en qué sentido y en qué medida en lo *a priori* como rasgo esencial del ser se lleva a cabo una *pérdida* de la esencia inicial del ser.

de la presencia misma, @UF\ , como aquello que desde sí mismo ya siempre está presente, gÉ* @H⁷⁷. Sólo por eso, esto es, sólo por la transformación a través del pensar de Platón de la nbF4H en @UF\ , nosotros podemos hablar hoy en día de la “naturaleza” en el sentido de la *quidditas*, esto es, de la “esencia” de la cosas.

¿Qué es lo que ha acontecido entretanto? ¿Qué ha acontecido propiamente en el fondo en esta transformación de la nbF4H en @UF\ ? ¿Qué es lo que primeramente ha hecho posible una tal transformación? ¿Qué es lo que se juega en este advenimiento de la @UF\ y la ÆX' al primer plano?

Platón determina el ser de lo ente como el estado constante de presencia de aquello que ya siempre está presente desde sí mismo, @UF\ , y que así se muestra a sí mismo de modo constante y estable, ÆX' . Ahora, como hemos intentado señalar, esta determinación del ser se funda por entero en la experiencia inicial del ser como nbF4H en tanto el puro venir a presencia desde sí mismo. Pero aun la nbF4H misma no podría jamás ser eso que es sino a partir de la • -8Z2g4' , esto es, desde el des-ocultarse, que le concede primeramente la región esencial para su despliegue en tanto el salir del ocultamiento al no-ocultamiento. Así, Platón sólo puede determinar el ser de lo ente como @UF\ e ÆX' en tanto que ya se mueve de antemano en la experiencia inicial del ser mismo como des-ocultarse, esto es, como nbF4H a partir de • 8Z2g4' . No obstante, ahora tenemos que preguntar lo siguiente: ¿hacia dónde está encaminado propiamente el preguntar y el pensar de Platón? Esto se nos anuncia cuando atendemos a la *pregunta misma* que guía de antemano cada paso en la marcha de su pensar. Tal pregunta es la pregunta: *¿qué es esto?*, *¿qué es aquello?* Así pues, Platón pone en cuestión el ser de lo ente únicamente a través de la pregunta J\ |FJ4<. Pero este modo de preguntar por el ser no es de ningún modo un preguntar por así decir inofensivo, sino que *tal* preguntar más bien precisamente a-grede el ser mismo, de tal modo que lo constriñe así de antemano a comparecer en una figura enteramente determinada. Preguntando de tal modo, Platón constriñe el ser a comparecer en la figura del J\ |FJ4<, esto es, en la figura de la @UF\ y la ÆX' . El ser mismo queda así determinado de antemano como la presencia constante de

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit.,) 5, 1015 a 7-11: nbF4H*¥[. . .] 6" ÂJÎ gÉ* @H6" Â° @UF\ .

aquello que ya se muestra a sí mismo de modo estable. Pero determinado así, el ser precisamente empieza a *abandonar su esencia inicial como* nbF4H y $\bullet 8Z2g4'$. Por consiguiente, *el preguntar y pensar de Platón constituye así el primer y por tanto el alejamiento decisivo de la experiencia inicial del ser.*

En la determinación platónica del ser de lo ente se lleva a cabo una *sepultación* de la esencia inicial del ser. Pues en tanto @UF\ e ÆX' el ser mismo se da a pensar ahora preponderantemente como la constante presencia y manifestación de qué-es, y ya no más como el puro venir a presencia desde el ocultamiento en el no-ocultamiento, esto es, como el presenciar en el sentido del des-ocultarse. La determinación platónica del ser se funda ciertamente en la experiencia inicial del ser como $\bullet 8Z2g4'$, pero de tal modo que ya no deja que este fondo mismo precisamente en tanto fondo acceda al primer plano. La $\bullet 8Z2g4'$ misma se convierte ahora en lo manifiesto de qué-es y queda así subyugada por la ÆX' . El preguntar de Platón se mueve ciertamente en la región de la $\bullet 8Z2g4'$, pero de tal modo que jamás pone en cuestión esta región misma y como tal. Tal región le queda oculta, así como se nos oculta también la luz misma que nos permite empero primeramente todo tránsito y toda visión de lo ente. Por eso el no-preguntar de Platón por la $\bullet 8Z2g4'$ no reside de ningún modo en una insuficiencia de su pensar, sino que reposa antes bien en la suprema fuerza para poner en marcha la pregunta ¿qué es lo ente? e instaurar así el *comienzo* de la filosofía occidental. El no-preguntar por la $\bullet 8Z2g4'$ constituye así el fondo sobre el que reposa el en-vío platónico de la filosofía a preguntar ¿qué es lo ente?

En el pensar de Platón la @UF\ en tanto ÆX' llega al predominio sobre la nbF4H experimentada desde la $\bullet 8Z2g4'$. Este silencioso *acontecimiento* marca el comienzo de la filosofía occidental y determina así de antemano los límites en que se ha movido desde entonces el filosofar en el Occidente. Pero si la filosofía en tanto el despliegue de la simple pregunta ¿qué es lo ente? reposa sobre el fondo de algo *incuestionado*, ¿no se vuelve entonces esto incuestionado mismo para nosotros lo *más digno de cuestión*? Ciertamente. Y por eso la presente investigación llega así a su término no tanto con la elucidación de la “determinación del ser en el pensar temprano de Platón”, sino antes bien con una simple y tal vez aún imprecisa e insuficiente indicación hacia el no-preguntar de Platón por aquello que constituye empero el fondo de todo su pensar y preguntar: la $\bullet 8Z2g4'$. Pero tal indicación seguirá careciendo enteramente de sentido mientras no osemos adentrarnos nosotros mismos en

aquello que queda aún por pensar y quizás ante todo por *experimentar* en este no-preguntar de Platón, esto es, en el *asunto mismo* que ha quedado albergado en y por tal no-preguntar: en la misma. Pues si el no-preguntar de Platón por la misma como tal no resulta de un mera impotencia de su pensar, ha de fundarse entonces de un modo o de otro en la cosa misma que ha quedado incuestionada. Es por tanto la misma la que de algún modo se ha rehusado a su pensar. ¿Qué misterio se anuncia aquí? El pensar de Platón, y con ello en cierto modo la totalidad de la historia de la filosofía occidental, ¿fundada en un *rehusarse*? Frente al profundo misterio de un tal rehusarse, quizás lo más apropiado sea el callar. Pues sólo en el *silencio* queda resguardado del modo más propio y más puro aquello que de sí mismo “ama” el ocultamiento.

El hombre griego, el cual habitaba en la región transida por un tal ocultamiento, era un hombre que sabía callar. Oigamos pues al poeta y dejémonos enseñar por su decir que invita al silencio: $GJVF@ " 4q@J@4 B" F" 6gD*\T < n" \<@F" BD FTB@< \cdot 8V2g4 \cdot JDg6ZHq 6" \hat{A}J F4(< B@88V64H|FJ\hat{A}F@nf J" J@< \cdot <2Df B\hat{a} <@-F" 4^{78}$.

1) BIBLIOGRAFÍA BÁSICA:

PLATÓN: *Oeuvres complètes*. Société d'édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1920.

PLATÓN: *Oeuvres complètes*. Traducción de Léon Robin, Éditions Gallimard, Paris, 1950.

PLATÓN: *Werke in acht Bänden (griechisch und deutsch)*. Traducción de Friedrich Schleiermacher, edición de Gunter Eigler, Darmstadt, 1977.

PLATÓN: *Platonis dialogi*. Traducción al latín de Marsilio Ficino, edición de A. J. Valpy, Londres, 1826.

PLATÓN: *Obras completas*. Traducción de Juan David García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

PLATÓN: *Diálogos*. Editorial Gredos, Madrid, 1981.

2) BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1995

⁷⁸ Píndaro, *Néméennes*, Société d'édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1967, *Cinquième Néméenne*, versos 30-33.

BEAUFRET, JEAN: *Dialogue avec Heidegger, I. Philosophie grecque*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1973.

DEMAN, TH.: *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1942.

DIELS, HERMANN und KRANZ, WALTHER: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1954.

HEIDEGGER, MARTIN: *Platons Lehre von der Wahrheit*. En la colección "Überlieferung und Auftrag", edición de Ernesto Grassi, Francke Verlag, Bern, 1954.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen der Wahrheit*. GA, tomo 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

HEIDEGGER, MARTIN: *Grundfragen der Philosophie*. GA, tomo 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

HEIDEGGER, MARTIN: *Einführung in die Metaphysik*. GA, tomo 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

HEIDEGGER, MARTIN: *Grundbegriffe der antike Philosophie*. GA, tomo 22, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

HEIDEGGER, MARTIN: *Was heisst Denken?*. GA, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961.

HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA, tomo 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

HEIDEGGER, MARTIN: *Aristoteles, Metaphysik 1 1-3*. GA, tomo 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

HEIDEGGER, MARTIN: *Der Satz vom Grund*. G. Neske Verlag, Stuttgart, 1997.

HEIDEGGER, MARTIN: *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?* En *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

HEIDEGGER, MARTIN: *Über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen und Begriff der MbF 41 Aristoteles, Physik #, 1*. En *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vorträge und Aufsätze*. G. Neske Verlag, Stuttgart, 1997.

HEIDEGGER, MARTIN: *Was ist das die Philosophie?* G. Neske Verlag, Pfullingen, 1992.

HEIDEGGER, MARTIN: *Identidad y Diferencia*. Ed. Bilingüe, Anthropos, Barcelona, 1990.

HEIDEGGER, MARTIN: *Heraklit*, GA, tomo 55, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

HEIDEGGER, MARTIN: *Parmenides*, GA, tomo 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

HEIDEGGER, MARTIN: *Die Frage nach dem Ding*, GA, tomo 41, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

PÍNDARO: *Néméennes*, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1967.

ROBIN, LÉON: *Platon*. Presses universitaires de France, Paris, 1968.

SÓFOCLES: *Antigone*. Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1946.

XENOPHON, *Erinnerungen an Sokrates*, edición de Peter Jaerisch, Ernst Heimeran Verlag, München, 1962.

3) BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA:

Duden: Deutsches Universal Wörterbuch, Dudenverlag. 1996.

Langenscheidt Dicionario Alemán-Castellano. Langenscheidt KG, Berlin, 1987.

SLABY R. J. Y GROSSMANN R.: *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*. Brandstetter Verlag, Wiesbaden, 1953.

BOSSERT A. Y BECK TH.: *Les mots allemands groupés d'après l'étymologie*. Librairie Hachette, Paris, 1913.

KLUGE, FRIEDRICH: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter de Gruyter, Berlin, 1963.

Real Academia Española: Dicionario de la lengua española. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

COROMINAS, JOAN: Dicionario crítico etimológico castellano e hispánico. Editorial Gredos, Madrid, 1980.

SEGURA MUNGUÍA, SANTIAGO: *Diccionario etimológico latino-español*. Ediciones Generales Anaya, Madrid, 1985.

ERNOUT ALFRED: Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots. Librairie C. Klincksieck, Paris, 1959.

MARTÍNEZ AMADOR, EMILIO: *Dictionnaire Français-Espagnol*. Editorial Sopena, Barcelona, 1950.

SANZ FRANCO F.: *Diccionario Griego Clásico-Español*. Verón editores, Barcelona, 1995.

CHANTRAINE: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, 1968.

Greek-English Lexicon. Oxford, 1843.

HOFMANN J. B.: *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. Verlag von R. Oldenbourg, München, 1950.