

El concepto de φθορά en la tradición griega: análisis filológico y filosófico

THE CONCEPT OF ΦΘΟΡΑ IN THE GREEK TRADITION: A PHILOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Mishell Trinidad Felipe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
mishell.trinidad@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0007-4937-7473>



RESUMEN

El presente artículo aborda el problema de los diversos sentidos de φθορά en la tradición griega antigua. La investigación sigue un enfoque filológico y filosófico que combina el análisis semántico con la interpretación conceptual. El método es analítico-argumentativo, orientado a reconstruir los sentidos históricos y ontológicos del término. Se afirma que φθορά, tradicionalmente traducido como corrupción o degradación, no debe ser comprendido como una negación del ser ($\tauὸ\ ὄν$), sino como una de sus dimensiones constitutivas. Contra la interpretación del ser como algo inmutable, eterno e inmóvil, se propone una concepción dinámica del ser en la que φθορά no representa una anomalía o una mera desaparición, sino una forma del devenir ontológico. Lejos de oponerse a la unidad del ser, la φθορά permite pensar esa unidad desde una lógica distinta: no como inmovilidad, sino como un proceso de reposición en el que el ser se desoculta y reconstituye en su propio devenir. La φθορά, por tanto, no anula el ser: lo revela en su movilidad esencial.

PALABRAS CLAVE: φθορά / corrupción y degradación / $\tauὸ\ ὄν$ / el ser / dinamismo y reposición

ABSTRACT

This article addresses the problem of the various meanings of φθορά in ancient Greek tradition. The research is developed from a philological and philosophical approach, combining semantic analysis and conceptual interpretation. The method is analytical and argumentative, aimed at reconstructing the historical and ontological senses of the term. It is argued that φθορά, traditionally translated as corruption or decay, should not be understood as a negation of being ($\tauὸ\ ὄν$), but rather as one of its constitutive dimensions. Against the interpretation of being as something immutable, eternal, and unmoving, a dynamic conception is proposed in which φθορά does not represent an anomaly or mere disappearance, but a mode of ontological becoming. Far from opposing the unity of being, φθορά makes it possible to think that unity through a different logic: not as immobility, but as a process of reinstatement in which being becomes unconcealed and reconstitutes itself in its own becoming. φθορά does not annul being – it reveals it in its essential mobility.

KEYWORDS: φθορά / corruption and degradation / $\tauὸ\ ὄν$ / being / dynamism and replenishment

INTRODUCCIÓN

La tradición griega suele interpretar el término φθορά desde una perspectiva óntica; es decir, como un modo de aparición o manifestación que se da a través de un ente. Esa lectura no es incorrecta, pero es insuficiente para comprender la totalidad del sentido del término. Por ello, el objetivo de esta investigación es esclarecer el sentido ontológico de φθορά, con el fin de determinar, a partir de él, las posibilidades de traducción más adecuadas según para cada contexto.

Si bien las traducciones corrientes remiten a un plano óntico —corrupción, desgaste, degradación— la interrogación más profunda debe plantearse acerca de las condiciones de posibilidad del fenómeno. Solo así podremos entender φθορά no únicamente como una realidad que afecta a las cosas, sino también como algo que incide en nuestro modo de existir: la corrupción es una condición inherente a todo ente, y el ser humano no es la excepción a esta regla.

Algo similar ocurre con τὸ ὄν: las traducciones habituales —‘el ente’, ‘el ser’ o ‘lo que es’— suelen no considerar la diferencia ontológica. Por ello, la elección de la traducción puede distorsionar el alcance conceptual del término si no se parte de la pregunta por el ser. En ese sentido, el presente estudio propone una reinterpretación del término, que consiste en asumir provisionalmente φθορά como ‘degradación, desgaste’, y τὸ ὄν como ‘lo-que-es’ o ‘lo-que-está-siendo’, con el propósito de resaltar la dimensión temporal y dinámica del ser.

La justificación de esta investigación es que una reinterpretación filológica y filosófica de φθορά y τὸ ὄν hace posible una comprensión más precisa del problema clásico de la filosofía antigua: la relación entre ser y no-ser. El propósito es reconstruir los sentidos originarios de ambos términos y mostrar cómo esta nueva lectura permite replantear la ontología griega desde la fenomenología.

Esta investigación combina dos estrategias complementarias:

- 1) Análisis filológico y argumentativo. Se parte de un análisis de los términos φθορά y τὸ ὄν en los textos griegos más relevantes, seguido de una reinterpretación crítica que confronta las lecturas tradicionales con las exigencias conceptuales propias de la pregunta ontológica.
- 2) Hermenéutica diacrónica. Consiste en una reconstrucción histórica de la evolución semántica de ambos términos a lo largo de la tradición filosófica, con el fin de identificar los desplazamientos conceptuales y las tensiones internas que han dado origen a las distintas variantes interpretativas.

A partir de ello, se espera ofrecer una lectura que posibilite: (a) establecer traducciones más acordes con el sentido ontológico de los términos, (b) vincular

la φθορά con la temporalidad constitutiva del ser, y (c) reformular la relación entre ontología y descripción óntica en el marco de la filosofía antigua.

ANÁLISIS FIOLÓGICO Y FILOSÓFICO DE ΦΘΟΡΑ EN LA TRADICIÓN GRIEGA ANTIGUA

El término φθορά es un sustantivo abstracto; deriva del verbo φθείρω, cuyo significado puede traducirse como 'destruir, corromper, echar a perder'. Sin embargo, el sentido de φθορά no se limita a una acción puntual, sino que remite a un proceso complejo que implica degradación, pérdida o transformación de una determinada condición. En este contexto, φθορά no designa entidades concretas, sino procesos de alteración que afectan negativamente la integridad de algo, ya sea en el ámbito físico, moral o estructural. De este modo, puede emplearse para aludir al desgaste del cuerpo, a la descomposición de la materia, a la corrupción del carácter o a la ruina de una forma.

El campo semántico de φθορά comprende términos como decadencia, deterioro, colapso o desintegración. Más que una destrucción inmediata, el sentido de φθορά alude a un desgaste interno y progresivo que, sin manifestarse de manera abrupta, degrada lentamente todo aquello que alguna vez fue pleno. Tal como señala Sánchez (2009), se trata de un "un flujo universal, que se traduce en que todas las cosas del mundo nacen, se desarrollan y perecen, de modo que el mundo se encuentra en constante regeneración" (p. 19). Así, φθορά no es un final abrupto —como si φθορά fuese una destrucción o aniquilación del ente—, sino una transformación que lentamente va deshaciendo lo que alguna vez estuvo completo. En otras palabras, expresa el tránsito silencioso de la integridad hacia la pérdida, de la forma hacia su descomposición y del ser hacia su desvanecimiento.

En la tradición antigua, el término φθορά —y palabras semejantes— suele traducirse como 'destrucción, corrupción, ruina', pero el sentido al que remite cada término es complejo y requiere explicación. Por ejemplo, en *Antígona* de Sófocles:

Τάδ' ἐξ ἀθύμου δεσπότου κελευσμάτων ἡθρούμεν·έν δὲ λοισθίω τυμβεύματι τὴν μὲν κρεμαστὴν αὐχένος κατείδομεν βρόχω μιτώδει σινδόνος καθημένην τὸν δ' ἀμφὶ μέσσῃ περιπετῆ προσκείμενον εύνῆς ἀποιμώζοντα τῆς κάτω φθορὰν καὶ πατρὸς ἔργα καὶ τὸ δύστηνον λέχος. (1219-1225)

[y en el extremo de la tumba a la una contemplamos colgada del cuello, suspendida por lazo corredizo de lino hecho de su velo ..., al tiempo que deploraba la pérdida de una esposa ya en los infiernos y el comportamiento de su padre y su infeliz boda]. (Sófocles, ca. 440 a. C./2011, p. 224)

En *Antígona*, φθορὰ adquiere un sentido ónticamente trágico, pues designa la descomposición del cuerpo o la ruina material. Al aparecer junto a τῆς κάτω ('lo de abajo, el inframundo') y vincularse con el verbo ἀποιμώζοντα ('lamentar'), remite a la putrefacción propia de lo sepultado. En ese contexto, resulta más adecuado, tanto en la traducción como en el comentario, emplear términos como descomposición o putrefacción, o incluso, en un registro más claro, muerte o pérdida. Conviene evitar, entonces, el uso del concepto corrupción, ya que puede introducir connotaciones ético-políticas ajenas al sentido funerario al que remite el pasaje.

Sin embargo, en el caso de *La república* Platón, φθορᾶς tiene un sentido ontológico: "Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὁ ἄν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὖσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς" (485b). "[Convengamos con respecto a las naturalezas filosóficas, en que estas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción]" (Platón, ca. 380 a. C./2006, p. 203).

En otras secciones de *La república*, el término φθορά adquiere la connotación de desgaste, lo cual no contradice su dimensión óntica, sino que más bien la complementa. Si se consideran términos afines como λυθήσεται y Λύσις, se evidencia que la degradación es una condición inherente a todo ente, ya sea concreto, social o político. Sin embargo, esta degradación no representa un absoluto eterno, sino un proceso finito, destinado en algún momento a concluir:

Χαλεπὸν μὲν κινηθῆναι πόλιν οὕτω ξυστάσαν·ἀλλ' ἔπει γενομένῳ παντὶ φθορά ἔστιν, οὐδ' ἡ τοιαύτη ξύστασις τὸν ἄπαντα μενεῖ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται. Λύσις δὲ ἥδε· οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐπιγείοις ζῷοις φορὰ καὶ ἀφορίᾳ ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίγνονται, ὅταν περιτροπὰ ἐκάστοις κύκλων περιφοράς ξυνάπτωσι, βραχυδίοις μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας. (546a)

[Es difícil que haya movimientos en una ciudad así constituida; pero como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco ese sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá. Y se destruirá de esta manera: no solo a las plantas que crecen en la tierra, sino también a todos los seres vivos que se mueven sobre ella, les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada especie, circunferencias que son cortas para los seres de vida breve, y al contrario para sus contrarios]. (Platón, ca. 380 a. C./2006, p. 282)

En ambos pasajes de *La república*, las formas φθορᾶς y φθορά suelen traducirse como corrupción, aunque no tienen la misma función semántica. El sentido de cada término varía según el contexto: en ciertos pasajes, remiten a una pérdida de

carácter óntico —como el deterioro o el desgaste—, mientras que en otros adquieren connotaciones ético-políticas, relacionadas con la decadencia moral o institucional.

Para Heidegger, el primer pensador, el inicial, es Anaximandro. “Los otros dos pensadores —los únicos, además de Anaximandro— son Parménides y Heráclito” (1943/2005, p. 6). Aunque comúnmente se considera a Tales de Mileto como el primer filósofo, ya que parece ser el primero en distanciarse, aunque no por completo, de la épica griega clásica, no tenemos absolutamente nada escrito por él, ni siquiera testimonios directos sobre su persona. Por ello, es comprensible que Heidegger afirme que “no … todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial” (p. 6).

En la sentencia de Anaximandro aparecen los términos γένεσις ('principio, generación') y φθορὰ ('destrucción'), junto con otras expresiones que remiten a la existencia de los seres (ἐστὶ τοῖς οὖσι): “Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (DK 12 B1). “[El principio de los seres es indefinido … y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su justicia, según la disposición del tiempo]” (Fragmentos presocráticos, siglo vi a. C./2022, p. 86).

Según el fragmento, las cosas perecen en el mismo principio (*ἀπειρον*) del que surgieron. Esto establece, de alguna forma, un ciclo cerrado en el que el retorno al origen se presenta como el castigo impuesto por el orden del tiempo. La expresión κατὰ τὸ χρεών ('según la necesidad') no es un destino inevitable, sino la ley de compensación que preserva el equilibrio del cosmos. En ese contexto, todos los seres proceden del principio originario y, al apartarse del orden y la armonía que lo constituyen, contraen una especie de deuda que se satisface mediante su disolución final (φθορὰ).

Como se ha señalado, las diversas traducciones de φθορὰ —destrucción, degradación, desgaste, corrupción, ruina— no son simples variantes léxicas, sino denominaciones complementarias que, en conjunto, permiten aproximarse al sentido originario de un mismo fenómeno. Si analizamos cada término de manera aislada, resultará complejo alcanzar una comprensión integral del concepto y, en consecuencia, no será posible determinar con precisión la traducción más adecuada. Por ello, es necesario entender estas acepciones como manifestaciones ónticas, porque todas remiten a un proceso de alteración que incide en lo existente, ya sea bajo la forma de pérdida de integridad material, descomposición corporal, aniquilación vital o decadencia ético-política. Tal proceso se predica siempre de entes concretos —cuerpos, almas, instituciones o formas—. En consecuencia, no es pertinente oponer estas acepciones, sino más bien reconocerlas como dimensiones interrelacionadas

dentro de un mismo horizonte de sentido, en el cual la fragilidad y la finitud se manifiestan como atributos constitutivos de todo lo que es.

No obstante, aunque la síntesis de las distintas formas de comprender un mismo fenómeno pueda reducirse al plano óntico, ello plantea una dificultad fundamental: la investigación filosófica no se limita a las apariencias ni a los modos de manifestación, sino que aspira a desocultar la verdad del fenómeno. Como señala Heidegger, “pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial” (1943/2005, p. 5). Para alcanzar dicha comprensión, es necesario un hilo conductor que explique por qué un mismo fenómeno adopta diversas formas de aparición en el ámbito óntico. Este hilo debe ser de carácter ontológico, pues su tarea consiste en indagar en la doctrina del ser, y no únicamente en la del ente. Solo a partir de esta lectura ontológica inicial será posible determinar si φθορά debe traducirse como ‘descomposición, deterioro, destrucción, desgaste’, o, en ciertos contextos, como ‘corrupción’ en sentido moral. Solo siguiendo este hilo conductor podrá esclarecerse el sentido del ser que subyace al fenómeno en su totalidad.

RECONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE ΦΘΟΡΑ

Etimológicamente, el término φθορά deriva del verbo griego φθείρω, cuyo núcleo semántico alude a la acción de ‘destruir, arruinar o corromper’, y en la tradición griega se utiliza para designar procesos de decadencia, pérdida o perecimiento. Dentro de esta misma familia léxica se encuentra φθίνω, término que significa marchitarse o decaer, y que conserva la idea de un consumo paulatino y un desgaste progresivo. El sentido de φθίνω no se restringe a la mera noción de desgaste, sino que amplía su campo semántico al incluir el declive orgánico y la erosión, entendidos como procesos graduales y observables de deterioro, en los cuales el paso del tiempo actúa como factor determinante. En este marco, φθορά puede interpretarse como un entramado semántico complejo, que integra tanto la acción energética y destructiva de deshacer como la modalidad lenta y continua del desgaste; por consiguiente, debe entenderse como la confluencia entre destrucción activa y deterioro gradual.

La primacía ontológica de la pregunta

Como se señaló anteriormente, φθορά admite diversas acepciones, y muchas de sus traducciones se orientan hacia un sentido óntico del término, esto es, hacia descripciones referidas al ente y a sus estados particulares. Sin embargo, limitar el análisis a ese plano resulta insuficiente: reducir la investigación al ámbito del ente implicaría restringirla a lo meramente contingente o probable, y, en consecuencia, desatender las dimensiones más fundamentales del fenómeno que se busca comprender.

Heidegger (1927/1997) afirma que “todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar, conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así” (p. 28). En esta línea, la pregunta por el sentido de φθορὰ requiere indagar no solo en su manifestación empírica, sino en su condición de posibilidad; es decir, en aquello que hace posible la degradación o el desgaste como fenómeno. Esto implica examinar las estructuras temporales, ontológicas y conceptuales que permiten que “lo que se corrompe” aparezca y pueda ser pensado como tal. En última instancia, la cuestión se dirige a esclarecer si se trata de un proceso temporal o de un estado inherente atribuible al ente.

En lugar de adoptar un enfoque exclusivamente óntico, proponemos una lectura que eleve la indagación al nivel ontológico. Esto implica examinar no solo cómo se manifiesta la φθορὰ en los distintos fenómenos, sino también cuáles son las condiciones de posibilidad de dicha aparición o degradación: su estatuto temporal, su vinculación con la finitud y las estructuras conceptuales que hacen posible pensar la corrupción como un acontecimiento y no solo como una propiedad atribuible a los objetos.

La primacía de la pregunta ontológica por el ser permite trasladar la interrogación al ámbito del lenguaje. En efecto, al analizar cómo el habla y los sentidos léxicos condicionan nuestro acceso a lo que es, se vuelve posible reconstruir el sentido originario de φθορὰ. Al respecto, Heidegger nos dice que “el preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general” (1927/1997, p. 34). Así, la pregunta por el sentido de la φθορὰ no puede limitarse a un mero análisis etimológico, sino que requiere una lectura hermenéutica en la que el discurso se entienda como el lugar de aparición del fenómeno.

La investigación exige articular la crítica filológica con la reflexión ontológica, a fin de mostrar cómo las formas lingüísticas revelan –o encubren– las condiciones que hacen inteligibles la corrupción, el deterioro y la finitud. Como señala Heidegger, “estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y a la experiencia de su esencia” (1950/2010, p. 244). Por ello, indagar la φθορὰ desde el lenguaje implica examinar las estructuras conceptuales y temporales que posibilitan su atribución a los entes, así como los modos de presencia que este término confiere al fenómeno dentro de la tradición filosófica griega.

La manifestación de φθορά en el φαινόμενον

Toda aparición fenoménica constituye solo un despliegue parcial del ente: aquello que se muestra en cada fenómeno revela aspectos reales, pero nunca agota la totalidad

del sentido del objeto. Este límite epistemológico se debe a que las formas de dación —los modos en que algo se presenta— son múltiples y están estructuradas por condiciones que determinan qué aspecto del ente se vuelve accesible en un momento dado. Dichas condiciones pueden ser intrínsecas (las propiedades del ente, su historia y su modo de existencia) o extrínsecas (el contexto situacional, el lenguaje y los conceptos disponibles, las prácticas cognitivas o los intereses del intérprete). En consecuencia, una misma aparición puede recibir interpretaciones divergentes según las circunstancias de su manifestación o de acuerdo al horizonte hermenéutico del observador. Esta complejidad no conduce a un relativismo, sino que exige asumir una doble vía de investigación —hermenéutica y fenomenológica— que permita reconocer cómo el sentido depende del contexto en el que se manifiesta. Solo a través de una atención crítica y de un diálogo abierto entre distintas disciplinas es posible acercarse a una mejor comprensión del fenómeno.

El término φαινόμενον suele traducirse como 'lo que aparece' o 'lo que se manifiesta'. Etimológicamente deriva del verbo φαίνω, que significa aparecer, mostrar o hacer visible, y está vinculado a la raíz φαίν-, asociada a la idea de brillo o resplandor. Esta relación con la luz no tiene un sentido estrictamente metafórico: en la tradición griega, la luminosidad simbolizaba la revelación y la claridad del conocimiento. En ese sentido, hablar de aparición implica que algo adquiere inteligibilidad en la medida en que se hace visible; es decir, cuando se ilumina y se deja reconocer en su manifestación.

Sin embargo, como ya dijimos anteriormente, la aparición no agota la totalidad del ente. Cada modo de manifestación es necesariamente parcial, pues el φαινόμενον nos brinda un acceso limitado de lo que se muestra, sin que ello suponga una representación exhaustiva del ente. Además, la visibilidad del fenómeno no se reduce a lo sensible, pues lo que aparece puede hacerlo mediante formas no perceptivas —conceptos o sensaciones—, de manera que la manifestación abarca tanto la dimensión empírica como las estructuras de la conciencia y del discurso que configuran lo dado. Por ello, comprender el φαινόμενον requiere no solo un análisis filológico y lingüístico, sino también atender a sus dimensiones ontológica y hermenéutica, las cuales se articulan en dos sentidos complementarios: (1) como aquello que aparece o se deja ver (sentido pasivo), y (2) como aquello que, al mostrarse, revela algo de su propia esencia (sentido activo).

ANÁLISIS FIOLÓGICO Y FILOSÓFICO DE Τὸ ὄν

El artículo neutro τὸ cumple una función sintáctica y conceptualmente clara: delimita, señala y convierte lo indeterminado en algo susceptible de ser pensado. Al anteponer τὸ a participios o adjetivos se produce una operación de nominalización que va más allá de un mero procedimiento gramatical: transforma lo verbal o cualitativo —un

proceso, una disposición, una posibilidad— en un sustantivo; es decir, en una entidad pensable dentro del discurso. Por su parte, el término ὄν, participio presente activo de εἰπεῖν, encierra en su forma una tensión entre acción y predicación. En ὄν coexisten lo dinámico y lo estable: designa aquello que acontece, sin dejar de permitir su comprensión como algo ya constituido o presente.

Cuando el participio se une al artículo —τὸ ὄν— se produce una síntesis conceptual: la indeterminación del devenir queda recogida en una forma delimitada del pensamiento. El artículo introduce fijación y objeto; el participio aporta movimiento y posibilidad. Como señala Sánchez (2009), “Heráclito intentó ilustrar la coincidencia entre la estabilidad y el cambio con la doctrina del flujo perpetuo” (p. 17). La expresión no constituye una simple combinación gramatical, sino un descubrimiento ontológico: el ente entendido como aquello que se encuentra en acto de ser y que, simultáneamente, puede ser pensado y enunciado. En esa expresión se condensa la tensión fundamental del pensamiento griego entre flujo y permanencia, y se abre la pregunta por las condiciones que hacen posible que lo que acontece sea objeto del logos.

Entonces, la expresión τὸ ὄν no es neutral, pues condensa dos ejes fundamentales del pensamiento griego. Por un lado, reúne la tensión entre lo particular y lo universal: el artículo τὸ remite a lo singular —“esto que es”—, mientras que el participio ὄν conserva una apertura hacia lo general —“lo que es” en tanto condición de ser—. Por otro lado, sintetiza la tensión entre el ser como permanencia y el ser como devenir.

El aspecto imperfectivo del participio sugiere un proceso inacabado, un devenir constante que entra en conflicto con la tesis de la inmutabilidad del ser formulada por Parménides, quien se refiere a τὸ ἔόν como aquello que es en sentido absoluto, sin generación ni corrupción.

El “es” de Parménides sería, por consiguiente, el contenido lingüístico que expresa la propia unidad que trasciende las oposiciones y que, por su propio estatuto unitario y absoluto, no puede tener él mismo su contrario (el “no es” o el “no ser”), ya que ello supondría la ruptura de su propia unidad intrínseca. (Berruecos, 2015, p. 78)

En cambio, esta investigación se aproxima a propuestas de carácter dinámico, pues “la realidad está constituida por los opuestos y su lucha no es sino su devenir, su movimiento y su avance histórico” (Aguilera, 2014, p. 18). Por tanto, la expresión τὸ ὄν trasciende su mera función gramatical y se convierte en un signo del modo en que los griegos pensaron la realidad. No es una simple construcción lingüística, sino una forma en la que el lenguaje se vuelve pensamiento: en ella se expresa el intento por captar lo real mediante el logos, es decir, por hacer del ser algo que pueda ser dicho, comprendido y pensado.

Al sustantivar el participio del verbo ser, los griegos no solo sentaron las bases de lo que más tarde se llamaría ontología, sino que inauguraron un modo de pensamiento en el que el lenguaje participa activamente en la constitución del sentido. Por ello, las estructuras léxicas y sintácticas no se limitan a reflejar un mundo dado, sino que delimitan campos de inteligibilidad, introducen distinciones conceptuales y posibilitan modos particulares de presencia. Dicho con mayor precisión: la palabra no es un espejo pasivo de la realidad, sino un instrumento que configura las condiciones bajo las cuales lo real puede aparecer y ser pensado.

RECONSTRUYENDO EL SENTIDO DE TÒ ŌΝ

El inicio del pensar filosófico, según Heidegger, se da con la pregunta por el ser. Esta pregunta, que inaugura toda posibilidad de filosofía, enfrenta un problema fundamental: con frecuencia confundimos el ser con el ente; es decir, reducimos la cuestión ontológica —que indaga por las condiciones de posibilidad del mismo ente— a afirmaciones ónticas, que se centran en las propiedades o características de un ente particular. Aristóteles ejemplifica esta idea cuando afirma que el ser se dice de muchas maneras, pero identifica a la sustancia (*οὐσία*) como el sentido primario del ser, que le otorga primacía y características propias. Bajo este enfoque, la reflexión sobre el ser corre el riesgo de convertirse en una clasificación de modos del ente; es decir, en una investigación de carácter estrictamente óntico.

Sin embargo, la indagación por el ser no comienza con Aristóteles, pues su raíz se encuentra en los primeros pensadores griegos, entre los cuales Parménides ocupa un lugar fundamental. Es precisamente la radicalidad de su pensamiento —la afirmación de que “lo que es, es” y la crítica de la pluralidad aparente del devenir— lo que obliga distinguir la cuestión ontológica de las simples preocupaciones ónticas. Heidegger retoma esta tensión originaria y sostiene que la historia de la metafísica occidental, al privilegiar diversas formas de comprensión del ente, ha terminado por olvidar la pregunta más originaria y esencial: ¿qué significa que algo sea?

Heidegger ... insistirá en ver en Parménides el comienzo histórico de la metafísica occidental, puesto que su doctrina determina la dirección de todo el pensamiento posterior, en el sentido negativo de una atención que permanece volcada desde entonces, de manera unilateral, hacia “el ser del ente”, en desmedro del ser sin más. (Zubiria & Moral, 2016, p. 3)

La filosofía aristotélica, desarrollada y sistematizada por la escolástica tomista, sostiene que el punto de partida del conocimiento humano se encuentra en lo inmediatamente accesible; es decir, en τὸ ὄν. Esta tesis se sustenta en dos ideas importantes: por un lado, la inclinación natural del ser humano hacia el conocimiento; por otro, la primacía de lo sensible como vía privilegiada de acceso a la realidad.

Lo anterior puede inferirse a partir de lo afirmado por el estagirita en la *Metafísica*: “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὄρέγονται φύσει” (980, a1). “[Omnis homines natura scire desiderant | Todos los hombres desean por naturaleza saber]” (Aristóteles, ca. 350 a. C./1994, p. 2). O cuando dice: “Signum autem est sensuum dilectio. Praeter enim utilitatem, propter seipsos diliguntur, et maxime aliorum, qui est per oculos” (980, a3-5). “[En efecto, no solo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros]” (p. 2).

Y en los *Analíticos segundos*, parte de sus *Tratados de lógica*, declara lo siguiente: “Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. Εστί δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ’ ἔκαστα καὶ ἀντίκειται ταῦτ’ ἀλλήλοις” (72a, 1-6). “[Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas son las singulares, y estas se oponen entre sí]” (Aristóteles, ca. 350 a. C./1995, p. 317).

A partir de lo anterior, se desprende la siguiente conclusión: la percepción del ente —ya sea a través de la vista, el tacto u otro sentido— no es meramente un instrumento para fines prácticos, sino que posee un valor intrínseco como acto cognoscitivo. Aristóteles enfatiza este punto al afirmar que lo primero que se nos revela son “las cosas más cercanas a la sensación”; es decir, los entes concretos que habitan nuestro mundo cotidiano.

Según Carrasco (2018):

Parménides y Meliso deben haber entendido el *ón* como substancia/entidad, cantidad o cualidad. En cualquiera de estos casos, la unidad del *ón* es entendida como unidad genérica, resultante de concebir que todo lo ente es uno por ser únicamente sustancial, únicamente cuantitativo o únicamente cualitativo respectivamente. (p. 403)

Este dato cognoscitivo nos indica que el acceso a la realidad comienza con lo inmediato, con aquello que se presenta aquí y ahora ante nosotros (el ente), antes de toda abstracción. Por ello, la filosofía —en su búsqueda de principios universales— no puede prescindir de lo concreto; su tarea inicial no es especular sobre esencias separadas o conceptos puros, sino partir de *tò ón*, el ente en su presencia sensible.

Sin embargo, la noción de *tò ón* encierra una ambigüedad semántica que requiere clarificación, ya que el término griego admite tres acepciones interrelacionadas: primero, el ente (*ens*), entendido como sustancia individual y concreta; segundo, el ser (*esse*) en sentido ontológico, como el acto de existir que actualiza la esencia; y tercero, lo que es (*quod est*), la síntesis de esencia y existencia en tanto realidad determinada que está siendo. Esta polisemia no es un defecto del lenguaje, sino que refleja la

complejidad ontológica del concepto: el ente no es solo “lo que existe”, sino también “aquellos en virtud de los cuales algo existe”. La cuestión central, entonces, es la siguiente: ¿en cuál de estos sentidos debe entenderse τὸ ὄν?

La respuesta consiste en distinguir entre el orden óntico y el ontológico. Para Aristóteles y Tomás de Aquino, τὸ ὄν en su primera acepción es lo primero en el camino del conocimiento (*quoad nos*), pues es el único accesible directamente mediante la experiencia. Un niño, por ejemplo, reconoce un perro antes de comprender la “cantidad” como esencia, y un filósofo analiza las propiedades de un ente antes de teorizar sobre el ser en abstracto. En cambio, τὸ ὄν en su segunda acepción pertenece al orden ontológico (*quoad se*), como principio que solo se devela mediante el acto de abstracción. La paradoja es que, aunque el *esse* es ontológicamente anterior, nuestro intelecto lo descubre únicamente a través del *ens*.

De este modo, la primacía de τὸ ὄν como punto de partida no niega sus demás acepciones, sino que mediante el análisis del término es posible comprender la complejidad de la expresión: partir de lo compuesto (el ente) para ascender a lo simple (el ser), de lo posterior en nuestro conocimiento (lo sensible) a lo anterior en sí mismo (lo universal). Por ello, es imprescindible desarrollar una analítica de τὸ ὄν como término ontológico.

El problema del sentido ontológico de τὸ ὄν

La expresión τὸ ὄν no es unívoca, pues su campo semántico oscila entre el ente, el ser y lo-que-es. Para los fines de esta investigación, proponemos, con una precisión decisiva, la siguiente traducción e interpretación: lo-que-está-siendo. Esta elección no responde a una preferencia filológica, sino a una decisión hermenéutica que, como hemos argumentado, se encuentra plenamente justificada y permite enfatizar en la dimensión ontológica del término. Entendido así, el ente deja de aparecer como una sustancia cerrada o un objeto inmóvil y pasa a concebirse como una forma de permanecer en el ser —una inscripción continua en el flujo temporal— donde ser y manifestarse permanecen unidos. Separar ambas facetas sería empobrecer la pregunta ontológica y convertir la experiencia del ser en una categoría estática; por ello, optar por lo-que-está-siendo abre la vía a una ontología que considera simultáneamente la presencia y el proceso, lo que exige otra forma de comprender la persistencia del ser.

Reducir el ser a una esencia fija no solo oculta la diferencia ontológica, sino que también encierra la cuestión del ser dentro de los marcos de la metafísica tradicional. La tarea no consiste en descubrir una estructura inmutable subyacente a los entes, sino en comprender el modo mismo de su manifestación: el ser se muestra como apertura, como un horizonte que hace posible que los entes sean revelados, y no como una sustancia o una propiedad más. Por ello, interrogar el ser implica desplazar

la atención de las esencias hacia el análisis de las condiciones que hacen posible la aparición de algo: cómo se entrelazan permanencia y cambio en la manifestación del ente, qué temporalidades lo sustentan y qué conceptos permiten que sea reconocido.

Este replanteamiento no invalida la metafísica, sino que la reinscribe en un plano más originario: en lugar de imponer categorías eternas, la indagación ontológica se ocupa de explorar los pliegues mediante los cuales lo-que-está-siendo se hace accesible. La tarea del pensamiento es, por tanto, desocultar y restituir los condicionamientos y modos de aparición, para permitir que el ser se manifieste en su verdad más primordial, no como un objeto estático, sino como acontecimiento de su propia manifestación.

ΦΘΟΠÁ COMO DEGRADACIÓN Y TÒ ÓΝ COMO REPOSICIÓN DINÁMICA DEL SER

Si la metafísica tradicional construyó su discurso sobre la presuposición de esencias unívocas, la pregunta por el ser cuestiona esa hipótesis al mostrar que lo real no se agota en una estructura fija, sino que se despliega como apertura: un horizonte desde el cual lo existente puede hacerse visible y significativo. Dentro de esa apertura emerge un ente singular cuya condición no puede reducirse a una mera presencia estática: nosotros. Nuestra existencia no consiste en ser un objeto ahí, sino en ser un ser que se comprende en su propio ser, que se proyecta hacia posibilidades, interpreta su situación y, precisamente en ese movimiento interpretativo, redefine el sentido de su estar-en-el-mundo. Esta reflexividad constitutiva convierte a la existencia humana en el lugar privilegiado desde el cual la cuestión ontológica adquiere relevancia: no solo preguntamos por los entes, sino que, al hacerlo, transformamos las condiciones mismas que permiten que el ser sea inteligible.

Lo que aquí se pone en cuestión no es únicamente la manifestación fenoménica ni la supuesta esencia de los entes, sino la constitución misma de nuestra existencia: el modo en que el ser se comprende, se proyecta y se hace presente en nosotros. Si el ser no es un ente entre otros sino la posibilidad que permite toda aparición, entonces el ser humano —como aquel ente que se interroga por el sentido de su propio ser— ocupa un lugar central en la indagación ontológica. La tarea no consiste solo en describir lo que aparece, sino en desentrañar el horizonte hermenéutico desde el cual algo nos es dado como existente: las presuposiciones, las prácticas interpretativas y las temporalidades que condicionan la presentación del fenómeno. Esto exige asumir nuestra facticidad: no estamos frente a lo real como observadores neutrales, sino que participamos en su manifestación; somos el lugar desde el cual el ser se despliega y, a la vez, el sitio en el que puede ocultarse. Por ello, la reflexión ontológica debe articular el análisis

descriptivo con la evaluación crítica de las condiciones que hacen posible la aparición, ya que solo así es posible comprender cómo lo que se muestra revela, y al mismo tiempo oculta, su sentido pleno.

Comprender el ser desde nuestra propia existencia no implica reducirlo a un objeto más dentro del conjunto de cosas que pueblan el mundo, sino reconocerlo como el horizonte mismo en el que todo acontecer se vuelve posible. No somos simples entes insertos en el mundo, sino el lugar privilegiado donde el mundo se abre y adquiere sentido. Nuestra estructura ontológica no es la de una entidad cerrada y autosuficiente, sino la de una a través de la cual el ser se manifiesta. Comprendernos de esta manera implica ir más allá de una ontología meramente descriptiva de lo dado y adentrarnos en una comprensión hermenéutica de nuestro existir: un ámbito en el que el ser no se posee ni se define de manera definitiva, sino que se constituye como una posibilidad siempre en proceso, en constante despliegue y transformación.

Desde esta perspectiva, la filosofía no puede reducirse a la tarea de ordenar la realidad en categorías estáticas, sino que ha de interrogar la raíz misma de nuestra relación con lo real. No se trata de fijar una definición sustancial de lo que somos, sino de pensar el cómo de nuestra existencia: la manera en que nos comprendemos, nos proyectamos y nos vinculamos con el ser. En este punto, la diferencia ontológica alcanza su máxima radicalidad, ya que no solo afecta a la estructura de lo que conocemos, sino que penetra nuestra propia capacidad de comprensión. Interrogar el ser significa, en última instancia, interrogar la apertura misma que nos constituye, ese horizonte desde el cual todo significado se configura y en el que nuestra existencia encuentra su sentido.

La respuesta a la pregunta por τὸ ὄν alcanza su pleno sentido en la vida fáctica: es en nuestra existencia concreta —en la actitud práctica y prerreflexiva desde la cual nos interrogamos— donde la pregunta por el ser se vuelve problemática y pertinente. No es que el ser se reduzca a un mero objeto más dentro del mundo, sino que el horizonte desde el cual el mundo se abre y se vuelve inteligible tiene su lugar privilegiado en el ser humano. Somos, por tanto, un ente peculiar: no una sustancia, sino un ser proyectual que comprende y cuestiona su propio ser; nuestra facticidad y nuestra capacidad de proyección (no una libertad absoluta, sino la posibilidad de orientar auténticamente nuestro existir) constituyen la singularidad por la que la cuestión ontológica nos concierne de modo directo.

Comprender esto permite situar correctamente la relación entre ser, ente y φθορά. El ser es condición de posibilidad de todo ente; la φθορά —esa degradación o desgaste— solo puede manifestarse en entes, y estos entes existen en el tiempo. La corrupción no significa necesariamente aniquilación ontológica; más bien, revela la historicidad y la finitud del ente, pues pone de manifiesto que la integridad de lo

que es está siempre inscrita en procesos temporales. En nuestro caso esto resulta especialmente relevante: a diferencia de los otros entes, nosotros no solo somos afectados por la temporalidad, sino que la interpretamos y la proyectamos; por eso la pregunta por la φθορά adquiere en nosotros un carácter reflexivo y normativo.

Por tanto, traducir τὸ ὄν como ‘lo-que-está-siendo’ no es un artificio lingüístico, sino una decisión hermenéutica que subraya la dimensión temporal y procesual del ser. El ser, entendido así, siempre es, simultáneamente, presencia y proceso –es y a la vez no-es–; su estructura es temporal y dinámica. A partir de ello, la ontología deja de ser una catalogación de entidades inmutables y se convierte en la exploración de las condiciones mediante las cuales lo real aparece, se mantiene, cambia y se desgasta.

CONCLUSIONES

1. En la tradición griega, φθορά se suele entender como corrupción, desgaste o ruina. Sin embargo, esa lectura es limitada si consideramos todas esas acepciones en un sentido óntico. La transformación siempre ocurre en un ente y a través de su manifestación fenoménica, de modo que la φθορά es tanto un cambio observable como un fenómeno cuya inteligibilidad exige atender a sus condiciones de aparición (temporalidad, finitud, marco interpretativo). Por ello, su estudio debe combinar tanto la descripción óntica como la reflexión ontológica –filología, fenomenología y hermenéutica–, con el propósito de captar no solo qué cambia, sino cómo y por qué ese cambio se hace visible para nosotros.
2. La pregunta por el sentido de φθορά es, entonces, ontológica, y no meramente óntica. Mientras la perspectiva óntica describe instancias concretas de corrupción –cómo un ente se desgasta o se destruye–, la pregunta ontológica indaga las condiciones de posibilidad de que tal corrupción pueda desplegarse y ser reconocida como tal. La alteración o ruina se manifiesta siempre como un modo de dación: aparece bajo determinadas formas de presentación que son parciales y provisionales. Al captar empíricamente esa contingencia, el fenómeno ya está inmerso en un cambio continuo, de modo que las formas percibidas no agotan su sentido. En consecuencia, la φθορά presupone la existencia de un ente que pueda ser afectado y, simultáneamente, un horizonte ontológico –temporal, interpretativo y existencial– que permita que la transformación sea perceptible e inteligible; sin ese doble requisito no es posible hablar ni de transformación ni de destrucción óntica.
3. La cuestión por la φθορά remite necesariamente a la pregunta por τὸ ὄν: toda degradación solo puede plantearse si existe un ente en el que dicha afección

se manifieste. Nuestra existencia constituye el punto de partida de esa indagación, porque somos el ente capaz de problematizar su propio ser; es decir, no solo padecemos la degradación, sino que la interpretamos y respondemos a ella. En los entes no humanos, la φθορά opera como un proceso natural de pérdida y regeneración que tiende a mantener una apariencia de unidad; en los humanos, en cambio, la degradación adquiere además una dimensión reflexiva y normativa: podemos proyectarnos, reelaborar nuestra identidad y reorientar prácticas de reposición. Esta singularidad no implica arbitrariedad absoluta, sino una capacidad contextual de reinscripción existencial que hace de la φθορά un fenómeno tanto ontológico como ético-práctico.

REFERENCIAS

- Aguilera, S. (2014). Dios, lógos y fuego en Heráclito. *Byzantion Nea Hellás*, (33), 11-27. <https://doi.org/10.4067/S0718-84712014000100001>
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos. (Obra original escrita ca. 350 a. C.)
- Aristóteles. (1995). Analíticos segundos. En *Tratados de lógica (Órganon) II* (M. Candel Sanmartín, Trad.; pp. 299-440). Gredos. (Obra original escrita ca. 350 a. C.)
- Berruecos, B. (2015). Las hijas del sol en el proemio de Parménides. *Diánoia*, 60(75), 55-84. <https://doi.org/10.21898/dia.v60i75.57>
- Carrasco, C. (2018). La filosofía de Parménides según el testimonio de Aristóteles. *Tópicos*, 59, 397-426. <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1083>
- Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito (A. Bernabé, Trad.). (2022). Alianza Editorial. (Obra original escrita en el vi a. C.)
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 1927)
- Heidegger, M. (2005). *Parménides* (C. Másmela, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1943)
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque* (A. Leyte & H. Cortés, Trads.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1950)
- Platón. (2006). *La república* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Obra original escrita ca. 380 a. C.)
- Sánchez, L. (2009). *La tradición interpretativa platónica sobre Heráclito: el Cratilo y la doctrina del flujo perpetuo* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional de la Universidad Nacional de Colombia.

<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/70364/438304.2009.pdf?sequence=1>

Sófocles. (2011). Antígona. En Ajax. *Las traquinias. Antígona. Edipo rey* (J. M. Lucas de Dios, Trad.; pp. 183-244). Alianza Editorial. (Obra original escrita ca. 440 a. C.)

Zubiria, M., & Moral, J. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Universidad de Cuyo. <https://bdigital.uncuyo.edu.ar/7654>