



# KONVERGENCIAS

FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO

EDICIÓN OCTUBRE 2019

NÚMERO 29  
ISSN 1669-9092

## **SISTEMA DE COMPARACIÓN: HESÍODO, ANAXIMANDRO, PARMÉNIDES, HERÁCLITO, PLATÓN, ARISTÓTELES.**

**Jeremías Caminos (Argentina)<sup>1</sup>**

Resumen: Esta comunicación pretende establecer un sistema de comparación, es decir, disponer de los pensadores y poetas mencionados en el título, juntamente y a la vez, para que pueda ser visible la existencia griega.

---

<sup>1</sup> Estudiante de la Licenciatura de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Habiendo trabajado en la tesis de grado, ha decidido momentáneamente apartarse del ámbito académico con el fin de hallar un pensamiento propio, es decir, encontrar aquello que la filosofía indica que debe ser pensado. Los trabajos de tipo de investigación los comparte en la plataforma *academia.edu*, mientras que tiene una página de filosofía, cuya dirección es: *enlospradosdelafilosofia.wordpress.com.ar*.

Palabras Clave: Filosofía griega, Existencia, Desocultamiento, Ser, Ente.

Abstract: This communication make a comparision system, that is, arrange the thinkers and poets aforementioned in the title, together and simultaneously, so that the Greek existence can be visible.

Keywords: Greek Philosophy, Existence, No-Hiding, Being, being.

Un pensamiento genuino es de lo propiamente existencial, y un pensamiento, en sentido lato, es una reflexión sobre temas diversos, que no apunta directamente a lo existencial. Esa diversidad es común y el pensamiento genuino es escaso: hay pocos pensadores y no todo pensador ha pensado a lo largo de toda su vida. Platón trató de muchos temas, cada uno por cada diálogo, pero sólo algunos son comunicaciones de pensamientos; la Retórica de Aristóteles es una cosa, y algunos libros de la Metafísica son otra. Lo mismo puede decirse de la poesía: una poesía genuina lo es de lo esencial. Ahora bien, la escasez referida no es un indicio de que la existencia no esté presente en cada momento reflexivo o cualquier otro, pues ella todo lo abarca.

Si bien es posible comprender a un pensador desde su obra, así como también comprender lo que de esencial llega al pensamiento en él, sin embargo, no ocurre lo mismo con la existencia en su pleno despliegue. Contemplarla desde un solo pensador es algo, sino imposible, muy difícil. Así, al comprender, por ejemplo, la Física de Aristóteles, podremos llegar a entender lo que hay de esencial en ése pensamiento genuino, pero la existencia en sí misma queda parcialmente velada. Esto quiere decir que, en el pensamiento de Aristóteles, la existencia griega está como en el pensamiento de Platón y de Anaximandro, o como en la poesía de Hesíodo y la de Parménides, pero es difícil su avistamiento. De allí la necesidad de un sistema de comparación, si es buscado lo esencial de la existencia griega. Sistema, en sentido griego de συνίσθημι, es <poner juntamente>, estar dispuesto un conjunto de diferenciables en su totalidad y *a la vez*. Comparación, igualmente, es en el sentido etimológico de poner a la par una pluralidad: uno al lado del otro en orientación

hacia algo, en este caso, la existencia. Como tal, el sistema de comparación no es valorativo, sino que, partiendo de los diferenciables, sin embargo, los pone con el fin de contemplar lo que de indistinto hay en ellos (comparación), es decir, lo que los unifica (sistema).

Ahora bien, al leer los nombres enlistados del título, la intuición del tiempo nos delata el transcurso pasado entre ellos, lo que pone en duda tanto la comparación como la posibilidad del sistema. Se dirá que ellos hubieron pensado y poetizado en distintas épocas; pensar y poetizar no son lo mismo, amén de que cada época ya marca una diferencia insalvable: no es lo mismo la organización ateniense después del esplendor democrático y clima panhelénico en que vivieron Platón y Aristóteles, a la sociedad de los ἀριστοί de Hesíodo, anterior a Solón y sus reformas. Pero a esas salvedades razonables hay que detenerlas por un momento, pues, en la medida en que cada pensador alcanza una instancia cercana a lo propiamente existencial, esas representaciones e interpretaciones pierden su singularidad e importancia.

El discurso a continuación pretenderá mostrar lo unificador y la mismidad de Hesíodo, Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, por lo que discurrirá sin particiones.

Lo primero a ser notado es que el pueblo aqueo anterior al helenismo no dio origen a una palabra como existencia. Platón, en su Filebo, se centró en la experiencia, πάθημα, nombre de designación cercana, pero no idéntica, al de existencia, pues, experiencia, por sí misma, refiere al ente humano. No obstante, la no equivalencia, en la experiencia se halla eso innominado por el pueblo griego y que nosotros llamamos existencia, brindando así un correcto acceso; la experiencia, según el diálogo Filebo, podría ser resumida en la siguiente afirmación: es la mostración, *de algún modo*, del ente, es decir, es fenómeno. Inversamente, el fenómeno en el sentido griego de φαινόμενον es lo que se muestra, y lo que se muestra es el ente, ὄν. Fenómeno y ente son una nominación doble de lo mismo. La constatación de que el humano es, indica que, en tanto fenómeno (es decir, estar mostrado) es un ente con

experiencia. Y no sólo ello, sino que, de acuerdo al sentido indicado de experiencia, el humano es el ente que se muestra y aquel al que todo se muestra, de algún modo.

Exactamente eso es lo que significa aquello que alguna vez se hubo dicho: que la existencia griega estuvo mucho más aclarada en la remisión continua al ser, cuya evidencia es el haber traído a la palabra el reconocimiento del ente con aquellas simples, pero inconmensurables designaciones de fenómeno y ente. Antes de proseguir, es necesario aclarar que la palabra española ‘fenómeno’, aunque se ajusta etimológicamente a φαινόμενον, no dice en español inmediatamente lo que en griego sí<sup>2</sup>; una palabra española más ajustada es ‘mostración’. Si aceptamos esto, entonces diremos que lo que la existencia griega tenía ante sí era la mostración, del humano mismo y de lo otro que él.

La centralidad del ser y de la mostración, es evidenciada por las palabras de Anaximandro de Mileto según Simplicio: “De lo uno, moviente e infinito, Anaximandro, [...], declaró al infinito principio y elemento de los entes. [...] Desde tales, la génesis es las presencias, y hacia ellos es devenida la destrucción según la necesidad; pues, recíprocamente, imparten justicia así como retribución por su injusticia según la ordenación del tiempo”<sup>3</sup> (traducción propia de la versión griega de Kirk – Raven – Schofield, 1987). El haber sido indicado expresamente el principio y el elemento llevó ineludiblemente a tomar algo distinto como aquello donde hay generación y destrucción, y fue nominado por entes. Pero entes son los mostrados, es decir, los que presencian, como el cielo y el mar; sin embargo, ello no significa que el principio no lo esté. La cuestión que habilita plantear la noción de principio será tratada un poco más adelante, pero debe advertirse que, aquel que la utilizó para referirse al infinito de Anaximandro, buscaba señalar algo del orden de lo esencial: la mostración, el fenómeno, en donde hay generación y destrucción.

---

<sup>2</sup> Mientras el término griego es conjugación verbal de φαίνω, que llegó a sustantivarse, el término español es un sustantivo que llegó a adjetivo.

<sup>3</sup> τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον...Ἀναξίμανδρος...ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι. καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι <κατὰ τὸ χρεών>. <διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν>.

No debemos delimitar nuestra comprensión y captar a la generación y a la destrucción como cuestiones ‘fisiológicas’, sino como presencia y ausencia fenoménicas: es decir, ir a la mostración y salir de la mostración, estar y no estar, ser y no ser. En esa misma orientación cantó el aedo Hesíodo en su Teogonía. La cadencia registrada en su recitación sería como el de la mirada que se va posando en las cosas que a ella se aparecen en torno suyo. Todo ello está allí mostrado: canta como diciendo “esto y esto y esto...”. Y en ese orden de mostración, las va nombrando. Nombre, mostración, ser, mirada: son uno, el poema y la totalidad. Los que allí están referidos son los dioses. Lo divino nunca se muestra al ente humano en su total despliegue, sino como un signo que denota su presencia, detrás del cual se esconden y por el cual son reconocidos<sup>4</sup>. Por eso, el poeta ve en el Monte Parnaso el signo de la piedra que engulló Cronos o en el rayo eléctrico a Zeus tonante o en la llama encendida en la cañaheja el signo del artilugio de Proteo. Ahora bien, a todos y cada uno de los dioses, Hesíodo puso el epíteto siguiente: siempre presentes (αἰὲν ἑόντων, p. ej., Teogonía 105<sup>5</sup>). No está dicho en el sentido de siempre visibles, porque, por ejemplo, los Titanes fueron sepultados bajo tierra, yacen ocultos. ‘Siempre presentes’ dice, de los dioses, su divinidad: <son>, <mostración>, desde la apertura (χάος) inicial. Es decir, que todo lo que a la mirada del aedo se muestra está siempre en la mostración en su apertura.

La mirada del aedo no puede entenderse como la de un espectador ajeno o distinto a lo mirado. Es una mirada en el entusiasmo o la posesión divina. Las musas aparecen *en* el poeta (“y me inspiraron la voz divina”<sup>6</sup>, Teogonía 31) y lo hacen mirar como ellas mirarían si miraran (con la admirable - θηητόν - rama del laurel), pues los dioses no miran como el ente humano, sino que ellos son la mirada, lo mirado y los que miran, es decir, que el aedo

---

<sup>4</sup> Ejemplo de ello es todo el poema de Hesíodo, o el vagabundo que visita a Telémaco, o la mujer reluciente como la luna con quien comparte el lecho Anquises, o la vieja que pregunta a unas niñas que estaban en el río, o la visión que tomó a Áyax antes de su muerte, o cualquier animal en que Zeus se transformó para llevar a cabo sus intenciones.

<sup>5</sup> El verso completo dice: “Gloriar a la sacra génesis de los inmortales siempre presentes”.

<sup>6</sup> ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπι

encantado ve diáfananamente. La mirada esencialmente griega es una mirada en la mostración, es decir, una presencia en la presencia: es en medio de la totalidad del ente, de lo mostrado. Ella se abre como tal al ver, y mirando encuentra lo que está abierto a su mirada.

Teogonía no es una génesis como en el relato de la Biblia, porque en ésta es referido el acto creacional y despótico de un ente omnipotente. Tampoco es el relato de una generación desde un principio similar al Big Bang contemporáneo y científicista. Ni un relato mítico del inicio del mundo, que va tentado los pasos hacia el más razonable relato de los “físicos” posteriores. La génesis, según la existencia griega, connota el doble sentido que tiene el fenómeno, porque lo que está en la mostración ha devenido, es, y lo que se está generando, está yendo a la mostración, va siendo. Pero el poeta ve, no desde la génesis, sino desde la mostración. En ella no hay tiempo en ningún sentido, ni tampoco eternidad. Ése lugar es; y en ese lugar todo está tal como es. Tampoco hay movimiento, ni quietud, no hay algo completo ni incompleto. Simplemente, *todo es*, siempre. Es el infinito de Anaximandro el milesio, porque, incluso en la afirmación “todo es, simplemente”, no se dice una totalidad como el universo físico, ni como todo lo que el humano puede conocer y desconocer: no es que haya algo o nada como en una caja llena o vacía, ni que todo esté concentrado en un punto como en el cuento El Aleph de Borges. “Todo es, simplemente” dice mostración, ser, infinito.

En tal lugar las musas sitúan al aedo, y el nombre que tiene en la poesía está dicho tempranamente: a saber, verdad<sup>7</sup>. Es el lugar al que fue conducido Parménides. Verdad, una diosa, hace con Parménides lo que las musas con Hesíodo, esto es, *mostrar* el único camino perceptible: el que es (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν, Fr.2, según Proclo o Simplicio<sup>8</sup>). Ente es

---

<sup>7</sup> “Pastores agrestes, malamente despreciados, vientres tan sólo, sabemos decir pluralidad de engaños verosímiles, pero también sabemos, si queremos, cantar verdad”, (Teogonía 26-28, traducción propia).

<sup>8</sup> Todas las citas corresponden a la versión griega presentada en Kirk – Raven – Schofield (1987).

mostración y la diosa verdad hace mostrar tal como ella vería: desocultamiento. El fenómeno diáfano es el ente en su desocultamiento, en su apertura. Ahora bien, el modo en que Parménides lo llevó a la palabra está centrado en la relación de la existencia y el ser, refiriendo a lo mismo que Hesíodo, sólo que las palabras de éste enfocaron la relación entre ente humano y ente divino. Así, a Parménides le son dichas indicaciones para una captación recta, por lo que interviene la percepción y el decir (τὸ λέγειν τε νοεῖν). En cambio, a Hesíodo le son dichas palabras para una entrega anímica, por lo cual es honra, celebración y regocijo (ὕμνεϊν). Utilizando la nomenclatura de Nietzsche, Parménides es apolíneo y Hesíodo es dionisiaco.

Tanto Hesíodo como Parménides han logrado traer la esencia griega (fenómeno y ser) de un modo tal que sus palabras mismas son netamente fenoménicas, es decir, demostrativas en la mostración. Desde el lugar en que están situados, esta demostración no es como sacar a la luz algo que yacía oculto de la luz, ni en el sentido de un razonamiento lógico ni el de hallazgo teórico o experimental (como el de Arquímedes), ni mucho menos creacional; lo que la demostración busca ser es la iluminación y lo ya iluminado deslumbrante; es decir, la que se deslumbra a sí misma deslumbrando lo otro que le deslumbra. Es, sin tanta ida y vuelta en la comunicación, el sentido de apertura hesiódico o de desocultamiento parmenídeo, de todo a la vez.

En cuanto el fenómeno y el ser, en la existencia griega, son lo esencial, lo traído a la palabra de ambos no refiere a algo más allá del mundo, porque el mundo es ya una mostración, es fenómeno, es. Esencialmente, el fenómeno y el ser no son propiamente ni un dios ni cualquiera de las alteraciones del mundo, aunque a ellos los atraviesa por igual, porque ellos se muestran, es decir, son. La unidad de los opuestos que Heráclito supo traer a la palabra, está orientada según ese sentido: el ser, la mostración, no superan nada, ni sintetizan nada, tampoco son lo común a cada uno como puede ser el rojo en dos manzanas o la virtud entre dos actos virtuosos, ni menos la superioridad abarcadora como la de un padre y sus hijos o un rey y su reinado. Según Clemente, Heráclito dijo que “el cosmos aquí

no lo produjo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será, fuego por siempre vivo, extendido métricamente y extinguido métricamente”<sup>9</sup> (Fr. 30, traducción propia de la versión griega de Kirk – Raven – Schofield, 1987). El fuego cósmico siempre vivió y vivirá en el cosmos, lumbre que no ilumina como una vela a su entorno, sino como lugar donde el cosmos se presenta como tal, como la fragancia y su expansión en el aire. Que no haya sido producido no dice no generado por el arte de un ente, sino que, en tanto el fuego es, el fuego no llega a la mostración desde ningún lugar, porque el fuego es la mostración misma. Recuerda Orígenes, en un entorno ético con el que desentona, que del cosmos, Heráclito llevó a la palabra lo siguiente: “Conviene saber que la guerra es ligazón y que la justicia es discordia y que todas devinieron por la discordia y la necesidad”<sup>10</sup> (Fr. 80). La guerra se asemeja al fuego porque en la guerra, y sólo en ella, los contrarios belicistas llegan a mostrarse: la guerra es mostración en que lo opuestos se muestran, de ahí la ligazón de los mostrados en la mostración, es decir, la unidad: “las totalidades son una” (ἐν πάντα εἶναι, Fr.50).

Se está afirmando, pues, que los opuestos se muestran; igualmente, los ciclos referidos en el poema de Parménides, cuyos nombres asignados por los humanos, nombran, esencialmente, a la mostración: “génesis y destrucción, ser y no ser, cambio de lugar y alteración del color resplandeciente”<sup>11</sup> (Fr. 8, 40-41). Tales opuestos, o ciclos de dos, no son menos mostrativos que otros, ni menos entes; tampoco el fenómeno es más mostración que lo mostrado, o el ser más entitativo que los entes. Nuevamente, todo es: diáfano se muestra en su desocultamiento o apertura. Sin embargo, los ciclos u opuestos, son como los dioses del poema de Hesíodo, en el sentido en que se ocultan y se desocultan, se muestran y no, son y no son, surgen, presencian y desaparecen, se mueven y están quietos, se generan y se destruyen. El nombre griego que éste conjunto tiene es φύσις, lo surgido,

---

<sup>9</sup> κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

<sup>10</sup> εἰδέναί χρή τόν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεῶν.

<sup>11</sup> γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανόν ἀμείβειν.



φύω, surgimiento. Cuando Simplicio, en su Física, recuerda las palabras traídas de Parménides: “todo está colmado de luz y de noche oscura a la vez, ambas iguales, pues a ninguna atraviesa la nada”<sup>12</sup> (Fr. 9), está significándose, más allá de Simplicio, que cada uno de los pares cíclicos son mostración; incluso el mismo ocultamiento: es decir, un ocultamiento fenoménico, un ocultamiento que es. El mismo sentido que en las palabras: “lo surgido ama estar ocultado” que significa, en verdad, lo ocultado ama lo surgido (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, Fr. 208), así como del epíteto que Hesíodo espeta de los dioses, siempre presentes, aunque estén ausentes como Helios al descender, o como Hécate, la querida de Zeus, que está entre las estrellas, la tierra y el Olimpo.

Ahora bien, siendo el fenómeno lo mostrado, delatándose así que es, entonces, si ha de hacerse alguna pregunta ante ello, ésta no puede ser otra que: ‘¿qué es eso?’. Sin embargo, ni el aedo ni ninguno de los pensadores hasta aquí nombrados la hicieron. Si la tradición no trasmitió testimonio de ello, fue porque no lo hubo, en el sentido en que no era importante; ellos se entregaron a la esencia de la que eran parte y los convocaba. La noticia de Diógenes Laercio, en su Vidas, sobre Heráclito es precisa: éste ofrenda su libro a un templo, deja que sus palabras vayan a la mostración en la corriente propia de lo que se muestra desde la apertura fenoménica, desde lo que es tal como es, igual que la recitación de los poemas homéricos o la Teogonía. Si al libro de Heráclito se le asignó un autor, o si aquellos poemas se recogieron para siempre en un libro, esos son actos posteriores y ajenos a ellos. Lo propio de estos poetas y pensadores era, sencillamente, ser, y dejar que a su través el ser, el fenómeno, se muestre. Con la pregunta, esta situación se orienta de modo inverso, pues se adopta una actitud ante ello: es una postura que inquiere sobre el fenómeno.

La pregunta ‘¿qué es eso?’, según la existencia griega dice ‘¿qué es este fenómeno aquí presentado?’, ‘¿qué se muestra en lo que ahora se muestra?’; apunta a algo particular, como si seccionara la totalidad. Sin abandonar el sentido de la mostración, parte de lo

---

<sup>12</sup> πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

mostrado resaltándolo sobre la mostración, parte del ser y lo entresaca de allí. Por ejemplo: ¿lo piadoso por ser piadoso es querido por los dioses o, en tanto querido, es piadoso?<sup>13</sup>, esta es una indagación que asume al fenómeno de la piedad y por eso pregunta por lo que es, aunque lo haga ateniéndose al ámbito en que se presenta, como la vinculación de lo piadoso y los dioses. Busca enfocarse con determinación sobre eso particular, como si quisiera tomarlo y tenerlo ante sí para examinarlo en lo que es: es decir, busca lo mostrado en tanto sí mismo. Este modo de estar del que pregunta se muestra como comportamiento que toma lo mostrado, de tal modo que el tomar está delimitado como una mostración.

Así, la pregunta otorga peso al que pregunta fijando una posición: es decir, se muestra a sí mismo trayendo consigo una cuestión. Y en tanto lo esencial es mostración y ser, quien se muestra con una cuestión, ése mismo es, teniendo al ente por el que pregunta. Es decir, en el mismo acto, están conjugadas la entidad del humano y la del ente en cuestión<sup>14</sup>.

En la medida en que el comportamiento trae por encima de la totalidad del ente, aporta de sí mismo algo con el fin de la sustracción. Como ésta rige la situación, el ente humano trabaja con aquello por lo que inquiere, de modo tal que todo lo que aporta adquiere el carácter de herramienta para traer. La sustracción, por lo tanto, se muestra trayendo a la mostración: la sustracción es lo que trae al ente, la sustracción es el fenómeno de traer a la mostración. La palabra genérica que nombra a dicha sustracción es *ποίησις*, producción, y la palabra específica es *τέχνη*, conocimiento especializado. Prontamente acontece la comparación entre técnicas, porque tienen un objetivo que cumplir; se abre un problema que así se formula: qué manera de traer a la mostración el ente logra mostrarlo en su mostración propia, es decir, en su entidad. He aquí donde surge el filósofo, como aquel que muestra que el conocimiento técnico no trae al ente en su entidad.

---

<sup>13</sup> τὸ ὅσιον ὅτι ὀσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὀσιόν ἐστιν (Eutifrón, 10a1-2).

<sup>14</sup> Al preservarse el sentido de la existencia griega, la actitud de preguntar no inicia esencialmente nada nuevo: por eso, el ente humano no se hace cargo del mundo, intentando fundarlo él mismo desde sí mismo, como han querido ver, consciente o inconscientemente, algunos historiadores modernos al entender la época de Platón como el primer renacimiento de la historia.

Es el Sócrates platónico el que lleva a cabo esa tarea: los diálogos tempranos y medios son un ejemplo obvio; en el diálogo *Ión*, Sócrates menciona una lista que correlaciona cada técnica con aquel ente por el que se interesa, hasta incluir, indiscutiblemente, a la interpretación (diálogo que refirió a los primeros poetas y de ellos no se afirma, ni se podría, que eran técnicos: o sea, que la poesía genuina no es arte). Platón entra en el ámbito de la técnica para demostrar que ella falla en su cometido, por lo que establece la pregunta como comportamiento y presenta las herramientas con las que logra su plan: la *διάνοια* y el *λόγος*, el razonamiento y el discurso argumentativo. El estado de *aporía* no sólo es el resultado de demostrar que una técnica específica, como es el conocimiento de lo piadoso, no trae correctamente lo que busca, sino que también la técnica del razonamiento y el discurso argumentativo se autoeliminan: la técnica de demostrar que la técnica no muestra lo mostrado. Y por qué esto es así, se verá en lo que sigue.

La técnica está orientada hacia aquello que busca, pero lo buscado por ella ya está en la mostración de algún modo, es algo. Sólo por ser fenómeno puede traerlo técnicamente a la mostración. Sin embargo, en la medida en que es su objetivo, debe conocerlo con anterioridad a efectuar tal proceso, no sólo en el sentido que le otorga el proceso técnico de elaboración, sino, principalmente, en que ya sabe, de algún modo, lo que es. Así, la técnica y el conocimiento ya tienen, de algún modo, al ente por el que se interesan. El tener técnico y específico, pues, señala con anterioridad al ente con el que se relaciona; por lo tanto, es un tener mostrativo, ya que refiere entitativamente al ente. Y en cuanto lo trae a la mostración por el proceso productivo, el traer técnico también es mostrativo. Por ende, la técnica busca, lo máximo posible, mostrar al ente en su mostración según la especialidad que a ella le caracteriza. Lo que Sócrates platónico demuestra es que la mostración de la técnica y su conocimiento son pseudo-mostraciones: su mostración desvía la mostración propia del ente, traen otra cosa. Los diálogos tempranos y medios establecen en la ignorancia la causa de ello, es decir, que su captación técnica no descubre lo que ante ella está descubierto, o, en otras palabras, que la entidad del ente buscado se le oculta como lo invisible. En un diálogo tardío, como es el *Sofista*, Platón presentará a la causa como una

indeterminación: decir lo otro del ser (siendo lo otro infinito). La definición que en éste diálogo da de conocimiento verdadero ha desconcertado a muchos, pero es lo más acorde a la existencia griega: decir de lo que es, que es, mostrar lo mostrado como se muestra.

Ahora bien, Platón no sólo intentó mostrar el error de la técnica, sino que su otro mayor intento fue diferenciar la filosofía de la técnica. La filosofía no es razonamiento y discurso argumentativo, sino conocimiento verdadero y dialéctica. Como el conocimiento lo es de algo, 'conocimiento verdadero' dice 'mostrar de modo desoculto al ente que está en la mostración'. No es una cuestión mimética o de reproducción de lo dado en la forma de discursos de semejanza verídica, o de cosas trabajadas, pensadas, pintadas, etc., sino, con los antiguos, mostración en la mostración, presencia en la presencia, ser en el ser. Τὸ εἶδος tiene esa característica: el mirar que muestra lo que yace mostrado en su desocultamiento, lo que ofrece la entidad del ente. En palabras más claras, τὸ εἶδος es mostración diáfana. Sin embargo, al encararse con la mostración desde la pregunta del qué es, Platón trajo a la palabra todo lo que correspondía al preguntar; τὸ εἶδος refiere, de manera equiponderada, al ente que pregunta. Esta referencia es la alteración imborrable de lo traído y la diferencia principal con los antiguos. No sólo es resaltada el alma como el lugar donde hay conocimiento (a través de resaltadas capacidades, como el raciocinio y el lenguaje) sino que, además, se introduce el tiempo como algo ineludible en el pensar del ser, de la mostración<sup>15</sup>. Con Parménides, por ejemplo, fue expresado que el ser ni era temporal ni atemporal, que ni se movía ni estaba quieto, no obstante, atravesaba lo temporal y

---

<sup>15</sup> En el Teeteto (186a6-186b1), en referencia al alma: "También de estos parece que abarca siempre en su mirada el ser, sobre todo en cuanto a su relación mutua, y eso de modo que, en sí misma, reúne lo devenido y lo presente en su referencia hacia lo futuro" (καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.). En el Sofista (248e6-249a2), la vinculación de movimiento (tiempo) y alma: "¿y qué, por Zeus?, ¿seremos convencidos fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento no están desocultadamente presentes en lo que es completamente, de modo que, sin tener percepción ni vida misma ni pensamiento, el ser yacería inmóvil, solemne y majestuoso? (τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἕστος εἶναι). Y en el Filebo, esa especie de proceso de asimilación de lo exterior en el interior del alma, a través de un escritor y un escribano.

atemporal, lo movable y lo que puede estar quieto. Con Platón el ser es traído como οὐσία, como la presencia inalterable, que es siempre igual a sí misma, a diferencia de lo que cambia, que es otro en otro tiempo. Esto que nunca cambia siempre está presente en lo que se presenta, al punto que brinda entidad a eso presentado, es decir, que da mostración a algo, como si dijera 'lo hace visible como cosa'. En ese 'dar ser' reluce el movimiento del ser tanto como en el 'hacer que sea' reluce el sentido de producción del ser. En el primer caso, está denotado el surgir (φύσις), que se tradujo como la naturaleza de algo, refiriendo a lo esencial o característica propia de lo que es; mientras que en el segundo es la producción, como la del demiurgo, en el sentido de hacer surgir, de traer a la mostración como algo. Lo natural de algo (τι), es decir, lo que en algo ha surgido (φύσις) es lo que a ello le sobreviene (γένεσις), y es nominado, por Platón, como el ser (τὸ ὄν) de eso mismo: es lo que presencia (οὐσία). Ello está denotado, claramente, en haber traído a la palabra al ser como γένος, pues así se le descubre como lo que sobreviene desde algún lugar propio: es decir, su génesis, en el triple sentido de procedencia, de devenir y de generar.

Sin lugar a dudas, el punto culmine de lo que es la filosofía para Platón está en el Sofista, al desarrollar la dialéctica. Los cinco géneros mayores son los átomos siempre presentes, en el preciso sentido de ser la οὐσία de toda mostración: causa y principio inalterable de la mostración como algo (ente) y de su entidad (ser): εἶδος. 'Átomo' en cuanto es un diferenciable de todo fenómeno del que ya no hay otra diferenciación ulterior, sino entrelazamiento o participación. 'Causa' porque es responsable de la entidad y mostración de todo lo que es y se muestra. 'Principio' porque todo parte de esa trama y está en ella. Por lo tanto, lo que ocurre con Platón respecto de lo propio de la existencia griega es evidenciado en la dialéctica, a saber: el ser, la mostración, son pensados como εἶδος, como la οὐσία - esencia presencial - de todo lo que surge (φύσις). En esos dos aspectos resplandece notoriamente la relevancia adquirida y equiponderada del que pregunta y la distinción fundamental entre el ser y el ente, ser y mostración, que es uno con entender el ser en el sentido de φύσις. De este modo, una cosa es lo que se muestra y otra lo mostrado. A partir de allí, el ser es lo que se oculta o se desoculta y lo que puede ser ocultado y

descubierto. El fenómeno, lo que se muestra, es tenido como lo que inmediatamente es percibido, mientras que lo que es entitativamente, le sobreviene y da razón causal de su aparición como algo, lo que distingue, al menos, dos grados o modos de ser. El fenómeno es de algún modo, porque se muestra, pero en un grado menor, porque lo que contiene la entidad del ente es el εἶδος, que está siempre presente, sólo que su percepción no es inmediata, sino que aparece ocultamente y de modo necesario para que haya mostración de algo en tanto algo. El alma debe rebuscarse con aquella capacidad que está tendida hacia la parte esencial de lo presentado. De esta manera, la verdad como desocultamiento puede entenderse en el sentido de descubrimiento, de entresacar del plano fenoménico lo que subyace esencialmente. A la par, hay grados de descubrimiento en cuanto el ser está como oculto en las apariencias de la inmediatez del fenómeno, de lo que se muestra; de modo tal que, el que pregunta, elabora un modo de acceder a lo entitativamente ente, y lo hace, no a través de la manipulación, sino a través del razonamiento dialéctico, que, no por ello, deja de ser una herramienta en el proceso de descubrimiento. En la medida en que el ser se oculta y se desoculta, en que el conocimiento verdadero descubre o entresaca, y el falso conocimiento oculta, el ser en tanto εἶδος está dicho en la determinación del movimiento, de lo que surge; en palabras más claras: el ser en tanto εἶδος es una comprensión física o naturalista, φύσις.

Desde la existencia griega, la dualidad platónica es la del ser y el fenómeno, el ser y el ente, que, como se dijo recién, determina una causación de ser a ente, en la que se reconoce una escala de entidad, cuyo grado mayor hay que descubrirlo entre lo oscuro del fenómeno. Aristóteles continúa recorriendo ese sendero desde donde Platón lo había dejado. Escritos legados como Tópicos, Retórica o la Lógica son elaboraciones más acabadas, partiendo de estudios concienzudos, de esas mismas cuestiones en un sentido técnico, de importancia social. Son tratamientos que buscan perfeccionar, y mostrar el mejor uso posible, de un conocimiento técnico según corresponda a cada ámbito. Sin embargo, en donde más queda evidenciada la continuidad del sentido del ser que mostró Platón es en el libro que trata sobre “sobre lo surgido” (περὶ φύσεως), la Física, y ello por una razón simple y directa: el

tema de la 'física' es todo aquello que tiene el principio de movimiento y de reposo en sí mismo.

El inicio de este tratado antepone las dos únicas partes que importan: la totalidad de lo que se muestra y aquello que, ante ello, presencia como el que inquiere. Dedicar unos pocos renglones a cómo procede el conocimiento del que pregunta, donde se delata una primera diferencia con Platón, ya que Aristóteles no habla de un plano menos entitativo sino confuso. Esta mezcla presentada inmediatamente al que mira de modo cognoscitivo, se despeja, no sólo partiendo desde lo más claro para él hacia lo más claro según lo que es, sino también analizando los diferenciables presentados en lo contemplado (principios, causas y elementos). El análisis consiste en presentarlos deslindados de los otros, como si se dijera en su claridad propia, una especie de reelaboración realizada por la aplicación correcta del raciocinio. El resultado es una presentación ordenada, y por ello clara, de lo que es, y lleva el nombre de conocimiento (ἐπισθημη).

El conocimiento es una mostración de algo que ya está mostrado. Es por esto que los principios, las causas y los elementos son, no sólo ordenadores en la presentación del que los ha conocido, sino que ya están presentes en la confusión de lo mostrado. La reelaboración aristotélica es existencialmente griega porque parte de la mostración, de lo que es, bajo la idea conductora de que, en ella, están los principios, las causas y los elementos. Y además, todo el tratamiento aristotélico de la φύσις, pero en particular en los dos primeros libros, demuestra que sin ellos tres dados juntamente no hay mostración, no hay ser. En otras palabras, los diferenciables están siempre presentes. Es por este motivo que, en un tratado "sobre lo natural", Aristóteles brinde ejemplos de especialidades técnicas, como es la construcción o la escultura, ya que la técnica, mediante la manipulación, trae algo a la mostración: esto es, proceso y producto no serían tales si no hubiera principios, causas y elementos del movimiento de mostración, de dación de entidad.

Aristóteles recogió en una expresión contundente y simple lo esencial de la existencia griega, desde los antiguos hasta él: ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (187a28-29), que significa, en el sentido racionalizado en que lo trae, que todo es mostración, que todo es. Sin embargo, según Aristóteles, la mostración, el ser, se constituye propiamente por aquello que hace o causa su mostración: los diferenciables siempre presentes (οὐσίαι). En los términos de la física, estos son los que siempre advienen en todo devenir, los que nunca se van en toda desaparición. En los términos de la existencia griega son los que mantienen la mostración de lo que se muestra. El primer aspecto resaltado conduce hacia los nombres apropiados de εἶδος, de ὕλη y de ὑποκείμενον, puesto que, en todo movimiento y reposo, siempre habrá una entidad que se preserva como lo transferido, siempre habrá una materia constante como el dónde en que aparece lo entitativo, y siempre estará aquello que los aúna. El segundo aspecto conduce a los modos de la presencia: δύναμις - ἐντελέχεια. Esta dupla conserva la distinción de ser y ente, entidad y mostración, con una irrenunciable referencia al tiempo y al sentido físico del ser, como se verá a continuación. Téngase en cuenta que, tal como se dijo, es un aspecto en que reluce la existencia griega, por lo tanto, ambos modos son del ser, de la mostración.

El modo δύναμις es lo que ahora se muestra como lo que se mostraría, es lo que sería. En otras palabras, lo que se mostraría está siendo ahora señalado en el sentido de que ahora presencia como lo no mostrado, porque siempre presencia. Equivale a decir que el ser del ente ahora está oculto, porque nunca no está. Por ello, el ser ocultado o lo que presencia como no mostrado, rige la situación del presente. Cuando (τότε) llega a la mostración aquello que estaba presente como lo no mostrado, cuando el ser del ente llega, por fin, a desocultarse, entonces es completamente, el modo ἐντελέχεια. Por eso, la semilla y la madera son ejemplos adecuados para ello, pues en la semilla está no mostrada la presencia que finalmente llegará a ser fenómeno; la madera, igualmente, es todo lo que será. Se comprende, pues, que jamás podría haber entendido Aristóteles al tiempo como algo independiente sobre el cual ocurren los hechos; el tiempo es el reflejo del movimiento, porque el ser es surgimiento (φύσις). El ser va hacia el fenómeno, pero no como algo ajeno



al, ni secundario del, fenómeno sino, al contrario, el ser es la causa del fenómeno, es la causa de que haya una mostración, es la causa de que haya un ente. El ser marca (στίγμα) la pauta del ente, del fenómeno, en el sentido en que lo que ahora se muestra, sino es la entidad plena, es algo orientado hacia la entidad plena: ya como lo que advendrá, ya como lo que hubo venido al fenómeno, pero nunca como lo que nunca está ni dejó de estar. Cuando Aristóteles analiza, en el libro Γ, el relativo 'en tanto que' propio del movimiento, resalta la importancia, en lo que es potencial (ente ahora mostrado), de lo que presencia aquí y ahora como lo que será, aquello que saldrá a la luz cumplidamente (έντελέχεια): el ser.

La equiponderancia del que está, como el que analiza, frente a lo mostrado vuelve a ser manifestada en el Libro Δ, en dos aspectos que aquí resaltamos. El análisis del tiempo, del cual dice que sólo sabemos nosotros que es si ocurre algún movimiento en nuestra alma, no sólo vuelve a señalar la fundamental importancia del ser como φύσις, sino que, muy en particular, sin alma y sin movimiento no habría percepción del ser. En otras palabras, vincula estrechamente el alma al ser<sup>16</sup>. Por otro lado, en este libro trata de diversos temas cuya forma de presentación dejan a las claras que sólo el que conoce, al moverse en tanto busca conocer, se entera del ser; es decir, que el ser sólo se descubre a quien conoce (el que descubre). El planteo de Aristóteles, así como en su momento Platón, entresaca de la totalidad algo a ser discutido para analizarlo en sí mismo; ese planteo tiene el signo de la pregunta: es una cuestión. Pues Aristóteles dice: tal cosa, es esto o es aquello. La disyunción problematiza la entidad del ente, es decir, a cómo se muestra en su claridad propia lo que subyace en la inmediata confusión del ente. Como el ser es surgimiento y como el ente cuestionador es el único que tiene una experiencia genuina del ser, trae a otros pensadores como dadores de opiniones sobre la cuestión. Tales pensadores son los que se aproximaron al ser, al surgimiento, por lo cual son apreciados como físicos y como cuestionadores de lo que se muestran. En tanto esos físicos son traídos como los que plantearon reflexiones

---

<sup>16</sup> Lo que, como sabemos, también había hecho Platón, visible en el discurso de Diotima, en la alegoría de la caverna, y los ya nombrados diálogos Teeteto, Sofista (la dialéctica) y Filebo.

sobre lo que está en la mostración, se exige, como deber del investigador, el haber diferenciado lo que en todo fenómeno llega, y está siempre: los principios, las causas y los elementos. La valorización, por lo tanto, de los antiguos como físicos y primeros indagadores de lo que se desoculta en el fenómeno<sup>17</sup>, no es propia de los antiguos, sino de Platón y Aristóteles en adelante. Esto quiere decir que Aristóteles era un intérprete, en el sentido artesanal en que Platón lo había indicado. El arte de la interpretación elabora una línea de sentido sobre la que son puestas las cosas que importan. Por supuesto, Anaximandro jamás planteó un principio de lo que se muestra, pero sí fue un pensador, es decir, alguien que estuvo en el ser, y por ello fue tratado por Aristóteles.

Si esta comunicación pudo acercar, al lector, hacia la existencia griega, así como suscitarle una sensación de irracionalidad o un arcaísmo jungiano, o bien, logró un esclarecimiento de lo que el S.XX nombró como olvido del ser, o sino, le haya estimulado hacia los pensadores antiguos, o simplemente, quedó en una inercia que pide una imposible conclusión, entonces, estas palabras no habrán sido en balde.

### **Bibliografía principal**

Aristóteles: \_\_\_\_ *Physique*, trad. fran. de J. Barthélemy Saint-Hilaire, ed. Durand, París, 1861.

\_\_\_\_ *Physica*, en *The works of Aristotle (Vol. II)*, trad. ing. por R. P. Hardie y R. K. Gaye, Oxford University, 1953.

\_\_\_\_ *Física*, trad. esp. de G. R. de Echancía, ed. Gredos, Madrid, 1982.

\_\_\_\_ *Metafísica* (edición trilingüe), tr. esp. de García Yebra, V., 3ra reimpresión, ed. Gredos, Madrid, 1998.

Finley: M. I., *La Grecia antigua*, tr. esp. de Sempre, T., ed. Crítica (edición De Bolsillo), Barcelona, 1984.

---

<sup>17</sup> Desocultamiento en el doble sentido de lo que se desoculta por sí mismo y el que lo desoculta al finalizar su investigación.

Heidegger: \_\_\_\_ *Plato Sophistes* (GA 19), ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992.

\_\_\_\_ *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. esp. de Ciria, J. A., ed. Alianza, Madrid, 2004.

\_\_\_\_ *Parmenides*, trad. esp. Másmela, C., ed. Akal, Madrid, 2005.

\_\_\_\_ *De la esencia de la verdad*, trad. esp. de Ciria, A., ed. Herder, Barcelona, 2007.

\_\_\_\_ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. esp. de Yáñez Xolocotzi, A., ed. Comares, Granada.

Kahn, C.: *Essays on Being*, Oxford University Press, New York, 2009

Kirk, G. – Raven, J. – Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*, trad. esp. de García Fernández, Madrid, Gredos, 1987.

Hesíodo: *Teogonía* (edición bilingüe), trad. esp. de Vianello de Córdoba, P., Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1978.

Himnos Homéricos: *La "Batracomaquia"*, trad. esp. Bernabé Pajares, A., ed. Gredos, Madrid, 1978.

Homero: \_\_\_\_ *Ilíada*, trad. esp. de Crespo, E., ed. Gredos (RBA), Madrid, 2015.

\_\_\_\_ *Odisea*, trad. esp. de Pabón, J. M., ed. Gredos (RBA), Madrid, 2015.

Nestle, W.: *Historia del espíritu griego*, tr. esp. de Sacristán, M., ed. Planeta, Barcelona, 2010.

Platón: \_\_\_\_ *Diálogos I*, tr. esp. de Calonge Ruiz J., Lledó Iñigo E., García Gual C., 2da. reimpresión, ed. Gredos, Madrid, 1985.

\_\_\_\_ *Diálogos III*, tr. esp. de García Gual C., Martínez Hernández M., Lledó Iñigo E., 1ra reimpresión, ed. Gredos, Madrid, 1988.

\_\_\_\_ *Diálogos IV*, tr. esp. de Egers Lan, C., 1ra reimpresión, ed. Gredos, Madrid 1988.

\_\_\_\_ *Diálogos V*, tr. esp. Santa Cruz M. I., Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N., ed. Gredos, Madrid, 1988.

\_\_\_\_ *Diálogos VI*, tr. esp. de Ángeles Durán y Lisi F., ed. Gredos, Madrid, 1992.

Los textos griegos fueron consultados en la página: [http://www.perseus.tufts.edu/Collections/Texts, Greek and Roman Materials](http://www.perseus.tufts.edu/Collections/Texts_Greek_and_Roman_Materials), Plato (3 de jun. de 2019).

Pomerey, S. y co.: *La antigua Grecia*, trad. esp. de Lozoya, T., ed Crítica, Barcelona, 2011.

Vernant, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, tr. esp. de Lopez Bonillo, J. D., ed.  
Planeta, Barcelona, 2009.