

conocen, precisamente, las lecturas con las que esta nueva investigación viene a polemizar.

El peligro que corre el lector no especializado de este libro sobre la lectura es considerar que sólo hay una lección posible y plausible del pensamiento de Platón, con la que, por suerte, se ha topado a la primera, pudiendo ahorrarse más averiguaciones e incluso el mismísimo texto platónico. El beneficio: darse cuenta de que existe una gama de posibilidades de interpretación y aprendizaje, numerosas, pero finitas, entre las lecturas textuales y coherentemente razonadas del *corpus platonicum*, una de las cuales, la de *la doctrina no escrita*, se nos ofrece aquí magistralmente expuesta y sintetizada por Thomas A. Szlezák, lista para su valoración respecto al conjunto de interpretaciones competentes.

Un metadiálogo se desarrolla entre los especialistas en Platón, y sólo de su interrelación, junto a nuestro propio acto de lectura directa, podremos acercarnos, con mayor acierto y rigor, a esta filosofía lejana que nos dice tantas cosas en la actualidad. Por eso, para situar la entrega de Szlezák en tal metadiálogo, nada sería más provechoso ni recomendable que un acercamiento de contraste, con una lectura de la misma línea, al ya clásico libro póstumo de F.M.Cornford (compuesto de una serie de ensayos, cuyo conjunto recibió el título de uno de ellos, escogido por su discípulo, editor y prologuista, W.K.C.Guthrie), *La Filosofía no escrita*, el cual representa, a su vez, otra forma de entender la idea de una *doctrina no escrita* de Platón. Tarea que nos muestra el enriquecido panorama, al que viene a formar parte el *Como leggere Platone*, en su reciente traducción española.

Simón ROYO HERNÁNDEZ

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Ser y diálogo*, «Leer a Platón», Madrid, Istmo, 1996.

Como el propio Marzoa ha escrito, *Ser y diálogo* es una «propuesta de lectura de Platón» (p. 11). Esto significa que nos propone *leer a Platón* de acuerdo con el «modelo» o «fórmula interpretativa» en cuya elaboración consiste *Ser y diálogo*, para que lo hagamos conforme al «carácter» que propiamente constituye el texto del filósofo, y evitemos así falsear lo dicho en él. Lo primero que encuentra este propósito es el texto mismo, a saber: el *diálogo*. Como al enfrentarnos con la filosofía de Platón nos encontramos con el hecho fundamental de que está escrita en forma de diálogo, las claves para la comprensión de su contenido se encuentran en estrecha relación con esta última. La mayoría de los investigadores de la obra platónica, sin embargo y por lo regular, no han abundado en esta dependencia, y si lo han hecho ha sido, en general, considerándola como una dificultad a salvar si lo que se quiere es alcanzar la filosofía platónica *sensu stricto*; de este modo, han reunido en algo así como un *corpus*

*platonium* todas aquellas tesis, ideas o filosofemas que constituyen su habitual lectura e interpretación «doctrinal» o «dogmática». La investigación más reciente, en cambio, desde que reparara en ese hecho esencialmente constitutivo de su pensamiento, se ha preocupado por la comprensión del mismo a la luz de su expresión en forma de diálogos y, de ese modo, por cómo ha de ser abordada su lectura. La propuesta que nos hace Marzoa en *Ser y diálogo* podemos, entonces, contemplarla dentro de esta última línea de investigación; de manera que nuestra tarea en lo siguiente será determinar en qué medida constituye una alternativa más dentro de ella, y, si es el caso, en qué medida no obstante se distancia, dado el modo en que es desarrollada, el cual consiste en encaminarse, *fenomenológicamente*, del texto, es decir, del diálogo platónico, hacia aquello que propiamente lo caracteriza.

Separándose ya del modo en que aquella línea de investigación aborda la pregunta por los diálogos de Platón, Marzoa plantea la cuestión no de cómo, sino de «como qué» (p. 8) ha de ser tomado el diálogo platónico, es decir, *qué es o en qué consiste* aquello con lo que nos las habemos cuando leemos e interpretamos un diálogo de Platón. Ahora bien, el método fenomenológico en que se desarrolla esta cuestión, implica que busquemos como respuesta no tanto el simple y puro *qué* —es— del diálogo, como el «hilo» por el cual se hace relevante el previo «tener por» con el que hemos de tomarlo, esto es, el modo en que de antemano lo tomamos o aquello *por lo que previamente lo tenemos* cada vez que lo leemos e interpretamos. Intentar responder a esta pregunta sólo puede entonces llevarse a cabo con un «trabajar sobre los diálogos de Platón» (p. 7), como hace Marzoa, porque aquello por lo que tenemos los diálogos es previo, esto es, acontece siempre ya y, por lo tanto, de antemano, al trabajo con ellos, esto es, a nuestro leerlos e interpretarlos. Y, en efecto, este trabajo tendrá como resultado un determinado modelo de lectura o fórmula interpretativa de los mismos, donde «modelo» hace referencia, no simplemente a una peculiar forma de leerlos e interpretarlos, sino a aquello en lo que propiamente consisten. Consecuentemente, se estará tratando del *diálogo* de Platón en cuanto tal, y puesto que éste ha *dicho* su *pensamiento* en tal diálogo, de lo que en definitiva se tratará es de hacer relevante el carácter propio, esto es, esencial y constitutivo del pensamiento platónico. Como ya dijimos, esto comporta contemplar, lo primero, aquello en que de hecho encontramos que el pensar y el decir dialógico de Platón han sido expresados, es decir, el conjunto de los términos, fórmulas y expresiones de la lengua griega de cuya articulación gramatical y unidad de sentido resulta el texto platónico; así que la consecución de tal propósito pasa por un serio y exhaustivo examen léxico y semántico de ellos, atendiendo al significado que reciben tanto en su uso habitual en la lengua griega arcaica o clásica, como en su uso concreto en el texto platónico, y a su proceso de formación sincrónica a la luz de tales usos. El resultado es que la propuesta que de la lectura del texto de Platón desarrolla Marzoa, se sostiene y fundamenta en el sentido que, fruto de ese examen, reciben de un modo específico tales términos, fórmulas y expresiones, y el cual dista considerablemente tanto del que

poseen en el uso técnico y habitual de la comunidad filosófica, como del que pueden recibir al traducirse a nuestras lenguas modernas; lo cual no sirve sino para acentuar y caracterizar la distancia que separa *Ser y diálogo* de aquella línea más habitual de investigación.

El «modelo básico» o «general» de los diálogos de Platón parte de la forma de la pregunta que los desencadena, a saber, la conocida pregunta socrática «¿qué es ...?» o «¿qué es ser ...?», en cuya respuesta el «saber que se busca» es la «definición», «determinación», «delimitación», «fijación» o «tematización» exacta —*akribeia*— del *ser* o el *eidos* de aquello por lo que se pregunta, enunciando, en un primer «momento positivo», que «ser ... es ...». La estructura de este «enunciado» es la «articulación apofántica» —«el juego mismo que siempre ya se está jugando», es decir, «aquello que en todo caso está ya supuesto» y, por lo tanto, ha quedado siempre ya «atrás» y siempre ya «acontece»— que, por cuanto es el decir que en el diálogo acontece como tal, es el «hilo» por el cual se hace relevante aquello por lo que previamente lo tenemos cada vez que lo leemos e interpretamos, y por el que se construye su modelo o la fórmula interpretativa. Con la tematización de lo que algo es, según esta estructura, en este el modo del «decir» —*apophainein*— se logra la manifestación, comparecencia, aparición o mostración de algo, de algo *como* algo o *de* lo que algo es. Pero éste no es el modo en que algo comparece como tal, es decir, como siendo verdadera y justamente aquello que es, sino que esto acontece en nuestro simple «andar con» ello o en el «ser capaz —o saber— habérselas con» ello, es decir, cuando no lo prestamos atención o no lo convertimos en *tema* de nuestro decir; de donde se sigue que la comparecencia apofántica de algo acontece sólo cuando, como tal, se ha «esfumado» o «perdido»: en rigor, la articulación apofántica es entonces un «útil (artificio o modelo) interpretativo» del ser no temático de algo, cuyo resultado es su tematización en el enunciado en el que se fija lo que es. Que la cosa sea verdaderamente tal (cosa) en su modo de ser no tematizable significa que es «irreductible» a cualquiera otra, y ello —que Marzoa nombra como lo «inquietante»— es lo que constituye el «carácter o estatuto propio» de (ser) cosa. Esto supone que la referencia que con la articulación apofántica establece el «verbo cópula» al decir lo que una cosa es, no reduce una cosa a otra (cosa), refiere la cosa a lo que ella es, pero mantiene la diferencia entre tal cosa y su ser o *eidos*, y, por lo tanto, supone que el *eidos* de la cosa determina aquello en que consiste la cosa y es así «constitutivo» de la misma, pero no se reduce a ella, antes bien, se «diferencia» y «rechaza» el carácter de cosa, no es óntico. Así que, lo que acontece con la articulación o «interpretación» apofántica es este «carácter o estatuto propio» del *eidos*, a saber, su *diferencia con respecto a la cosa*, su *no onticidad*; y si tematizar es decir lo que una *cosa* es, y el *eidos* se caracteriza por diferenciarse de la cosa, es decir, por «rehusar» el carácter o estatuto propio de (ser) cosa, entonces el *eidos rehúsa la tematización*. En consecuencia, el primer momento positivo del diálogo «fracasa», «se hunde internamente» en un segundo momento de «crisis» interna del intento —que muy propiamente cali-

fica Marzoa de «impertinente» e «insolente»— de tematización del *eidos* de aquello por lo que se pregunta «¿qué es ser ...?». El hundimiento interno de la tematización del *eidos* que en cada caso se busca en el diálogo impulsa un nuevo intento de tematización, que a su vez fracasa para que tenga lugar entonces otro nuevo intento, etc. En este «continuado fracaso de todo —a su vez, continuado— intento de fijar el *eidos*» que en cada caso se busca, es en lo que consiste el carácter propio del *diálogo*, y el proceso por el cual se desarrolla es la *diahíresis*. Aquello por cuyo *eidos* se pregunta, según pone de relieve el examen de Marzoa, es o remite a un «nombre de la *areté*» —porque *areté* en griego señala un «saber habérselas con» algo, y ello es justamente lo que se dice cuando se determina lo que es— o a otros *eide* «siempre ya supuestos» —como criterios que determinan lo que constituye un *eidos* como tal—, y que no son sino diferentes nombres de la *areté*, acerca de cada uno de los cuales se formula la misma pregunta por aquello en que consisten, se realiza el mismo intento de su fijación y, por ende, su hundimiento interno. La articulación apofántica, entonces, el juego que siempre ya estamos jugando al leer cualquiera de los diálogos de Platón, se hace relevante en tal continuado «fracaso», «hundimiento», «ruptura», «detención» o «interrupción» interna del propio decir o *apopháinein*, por el que en cada caso se pretende tematizar el *eidos* de una figura que es o, en algún momento, se refiere a un nombre de la *areté*. Y bien, si lo que acontece en el diálogo es el hundimiento interno del decir de algo lo que es, y precisamente sólo por ello puede este decir comparecer como tal, a saber, como aquello que siempre ya acontece, entonces, si esto último en efecto ocurre, el diálogo acontece como «distancia» interna —esto es, respecto del decir que es él mismo es— y, en esta medida, como «desarraigo».

Aquello respecto de lo cual el decir dialógico es distancia, es decir, aquello que (en) el decir dialógico nunca (se) dice, y que justamente de ese modo, rehusando decirse, comparece como tal —a saber, lo que comporta la diferencia del *eidos* respecto de lo óntico— es lo «metadialógico», que, por lo tanto, sólo puede acontecer si lo hace distanciado respecto del propio decir dialógico, esto es, como un distanciamiento *añadido* al que ya constituye el diálogo; de ahí que Marzoa designe a las estructuras por las cuales acontece lo metadialógico «sobredistanciamientos intradialógicos», como son, entre otras: la «topología» —que se manifiesta cada vez que en alguno de sus diálogos Platón «cuenta una historia» en la cual dice cosas acerca de cosas, para hacer relevante algo que no se dice dentro del diálogo, porque para ello este decir óntico resulta en sí mismo inadecuado, si bien justo por eso, esto es, justo rehusando tal decir topológico, acontece a una con el acontecer del propio diálogo —y el «símil» —por el cual se dice algo de algo a través de una imagen suya, puesto que, una vez más, aquello que se pretende decir de ello rehúsa su fijación en el decir y, por lo tanto, no puede decirse directamente de aquel algo—.

Podemos entonces concluir que *Ser y diálogo* se distancia de aquella línea de investigación en torno a la interpretación del contenido del pensamiento de Platón en relación con su forma o estructura de expresión dialógica, porque borra tal distinción

y mantiene que *el contenido es el propio acontecer del diálogo*, esto es, el continuado rehusar del, por lo mismo, continuado intento de tematización del *eidos* en que consisten las determinaciones por las cuales se pregunta, para saber lo que son, pero siendo así que, con todo, lo que logra acontecer es precisamente su *eidos*, que, conforme al carácter o estatuto que le es propio, comparece como tal en el mismo rehusar su tematización. En el diálogo se pretende, por lo tanto, decir o expresar, como contenido suyo, el *eidos* de aquello por lo que en cada caso se pregunta, que es tal justo por rehusar el modo de presencia temática bajo la cual ese decir intenta hacerlo comparecer, de manera que si, ciertamente, comparece como tal, es mostrando, al decirse, la inadecuación esencial de ese decir de él; o lo que es lo mismo, rehusando decirse y sólo así, al hacer relevante su rechazo a la comparecencia temática del decir de él, hacerse con ello relevante como tal. Las variaciones y fluctuaciones que el contenido sufre en el desarrollo del diálogo, que marcan el modo y la estructura en que de hecho acontece, son justo los continuados rechazos que él mismo, el contenido, presenta a su comparecencia temática en el decir dialógico. Tales rechazos son los que ponen en marcha todas las estructuras y recursos de (sobre)distanciamiento que constituyen el diálogo como tal, y lo que con éstos se rechaza decir es entonces lo metadialógico. Esta identificación entre el contenido de los diálogos y su forma de expresarse en ellos, se debe, insistimos, a que el *eidos* o el *ser ...* no es un contenido tematizable en el decir, de manera que su forma, no obstante, de comparecer en él como su contenido, esto es, como aquello *de* lo que se dice lo que es, no es otra que la forma propia del *diálogo*, o simplemente, el diálogo como tal. Así que con el *decir* y el *pensar* de Platón, o mejor, con el *decir* dialógico 'del' *pensamiento* de Platón, no se trata de la *forma* 'de' expresar un *contenido* filosófico determinado, esto es, no se trata de un *decir* o de un *diálogo* acerca del *ser ...*, sino de un *ser ...* que, por cuanto es 'dicho' temáticamente en el *diálogo*, no es dicho como tal, es decir, en el carácter o estatuto que le es propio, y sólo porque en el diálogo se hacen ya intervenir ciertas estructuras y recursos de (sobre)distanciamiento puede, en efecto, ser dicho en algún modo tal que al rehusar ese decir de él, o sea, sin ser dicho, comparece verdaderamente en y como (el) diálogo: se trata, por lo tanto, de *ser 'y' diálogo*. Según esto, *el diálogo es el acontecimiento, no temático, del ser*; y no para acontecer de otro modo, pues no hay, como reiteradamente señala Marzoa, un otro del decir temático al determinar el *ser ...*, sino justamente para acontecer como el propio hundimiento y fracaso interno de todo intento de responder a la pregunta que se interroga por el *ser ...*, buscando su fijación o tematización en un enunciado de la forma «*ser ... es ...*». Por eso, si bien el *ser* acontece en y como (el) diálogo, es, por ello mismo, continuamente buscado en el propio diálogo, es decir, es continuamente intentada su tematización o determinación de lo que ello es. *Leer a Platón*, leer los diálogos de Platón, es entonces *buscar continuamente el ser* de algo; y, aquello por lo que tenemos los diálogos de Platón cuando los leemos es la *distancia* que respecto de sí mismo toma el decir dialógico al manifestarse como el continuado hundimiento de su intento de

decir, en efecto, lo que el ser de algo es. Consecuentemente, si ha sido en tales diálogos como nos ha llegado el pensar de Platón, en lo que éste esencialmente consiste es en hacer que, en cada caso en que se busca saber qué es ser ..., es decir, el ser de algo, comparezca el carácter o estatuto propio de ese ser ..., esto es, su no onticidad —y, por lo tanto, su no tematizabilidad en un enunciado de la forma «ser ... es ...»— o su diferencia respecto de aquello acerca de lo cual se dice que es ... Que el modo que tiene de decirse en el diálogo aquello que es tal precisamente por rehusar decirse, y de manera que es en el hundimiento interno de su propio decir donde se alza y pone de relieve como tal, es aquel que el diálogo mismo adopta en función de ciertos recursos y estructuras de (sobre)distanciamiento, tiene como consecuencia que el modelo básico o general del diálogo, con las modificaciones que en concreto puedan añadirsele, como son las que a propósito de «La república» (Cap. 6-11) y el «Parménides» (Cap. 13) analiza Marzoa, permite dar razón de los diferentes cambios que sufre la estructura del diálogo, desde la escena que en el comienzo sirve para introducirle y constituirle como distancia en sí mismo, hasta la secuencia con la que finalmente se desenvuelve, pasando por su concreto desarrollo intermedio, y cuya trabazón argumentativa, en cuanto al orden y contenido de las cuestiones tratadas en ella, junto con las figuras y expresiones empleadas en los pasajes narrativos y/o descriptivos que lo recorren, es del mismo modo justificada. Mas aún, la función y el porqué de determinadas estructuras y recursos de (sobre)distanciamiento dialógico llegan a ponerse en relación directa con la cronología comúnmente admitida de los diálogos (Cap. 13).

Ahora podemos avistar la distancia que separa la lectura del texto de Platón propuesta por Marzoa, de las más habitualmente aceptadas, con respecto a lo siguiente:

(i) El resultado negativo con que suelen finalizar los diálogos, y de un modo característico los «socráticos», por no establecer respuestas precisas a las preguntas planteadas, y terminar con una duda, una contradicción, una nueva pregunta o enunciando lo que aquello que se busca *no es*, en la raíz de lo cual se ha visto *no algo más* que el método empleado por Sócrates para examinar y mostrar la inconsistencia de las respuestas de sus interlocutores, ayudarles a alumbrar pensamientos auténticamente verdaderos, y animarles a seguir buscando la respuesta que, no obstante, nunca será definitivamente establecida —según el pasaje del «Teeteto» (149a-151c) en el que se compara su actividad con la de su madre, partera, pero incapaz ella, por su vejez, de parir—, es interpretado por Marzoa (Cap. 3) como aquella *distancia* o *ruptura interna* del decir, dado el rehusar la tematización propia del *eidos* que pretende fijar como respuesta. De lo que se trata es entonces del fracasar del «ser ...», pero no del «no ser ...»; la refutación de las respuestas establecidas por los interlocutores de Sócrates fracasan internamente, y Sócrates sólo ayuda a que tal fracaso se haga relevante. Así que a partir del hecho de que los diálogos de Platón no finalicen con respuestas que fijen de un modo positivo, o mejor, exacto, el ser de aquello que desde el comienzo se pretende saber, no puede concluirse la tesis de que *su resultado haya*

de ser siempre negativo, como tampoco el de que las fijaciones hayan de fracasar; esto significaría establecer ya un «resultado», externo además a cada una de las fijaciones puestas como respuestas, cuando de lo que se trata es de presenciar, detenidamente, su continuado hundimiento.

(ii) La *filosofía* de Platón que, conforme a su lectura e interpretación «doctrinal» o «dogmática», nos ha sido presentada en un conjunto organizado de tesis y filosofemas —el «platonismo» en definitiva— y a la que Marzoa se refiere como el «cliché Platón» (Cap. 14.), tiene su origen, dice él, en la lectura que del texto platónico ha hecho cada época en función de las necesidades, culturales en general, y de las pretensiones con las que en cada momento lo ha tomado. Ese «cliché Platón» consiste, en esencia, en haber separado el primer momento positivo de los diálogos del segundo, cuando el *eidos* sólo comparece, como intenta el primer momento, en el rehusar la tematización, es decir, en el segundo momento, siendo así, por lo tanto, que no hay tematización u ontización del *eidos* sin, precisamente por ello, hundimiento interno de la misma.

(iii) Los diálogos de Platón son la primera manifestación de la expresión escrita que, como tal, tiene lugar en Grecia, pues desde el siglo VI a. C. la filosofía se había expresado en fragmentos de poemas épicos o de discursos semirreligiosos. Este hecho ha llevado a los estudiosos de Platón a preguntarse por las causas de que haya escrito en forma, precisamente, de diálogo y no en prosa enunciativa, y cuál es entonces la función que desempeña su escritura en el proceso de formación de la última. En general, la mayor parte de ellos han coincidido en que, condicionado por la época, fundamentalmente por el surgimiento de la democracia en el siglo V a. C. y su posterior entrada en crisis, no otra podría haber sido su forma de expresión filosófica que el diálogo: la democracia, en efecto, había supuesto la posibilidad de una discusión y, fruto de ella, de un pensamiento contrastado, compartido y siempre recusable; siendo esto así, los diálogos de Platón debían ser genuinas expresiones de la vida y de la realidad histórica y social de la época, de sus necesidades y preocupaciones. Sin negarlo, las razones que Marzoa propone confluyen, en cambio y de acuerdo con (i), en aquella consideración, de muy distinta índole, según la cual por fracasar continuamente la insolente pretensión de fijar y tematizar en el decir el ser de aquello cuyo saber se busca en el diálogo, éste acontece como ruptura continuada y distancia interna respecto de ese decir que él mismo es. Esto nos permite entender por qué afirma Marzoa (Cap. 4, p. 51-53) que la prosa enunciativa se desarrolló precisamente a partir de ciertos «elementos» que se encuentran ya en el diálogo platónico: si éste es el decir que tiene lugar como ruptura continuada con el decir temático, o es la escritura que acontece como ruptura continuada con la forma enunciativa de la escritura, es decir, con la prosa enunciativo-doctrinal, o, simplemente, con lo enunciativo, entonces cuando se pierda alguno de los elementos por los cuales ella es, en efecto, ruptura interna, uno de los cuales es lo que de «apofántico» tiene la «interpretación apofántica», y se pierda entonces la cosa misma, recordemos, queda-

rá, con todo, la cosa, pero no ya como tal, sino como interpretada, es decir, como tematizada en el enunciado de lo que ella es: quedará lo «enunciativo».

Como vemos, la lectura e interpretación que de los diálogos de Platón nos propone Marzoa se distingue porque, por encima de lo meramente histórico y social, pero sin negar su validez, presenta una razón estrictamente filosófica e interna a la construcción propia de los diálogos, por cuanto no son sino el desarrollo del continuado e insolente intento de fijar o tematizar el ser de algo, en cada caso determinado, para saber lo que es. Si, como recuerda Marzoa, *eídos*, el ser de una cosa, significa en griego «presencia», «aspecto» o «figura» que tiene una cosa por ser cosa, y que la hace ser o presentarse justamente como la cosa que es, pero no es la cosa, es decir, es el *presentarse* o la *presencia* de la cosa, pero no es la *cosa* que se presenta, entonces el *ser* está «siempre ya supuesto» en (la presencia de) la cosa como lo «constitutivo» suyo, es decir, como lo que propiamente constituye el presentarse de la cosa como cosa, pero dada la no onticidad del ser de la cosa, el ser «no es fundamentable ónticamente», es decir, rehúsa ser tematizado, pues ello supone su ontización. Y si ahora consideramos la *filosofía* como el planteamiento y desarrollo por excelencia de la pregunta por el *ser*, o de la «cuestión ontológica», es decir, no por lo que esta o aquella otra cosa es, sino por lo que cada cosa, en tanto que cosa, es, o por *aquello en que consiste ser* tal cosa determinada, entonces, si *Ser y diálogo* se separa, por la razón que hemos calificado de filosófica, respecto de aquellas interpretaciones, lo hace, pasando más allá de éstas, hasta tocar la esencia misma de la filosofía, siendo así que no sólo propone un modelo para *leer a Platón*, ni, por ende, es sólo un libro más que añadir a los que alargan la lista de todos aquellos que investigan leer e interpretar a Platón: si el saber es siempre «saber óntico», esto es, saber acerca de las cosas, «presupone», como aquello que le es «constitutivo». el «saber ontológico» que pretende ser la filosofía; este último en efecto lo sería por proporcionar el «criterio» para determinar, en el saber óntico, qué es lo que *en cada caso consiste ser* (esta o aquella otra cosa), ahora bien, justo por esto, tal criterio ontológico *no es*, como decimos, ónticamente fundamentable, es decir, es tal por *rehusar* su tematización o fijación en una tesis; de manera que todo intento, como el del saber ontológico, por fijar tesis sobre el *ser*, es decir, sobre aquello *en que consiste ser* o sobre qué es *ser ...*, conlleva necesariamente su fracaso y hundimiento interno, tal y como ocurre en la primera manifestación propiamente filosófica, los *diálogos de Platón*. No se trata entonces de establecer, como conclusión de esto, que no hay modo de fijar tesis ontológicas y de negar la posibilidad de la actividad filosófica como saber, sino de que ésta, como desarrollo de la cuestión ontológica, consiste en el *continuado fracaso y hundimiento interno de su intento de tematizar el ser*, sólo en el cual, sin embargo, comparece, es decir, *acontece el ser*; ahora bien, por esto justamente está, de antemano, siempre ya condenada al fracaso, y así, del mismo modo que se torna posible, lo hace como continuado «desarraigo» (en especial Cap. 8).