NOTAS

EL APARECER Y EL NO SER EN *TEETETO* Y *SOFISTA*

Paulina Monjaraz*

RESUMEN: Platón, se dice, piensa que la realidad sensible es aparente, no es real, no *es*. En realidad, la autora sostiene, a partir del *Teeteto* y del *Sofista*, que no se plantea el problema del conocimiento desde este mismo, sino desde lo que fundamenta el conocer: desde el ser mismo.

PALABRAS CLAVE: ser, no ser, aparecer, Platón, *Teeteto*, *Sofista*.

ABSTRACT: Plato believes that the sensible reality is apparent, not real. In fact, the author states that the problem of knowledge is not established in *Theaetetus* and *Sophist* but from the basis of knowledge itself: the being.

KEYWORDS: being, non-being, appearance, Plato, *Theaetetus*, *Sophist*.

131

RECEPCIÓN: 27 de octubre de 2011.
ACEPTACIÓN: 7 de junio de 2012.

*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

EL APARECER Y EL NO SER EN *TEETETO* Y *SOFISTA*

Introducción

En su filosofía, Platón nos aporta una aproximación enriquecedora de la relación y diferencia entre apariencia y realidad. Frecuentemente se interpreta la postura platónica como idealista; esta afirmación suele basarse en el siguiente razonamiento: Platón afirma que la realidad sensible es aparente, lo real es “lo en sí”, por tanto, para Platón el mundo sensible no es real, es decir, no es.

Parecería que este planteamiento es simplemente un problema epistemológico. Sin embargo, la equivocada interpretación del pensamiento platónico radica principalmente en que se formula la pregunta equivocada: ¿puedo conocer las cosas? Platón

no responde a esa pregunta, pues no se cuestiona si puede o no puede conocer las cosas. La postura platónica nos sorprende precisamente, porque en su mismo planteamiento y, por tanto, en su respuesta, no se plantea el problema del conocimiento desde el conocimiento mismo, sino desde lo que fundamenta el conocer, es decir, desde el ser mismo. No se plantea el ser del conocer, sino el conocer del ser; es decir, no se plantea si el conocer es posible, ya que este es un problema que pone la modernidad a partir de la duda metódica cartesiana. Más bien, Platón se pregunta qué tipo de conocer se da respecto al ser, y cómo es el conocer según el ser que se está conociendo, de modo que para Platón preguntarse por el conocer es pre-

guntarse por lo que nos aparece, por el ser que fundamenta el aparecer. Por este motivo, abordar el tema de la apariencia en Platón es, en definitiva, abordar el problema del *no ser*.

Siguiendo este planteamiento, intentaré exponer cómo, en el pensamiento platónico, hablar de apariencia no es simplemente una cuestión gnoseológica, sino principalmente un problema metafísico. Hablar de apariencia en Platón será en definitiva hablar del “conocimiento de lo que no es” y, por tanto, de la realidad del *no ser*. Para la argumentación, en la primera parte, “el conocimiento de lo que no es”, me basaré exclusivamente en el *Teeteto*¹ y en la segunda, “la apariencia y el *no ser*”, sólo en el *Sofista*.

El conocimiento de lo que no es en el *Teeteto*

Platón en el *Teeteto*, al tratar de la ciencia, aborda la cuestión del juicio verdadero e, ineludiblemente, también del juicio falso. El *Teeteto* es, sobre todo, un diálogo epistemológico donde aborda, entre otros, el tema de la naturaleza del conocimiento sensible, o mejor dicho, de la sensa-

ción, distinguiéndola del conocimiento científico. Al tratar estos temas se introduce el problema del *no ser*, es decir, el problema de “lo que es y no es” a la vez, porque Platón aborda el problema del conocimiento partiendo del problema del cambio, del devenir, que se convierte en problema epistemológico cuando queremos decir “lo que son las cosas que son y no son”, es decir, cuando la razón intenta explicar el devenir. Para discutir el problema del cambio, Platón esquematiza dos posturas debatidas en su tiempo: el heraclitismo y el humanismo de Protágoras.

El cambio y la percepción sensible

Cuando Platón critica a Protágoras y a Heráclito en sus concepciones sobre el conocimiento sensible, se basa en las tesis centrales sobre el ser y el conocer de ambas posturas. La tesis de Protágoras se centra en el modo de conocer y la heraclitea en el modo de ser de lo que se conoce. De este modo, Platón parte de dos críticas para posteriormente definir la naturaleza de la sensación.

Protágoras y la permanencia en el ser por el pensar

Platón analiza la siguiente afirmación: “El hombre es la medida de

¹ Platón, *Diálogos*, vol. V (*Parménides, Teeteto, Sofista*), 1991, Madrid, Editorial Gredos, trad., introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero; todas las citas del *Teeteto* y *Sofista* son de esta edición.

NOTAS

todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son, como del *no ser* de las que no son”.² Sócrates explica el significado de la frase del siguiente modo: “que toda cosa es tal que a mí me parece, por tal y como a ti te parece”;³ ejemplifica el problema de esta manera: “a veces, cuando sopla el viento, unos lo sienten frío y otros no, o uno lo siente ligeramente frío y el otro, completamente frío”.⁴ Cornford comenta que Teeteto, Protágoras y Platón están de acuerdo en que la percepción es infalible, pero difieren en si lo que capta la percepción es, existe o es real.⁵

El problema entraña la tesis que señala al hombre como la medida de las cosas, que es, en el fondo, el problema de si es posible conocer o no la realidad, que a su vez deriva en la cuestión: ¿cómo conocemos la realidad o cómo conoce quien la conoce? Ahora bien, si el hombre mide la realidad, es necesario preguntarnos sobre los parámetros de tal medición. Protágoras sostiene que el valor veritativo de la percepción es sólo “para mí”, por tanto, el criterio de verdad será el sujeto, lo cual Cornford expresa resumidamente en la siguiente afir-

mación: “Cada uno es para sí la única medida, criterio, juez de la existencia o realidad de lo que percibe”.⁶

Partiendo de este subjetivismo, en un primer momento es difícil explicar por qué la diversidad del mundo queda afectada. A este respecto, Taylor comenta que, según Platón, Protágoras “niega que haya un mundo real común que pueda ser percibido por dos perceptores. La realidad en sí es individual en el sentido de que yo vivo en un mundo privado, sólo conocido por mí, y que el otro vive en su mundo privado sólo conocido por él. De tal modo que, si yo digo que el viento es desagradablemente caluroso y otro afirma que es desagradablemente frío, ambos decimos verdad, pues cada uno de nosotros habla de un viento “real”, pero que pertenece al mundo privado de cada uno. Ninguno de esos dos mundos privados tiene un elemento común y, por eso, puede sostenerse que cada uno de nosotros es infalible dentro de su mundo propio. Protágoras niega la realidad del “mundo circundante” supuesta por la comunicación intersubjetiva”.⁷

Si la realidad sólo pertenece al mundo privado de cada uno, entonces puedo afirmar la realidad de las cosas sólo si yo las conozco o percibo, y tal como yo las percibo. Consecuentemente, las relaciones entre las cosas

² *Tht.* 152a.

³ *Ibidem.*

⁴ *Tht.* 152b.

⁵ Cfr. Francis McDonald Cornford, *La Teoría Platónica del Conocimiento*, 1991, Barcelona, Paidós, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligato, p. 44.

⁶ Cfr. Cornford, *op. cit.*, p. 44.

⁷ Alfred Edward Taylor, *Plato, the man and his work*, 1960, London, Methuen, p. 326.

sólo se dan en tanto que yo las percibo, el frío y el calor los establece sólo mi percepción. Por tanto, siguiendo esta argumentación que se deriva de la afirmación de Protágoras, la diferencia y el cambio no pueden ser reales; de modo que la única diferencia que podríamos admitir es la que hay entre percepciones. Si la percepción es infalible y la percepción es sólo individual, sin posibilidad de comunicación o relación con la percepción de otro ni con la realidad, entonces la verdad queda encerrada en la subjetividad del que percibe y, por consiguiente, ya desde la percepción no hay modo de fundamentar la falsedad en la realidad. Tendríamos que decir que el *no ser* no es real. Después de estos razonamientos, podemos entrever la relación tan fuerte que existe entre la concepción de sensación y los juicios falsos.

Tal concepción subjetivista propuesta por Protágoras niega que los opuestos existan en la realidad, y aunque afirma la oposición de las percepciones, no lo hace considerándolo como un conocimiento de los opuestos reales. Si los opuestos no se dan en la realidad, entonces la oposición es sólo una invención o creación de nuestra mente, de modo que ese cambio que percibimos en las cosas carece de fundamento ontológico. Si admito que hay una relación entre mi percepción y la realidad, y que tal relación la puedo comunicar, enton-

ces no puedo afirmar que la verdad sea sólo para mí. Cuando Protágoras dice que el hombre es la medida del *no ser* de las cosas que no son, pone el fundamento de la diversidad en la mente y no en la realidad. Si la diversidad está en la mente y no en la realidad, entonces el *no ser* será un “algo” mental. Si el *no ser* es mental, entonces la falsedad no será consecuencia de la inadecuación de nuestro conocimiento con la realidad y, por tanto, no habrá modo de fundamentar la existencia de la falsedad.

Heráclito y el continuo devenir del ser y del no ser

Heráclito ocupa un lugar importante en la discusión sobre la ciencia dentro del *Teeteto*. Aunque Platón no acepta su tesis sobre el devenir perpetuo, se basa en ella para aceptar el movimiento, retomando el planteamiento heraclíteano sobre el cambio. Heráclito da cuenta de la contingencia, resaltando que dentro del fluir hay una constante, que es la lucha de contrarios.⁸

La unidad de los contrarios que convierte en armonía la lucha que se

⁸ En *Parménides* se discutió el problema del ser uno y múltiple, por eso es muy elocuente que ahora se vuelva sobre este problema, pues en el planteamiento de Heráclito surge como problema central la lucha de los contrarios.

NOTAS

lleva a cabo entre ellos mismos, es el gran descubrimiento de Heráclito. Sostiene que la unidad de lo uno reside en la tensión contraria de los opuestos. Uno y múltiple son coeternos e idénticos, la oposición y la lucha constituyen la justicia soberana. Por eso elige como sustancia universal al fuego cuya vida es flujo y cambio incesante. El proceso de cambio es un doble camino, hacia abajo y hacia arriba.⁹

Heráclito considera el problema de los opuestos como una ley universal, ya que en el fondo del devenir perpetuo hay algo que lo rige, que permanece. También introduce una explicación lógica, al grado que se puede decir: Heráclito puede ser conservador porque ve en toda negación el elemento positivo; es revolucionario porque ve el elemento negativo en toda afirmación.¹⁰ La novedad de Heráclito es clara; en lugar de la contrariedad, en su sentido más estricto

nuestro autor tematiza el carácter dinámico de lo real, el devenir mismo. Aun cuando éste se apoye y, en cierto modo, derive de la existencia de contrarios, cabría decir, anticipando y remedando a Hegel, no es tanto la oposición de los contrarios,

sino su recíproco transformarse, el estar uno en el otro: no sólo, por tanto, el antagonismo, sino también la unidad, la armonía, la identidad de los opuestos, que constituye la esencia íntima de las cosas.¹¹

Esta cierta identidad de los opuestos hacen que Platón retome el pensamiento de Heráclito, pues se da cuenta que en su explicación llega a una aspecto esencial de lo real. ¿Cuál es este descubrimiento? El *no ser*, pero no como algo contrario y destructivo del ser, sino como una realidad que va unida al ser, una realidad que lo constituye. Esta cierta unidad entre el ser y el *no ser* es lo que Platón retoma y asume como una realidad que necesita explicarse. Platón no adopta la solución de Heráclito íntegramente, pero sí toma lo que éste ha anotado como un aspecto decisivo para la explicación de la realidad, retomando la realidad del *no ser*.

Heráclito afirma: “todo está en movimiento”.¹² Por otro lado, Protágoras afirma: “el hombre es la medi-

¹¹ Tomás Melendo, *Ontología de los Opuestos*, 1989, Pamplona, EUNSA, pp. 99-100.

¹² “La doctrina cuenta con indicios suficientes a su favor de que aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento, y el no ser y el perecer por el reposo. Efectivamente, el calor y el fuego, que engendran y gobiernan las demás cosas, son engendradas a su vez por la traslación y por la fricción. Y ambas son movimientos”, *Tht.*, 153a. También se puede confrontar el texto directo de Heráclito: Frs. B64 y A6 (Diels-Kranz).

⁹ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, 1971, México, Siglo XXI, p. 78.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

da de todas las cosas”.¹³ Platón sintetiza las dos posturas de la siguiente manera: “la percepción es siempre percepción de lo que está en proceso de devenir”,¹⁴ por tanto, acepta la diversidad, pero a la vez acepta cierta permanencia, al reconocer que la percepción es infalible. Afirma Sócrates: “la percepción es siempre de algo que es infalible, como saber que es”.¹⁵ De lo que se sigue que el hombre percibe esta realidad cambiante, pero que, por estar la realidad en un continuo cambio, la percepción sensible no puede ser un conocimiento que “descubra” o “desvele” la esencia de las cosas. Y aún siendo la percepción infalible, no nos proporciona los elementos suficientes para explicar la diversidad. Por tanto, la limitación no está tanto en la diversidad de los sujetos sino en la naturaleza de la percepción. Platón comenta:

Si aquello respecto de lo cual medimos, lo que tocamos, fuera efec-

¹³ “Entonces, si aquello con lo que nos medimos o la cosa que tocamos fuese grande, blanca o cálida, no resultaría diferente en cuanto topara con otra persona, o, al menos, no lo sería mientras cambiara en sí misma. Por otra parte, si el que realiza, a su vez, la acción de medirse o de tocar fuera una de estas cosas, al entrar en contacto con otra o al experimentar ésta alguna modificación, tampoco resultaría diferente, si él no la experimentara igualmente en sí mismo. Puesto que ahora, amigo mío, nos vemos fácilmente obligados a hacer afirmaciones sorprendentes y ridículas, como diría Protágoras y todo el que esté dispuesto a afirmar lo mismo que él”, *Tht.*, 154b. V. también S.E., M., VII, 60 (80 B 1, DK).

¹⁴ *Tht.*, 153c.

¹⁵ *Tht.*, 152c.

tivamente grande, blanco o caliente, no tendría que volverse diferente frente a otro sujeto, si suponemos que en sí mismo no cambia. Y además, si lo que se mide con respecto al objeto, o lo toca, fuera alguna de estas cosas (grande, blanca, etc.) entonces, cuando algo diferente se pusiera en contacto con él o de alguna manera lo modificara, éste por su parte, si no fuera efectuado en sí mismo, no llegaría a ser diferente.¹⁶

Ante lo cual podemos afirmar que, sin el sentido y el objeto, no se daría el conocimiento; por consiguiente, es necesario afirmar que el conocimiento consiste en relaciones.

Platón afirma que las relaciones son parte importante en nuestro proceso de conocimiento, pues “nos llevará a considerar en primer lugar lo que pueden ser los objetos en que pensamos a través de sus relaciones mutuas, si por ventura mantienen o no en nosotros alguna clase de concordancia”.¹⁷ Hay dos tipos de relaciones: las de las cosas entre sí y las que establecemos nosotros con las cosas mediante la percepción. Saber lo que son las cosas requiere de las relaciones mutuas de los objetos en que pensamos y de su concordancia, es decir, de mantener la adecuación con ellos. Con estas afirmaciones Platón busca llegar a definir el juicio verda-

¹⁶ *Tht.*, 153c.

¹⁷ *Tht.*, 154c.

NOTAS

dero, por eso establece el límite de la sensación, que es precisamente el no tener estas relaciones mutuas.

En el *Teeteto*, al tratar de modo más amplio la teoría de la percepción sensible, introduce unos acertijos acerca de lo que llamaríamos tamaño y número. “Si comparas seis dados con cuatro, dirías que los seis son más que cuatro y que los superan en una mitad; mientras que si los comparas con otros doce, los seis resultarían ser menos –apenas son la mitad– y nadie podría decir lo contrario”.¹⁸ Una cosa es mayor o menor según a lo que se refiere. Lo grande o lo pequeño siempre tienen que estar referidos a otras cosas, puesto que no son cualidades propias. “Esta relatividad explica lo que sucede en la percepción sensible: en el cual un objeto puede llegar a blanco, para un perceptor sin experimentar por ello ninguna mutación interna de cualidades, independientemente de lo perceptible”.¹⁹

Sócrates para declarar la insuficiencia definitiva de la sensación hace ver que ésta no conoce la existencia en sí, diciendo: “la dureza de algo duro y la blandura de algo blando, las has percibido por la mente (*Noûs*)²⁰ a través del tacto [...] tam-

bién la existencia y su oposición”.²¹ Es el pensamiento el que reflexiona sobre la dureza y la blandura, y no sólo se queda en que esto concreto es duro o es blando. La percepción sensible presenta el dato concreto, no hace la generalización que precede y supone la distinción. Por lo tanto, la percepción se queda en esta cosa concreta y no llega a captar “la blandura

mino griego, etimológicamente, remite a significados relacionados con la visión, el pensamiento y la reflexión; derivado de *noéin* (tener un pensamiento en el espíritu) y que suele traducirse por “inteligencia”, “intelecto” o “espíritu”. Anaxágoras lo introduce en su filosofía con un significado similar al de “inteligencia ordenadora”, para explicar el movimiento de las “semillas”, que da lugar a la constitución del cosmos: sin embargo, el papel de la inteligencia queda reducido al de causa inicial del movimiento que, una vez producido, sigue actuando por sí mismo, sometido a causas exclusivamente mecánicas. Pero Anaxágoras consideró también que existe una realidad inmaterial que está dotada de conocimiento y voluntad, que tiene la capacidad de dirigir el curso de todas las cosas naturales. Para Platón el *Noûs* es la parte más elevada del alma, que permite el conocimiento directo, la intuición de la Ideas, mediante la *nóesis*, contrapuesta a la *diánoia*. En la filosofía griega, hay dos formas de interpretar el significado de la palabra *Noûs*: una reconoce el sentido inicial del término como la facultad del reconocimiento directo de la realidad, y la otra como el intelecto supremo o *Theós* (Dios). El *Noûs* para los griegos, tiene dos espacios; por un lado, está ese grandioso poder de concentración que cada ser humano posee; pero no sólo es la facultad de pensar, sino un pensamiento que por su propia condición va correcta o incorrectamente dirigido a lo más profundo de cada ser: algo, por tanto, que cuando actúa por sí mismo, pone todas las cosas, aun las más distantes, frente a frente ante el hombre, haciéndole descubrir su verdadera fisionomía y consistencia, por encima de las impresiones fugaces de la vida, marcando la verdadera realidad.

²¹ *Tht.*, 187 a-e.

¹⁸ *Tht.*, 186 a-b.

¹⁹ *Tht.*, 187 e-d.

²⁰ Se utiliza la palabra “mente” para traducir el término *Noûs*; sin embargo, no tiene la misma significación que la que actualmente comprendemos como “actividad psíquica o cerebral”. El tér-

de algo blando”. La sensación sólo alcanza a medir esa sensación en tanto que es de esta cosa particular. Por lo tanto, queda refutada la postura de Protágoras, en la cual cada hombre tiene la medida de verdad en sus propias sensaciones. Ahora bien, es importante dejar claro que el límite de la percepción radica en que sus objetos son privados, es decir, no tiene comunicación.

Es importante notar que, al hablar de cualquier tema del conocimiento, debemos establecer que conocer no es algo que se presenta como meramente externo, sino como una actividad realizada por un sujeto. Pero no es una actividad sólo del sujeto, ni del objeto, es más bien una relación activa. “Para Platón el conocimiento tiene, por definición, a lo real como su objeto propio; en cambio aquellos objetos no tienen una existencia verdadera y permanente. La cuestión, sin embargo, no puede desarrollarse sin tomar en cuenta el mundo inteligible; por eso se deja una cierta ambigüedad en el sentido de la expresión “alcanzar la verdad (realidad) y la existencia”²².

En el pensamiento mismo se da la relación de los términos:

¿A través de qué órgano opera esa facultad que te dice lo que es común no solo a estos objetos, sino a todas las cosas —me refiero a lo que

tú indicaste con las palabras “existe” y “no existe”— y los otros términos que empleaste en las preguntas que te formulé hace un momento? ¿Qué clase de órgano puedes mencionar, correspondiente a todos esos términos, a través de los cuales la parte percipiente de nosotros percibe a cada uno de ellos?... —*Teeteto*: te refieres a la existencia y a la no existencia, a la semejanza y a la desemejanza, a la igualdad y a la diferencia, y también a la unidad y a los números ... Sócrates lo único que podría decir sería que no existe absolutamente ningún órgano especial para esas cosas [...] que es la mente misma el instrumento adecuado que discierne los términos comunes que aplican a las cosas.²³

Platón no niega el cambio de lo real al establecer los límites de la percepción sensible, por lo que no podemos decir que acepte una identidad absoluta, así como lo hace Protágoras. No sólo no niega el cambio, sino que lo considera como una realidad por la que se da el conocimiento. Si no hubiera diferencia entre una cosa y otra, el todo sería idéntico y no se podría emitir ningún juicio, ni establecer esas “relaciones mutuas” de las que habla explícitamente en el pasaje 153d del *Teeteto*. El cambio lo percibimos por los sentidos, pero no lo distinguimos como cambio hasta

²² Cornford, *op. cit.*, pp. 108-9.

²³ *Tht.*, 153d.

NOTAS

que se realiza un juicio. Para explicar la realidad múltiple y cambiante, tenemos que recurrir a los juicios; de este modo, es necesario explicar cómo funcionan los juicios para fundamentar que la apariencia no es de lo que no es absolutamente, sino de lo que cambia, pero que ese cambio está en la realidad y no en la variación de las percepciones.

El juicio de lo que no es

El juicio falso y el no ser

“Cuando la mente se ocupa por las mismas cosas [...] el nombre que le corresponde es la formulación de juicios”.²⁴ El juicio verdadero se da cuando la mente se ocupa de la realidad, pero no siempre esta aplicación es de lo real. Apenas Platón comienza a hablar del juicio verdadero cuando introduce el problema del juicio falso. No se ocupa más del primero, puesto que es preciso encontrar por qué es posible tener un juicio falso y discernir de qué hablamos o predicamos cuando decimos alguna falsedad. No podemos quedarnos en que los juicios son los que nos proporcionan el conocimiento, pues es necesario no declararlos como conocimiento absoluto. Si un juicio es la aplicación de la mente a la realidad, la cuestión

por resolver está en cómo puede haber un conocimiento de lo que no es, es decir, ¿cómo puedo hablar de lo que no es?

“¿Diremos acaso que siempre hay juicios falsos y que mientras uno de nosotros piensa lo que es falso, el otro piensa lo que es verdadero, como si fuera esa la naturaleza de las cosas?”²⁵ Platón plantea que si la falsedad es algo conocido, entonces la falsedad estaría en la naturaleza de las cosas. La realidad es lo que conocemos, si la falsedad es algo real, entonces podemos conocerla. Pero entonces podríamos afirmar que si afirmo que esta manzana es roja y a la vez digo que es amarilla, entonces el rojo y el amarillo se dan al mismo tiempo en la manzana, y por tanto, estaría diciendo que lo amarillo de la manzana está falsamente en la manzana, es decir, que la manzana tiene el amarillo, es amarilla pero a la vez no lo es. Evidentemente tal afirmación conlleva una contradicción, por lo que la falsedad no puede estar contenida en la cosa.

Ahora bien, si la falsedad no tiene un sustento en la realidad, entonces cabría una separación entre verdad y realidad. Para aclarar el problema, Sócrates propone otra alternativa: “En vez de usar ‘conocer’ o ‘no conocer’, usemos ‘ser’ o ‘no ser’²⁶.”

²⁵ *Ibid.*, 187e.

²⁶ “No ser” en griego “μή εἶναι”. Ast. G. A. F. *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*,

²⁴ *Tht.*, 187a.

Así, podemos establecer la distinción con mayor claridad, pues cuando digo que conozco puedo referirlo al *ser* y al *no ser*,²⁷ y así establecer la naturaleza del juicio falso.

Diremos del que piensa lo que no es, que su juicio es falso. De esta manera, se plantea la cuestión de si este conocimiento de “lo que no es” es un conocimiento directo o relativo. Si es un conocimiento directo, es decir, que un hombre conozca algo y que eso mismo no sea, implicaría afirmar que conoce lo que no es. Lo cual a su vez, implicaría que la nada puede ser pensada aunque no sea absolutamente. Anteriormente, Platón había aclarado que el juicio establecía relaciones de semejanza y desemejanza, y que de este modo podía conocer las cosas, pues el conocimiento no resi-

3 vols., s.v. εἶμῃ. Millán Puelles hace la siguiente observación, que puede ser un apoyo para comprender la distinción entre “ente” y “ser”: “La voz ente deriva del término latino *ens*, que, como el vocablo griego ὄν, significa simplemente lo que es, lo que TIENE ser. Ente y existencia [...] en ese caso “ente” significa “existente” (este ser). Existente no significa existir, sino ALGO que existe, algo que tiene existencia. Cfr. Antonio Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 238. Además, Platón cuando se refiere al “ser” en cuanto participado utiliza el término εἶναι como claramente se ve en el siguiente texto: “Ahora pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser (τοῦ εἶναι) y del no ser (μὴ εἶναι), y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro”, *R.* 476d. En este pasaje habla del ser no como ya participado en una cosas concretas, sino como lo que se participa, por eso utiliza el término εἶναι.

²⁷ *Tht.*, 188c.

de en las impresiones, sino en la reflexión de ellas. Allí, al parecer, y no en las impresiones, es posible alcanzar la existencia y la verdad.²⁸ La opinión que afirma “lo que no es” es una opinión falsa, pues confunde un ser con otro, afirmando la realidad de uno en vez de la del otro.²⁹ Al hacer esto, opina justamente sobre algo, pero su opinión recae indebidamente sobre un determinado ser. El error está en la relación, es decir, en el juicio. Nadie opina que lo uno es lo otro, esta confusión va en contra del principio de no contradicción que rige todo nuestro entender. Pero cabe afirmar que, de lo que sabemos, tengamos a la vez un no saber.³⁰ Por ejemplo, conozco las nubes, pero no conozco todo sobre ellas, es decir, tengo un cierto no saber de las nubes, pero este no saber no lo poseo positivamente, lo poseo como una privación, como ausencia de saber lo que son las nubes. La posibilidad de los juicios falsos debe ser demostrada, de lo contrario, como afirma Sócrates “tendremos que admitir toda clase de incoherencias”.³¹ Efectivamente, Sócrates transcurre por un camino distinto, recurriendo a la memoria, para descubrir cómo es posible el error. Sin embargo, la explicación del juicio falso como “pensamien-

²⁸ *Ibid.*, 186d.

²⁹ *Ibid.*, 190c.

³⁰ *Ibid.*, 191a.

³¹ *Ibid.*, 190c.

NOTAS

to de algo que no es” no la aborda en el *Teeteto*, sino hasta el diálogo del *Sofista*,³² después de haber dialogado con Parménides el problema de la unidad y la multiplicidad. Platón ejemplifica el conocimiento de la siguiente manera: “existe en nuestras almas una cera apta para recibir impresiones”.³³ El conocimiento es la huella que se deja en la cera; la facultad del sujeto es la cera y el objeto nos da la forma de la impresión. La opinión falsa se da por el hecho de que se conoce a ambos (los términos del juicio) y se ve también a ambos, o se tiene de uno o de otras sensaciones distintas, sin que por otra parte, las huellas correspondientes se hallen acordes con cada sensación.³⁴ En el juicio falso se equivocan los términos, por lo que en la relación está el error, no en la sensación ni en la huella que nos dejaron (memoria), sino en su conjunción. Por esto afirma: “la opinión falsa no se encuentra en las relaciones que mantienen entre sí las sensaciones, ni tampoco en los pensamientos, sino más bien en la conjunción de sensación y pensamiento”.³⁵

Cuando decíamos que en cierto grado no sabemos algo sobre algo

que conocemos, no quiere decir que no sepamos lo que sabemos, pues el saber es una posesión positiva; lo que sucede es que no lo conocemos totalmente, es decir, no hemos agotado el conocer del ser. Desde esta perspectiva, se entiende por qué Platón habla del todo, para hacer entender que la realidad como todo tiene partes, y que el conocimiento puede ser parcial y no por ello conocimiento del *no ser* en cuanto que nada, como un no ser absoluto.³⁶ Platón critica la concepción parmenídea del ser como un Todo Idéntico, ya que si el todo tiene partes, estas partes no pueden ser idénticas entre sí; por tanto, hay diferencia entre las partes, y si esto no fuera así sería imposible hablar de la multiplicidad de partes ya que no habría modo de distinguirlas. Si no se admite la diversidad entre las partes, es una consecuencia lógica que tampoco se admita un *no ser* relativo y que sólo se admita el *no ser* absoluto, la nada. Por tanto, el juicio falso se da cuando no poseemos cognoscitivamente el ser, estamos privados de él y por ello decimos que el juicio falso es sobre el *no ser*. Pero ese conocimiento no es de la nada, sino una mala relación

³² Cfr. Juan Vázquez y Esperanza Guisan, *Aproximación analítica al pensamiento platónico*, 1982, Madrid, Universidad de Santiago de Compostela, p. 42.

³³ *Th.*, 193b.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 195a.

³⁵ *Ibid.*, 195c-d.

³⁶ Cfr. *Prm.*, 132a. Cuando Parménides dice que el *no ser* no es, y entiende al *no ser* como algo totalmente contrario al ser, está negando la multiplicidad del ser. En cambio, cuando Platón habla del *no ser*, se refiere a un *no ser* relativo, y esa relatividad es con respecto al ser. En el ser tiene que haber diversidad; esto explica cómo se puede tener un conocimiento parcial y a la vez verdadero.

entre sensación y pensamiento, que produce una huella irreal, es decir, afirma una relación o relatividad que no corresponde. Por tanto, si sólo se puede conocer lo que es, entonces el juicio falso es un error entre la relación sensación-pensamiento, que produce una huella que no corresponde con la realidad. Por tanto, el error está en nuestro intelecto y no es algo exterior a nosotros.

Cuando Platón afirma que los sentidos nos dan sólo opiniones, no se refiere a que la cosa exterior es errónea. Los que nos engañamos somos nosotros, y aunque ciertamente para Platón los sentidos lo provocan por no dar los elementos necesarios para poseer un conocimiento de la esencia, el error propiamente no es de los sentidos. El error está en la relación,³⁷ por eso es tan importante comprender que el conocimiento es una relación, es el acto producido por dos actualidades, pero que es diferente a la cosa y a la facultad. Aunque el error también puede producirse por deficiencias de la facultad, propiamente el error está en el juicio. Platón ejemplifica los tipos de error; uno de ellos puede explicarse recurriendo a la tablilla de cera, es decir, los contenidos de la memoria. De esta manera, veremos que hay una clase de juicios falsos que pueden describirse como erróneos. Hay juicios en los cuales las dos cosas

erróneamente identificadas son objetos de diferentes clases: uno como objeto de percepción, otro como imagen de la memoria. De tal modo que ahora el campo de discusión se amplía hasta incluir la memoria.

Imposibilidad del error

Si ningún objeto es percibido en este momento, no puedo tomar equivocadamente uno conocido por otro conocido, ni confundirlo con uno extraño. Si sólo tenemos en cuenta la percepción, no puedo confundir dos cosas que sólo veo, ni un objeto visto con otro no visto, ni dos objetos que no son vistos. Cuando tenemos en cuenta tanto el conocimiento como la percepción, no puedo confundir dos conocidos que en este momento veo y reconozco; o tampoco confundir un conocido que ahora veo y reconozco, ni con un conocido ausente, ni con un extraño que está presente. Y tampoco puede haber confusión entre las dos personas o cosas que me son totalmente extrañas, tanto si veo una de ellas como si no la veo.³⁸

Platón, para poner de relieve lo dicho anteriormente, habla de la confusión que puede haber entre los números, ya que los números no son algo sensible. Consiguientemente, no nos bastará considerar el error como una

³⁷ Cfr. *Tht.*, 195 a.

³⁸ Cfr. Cornford, *op. cit.*, pp. 120-1.

NOTAS

confusión entre la percepción y el pensamiento, sino también que hay errores en lo pensado. El ejemplo de los números es que al sumar 5 más 7 puedo equivocarme y decir que son 11 en vez de 12; aparentemente confundo el 11 con el 12. ¿Dónde está el error? Platón en este pasaje anota que podría hacerse una objeción a la afirmación anterior pues cuando cometemos un error, pensamos que el 12 de nuestra tablilla es el 11, o que una cosa que conocemos es otra, es decir, que se pueden conocer dos cosas diversas diciendo que son idénticas. Todavía se acepta que el juicio falso debe consistir en la identificación errónea de una cosa con otra. Y si así fuera, lo que identificamos con 12 no es el 12, sino la suma de 5 y 7, un número que, por el momento, no conocemos en un sentido. Nos preguntamos entonces qué número es y, erróneamente, concluimos que es el 11. El número 12, aunque nos es familiar, no está presente en nuestra mente, por lo que no estamos juzgando que 12 sea 11.³⁹

Si atendemos al ejemplo, éste contiene las características de un juicio, pues hace referencia a la suma, no sólo al número. El error está en la suma, no en una confusión directa entre el 11 y el 12, pues en este caso no identificamos directamente el 11 y el 12, sino que hicimos una mala

relación entre 5 y 7. El ejemplo no invalida la única conclusión afirmada, pues la inadecuación de pensamiento y percepción no puede ser una definición del juicio falso en general. Pero sirve para poner de manifiesto la necesidad de ampliar el esquema empirista y la necesidad de hacer una mayor distinción entre los significados de la palabra conocer. La engañosa afirmación de que juzgamos que el 12 de nuestra tablilla es el 11, significaba haber llegado a saber una cosa y recordarla en el sentido de tener; en este momento es un recurso de ella en nuestra mente. Por tanto, el juicio falso no es un conocimiento, pues el conocimiento de lo que no es en general es un juicio equívoco.

Pero aun así, esto no soluciona el problema de si el *no ser es*, pues si nos quedamos con esta solución general, el *no ser* sería una realidad mental. El realismo platónico va más allá de esta solución meramente gnosológica, pues aún está latente la pregunta: ¿qué son los juicios negativos?, es decir, ¿qué es eso de hablar con verdad de lo que no es? Platón, por esta vía, perfila la solución que supera la solución general que se ha planteado en el *Teeteto*, llegando a esta respuesta al final del *Sofista*.⁴⁰ De manera que existe un razonamiento falso que afirma aquello que no es, es decir, afirma otra cosa distinta de lo

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 127.

⁴⁰ *Ibidem*.

que es. En el *Teeteto* se entrevé la raíz del error, sin llegar a conceptualizarla claramente, al no haber elucidado su relatividad fundamental. Sólo existe copia en relación a un modelo y error, en relación a lo verdadero. Basándonos en el juicio podemos dar razón del cambio sin tener que decir: la nada es. En la explicación del juicio falso se aclara la “relatividad” del *no ser*. Llegando así, con la introducción de un cierto *no ser*, a una primera conciliación entre la movilidad de la realidad y el conocer.⁴¹

La apariencia y el no ser en el *Sofista*

El *Sofista* es el diálogo donde confluyen todas las discusiones que se han mantenido en el *Parménides* y en el *Teeteto* alrededor del problema del *no ser*. Platón replantea la búsqueda del ser con nuevas perspectivas. Dando así por supuestas muchas temáticas ya tratadas en los diálogos anteriores.⁴² El diálogo del *Sofista* comienza con el intento del Extranjero de distinguir al sofista del filósofo y del político. Para no abordar un tema tan difícil de un modo precipitado, el

de influencia eleática, prefiere comenzar con la definición de un pescador de caña. Platón aprovecha las semejanzas entre el pescador de caña y el sofista para resaltar la importancia del método de la división y así llegar a definir lo que son las cosas.⁴³ Después de exponer el método de la división habla de la imposibilidad de conocer *lo que no es*. En este método se presenta veladamente el tema de la diferencia, sin la cual no podemos afirmar la existencia del *no ser*. El problema del *no ser*, que se dejó sin solución en el *Teeteto*, ahora viene exigido por la misma definición de la especie *Sofista*, ya que Platón lo califica como el hombre que se ocupa del *no ser*.

Para sustentar la realidad del *no ser* necesita rebatir a los monistas y los pluralistas, los que niegan la inmaterialidad (materialistas) y los amigos de las formas quienes no aceptan el cambio respectivamente. A partir de la aceptación del cambio, Platón puede libremente comenzar a exponer su noción de ser y consecuentemente también la de *no ser*. Continúa desarrollando temáticas directamente relacionadas con el *no ser*: la combinación de las formas, la diferencia y la mismidad, la diferencia y el *no ser*, y por último, como tema que concluye la definición del *Sofista*, “el *no ser* y los juicios falsos”.

⁴¹ Cfr. Cornford, *ibid.*, p. 113.

⁴² “Lo que Platón se propone en el *Sofista* es que la participación o mezcla también tiene lugar entre las propias ideas, que es, por lo demás, lo que se anunció en el *Parménides* como el más interesante problema planteado por la teoría de las Ideas”, Vázquez y Guisan, *op. cit.*, p. 49.

⁴³ Cfr. *Phdr.*, 265 c 8-266 b 7.

NOTAS

El aparecer del ser

Al inicio del *Sofista*, Platón examina el método de la división, donde la especie se define mediante una división sistemática del género que la incluye. El objeto de tal examen es encontrar la forma genérica que debe colocarse a la cabeza de la división siguiente. La posibilidad de una definición correcta depende de la correcta elección del género. Aquí, no obstante, no hay una reunión sistemática. Platón prefiere introducir el método mediante una división ilustrativa y deja para más adelante, en especial para el *Político*, las explicaciones necesarias sobre las reglas del procedimiento.⁴⁴ Los procedimientos complementarios de la dialéctica son dos: el procedimiento de generalización, la cual consiste en que, en vez de usar en una visión sinóptica muchas ideas particulares y dispersas, usa una sola idea más amplia y unificadora. El segundo procedimiento consiste en que en vez del proceso de distinción y de división, se toma la articulación por naturaleza implicada en la idea general.⁴⁵

Si analizamos el desarrollo del diálogo podemos captar la relación existente entre la división y el *no ser*. La división es un método de conoci-

miento que supone la diversidad en la realidad y que no se entiende sin la noción de todo y parte.⁴⁶ Es importante hacer notar que tal método presupone la existencia de “lo diferente”. Platón, al proponer este método, introduce el tema de las formas y el del *no ser*.

Imposibilidad de hablar de lo que no es

Después de aplicar el método de la división, define al *Sofista* como un hacedor de imágenes, sean las imágenes figurativas o simulativas; inicia el tema diciendo: “afirmar que realmente se pueden decir o pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, Teeteto, es enormemente difícil”.⁴⁷ El extranjero reconoce que al mantener este argumento está admitiendo “que existe lo que no es”; en este momento recuerda la recomendación de Parménides: “aparta el pensamiento de este camino”.⁴⁸ Pero, a

⁴⁶ El tema del todo y la parte ha sido central en el problema del no ser tratado en el *Parménides*.

⁴⁷ *Sph.*, 236d.

⁴⁸ “Pues bien, yo (te) diré —tú preserva el relato después de escucharlo— cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables: una, que es y que no es posible que no sea. Es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad. La otra, que no es y que es necesario que no sea. Ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa. Pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es”, Parménides, *El Poema de la naturaleza*, 1985, Buenos

⁴⁴ Cfr. Cornford, *op. cit.*, pp. 159-163.

⁴⁵ Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*, 1991, Milano, Vita e Pensiero.

pesar de esto, el ciudadano de Elea sigue adelante, convencido de que su argumentación llegará a fundamentar la existencia del *no ser*.

Comienza preguntándose si se puede hablar en modo alguno de lo que no es.⁴⁹ Al hablar aplicamos los nombres a las cosas que son, pero es evidente que el nombre de lo que no es no se aplica a las cosas que son.⁵⁰ Por eso concluye: “es totalmente necesario, entonces, que quien dice ‘no algo’ (μη τι), diga ‘nada’ (μηδέν)”.⁵¹ Se sigue necesariamente que, hablar de lo que no es algo es hablar de nada⁵². Platón vuelve al tema ya

Aires, Editorial Charcas, B2, 1-8, texto, trad. y comentario Alfonso Gómez Lobo.

⁴⁹ *Sph.*, 237b.

⁵⁰ *Sph.*, 237d.

⁵¹ Si bien la frase en griego es ambigua desde el punto de vista sintáctico (pues en *mé ti légonta* la negación puede acompañar tanto al indefinido “algo” como al participio “quien dice”), tanto las etapas del razonamiento como fundamentalmente el análisis de la negación hasta este momento, demuestran que Platón intenta “construir” la noción de “nada” (μηδέν) a partir de la negación de “algo” (τι), y una etapa intermedia en esta construcción es la expresión que hemos traducido por “no algo” (μη τι), donde no-ser es definido como “no-uno-algo”. Cfr. nota 122 en Platón, vol. V, *op. cit.*, p. 387.

⁵² “Es difícil traducir el argumento anterior, pues la frase *legein ti* está usada en dos sentidos: a) para “hablar de algo” a lo cual se refieren las palabras; y, b) para “expresar un significado” o decir algo con sentido, como opuesto a “no decir nada” o “hablar sin sentido”. Pero la ambigüedad no vicia el argumento. Utilizamos lo que no es como equivalente de “lo totalmente irreal”, “la absoluta no-entidad”, y nada más. Lo que se quiere decir es que, cuando se pronuncian los sonidos lo que no es, estos sonidos son ruidos sin sentido: no hay

tratado en el *Parménides* sobre la identificación entre nada y *no ser*, que es la consecuencia de concebir al ser como lo hacía Parménides, encerrándolo en sí mismo como un uno absoluto, indivisible, inmutable e incomunicado. No basta el argumento anterior, si admitimos que podemos hablar del *no ser*, puesto que “¿cómo es posible atribuir cualidades (cualquier cosa) a algo que no es? ¿Lo que no es no debe participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije ‘lo que no es’?”⁵³ En un primer momento, afirma que es injusto atribuir lo que no es a algo que es, pero inmediatamente da un giro a la argumentación: ¿como decimos que no se puede pronunciar nada de él si ellos mismos lo acaban de hacer al argumentar que no se puede decir nada de él? ¿No razoné como si él fuese uno? Y también cuando dije que era informulable [...], construí el argumento alrededor de algo unitario”.⁵⁴

Platón hace notar que, con el simple hecho de pronunciar lo que no es, ya estamos atribuyéndole un número, pues al decir “lo que”, estoy hablando de algo que guarda cierta unidad. Pero fracasa en su intento, pues anterior-

nada a lo que se refieran, y en mi mente no tengo ningún significado que espere transmitir”, Cornford, *op. cit.*, p. 189.

⁵³ *Sph.*, 238a-e.

⁵⁴ *Sph.*, 239a.

NOTAS

mente había afirmado la imposibilidad de atribuirle unidad alguna. Deja claro que hablar de lo que no es siendo el *no ser* la nada es absurdo. Sin embargo, la intención de Platón era lograr no identificar el *no ser* con la nada, retomando el sentido inicial de la discusión.

Desde una visión de conjunto del diálogo, estos fracasos son más bien puntos en la argumentación que proseguirán, pues en el fondo los argumentos no proceden no porque no sean ciertos, sino porque no llegan al argumento central para sostener que el *no ser* es. Hasta ahora, en el *Sofista*, los argumentos han sido gnoseológicos, pero con el fin de llegar al fondo, a la ontología, deja por el momento el argumento gnoseológico para proseguir con los argumentos ontológicos.

La imagen, un modo de no ser distinto de la nada

Platón en el *Sofista* deja a un lado al *no ser* absoluto e introduce el problema del *no ser*, atendiendo la realidad de las imágenes. “Obsérvese que en este nuevo punto de partida, el panorama se ha clarificado y se ha complicado a la vez. Ya no se trata, como en 237b, de pronunciar lo que no es sino de pronunciar algo sobre lo que no es. Esta precisión da por sentado

que la discusión girará en torno de un tipo de *no ser* que tiene por lo menos la ‘realidad’ necesaria como para ser objeto de un juicio”.⁵⁵ Ya antes ha hablado de la imposibilidad de atribuir algo a algo que no es, pero el avance en esta argumentación, frente a la ya hecha en el *Parménides*, consiste en hablar de algo real. Platón inicia la discusión sobre el *no ser* poniendo en claro que, para hablar de lo que no es, no se puede identificar el *no ser* con la nada. Además, no debemos olvidar que Platón va en busca de la esencia del *Sofista* proponiéndolo como un creador de imágenes en el entendimiento.

Entrando a la cuestión, Platón pregunta: “¿Qué podríamos decir que es una imagen, extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?”.⁵⁶ La imagen es una especie de “semejanza” que es, pero a la vez no se identifica totalmente con el original, es una copia que es aunque sólo de cierta manera. En esta distinción podemos descubrir cómo el tema del *no ser* comienza a ser también un problema del ser. Ahora se plantea la posibilidad o imposibilidad de pronunciar un *no ser* real.

¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera, o cómo llamas a esa otra cosa? —No es en absoluto

⁵⁵ *Sph.*, 240b; *op. cit.*, nota 39, p. 393.

⁵⁶ *Sph.*, 240a.

verdadera, sino parecida. —¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente? —Así es. —¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero? ¿Y cómo no? —Dices entonces que lo que parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero. Pero existe.⁵⁷

Llegados a este punto, se ha avanzado en la argumentación pues ya no se identifica al *no ser* con la nada. Tampoco se puede decir que la imagen que es cierto *no ser* sea algo verdadero; a lo más que se llega es a que es algo parecido, pero ¿qué es eso que es diferente? Platón insiste en que aún siendo sólo algo semejante, existe, es decir, es. Demuestra aquí que, si el ser es lo contrario del *no ser*, se negaría la existencia de las imágenes. Consecuentemente, la realidad de la imagen comienza a alejarse de la noción parmenidea de ser.⁵⁸

La imagen plantea una realidad que no es por sí misma, sino que es sólo semejante a algo. En este punto encontramos la clave del planteamiento que permite afirmar la existencia de cierto *no ser*, puesto que no sólo se dan los opuestos, sino también la mediación

⁵⁷ *Sph.*, 240a.

⁵⁸ “Esta frase prefigura la nueva concepción del ser que Platón presentará como consecuencia de su análisis del no ser: el ser real que deriva de la identidad, y el no ser relativo que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto ella es diferente de él) la imagen no es. Pero, verdadera o no la imagen es realmente (*ontos*) ella misma”, *Sph.*, *op. cit.*, nota 145, p. 397.

entre ellos. Las cosas pueden ser en parte verdad y en parte falsedad, según a lo que se refieran. Esto no significa que no haya una verdad objetiva, sino que el ser es diverso y que podemos afirmar cosas diversas de una realidad.

Platón admite la realidad de las imágenes diciendo: “si bien es realmente una imagen”.⁵⁹ Es decir, aunque sea una imagen, tiene existencia. La respuesta a esta dificultad se resuelve con el concepto de *no ser* relativo, es decir, no por “no ser” idéntico a lo en sí deja de existir. Si no afirmamos esta relatividad, referencia a lo otro, tendremos que aceptar la concepción parmenidea que identifica el todo con el uno, negando la diversidad. Hablar de juicios falsos es lo mismo que hablar de algo distinto a lo verdadero, es decir, poder pensar lo que no es verdadero. Por tanto, puede decirse sin caer en contradicción: “lo que decimos que es realmente una imagen, es realmente lo que no es”.⁶⁰ De este modo, Platón ha llegado a una conclusión capital para poder continuar la búsqueda del estatuto ontológico de ‘lo que no es’. Ahora bien, la falsedad, como se verá más adelante, no resuelve del todo la cuestión.

Platón ha logrado lo que no consiguió en el *Parménides*, justificar el *no ser* en algo real, y para esto se ha

⁵⁹ *Sph.*, 240b.

⁶⁰ *Sph.*, 242b-c.

NOTAS

valido de la realidad de las imágenes. Sin embargo, hablar de las imágenes todavía nos llevará a otras dificultades.

¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que de algún modo existe lo que de ningún modo es? —Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco... —Y, se me ocurre, un discurso sobre eso mismo será así considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, como cuando diga que lo que no es, es.⁶¹

Platón vuelve al problema de los juicios falsos, ya tratado en el *Teeteto*, en el cual sólo consideró el nivel gnoseológico, dejando la cuestión del fundamento real, es decir, la existencia del *no ser*. Al retomar el tema del juicio falso, rápidamente llega a la conclusión siguiente.⁶²

Necesariamente, y en defensa propia, tenemos que poner a prueba aquel razonamiento del padre Parmé-

⁶¹ *Sph.*, 240e.

⁶² Es importante anotar que, tanto al hablar de las imágenes como de los juicios falsos, Platón termina defendiendo la necesidad de admitir cierto no ser. Nos podría parecer que Platón está forzando la argumentación, pidiendo el principio que quiere demostrar. En cambio, lo que está haciendo es afirmar que, para poder hablar de un cierto no ser, antes es necesario explicar la naturaleza de los juicios falsos y de las imágenes. Lo cual no es una petición de principio, sino intentar explicar la realidad. De este modo, Platón va a demostrar a Parménides que, si atendemos a la diversidad de la realidad su noción de ser es insostenible.

nides y establecer, por fuerza mayor, que lo que no es, en cierto aspecto tiene ser, y, a la inversa, que lo que es, en cierto modo no es. Es evidente que el curso de nuestra investigación requiere que sostengamos esto a toda costa.⁶³

Crítica a los monistas y pluralistas

El extranjero decide refutar seriamente la postura parmenidea. Comienza a cuestionarse sobre la solidez de los argumentos que Parménides ha sostenido, recordando los diálogos que sostuvo en el *Parménides*, donde Sócrates parece no tener salida y donde la teoría de las Formas queda como una respuesta inadecuada al problema del *no ser*. “Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza... Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños”.⁶⁴

Platón, de modo implícito, deja ver que el problema del cambio o de la multiplicidad no es una cuestión distinta a la del ser, como si lo único problemático fuese desentrañar la naturaleza del *no ser*.

Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos

⁶³ *Sph.*, 241d.

⁶⁴ *Ibid.*, 242b-c.

en el alma el mismo sentimiento, y, si bien, decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia lo cual —no ocurre con su contrario— quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos.⁶⁵

El ser del no ser

Tendremos que partir ahora de la siguiente afirmación: el problema del *no ser* es, en el fondo y eminentemente, el problema del ser. Por este motivo Platón ahora se ve en la necesidad de refutar la concepción del ser, tanto de los monistas como de los materialista y pluralistas, incluyendo también a los amigos de la formas. Platón ya ha dejado muy claro que es inútil hablar de la nada, es decir, de un *no ser* absoluto. Sin embargo, la premisa “lo que no es no se aplica a las cosas que son” no debe darse por verdadera sin antes hacer múltiples averiguaciones. Con la refutación de esta afirmación inicia la averiguación abierta sobre lo que no es. Ahora Sócrates comienza con la crítica a la teoría de los monistas y de los pluralistas.

En este momento, es de gran importancia no perder el hilo de la argumentación. Hemos hablado de la imposibilidad de decir algo sobre

lo que no es, identificándolo con la nada, lo cual nos llevó a analizar la naturaleza de los juicios falsos, y esto, a su vez, a la realidad de las imágenes. De todo esto concluimos que, tanto para poder fundamentar la existencia de las imágenes como la de los juicios falsos, es necesario aceptar el *no ser*. En el fondo de las dificultades de la demostración de la existencia del *no ser* está la concepción parmenidea del ser. Recordando la temática del *Parménides*, donde se parte de la noción de ser parmenideo, la argumentación se centró en la posibilidad de la existencia de la multiplicidad. Cornford afirma, con agudeza, que detrás de la cuestión del *no ser* está la pregunta sobre ¿cuántos y cuáles son los entes? Entendida así la cuestión, Sócrates considera oportuno refutar la postura de los monistas y la de los pluralistas.

El extranjero reconoce que de joven creía comprender muy bien las explicaciones sobre la multiplicidad y la unidad. Sin embargo, ahora se da cuenta de que hay dificultades para entender el *no ser* y también el ser.⁶⁶

¿Qué suponéis que es ese ser? Si todas las cosas son lo caliente y lo frío, ¿qué se afirma cuando se dice que ambos y cada uno es? ¿Qué suponemos que es este ser? Si es algo tercero, además de ellos dos, el todo

⁶⁵ *Ibid.*, 243 a.

⁶⁶ Cfr. *Sph.*, 243b.

NOTAS

son tres cosas. Si llamamos a uno de ellos ser, entonces no se podría decir ambos son del mismo modo. Por tanto, habrá un uno doble, pero no dos, y de este modo se afirmará con toda claridad que dos es uno, lo cual es evidentemente absurdo.⁶⁷

Continuando con la argumentación, Platón elige un ejemplo sacado de los naturalistas para ver cómo estas explicaciones no llegan a la cuestión de fondo, es decir, no llegan al ser. “La pregunta formulada a los filósofos físicos presocráticos es: ¿Qué quieren significar con la palabra “real” cuando afirman que hay dos cosas reales, a saber, “el Calor” y “el Frío”? De modo que, planteada así la cuestión, el significado de “real” es distinto del de “calor” y del de “frío”. Por tanto, como ya se dijo arriba, “realidad” es un tercer término que no se debe identificar con lo caliente ni con lo frío”.⁶⁸

El extranjero intenta entender cuál es la concepción del ser de estos pensadores y argumenta del siguiente modo: si explican la realidad estableciendo dos elementos que son, entonces el ser será algo distinto a lo caliente y lo frío, será algo tercero distinto a ellos. Por tanto, todo serán tres cosas, lo cual contradice a su mismo principio que establece sólo

lo frío y lo caliente como lo constitutivo de lo real. De modo que, a aquellos que afirman que el “todo es uno” (monistas) dirán que sólo hay algo único. Pero, si el ser es algo único, al llamarlo algo ya están utilizando dos nombres para algo único. Tal afirmación los hace muy parecidos a los que afirman que todo está formado de frío y calor, pues ya la misma afirmación de que “sólo hay algo único” implica hablar de más de uno. Por tanto, caen en una contradicción.⁶⁹

Considerando tales argumentos dados por Platón, no hay modo de salir de tal objeción, pues aunque se diga que el nombre es idéntico a la cosa, ya se está hablando del nombre como algo distinto a la cosa misma. Además, es absurdo que haya dos nombres para algo, si sólo existe una cosa, y tampoco se puede admitir que se hable en general de ello. Es decir, si afirmo que hay un nombre para una cosa, ya estoy afirmando dos cosas, pues estoy distinguiendo nombre y cosa. Por tanto, quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa, afirma la existencia de dos cosas. Y si se sostiene que el nombre es lo mismo que nada, o, si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es nombre sólo del nombre y no de otra cosa. De este modo, la crítica platónica a los monistas y a los plu-

⁶⁷ *Ibid.*, 243 a-b.

⁶⁸ Cfr. Cornford, *op. cit.*, p. 202.

⁶⁹ Cfr. *Sph.*, 243e.

ralistas queda centrada en el problema del todo y lo uno.⁷⁰

Después de dejar establecidas estas objeciones, Platón comienza el análisis de la relación que existe entre “uno” y “todo”. Dirigiendo la crítica directamente a la descripción parmenídea de la cosa Una y Real, entendida ésta como “la Totalidad”, como una esfera infinita, con centro y circunferencia. De tal concepción se abren estas dos posibilidades: a) el todo es diferente de lo único que es; b) el todo es lo mismo que lo único que es.

Es preciso considerar que, para Parménides, el Todo es una suma de partes, equidistante a partir del centro; no hay ni algo mayor ni algo menor, puesto que tendría extremos y esto implicaría tener partes. Por tanto, podemos decir que el uno no es un todo. Siguiendo este razonamiento, el extranjero establece una premisa que será empleada en el dilema subsiguiente: “si lo Real es un todo de partes, tiene la propiedad de la unidad (porque es un todo), pero no puede ser idéntico a la Unidad misma, que es definida precisamente como ‘lo que no tiene partes’, lo indivisible”. En todos los casos el uno es indivisible ya sea en cantidad o en especie; lo que es indivisible en cantidad es llamado unidad, no es

divisible en ninguna dimensión y no tienen posición. De lo cual se deduce que, si la cosa “Una y Real” de Parménides es un todo de partes, no es idéntica a la Unidad misma”.⁷¹ En resumen, Parménides define al ser como un todo argumentando de la siguiente manera: “Todo es, todo lo que es, es ser. Todo y ser se identifican”.⁷² Sin embargo, como hemos visto, el problema será justificar cómo se conserva la unidad, y que siendo así completo y total, tal ser sea también uno, siendo que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible”.⁷³

El extranjero hace notar que, aunque se afirme la unidad de lo único sigue siendo insostenible si se entiende a lo uno como lo hizo Parménides, puesto que su concepción del ser es un todo con partes,⁷⁴ puesto que lo que tiene partes no puede ser lo uno en sí. Lo uno en sí es completamente indivisible.⁷⁵ El todo posee las características de la unidad; pero, aunque esté afectado por la unidad, es lo mismo que lo uno. De manera que la totalidad será mayor que la unidad. Por tanto, hay dificultades tanto al afirmar que el ser es único, como al decir que es un todo, pues si el ser es un todo ocurrirá que

⁷⁰ Esta cuestión está introducida en *La República* como problema central en la temática sobre el no ser; cfr., *R.*, 474 a-780 a.

⁷¹ Cfr. Cornford, *op. cit.*, p. 205.

⁷² *Sph.*, 245a.

⁷³ Cfr. *ibid.*, 245a.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 244e.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 245 a.

NOTAS

el ser carecerá de sí mismo. Por el otro lado, si el ser no es un todo, no existe ni llegará a ser.⁷⁶ Ahora bien, si la totalidad existe y el ser no es total, entonces el ser carecerá de sí mismo. Si el ser está privado de sí mismo, el ser no será ser. Si una cosa está dividida en partes, nada impide que tenga la propiedad de la unidad, pero tal unidad no está considerada en sí misma, puesto que la Unidad en el verdadero sentido carece de partes. Después de estas argumentaciones, Platón vuelve a insistir en que la realidad es tan difícil de definir como la irrealidad,⁷⁷ y por tanto, que tampoco es tan sencillo aceptar la postura parmenidea sin antes resolver tan serias dificultades.

Para concluir, retomamos el problema del no ser para afirmar que es ineludible afirmar el cambio, lo cual también nos ha llevado a afirmar que el *no ser* es. De tal manera, puede afirmarse, sin caer en contradicción alguna, que el *no ser* es lo diferente, y cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de lo diferente.⁷⁸ Si el *no ser*, es, entonces el ser no puede tener las características que Parménides le atribuye, y más allá de tal definición, Platón llega a una concepción del ser donde se admite unidad en la multi-

plicidad, donde el todo y la parte guardan unidad y en el ser se admite dinamicidad o cambio. Por tanto, si el *no ser* es, entonces hablar de lo que no es no se identifica con un juicio falso, pues hablar de *lo que no es*, es un juicio negativo. De manera que el juicio negativo corresponde a la realidad, pues hablar de *lo que no es* implica hablar de algo real, y consecuentemente los juicios negativos son la correspondencia gnoseológica de la diversidad y multiplicidad del ser real.

Sin embargo, aunque Platón haya llegado a afirmar la realidad del *no ser* como lo diferente o la diferencia, esto no significa que esté completamente fundamentado que la imagen, es decir, la apariencia, tenga un fundamento real. Esto lleva a Platón a continuar la argumentación con la teoría de las formas, es decir, con la fundamentación del *no ser* en lo en sí. Por motivos de extensión, dejo hasta este punto la argumentación platónica sobre el fundamento real (en sí) de la apariencia. Ahora bien, aunque nuestra argumentación quede hasta este punto, no significa que no se haya llegado a importantes conclusiones, ya que con estos elementos Platón establece las bases para fundamentar que en “lo en sí” hay diversidad y que, por tanto, el *ser* no es monolítico, incommunicable, es decir, que no admite diversidad, de-

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 245 a-e.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 245 e.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 257b.

jando demostrado que el no ser es, y por tanto, que la apariencia tiene un fundamento real. Quedaría por establecer cuál es ese fundamento real, desarrollado en la teoría de las “ideas en sí”, que a su vez, por todo lo establecido, admitirán la diferencia y será incuestionable que el *no ser* es. Para dar toda la relevancia a esta conclusión, citamos a Giovanni Reale:

Con las ideas en sí de Platón, como ya hemos revelado muchas veces, ha descubierto el mundo inteligible, como la dimensión incorpórea y meta-empírica del ser. Es este mundo del inteligible incorpóreo trascendente, pero no en el sentido

de una absurda ‘separación’, pero sí como causa meta-empírica, es decir, verdadera causa y por tanto es la verdadera razón de ser del sensible. En conclusión, el dualismo de Platón no es otro sino el dualismo que admite la existencia de una causa suprasensible como razón del ser del sensible mismo, afirmando que el sensible, por el hecho de su misma auto-contradicción, no puede ser una global razón de ser de sí mismo. Por tanto, el dualismo metafísico de Platón no tiene nada que ver con el recuerdo del ridículo dualismo que hipostatiza la abstracción y después contrapone la hipostación con el sensible mismo.⁷⁹

⁷⁹ Reale, *op.cit.*, pp. 194-5.