

La “fenomenología” como orientación de la filosofía misma: la manifestación del ser a la luz de la palabra (Platón, *sofista*)

Pablo Sandoval Villarroel · Josep Monserrat Molas

Se puede caracterizar la filosofía contemporánea por la irrupción de una serie de corrientes filosóficas que han pretendido dar un renovado impulso al movimiento del pensar. Entre tales corrientes, como el “estructuralismo”, el “historicismo”, el “existencialismo” o el “pragmatismo”, se suele contar también la “fenomenología”, la cual, dado el extraordinario éxito de sus resultados y el alcance insospechado de sus descubrimientos, ha llegado a extenderse incluso, como método de investigación, en casi todos los ámbitos de las ciencias humanas, y ya no sólo en la dimensión del saber estrictamente filosófico. Un claro testimonio del auge y prosperidad de la fenomenología son hoy en día las innumerables publicaciones especializadas, departamentos de investigación y congresos internacionales consagrados exclusivamente al trabajo fenomenológico. La historia de la filosofía acostumbra reconocer en Edmund Husserl al fundador de la corriente fenomenológica. No obstante, este impulso fundamental de Husserl fue posteriormente asumido y desplegado, con total libertad y de una manera fecunda, por otros grandes pensadores de nuestra época¹, entre ellos, Martin Heidegger. Que sean empero los historiadores de la filosofía quienes decidan si tal despliegue fue llevado a cabo “a favor” o “en contra” del sentido en el que el propio Husserl concibió primeramente la tarea de la fenomenología. Pues, para nosotros, se trata de otra cosa, a saber, de intentar señalar que, y en qué medida, la “fenomenología” no constituye de ningún modo una corriente particular de la filosofía contempo-

Artículo recibido el 28 de octubre de 2012 y aceptado para su publicación el 19 de septiembre de 2011.

¹ Piénsese en nombres tales como el de Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Leo Strauss, Stanley Rosen, Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty o Hans-Georg Gadamer, entre otros.

Espíritu LXI (2012) · n° 143 · 109-124

ránea, sino que determina, antes bien, la orientación íntima de la *filosofía misma y como tal*, y esto ya desde la instauración de la filosofía en el pensar de Platón.

En efecto, si tomamos en consideración la determinación del sentido formal de la investigación fenomenológica que nos ofrece Heidegger en el párrafo 7 de *Ser y Tiempo*, podemos discernir y destacar lo siguiente: la investigación fenomenológica consiste fundamentalmente en *dejar ver aquello que se muestra de sí mismo*, y, por cierto, *tal como ello mismo se muestra desde sí mismo*.² Tal manifestación, empero, se lleva a cabo en la palabra, en el decir, λέγειν. Fenomenología es así λέγειν τὰ φαινόμενα, o aun más claramente, según el sentido griego de λέγειν, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: *manifestar lo que se manifiesta de sí mismo*. Ahora bien, ¿por qué lo que se manifiesta, esto es, el “fenómeno”, requeriría aún de una cierta manifestación explícita? ¿En qué medida aquello que ya se manifiesta de sí mismo *necesita y reclama ser expresamente sacado a la luz*? El planteamiento de esta simple pregunta revela que el sentido del φαίνεσθαι propio del “fenómeno” de la fenomenología es cualquier cosa salvo algo evidente y comprensible de suyo. Por ahora, baste considerar aquí que al manifestarse propio del “fenómeno” le tiene que pertenecer, en sí mismo y a la vez, algo así como un *no-manifestarse*, esto es, un cierto *ocultamiento*, de tal manera que ello precisamente solicita y exige una manifestación explícita. El “fenómeno” de la fenomenología queda así determinado enigmáticamente *tanto* por un mostrarse *como* por un permanecer-oculto, y quizás de *tal* modo que lo que predomina en él es antes bien el *ocultamiento* que la *mostración*. ¿Y qué es entonces aquello que precisamente en su mostrarse permanece empero preponderantemente oculto, aquello que, no obstante, constituye el *sentido* y el *fondo* de todo lo que nos aparece a primera vista? Eso es, dice Heidegger, *das Sein des Seienden*³, el *ser* de lo ente. Así pues, si concentramos todo lo anteriormente indicado en una sola formulación, el sentido formal de la investigación fenomenológica se

² Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 34: “das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt”.

³ *Ibidem*, 35: “Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur ‘*verstellt*’ sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden”.

determina como un *sacar a la luz, en y por la palabra, el ser de lo ente*. Y ahora tenemos que preguntar: ¿pero dijo alguna vez Platón en los diálogos algo semejante? En apariencia no, o no al menos a la manera de una declaración formal y expresa sobre la orientación de la investigación filosófica como tal. Por cierto. Sin embargo, en uno de sus diálogos, y además no en uno cualquiera, sino en aquel diálogo en el que Platón se aventura hasta el extremo de su experiencia del filosofar, él señala con toda claridad un tal estado de cosas. Ese diálogo es el *Sofista*.

El diálogo intitulado el *Sofista* despliega temáticamente la pregunta por el sofista como tal: ¿qué es el sofista y en dónde reside la posibilidad de su ser? Sin embargo, como intentaremos mostrar, la pregunta por el sofista se lleva a cabo aquí fundamentalmente en vista de una delimitación esencial del *filósofo*. El hecho que el diálogo apunta tácita pero eminentemente a la determinación de la esencia de la filosofía, eso se puede indicar a partir de una breve consideración de su escena inicial. El diálogo comienza con una intervención del geómetra Teodoro, quien acude a un encuentro con Sócrates que había sido concertado al final de la conversación que tiene lugar en el *Teeteto*.⁴ Pero Teodoro viene ahora acompañado de un cierto extranjero, procedente de Elea⁵, la patria del gran Parménides, extranjero sobre el cual Teodoro declara de entrada que es un hombre auténticamente *filosófico*, *μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον* [216a4]. Este simple

⁴ Cf. *Teeteto*, 210d3-4. Sin embargo, se ha de notar que este compromiso no incluye ninguna decisión respecto del asunto a tratar en él. De todos modos resulta manifiesto que ambos diálogos, *Sofista* y *Teeteto*, comparten al menos la preocupación por un asunto fundamental, a saber, el problema de τὸ ψεῦδος, lo “falso”, más precisamente, el problema del encubrimiento, la desfiguración, el engaño y el error, pero no como un problema “teórico”, sino como el problema absolutamente concreto de la posibilidad de abrir un lugar para la filosofía en el seno de la πόλις, despejando con ello todas las apariencias engañosas que encubren y distorsionan al filósofo mismo, principalmente, la apariencia del sofista y la del político.

⁵ Acerca del Extranjero de Elea, Teodoro señala además, de acuerdo a la mayoría de las ediciones modernas, que es *ἑταῖρον τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα* [216a3-4]. No obstante, se ha de tener en cuenta la significativa indicación de Nestor Luis Cordero, quien, según otra lectura que tiene también una sólida tradición (por ejemplo, la traducción latina de M. FICINO, la *editio princeps* de Platón (1513) y la edición clásica de STEPHANUS (Ginebra, 1578), propone leer, tanto en su versión castellana como en la francesa (Paris, Flammarion, 1993), *ἕτερον*, “diferente, distinto, otro”. Pues no hemos de olvidar que *ἕτερον* será una palabra clave en el desarrollo de este diálogo. Cf. PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1998: *Sofista*, versión de N. L. CORDERO, 332-333.

comentario, que podría pasar por una mera caracterización del nuevo personaje que entra en escena, concentra empero la atención del diálogo, ya desde el inicio, en la cuestión de la *filosofía misma*. Esta preocupación por la cuestión de la filosofía se ve aún acentuada cuando Teodoro, respondiendo a la alusión socrática a Homero —según la cual su acompañante podría no ser un hombre sino un dios—, dice que el Extranjero de hecho no es un dios, pero sí un hombre divino, θεῖος [216b9], en la medida en que todo filósofo ha de ser considerado como tal. Esta declaración no se refiere ya al simple hecho de si este o aquel hombre es un filósofo, sino que apunta más bien a un rasgo esencial de *todo* filósofo, esto es, del filósofo *mismo y como tal*; en otras palabras, esta declaración de Teodoro constituye ya una cierta caracterización de la *esencia* de la filosofía. Y es entonces cuando Sócrates pone propiamente en marcha el diálogo⁶, señalando precisamente la dificultad que entraña el discernir con toda claridad, διακρίνειν [216c3], la estirpe⁷ esencial a la que pertenece originariamente el filósofo⁸, τὸ [τοῦ φιλοσόφου] γένος [216c3]. La dificultad de discernir al filósofo proviene en primer lugar, dice Sócrates, de las múltiples apariencias bajo las cuales se presentan tales hombres en el seno de la πόλις: πάνυ γὰρ ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοϊαν [216c4-5], “pues tales hombres aparecen ciertamente de muchísimas maneras por la ignorancia de los otros”. Así, la presencia del filósofo entre los hombres, y por cierto entre aquellos hombres que Platón denomina aquí sencillamente οἱ ἄλλοι, esto es, “los otros” que el filósofo, es decir, aquellos que precisamente *no* tienen una experiencia directa de la filosofía, está marcada preponderantemente por una cierta *apariciencia* que encubre y desfigura al filósofo en eso que él *es*. Pero esta multitud de apariencias reposa a su vez, añade Sócrates, en la “ignorancia” de los otros, ἄγνοια, es decir, en la ignorancia de aquellos que precisamente *no son* filóso-

⁶ En términos del lenguaje propio del grupo de investigación *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat* (Universitat de Barcelona) dirigido por Josep Monserrat Molas, esto es lo que se denomina “el motivo posibilitador del diálogo”.

⁷ Respecto de esta traducción inhabitual, véase empero más adelante, con respecto al sofista, τὸ φύλον [218c5], “la raza, la tribu”.

⁸ El filósofo es extremadamente difícil de ver con claridad, ἰδεῖν μὲν χαλεπὸν ἐναργῶς [253e8], pero no tanto por la obscuridad de la dimensión en que reside, como, precisamente al contrario, por lo reluciente de la misma: διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι [254a9-10].

fos: los hombres del entendimiento común. La palabra griega *ἄγνοια*, sin embargo, no significa aquí sólo la ausencia de un saber propiamente constituido, sino que indica más bien la inadvertencia y el equívoco, el desconocimiento que hace tomar una cosa por otra, y, por cierto, por algo que esa cosa *no es*. No obstante, esta ignorancia reposa en el fondo sobre algo más secreto y más simple, sobre algo que Platón no nombra aquí expresamente, pero cuya experiencia se trasluce por doquier en los diálogos⁹, a saber, el “fenómeno” fundamental del *permanecer-oculto*, *λανθάνειν*, *λήθη*. Esto no quiere decir, sin embargo, que el filósofo se esconda o se enmascare a sí mismo¹⁰ para pasar así desapercibido entre la gente, sino que tenemos que pensar tal ocultamiento en el sentido en que habla el verbo griego *λανθάνειν*: *quedar-oculto*, ni en sentido activo ni en sentido pasivo, sino como la modalidad fundamental de la *presencia* del filósofo entre los hombres. Por consiguiente, aquello que determina del modo más hondo y decisivo la situación de la filosofía en el seno de la *πόλις* no es otra cosa que un cierto *ocultamiento*, de donde resulta a su vez la posibilidad misma de que la filosofía aparezca precisamente como algo que ella *no es*. Tales apariencias Sócrates las recoge aquí principalmente bajo tres figuras, la figura del sofista, la del político y la de un hombre que está completamente fuera de sí, *ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς* [216d2], aun cuando esta última apariencia, como lo señala el *Fedro*¹¹, responde en cierta medida a la condición propiamente “extática” del filósofo, *μανία*. Así pues, el permanecer-oculto del filósofo en la ciudad, es decir, la multitud de apariencias que lo encubren y desfiguran en aquello que él es, *tal* es el “problema” primordial que pone propiamente en marcha el diálogo en el *Sofista* y que reclama, de manera urgente, una *delimitación* de la filosofía respecto de

⁹ Véase, por ejemplo, *Fedro*, 249d2-3 y *Fedón*, 64a-b.

¹⁰ Queda pues por pensar la distancia que separa el quedar-oculto (*λανθάνειν*) al que aludimos aquí y aquello que piensa Descartes en la expresión *larvatus prodeo*, y su extensión y desarrollo en la concepción straussiana de la filosofía política como una operación activa de enmascaramiento público de la filosofía en vistas a su protección. Por otra parte, la escritura platónica misma, a saber, la “operación comunicativa” que lleva a cabo Platón en la forma de los *diálogos*, puede ser considerada y esclarecida precisamente a partir del juego de un mostrar y un ocultar. En otras palabras, tal dimensión de mostración y ocultación se constituye así en el lugar en donde se ha de situar la discusión acerca del “esoterismo” y el “exoterismo” de la escritura platónica.

¹¹ Cf. *Fedro*, 265a9 ss., con respecto a los dos tipos de *μανία*, la meramente humana y la divina y esencial.

todo lo que puede hacerse pasar por ella y tomar su lugar en el seno de la πόλις. Nosotros podríamos seguir pensando, por cierto, que se trata aquí de una cuestión meramente “teórica”, a saber, la de “definir” formalmente en qué consiste la filosofía. Sin embargo, la superficialidad de esta opinión se vuelve manifiesta tan pronto como consideramos que, para el filósofo, este ocultamiento es cualquier cosa salvo el “tema” de una discusión teórica y abstracta, sino que constituye más bien un *peligro* extremo, peligro que le costó la vida nada más y nada menos que a Sócrates mismo, el maestro de Platón. Todas estas cuestiones son las que le dan de alguna manera el tono a la problemática y a la “situación” dramática del *Sofista*¹², cuestiones que se han de tener siempre presentes para presentir al menos la *urgencia* que tenía, para Platón, la pregunta por el filósofo mismo y como tal.

Así, nosotros no hemos de perder de vista que es *la necesidad de delimitar al filósofo* respecto de sus apariencias desfiguradoras lo que urge a determinar con toda claridad *qué es* cada una de estas tres figuras, σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον¹³ [217a3], y lo que le otorga, por tanto, la mira y el sentido a la pregunta por el sofista, que es la pregunta que se desarrolla concretamente en este diálogo. Por consiguiente, la escena inicial del *Sofista* nos indica que *la pregunta por el sofista es, en el fondo y ante todo, la pregunta por la esencia de la filosofía misma*. Ahora bien, es en el punto de partida de la investigación, cuando el Extranjero de Elea ha decidido comenzar con el tratamiento de la pregunta por el sofista, en donde Platón declara en qué consiste propiamente la *tarea* y la *orientación* no sólo de la

¹² Y también al *Teeteto* y al *Político*. En el fondo, todo gira en torno al problema del juicio y la condena de Sócrates por la ciudad de Atenas, el cual es uno de los elementos dramáticos fundamentales en las interpretaciones de ambos diálogos por parte de Xavier IBÁÑEZ (2000) y Josep MONSERRAT (1999) respectivamente, trabajo realizado en el seno del grupo de investigación *Hermenéutica i Platonisme*. Véase además, en MONSERRAT (1999), 10-14, la consideración de una heptalogía de diálogos cuyo conjunto e itinerario dramático nos proporciona un retablo completo del juicio y la muerte de Sócrates. Estos diálogos son, ordenados según la sucesión dramática: *Teeteto*, *Eutifrón*, *Sofista*, *Político*, *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*.

¹³ Con respecto a la compleja intrincación de estos tres términos, véase MONSERRAT (2002), 178: “[...] en el moment en què, segons Xenofont, Sòcrates continua enraonant sense pensar en la seva defensa, o en què, segons Plató, Sòcrates calla, potser pensant sobre el proper judici, i que, per tant, cal que faci un *silenci* en la seva aparició pública, reflexionant sobre allò que sigui el sofista, el polític i el filòsof, precisament els personatges de la tragèdia atenenca de la condemna i mort del filòsof tingut per sofista pel tribunal de la *polis*”.

investigación sobre el sofista, sino también, en cierta medida, de toda investigación filosófica en general, a saber, en ζητεῖν καὶ ἐμφανίζειν λόγῳ τί ποτ' ἔστι [218b8-c1], en “ponerse en busca y poner de manifiesto, a la luz¹⁴ de la palabra, qué es”. Esta simple formulación, que el Extranjero enuncia aquí como algo en cierto modo “natural” y “evidente”, contiene ya todos los elementos decisivos de la determinación del sentido formal de la investigación fenomenológica que ofrece Heidegger en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*. En efecto, se trata pues, en primer lugar, de un ζητεῖν, esto es, de un ir a la búsqueda e inquirir por algo, y ciertamente por algo que, de una manera o de otra, *se sustrae y se retira* una y otra vez. En segunda lugar, se trata de un ἐμ-φανίζειν, esto es, de un *poner de manifiesto*, en el sentido de dejar que algo aparezca y se vuelva así patente y visible. En tercer lugar, tal manifestación se lleva a cabo λόγῳ, esto es, *en el λόγος, por el λόγος, en y por* el decir de la palabra cuya esencia reside, para los griegos, precisamente en el mostrar y volver visible, δηλοῦν, ἀποφαίνεσθαι. Y en cuarto lugar, la frase nos indica además en qué consiste aquello mismo que, ante todo y siempre de nuevo, se ha de mostrar y poner de manifiesto, sacándolo a relucir a la luz de la palabra, a saber, aquello a lo que apunta la pura y simple pregunta τί ποτ' ἔστιν, *qué es*, es decir, de una manera o de otra, el *ser* de lo ente.

Así pues, ya por una breve consideración de la escena inicial del *Sofista* podemos comenzar a vislumbrar, por una parte, que el diálogo tiende esencialmente a hacer señas hacia la esencia de la filosofía y, por otra, que la orientación más íntima de la investigación filosófica misma, tal como la pensó y la llevó a cabo Platón en cada uno de sus diálogos, es una orientación fundamentalmente “fenomenológica”, en el sentido del *poner a la luz, a través del diálogo, aquello que lo ente es*. Pues lo que dice aquí el Extranjero de Elea sobre la tarea de la investigación filosófica corresponde no sólo a la pregunta concreta de este diálogo particular, sino también a *cada diálogo* de Platón, en la medida en que todos ellos, explícita o implícitamente, están guiados de punta a cabo por la pregunta directriz *¿qué es esto?, ¿qué es aquello?: τί ἔστιν*.¹⁵ No obstante, en el *Sofista*, Platón radicaliza hasta el

¹⁴ Esta traducción intenta hacer explícito el hecho que la palabra, el decir, el λόγος, es esencialmente *iluminador*, en el sentido de que la esencia del λόγος reside precisamente en el volver patente y manifiesto: ἐμφανῆ ποιεῖν [*Teeteto*, 206d1].

¹⁵ El preguntar de esta manera no significa empero que Platón intente constituir expresamente en los diálogos algo así como una “ontología”, sino que tal preguntar revela

extremo una tal orientación del preguntar, en la medida en que, en este diálogo, el esfuerzo del pensar platónico se recoge en lo más simple y esencial, en aquello que aun Platón mismo, y todos los que filosofaron antes de él, habían pasado por alto como algo evidente y comprensible de suyo, pero que sigue siendo lo más arduo y obscuro y, con ello, lo *más digno de cuestión*. En el *Sofista*, la filosofía platónica se atreve a dar el paso más osado en su marcha preguntante, paso a través del cual el pensar de Platón alcanza empero la plenitud de su esencia y se constituye así en *destino y medida* para toda la historia de la filosofía occidental.

Ahora bien, la determinación del filósofo no se produce aquí de una manera formal y explícita, en el sentido del desarrollo expreso de la pregunta: ¿qué es el filósofo?, sino que tal determinación acontece ella misma *filosóficamente*, es decir, la esencia de la filosofía se delimita y sale a relucir a través de la *consumación* de una determinada modalidad del preguntar. Para comenzar a vislumbrar que, y cómo, ello es así, debemos atender primero al punto de inflexión del diálogo, a partir del cual éste se encamina ya hacia su centro. Este momento decisivo se halla después de la sexta “definición” del sofista. El solo hecho que tras la sexta “definición” el Extranjero ejecute una recapitulación de las definiciones intentadas hasta ese instante, nos señala que en el diálogo está a punto de producirse un *vuelco*. En efecto, desde el momento en que se trata de aprehender al sofista como imitador y productor de meras ilusiones [234b], el Extranjero comprende que el sofista se ha refugiado en un terreno de acceso extremadamente difícil, εἰς ἄπορον εἶδος¹⁶ [236d2]. La investigación misma comienza a adentrarse así en una cuestión fundamental, cuestión que entraña lo más arduo y difícil para el pensar: ἐν παντάπασι χαλεπή σκέψει [236d9]. Sin embargo, esta dificultad no reside de ningún modo, como podríamos opinar, en una cierta complejidad variada y confusa, sino, como veremos, precisamente en la *simplicidad* de la cuestión. El Extranjero presenta una primera formulación del problema en los términos siguientes: τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν [236e1

la orientación previa y constante de su pensar: la orientación hacia el *es*. Por ello la pregunta τί ἐστὶν podría ser entendida de manera más neutra en el sentido en que decimos: ¿de qué se trata? Por ejemplo, ¿de qué se trata cuando hablamos de la belleza?, ¿de qué se trata cuando hablamos del bien?, etc.

¹⁶ Cf. en 239c6-7: εἰς ἄπορον ὁ σοφιστῆς τόπον καταδέδυκεν.

sqq.], “pues el que algo se manifieste y parezca, pero no sea, y el decir alguna cosa, pero no algo verdadero y real, todo ello está desde siempre y también ahora pleno de dificultades y obscuridades [para el pensar]”. El que no se trata aquí de un problema filosófico más entre muchos otros, sino de *la* cuestión primaria y constante de todo filosofar, eso se anuncia en la insistencia con que el Extranjero resalta, al final del mismo parlamento, su dificultad: παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπὸν [237a1].

¿En qué reside entonces la dificultad de la cuestión? Dice el Extranjero: en que este discurso se atreve a presuponer que lo que no es, sin embargo, *es*: τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι [237a3-4]. Se trata pues, según el lenguaje de la Tradición, del problema del “ser del no-ser”, dicho de otra manera, del problema de la “falsedad”, τὸ ψεῦδος [237a4]. Ahora bien, si nosotros no queremos reducir esta cuestión a un problema meramente “lógico”, debemos esforzarnos por comprenderla en su problematicidad concreta y originaria, esto es, en su sentido *griego*.¹⁷ Tal problematicidad se deja entrever desde el momento en que consideramos que, para los Griegos, “ser” quiere decir, desde temprano y eminentemente, φύσις, esto es, surgir, abrirse, salir a la luz, manifestarse, en una palabra, *aparecer*, φαίνεσθαι. Así, todo aparecer, incluso el aparecer en el sentido de la mera apariencia, φαντασία, δόξα, constituye para el entendimiento griego una modalidad eminente del *ser*. ¿Cómo entonces algo que aparece, y que en tal aparecer puede llegar incluso a inducirnos al error, podría empero, de algún modo, *no ser*? ¿Cómo es posible que las cosas se muestren y aparezcan precisamente como *no son*? ¿En qué reposa al fin y al cabo un tal *no-ser*, el cual no tiene nada de una modalidad meramente “lógica”, sino que constituye una amenaza incesante en la existencia de los hombres? Así, todo se juega en la manera como tenemos que pensar este μὴ ὄν, a saber, no como un “no-ser” cualquiera en sentido abstracto o absoluto, sino en el sentido de aquello que precisamente *no es* eso que parece ser a primera vista y como lo cual se manifiesta de inmediato. Una tal apariencia que aparece como no es, Platón la designa con el término φάντασμα, o también εἶδωλον. Por eso todo intento de apresar al sofista en la

¹⁷ En cierta medida, se puede considerar que la obra entera de Martin HEIDEGGER no es otra cosa que un intento de poner de manifiesto un tal experiencia griega del ser, experiencia que se trasluce tanto en la palabra φύσις, como, por ejemplo, en la determinación platónica del ser como εἶδος o ἰδέα (φῶς), o incluso, aunque de manera velada, en la palabra fundamental ἀλήθεια. Véase, entre otras obras, *Einführung in die Metaphysik*.

φανταστική τέχνη [239c9], esto es, como un productor de meras apariencias, εἰδωλοποιόν [239d3], tiene que hacerse cargo del problema del εἶδωλον mismo y como tal.¹⁸

Según su estructura formal, el εἶδωλον es ante todo una “representación”¹⁹, esto es, algo que se presenta y se parece a otra cosa, y así la re-presenta, por ejemplo, un reflejo en el agua o en un espejo, o también una imagen pintada o grabada.²⁰ Así, el momento decisivo en el εἶδωλον es la referencia a *otra* cosa, al “original”, a aquello que Platón llama τὸ ἀληθινόν [240a8], lo “real y verdadero”, es decir, la *cosa misma*, αὐτό²¹, lo que *es* propiamente, ὄντως ὄν [240b3], desde lo cual el εἶδωλον recibe la medida de su configuración. Ahora bien, ya que el εἶδωλον se parece hasta cierto punto a algo real, puede pasar a su vez él mismo por algo real y verdadero; pero esto no es más que una apariencia e ilusión, pues la mera representación de una cosa no podrá jamás tomar el lugar de la *presencia* de la cosa misma. Así, el εἶδωλον es en cierta medida algo “irreal”, algo que *no es* aquello que aparenta a primera vista, en tanto que *no* satisface la propia y plena esencia del ser²², el ὄντως o ἀληθῶς εἶναι. Por cierto. Sólo que, por más claro y límpido que nos parezca este razonamiento, como dice el joven Teeteto, no podemos dejar de reconocer que aun el εἶδωλον, de una manera o de otra, también *es* en algún sentido: ἀλλ’ ἔστι γε μὴν πως [240b9]. En otras palabras, por más “irreal”, μὴ ὄν, que declaremos al εἶδωλον, éste no se deja reducir de ningún modo a una pura nada, sino que *es* algo bien “efectivo”, y de hecho algo tan efectivo que puede incluso engañarnos, ἀπατᾶν. Esta simple constatación de Teeteto, a saber, el reconocimiento del *ser* del εἶδωλον, comienza a centrar gradualmente la atención del diálogo en la cuestión del *ser mismo*, en la cuestión de aquello que que-

¹⁸ Cf. 239d3-4: τί ποτε τὸ παράπαν εἶδωλον λέγομεν.

¹⁹ La palabra “representación” no ha de ser comprendida aquí en su sentido moderno, a saber, como la manera en que el hombre (el “sujeto”) se re-presenta mentalmente las cosas, sino en el sentido en que decimos, por ejemplo, “este cuadro *representa* a Sócrates bebiendo la cicuta”, esto quiere decir, el cuadro en cuestión nos hace presente a Sócrates, pero sin que se presente por ello Sócrates mismo ante nosotros.

²⁰ Cf. 239d6-8.

²¹ Cf. 266c6-7: δύο γὰρ οὖν ἔστι ταῦτα θείας ποιήσεως, αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστω.

²² ¿Pero en qué consiste este ser en sentido pleno y propio? Dicho de otro modo: ¿en qué medida la cosa misma *es* en un sentido más alto y más pleno que su mera imagen o re-presentación?

remos decir cuando pronunciamos el puro y simple *es*. Pues si reconocemos que no sólo las cosas reales que se presentan de sí mismas “son”, sino también sus meras apariencias y re-presentaciones, ¿qué significa entonces, en cada caso, “es”? ¿En qué sentido decimos tanto de unas como de otras: que “son”? Ahora bien, en la medida en que el diálogo concede que el εἶδωλον, en tanto lo “irreal”, μὴ ὄν, también “es”, en un sentido que queda aún por determinar, τὸ μὴ ὄν εἶναι πως [240c5], se pone así francamente en contra de la palabra del gran Parménides. Por eso el diálogo tiene que entrar en controversia con el pensamiento de Parménides, es decir, tiene que encaminarse resueltamente hacia el “parricidio”, πατραλοίας [241d3]. Esto significa que el pensamiento platónico mismo se vuelve aquí *contra* Parménides como πατήρ [241d5], es decir, *contra* aquello que le es origen y proveniencia, a fin de poner en cuestión la comprensión precedente del “es” y llevar a cabo con ello una reinstauración del sentido de *ser*. Así, en el *Sofista*, la filosofía de Platón se arriesga hasta el extremo de todo pensar y preguntar, a saber, a la cuestionabilidad de *lo ente y lo no-ente por entero*. Y, como intentaremos señalar, no es sino *en* el esfuerzo descomunal por determinar nuevamente el sentido del ser mismo y, con ello, la totalidad de lo que es, en donde *sale a relucir* la esencia más propia de la filosofía misma en su orientación eminentemente “fenomenológica”. Dice el Extranjero: τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ νῦν [242a1-2], “en este instante decisivo, tenemos que atrevernos a acometer el pensamiento de nuestro padre Parménides”. En esta frase habla, pues, la *urgencia* que constriñe el pensar a volverse contra el inicio y a atreverse así a refundar un mundo, a través del puro y simple despliegue de la pregunta por el sentido del “es”.

El primer paso en este despliegue consiste en poner en cuestión, ante todo, aquello que nos parece comprensible de suyo, τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον [242b10], es decir, en someter a examen aquello en lo que todos concordamos al punto como si se tratara de algo perfectamente determinado y decidido, ῥαδίως δ’ ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες [242c1-2]. En efecto, todos quienes se arrojaron inicialmente a la determinación de lo ente como tal y por entero, τὸ ὄν [242e1], τὸ πᾶν [242e5], trataron la cuestión sin hacerse mayores problemas, εὐκόλως [242c4], esto es, sin reparar en un problema fundamental, sosteniendo tesis tales como: “lo ente por entero *es* uno”, o “la totalidad *es* muchos”, o bien “el todo *es* lo frío y lo caliente”. ¿En qué consiste entonces este problema fundamental? A saber, en que cada vez que los

pensadores iniciales declaraban que la totalidad *es* uno o muchos o lo que fuere, lo hacían sin hacerse ningún tipo de problemas acerca de este “es” mismo. Ahora bien, por más evidente y comprensible de suyo que pueda parecernos habitualmente este “es”, hemos de confesar que aquello que designa propiamente es algo tan poco evidente como eso que mentamos cuando decimos “no es”. Pues aquel que declara que el Todo *es* dos cosas, por ejemplo, lo caliente y lo frío, ¿qué quiere decir con este “es” mismo? ¿Cómo hemos de pensar este “ser” que se enuncia tanto de lo frío como de lo caliente? ¿Acaso como una tercera cosa, aparte de lo frío y lo caliente, de tal modo que al fin y al cabo el Todo no “es” dos, sino tres? En definitiva: ¿qué pasa con el “es” mismo que enunciamos o presuponemos cada vez que intentamos determinar lo que “sea”? Por eso pregunta el Extranjero: τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν ; [243e2], “¿cómo hemos de entender este ser mismo que enunciáis cada vez?”. Esta simple pregunta ya no inquiere por si la totalidad “es” esto o aquello, sino que apunta únicamente a *este es mismo y como tal*, es decir, al puro y simple *ser* de lo ente. Así, en la aporía con respecto al ser de lo ente, en la pregunta por el sentido del *es* mismo, el diálogo ha alcanzado propiamente el centro de su preguntar: ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε. Δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν δ’ ἠπορήκαμεν [244a4 sq.], “puesto que nosotros ahora estamos en problemas, vosotros ponednos de manifiesto suficientemente qué queréis decir cuando pronunciáis la palabra “ser”. Pues es evidente que vosotros lo sabéis desde hace mucho tiempo, y nosotros antes también creíamos saberlo, pero ahora ya no lo comprendemos en absoluto”.

Aquello que se manifiesta en estas palabras del Extranjero de Elea es la más profunda extrañeza ante lo más simple y comprensible de suyo, ante aquello que fundamenta silenciosamente no sólo toda “definición” filosófica, sino también, en general, todo hablar y todo entender y, con ello, todo comportamiento humano respecto a lo ente: el puro y simple “es” mismo, el *ser* de lo ente. El pensar de Platón se arriesga²³ así a preguntar,

²³ En cierto modo, se ha de decir a la vez que el pensar de Platón habita constantemente en esta zona de riesgo y peligro, en la medida en que los diálogos constituyen algo así como una — en términos de Stanley Rosen — “fenomenología dramática”, en la cual Platón pone cada vez el preguntar mismo en el riesgo de la “situación”.

en cierto modo, *contra* sí mismo, en la medida en que se atreve a poner en cuestión aquello que se hallaba de algún modo ya presupuesto en cada pregunta desplegada anteriormente en los diálogos: ¿qué *es* lo pío?, ¿qué *es* lo bello?, ¿qué *es* la valentía?, ¿qué *es* el saber?²⁴ Aquí, en el *Sofista*, el preguntar de Platón se recoge, por primera vez en la historia de la filosofía occidental, en la pregunta fundamental por *el sentido del puro y simple es mismo*, señalándole así de antemano una dirección y una tarea a toda la tradición filosófica posterior.²⁵ Pues aun aquellos que pretenden tratar y decidir expresamente la cuestión del “ser mismo”, οὐσία²⁶, es decir, aquellos que —dice el Extranjero— se han entregado propiamente a la *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* [246a4-5], ya sea pensando el ser en el sentido de la corporalidad sensible y mudable, o bien en el sentido de las “ideas” inteligibles e inmutables, cuando se ven constreñidos a reconocer que el ser se dice tanto de la κίνησις como de la στάσις, tienen que confesar que el declarar en qué consiste propiamente el *ser mismo y como tal* es algo extremadamente arduo y difícil: τὸ ὄν [...] οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ’ ἔστιν [246a1-2]. El horizonte interrogativo del diálogo se ha desplazado así insensiblemente desde la oposición entre el εἶδωλον y la cosa misma hacia la oposición entre la κίνησις y la στάσις, la mutación y la estabilidad. Pero con ello el pensamiento platónico mismo se atreve a poner en cuestión aquello que antes le parecía manifiesto y evidente, a saber, que el ser en el sentido de la estabilidad constituía el ser en el sentido más alto y más pleno.²⁷ Por eso el Extranjero exclama señalando que en este punto el diálogo se ha sumido en la más profunda obscuridad con respecto a aquello que quiere decir “ser”: νῦν ἐσμεν ἐν ἀγνοίᾳ τῇ πλείστη περὶ αὐτοῦ [249e2-3]. Pues cuando se ha reconocido que tanto lo mudable como lo

²⁴ Cf. *Eutifrón*, *Hippias mayor*, *Laques* y *Teeteto*, respectivamente.

²⁵ Véase la frase decisiva de Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία [1028b2 sqq.].

²⁶ Se trata aquí, en efecto, de un problema decisivo, a saber, el de la manera como Platón comprende la diferencia entre los pensadores precedentes, a los que caracteriza como οἱ διακριβολουμένοι ὄντος τε πέρι καὶ μὴ [245e6-7], y οἱ ἄλλως λέγοντες [245e8], “aquellos que consideran y tratan la cuestión de otra manera”. Dejamos empero la cuestión abierta.

²⁷ Véase, por ejemplo, en el *Fedón*, las siguientes palabras que Platón pone en boca de Simias: οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργές ὄν ὡς τοῦτο· τὸ πάντα τὰ τοιαῦτ’ εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ τᾶλλα πάντα ἃ σὺ νῦν δὴ ἔλεγες [77a2 sqq.].

estable *son* igualmente, εἶναι γε ὁμοίως [250a10], el pensar de Platón se expone así a la necesidad de comprender el ser *más allá* del horizonte extremo para el entendimiento platónico del ser, a saber, la distinción entre la κίνησις y la στάσις, lo cual sume el pensar en la más honda y extrema ἀπορία. Por eso exclama nuevamente el Extranjero: ποῖ δὴ χρὴ τὴν διάνοιαν ἔτι τρέπειν τὸν βουλλόμενον ἐναργές τι περὶ αὐτοῦ παρ' ἑαυτῷ βεβαιώσασθαι; [250c9-10], “¿pero adónde, pues, ha de dirigir aún la mirada del pensar quien quiera establecer para sí algo manifiesto sobre el ser mismo?”. El diálogo intitulado el *Sofista* se expone así a la *urgencia* de la pregunta por el ser de lo ente, y no es sino *en este preguntar mismo* en donde *se cumple y sale a la luz la esencia fenomenológica del filosofar*. En otras palabras, el diálogo el *Sofista* no trata la cuestión del ser sólo porque así lo exige el problema del sofista como tal, sino que despliega —y tiene que desplegar— la pregunta por el ser en la medida en que su mira fundamental, su σκοπός, consiste de antemano en hacer señas hacia la esencia de la filosofía misma, pero no en una “definición” abstracta y formal, sino *a través de la consumación del filosofar*.²⁸ Por eso nos advierte el Extranjero de Elea: καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον [253c8-9], “y es bien posible que, preguntando qué es el sofista, hayamos descubierto primero quién es el filósofo”. ¿Y quién es entonces el filósofo? A saber, aquel ser humano que se ha entregado por entero, a través del pensamiento, a la tarea de preguntar, una y otra vez, por el sentido del ser de lo ente: ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειμένος ἰδέα [254a8-9]. Pero una tal consumación del filosofar no es, en el fondo, otra cosa que la radicalización extrema de aquella tarea que ya desde el inicio del diálogo se nos mostró como constituyendo la orientación fundamental de toda investigación filosófica en general, a saber, la tarea de

²⁸ En efecto, toda investigación acerca de la esencia del filosofar se halla ante una dificultad fundamental y, en cierto modo, insuperable, a saber, que la investigación misma se lleva a cabo *ya de antemano* de manera *filosófica*, es decir, presuponiendo aquello que precisamente se tendría, ante todo, que descubrir. En esto consiste la peculiar “circularidad” de la pregunta por la esencia de la filosofía, la cual exige que el modo de su despliegue no pueda ser otro que el de la consumación del filosofar mismo. Quizás es esto lo que nos quiere indicar Platón haciendo decir al Extranjero lo siguiente: οὐκοῦν περὶ μὲν τούτου [*sc.* τοῦ φιλοσόφου] καὶ τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον, ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ἦ [254b3-4]. En otras palabras: una investigación explícita acerca del filósofo resulta finalmente innecesaria, pues lo esencial ya ha sido alcanzado y señalado, y por cierto de la única manera en que se deja alcanzar y señalar, a saber, a través de una *consumación*.

ζητεῖν καὶ ἐμφανίζειν λόγῳ τί ποτ' ἔστι, “buscar y poner de manifiesto, a la luz de la palabra, *qué es lo ente*”. Por eso la filosofía misma es, originariamente y ante todo, *fenomenología*. Y por eso también, en el centro del diálogo, el Extranjero de Elea *consume*²⁹ una tal orientación del filosofar, asumiendo la tarea descomunal de poner en cuestión y poner de manifiesto qué queremos decir cada vez que pronunciamos el puro y simple *es*: ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε³⁰ ἰκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φθέγγησθε [244a4-6].

Pablo Sandoval Villarroel
Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona*
jmonserrat@ub.edu

Referencias bibliográficas:

- GONZALEZ, F. J. (2009). *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, Penn State Press.
- HEIDEGGER, M. (1993). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1992). *Sophistes*, GA, Bd. 19, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1983). *Einführung in die Metaphysik*, GA, Bd. 40, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- IBÁÑEZ, X. (2007). *Lectura del Teeteto de Platón: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

²⁹ Y lo hace sin olvidar su problemática radicación en la complejidad de relaciones y tensiones que constituyen la vida *política*. De hecho, tal *consumación* acontece dramáticamente en los aledaños del juicio a Sócrates y previamente a la consideración temática de la relación entre el filosofar y la figura del político.

³⁰ A notar pues que Platón usa en este diálogo sólo dos veces el verbo *ἐμφανίζειν*: primero, al inicio del diálogo, para caracterizar la tarea de toda investigación filosófica como tal y, segundo, en el centro del diálogo, para instar a los pensadores iniciales a que *pongan de manifiesto* aquello que, ante todo y una y otra vez, se ha de sacar a la luz, a saber, eso que queremos decir cuando pronunciamos el *es*.

* Grup de Recerca 2009SGR447. “EIDOS: Hermenèutica, Platonisme i Modernitat”. Proyecto de Investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-62763/FISO.

MIGLIORI, M. (2006). *Il 'Sofista' di Platone. Valore e limite dell'ontologia*, Brescia: Morcelliana.

MONSERRAT, J. (1999). *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

—(2002). (ed.): *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

MOVIA, G. (1994). *Apparenza, essere e verità. Comentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*, Milano: Vita e pensiero.

NOTOMI, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge: Cambridge University Press.

SANDOVAL, P. (2009). *L'instauration platonicienne de la philosophie comme métaphysique*, Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses.