

JONATHAN DI PAOLA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

DIACRONÍAS SOBRE LA REFUTACIÓN DE LO FALSO EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

TRANSMUTACIÓN DE LOS TÉRMINOS μή ἐόν, ἄλλος Y ἕτερος

DIACHRONIES ON THE REFUTATION OF THE FALSE IN PLATO'S PHILOSOPHY.

TRANSMUTATION OF THE TERMS μή ἐόν, ἄλλος AND ἕτερος

d.p.jonathan@hotmail.com

Recepción: 06/05/2020

Aceptación: 27/06/2020

RESUMEN

El presente trabajo analiza transversalmente el desarrollo platónico de la temática sobre el ser y el no-ser, en su relación con la posibilidad de un discurso o conocimiento falso, aplicable a la actividad de los sofistas, posibilitando la refutación de sus discursos y argumentaciones. Platón trata respectivamente sobre el no-ser aplicado al discurso en el *Eutidemo*, la *República* y el *Sofista*, revelando un proceso madurativo en el tratamiento y la respuesta a dicha problemática, con la persistencia de ciertos principios e intuiciones que encontrarán su máximo desarrollo en la etapa de vejez plasmada en el *Sofista*.

PALABRAS CLAVE

No-ser, erística, retórica, sofistas, falso, ignorancia, opinión, diferencia.

ABSTRACT

The present work analyzes transversally the Platonic development of the subject about the be and the non-be, in its relation with the possibility of a false discourse or knowledge, applicable to the activity of the sophists, making possible the refutation of their speeches and arguments. Plato deals respectively with the non-be applied to the discourse in *Euthydemus*, *Republic* and *Sophist*,

Tábano, no. 17 (2021), 26-44.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.17.2021.p26-44>.

revealing a maturing process in the treatment and response to this problem, with the persistence of certain principles and intuitions that they will find their maximum development in the stage of old age embodied in the *Sophist*.

KEY WORDS

Non-be, eristic, rhetoric, sophists, false, ignorance, opinion, difference.

1. FUNDAMENTACIÓN

Platón es un pensador comprometido con los problemas transversales de su tiempo, el pasado filosófico de Grecia, su presente en manos de la sofística y el futuro, al cual legó una multiplicidad de tópicos, preguntas, concepciones, ideas y propuestas. En este quehacer comprometido, el filósofo se vio obligado a dar respuesta a la herencia eleática, de la cual sofistas de todo tipo hacían gala, uso y abuso. Parménides representó para toda Atenas un patriarcado filosófico en el análisis ontológico, lógico y retórico. Principalmente la escuela de Gorgias que combatía con una retórica de estudio teórico, basado en sus tres tesis, así como Protágoras y su relativismo filosófico. Estos argumentos esgrimidos no podían ser rebatidos desde el propio sistema dialéctico ejecutado por los seguidores de los sofistas, con lo cual se los debía negar sin permitir discusión alguna o poder localizar una vía de escape o crítica al propio planteo. Así, Platón, en su intento por combatir a los sofistas como predicadores de lo falso, es decir, de lo que no-es, se ve obligado reiteradas veces a tener que explicar cómo es posible que alguien pueda proferir por medio del *lógos*, algo que no-sea, pues la nada no existe y por ende no puede pronunciarse ni pensarse.

Platón aborda dicho problema directamente en tres escritos de períodos madurativos distintos, en los cuales poco a poco va puliendo un complejo sistema argumentativo y defensivo frente a los sofistas. Lo que nos demuestra en primer lugar la seriedad que Platón le adjudicó al tema tratado, la inconformidad de las respuestas conseguidas y un constante perfeccionamiento y formación que permite la revisión o autocrítica de todas las verdades filosóficas expuestas, incluso la tan famosa “teoría de las Ideas” (*Parménides* 130a - 135d). En el diálogo *Eutidemo*, ubicado en el periodo de transición entre los diálogos de juventud y de madurez, encontramos desarrollado de modo ejemplar el debate erístico que se busca combatir, así como ciertas respuestas tentativas, pero demostrando de algún modo una imposibilidad en la solución efectiva. En la *República*, escrito de madurez y central en el desarrollo de los principios básicos del *corpus* platónico, encontramos lo que podría llamarse una solución clásica sobre el problema de la sofística, la mentira y el no-ser. En este diálogo se permite entrever como los términos poseen una tratativa mayor y se intuye una posibilidad de tercera posición o intermedio que escape a la dialéctica ser y no-ser, propuesta que no queda desarrollada del todo. Por último, en el *Sofista* se da una respuesta definitiva, novedosa y de alto vuelo

especulativo sobre aquello que media entre el ser puro y el no-ser parmenídeo, la posibilidad de un no-ser de otro tipo, concebido como lo diferente del ser.

El proyecto de este artículo es el análisis comparativo y la clarificación del proceso evolutivo sobre el tratamiento del no-ser en el terreno de la argumentación discursiva, revelando los fundamentos o principios inamovibles de la filosofía platónica - que, sin modificarse, debieron atravesar un proceso de maduración intelectual- y los gérmenes originarios que posibilitaron la conclusión o desarrollo posterior del problema tratado por el filósofo. Existe una amplia, aunque muy reciente corriente investigativa sobre el no-ser en la obra platónica. Entre quienes han realizado tal proeza se encuentran: Néstor Luis Cordero en su estudio del *Sofista* (1988) y otros trabajos; el comentario al *Sofista* de De Rijk (1986); Philip J. en “False Statement in the Sophiste” (1968); la conferencia de Pierre Aubenque sobre “El sentido del ser en ‘El Sofista’ de Platón” (1990); el estudio de Marcos de Pinotti y Graciela Elena, “Discurso y no ser en Platón” (1997); entre otros. Pero como puede observarse, el punto focal de estas investigaciones ha sido siempre el diálogo el *Sofista* por encontrarse allí un análisis acabado de la cuestión sobre el no-ser. Sin embargo, un estudio sobre el recorrido elaborado por Platón antes de arribar a la concepción acabada del *Sofista* ha sido dejada de lado por los estudiosos. El estudio del Ser en la *Republica* fue considerado en mayor medida por los académicos, de hecho, en Argentina contamos con el breve ensayo del maestro Conrado Eggers Lan *El sol, la línea y la caverna* (1975), así como su traducción y notas de la *Republica*, en donde se analiza el valor del ser en la doctrina platónica con relación al Bien. Pero el *Eutidemo* no ha tenido la misma suerte por parte de los investigadores, siendo que en dicho diálogo se inicia por primera vez el problema del no-ser en el arte retórico de los sofistas. Creo entender que existe una necesaria línea de continuidad entre este diálogo de transición, la *Republica* y el *Sofista*; los cuales deben ser comprendidos en un análisis conjunto, para alcanzar una mayor comprensión del problema que Platón buscó resolver, en su batalla contra los sofistas.

¿Por qué tanta relevancia e insistencia en investigar el ser y el no-ser? ¿Cuáles son sus consecuencias e implicancias? ¿Qué obstáculo encontraba Platón en la pregunta por el ser? ¿Qué beneficios acontecen tras su solución y qué males si esta no logra resolverse de modo pleno?

Herederero de Sócrates, Platón, mantuvo una fuerte convicción para con la verdad, y no cualquier tipo de verdad, sino una que pudiese ser objetiva y universal, que sirva de fundamento último o principio incondicionado para los problemas del hombre y la conformación de la incipiente ciencia, en tanto *corpus* fiable para el desenvolvimiento del hombre en gran parte de los ámbitos de la vida. Pero el clima imperante en la Atenas del siglo V a.C. parecía tener una tendencia opuesta, defendida y convertida en “supuesto” saber y cultura por los llamados “sofistas”. Estos maestros de política y virtud eran expertos en el uso de la palabra, una palabra vacía de un significante extralingüístico. Por

lo tanto, su proceder era análogo al de transitar por un laberinto sabiendo que este no contenía ni entrada ni salida. La actividad sofística reducía la discusión científica a un mero juego o ejercicio argumentativo, pero carecía de seriedad en la búsqueda por un verdadero saber. Tal actitud era para el círculo socrático causa y retroalimentación de la propia enfermedad cultural y moral que Atenas padecía. Los griegos se encontraban luego de la edad de oro de Pericles en un materialismo y vandalismo moral que solo podía repercutir en el fin de la cultura griega como se la conocía. El tiempo de los héroes e hijos de dioses ya parecía lejano y descreído, solo recordado por la novedosa comedia griega, profunda y magistral, pero inmoral y decadente en comparación con la clásica tragedia fundante de la estirpe helénica. Sócrates, y posteriormente Platón, representan el intento heroico, el manotazo de ahogado de un tiempo ya sido, brillante, espléndido y épico, que daba paso al mero hombre superficial, despreocupado del alma y lo sagrado, centrado en el éxito social, político y económico.

La lucha contra los sofistas no es solo una exigencia para con la verdad gnoseológica o en el plano teórico, más importante aún que esta es la consecuencia ética, quizás incluso este fin último es determinante para que Platón coloque al Bien como ápice de toda su metafísica, por encima del ser y la verdad.

Si no podía convencerse por la justa razón a los hombres de que la sofística era en la mayor parte de sus postulados falsa, Atenas no podría hallar la cura a la terrible patología social y moral que transitaba. Pero para dicha demostración había que vencer a los expertos del lenguaje y, en lo posible, dentro de su propio juego o terreno, es decir, con una dialéctica que revele —mayéuticamente— el propio error desde dentro del sistema sofístico. Es en este punto neurálgico en donde se desarrolla la investigación por el no-ser, pues no bastaba solo con la desacreditación de su palabra, ni la demostración por lo fáctico. Los sofistas eran en su formación grandes herederos de las escuelas Megáricas y estas mismas de los Eleáticos, por lo que en su discurrir se revivían y esgrimían antiguas concepciones de Meliso, Zenón de Elea, Parménides y, quizás más camufladamente, Heráclito. De Meliso y Parménides se extrae el binomio ser y no-ser, planteados polarizadamente como la totalidad y la nada. De Zenón la retórica aporística, la ingeniería perversa de un lenguaje altamente enredado, capcioso y falaz; el mayor exponente de esta forma de pensar y argumentar será Gorgias con sus tesis que se auto-sustentan y auto-refutan a capricho y necesidad. De Heráclito una predilección por el mundo del devenir, que se traducirá posteriormente —según Platón— en el *homo mensura* de Protágoras.

Como se puede ver, el debate Sócrates-sofistas encerraba una complejidad de dimensiones nunca antes vistas, y mucho más que simples “maestritos” poco formados, pero que se lucían a los ojos del pueblo. Si bien en una primera mirada superficial podía parecer así, es el propio Platón el que les otorga ese merecido respeto de rival al dedicarles la mayor parte de sus diálogos y reflexiones. Es cierto que —y el mismo Platón lo afirma en la *Republica*— el sofista no hace más que decir, de un modo mucho más acabado y

pulido, lo que el común del pueblo piensa y percibe del mundo que lo rodea, pero tal rol social no reduce su peligro, influencia ni importancia. Platón tuvo que entender en este fenómeno el *milagro de la filosofía*, la escasez de espíritus predispuestos, la incomprensión por parte de los hombres hacia este saber y quienes lo profesan, y la cruz que debe estar dispuesta a soportar quien a tan elevado arte dedica su vida.

2. LA PRIMERA BATALLA -*EUTIDEMO*-

Es en el diálogo *Eutidemo* donde Platón expone por primera vez los lineamientos básicos del problema del ser y el no-ser. *Eutidemo* representa un ejemplo del arte sofista y su incomprensión para con los problemas realmente significativos del hombre, como lo es la enseñanza de la virtud, reduciéndose en esencia a un mero juego o “lucha con palabras” (*Eutidemo*, 272a). Por otra parte, la filosofía, intenta mostrarnos Platón, tiene implicancias reales y representa una empresa digna de entrega por parte del hombre, pues su arte ayuda a la obtención de la virtud.¹ De este modo, el diálogo comienza con el relato a Critón sobre lo ocurrido el día anterior en el gimnasio de Liceo y el “irónico” elogio a los sofistas como hombres sabios, con los cuales se dialogó aquel día junto a Critias y Ctecipio. Tras la pregunta socrática a los sofistas sobre su nuevo saber y la virtud que este otorga a quienes lo poseen, se inicia una verdadera exposición de fuerza retórica por parte de los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, los cuales buscan constantemente revelar cómo, con sus palabras y razonamientos, permiten negar todo lo que el oponente exponga, aún cayendo en extrañas afirmaciones contrarias a la realidad. En este “tire y afloje” ejercido por Sócrates y sus seguidores contra los sofistas, emerge el problema del “no-ser”, dejando entrever, las implicancias que dicho término trae para el saber y la verdad.

¿Cuál es el problema con el ser y el no-ser? ¿Qué implicancias trae según Platón? La fórmula esencial de la problemática óntica del ser queda expresada en el *Eutidemo* por primera vez, revelando el lugar crucial o privilegiado que dicho diálogo posee para el análisis a realizar. La cuestión quedaría formulada de modo sintético de la siguiente manera: Si el “no-ser” se identifica con la nada, la no existencia y la imposibilidad de acción, ya que todo hacer se efectúa sobre algo que “es” (284b), ¿cómo es posible mentir (283e) o decir lo falso —decir lo que “no-es”— si todo lo que se dice “es”, ya que hablar es una acción y siempre lo que se dice “es” algo y no silencio o vacío (284c)?

En este diálogo no se logra efectuar un análisis profundo del “no-ser”, y el propio Platón no se remonta históricamente en la problemática al origen parmenídeo, aunque

¹ En el diálogo *Eutidemo*, Platón no realiza la conexión entre política y filosofía que posteriormente plasmará en la *República*, siendo aún en este período un saber con resultados primariamente individuales, en tanto permite la obtención de la *sapienza* y, tras ésta, la virtud.

reconoce una antigüedad en dicho argumento mayor al de los sofistas de la primera generación como el propio Protágoras. En el *Eutidemo*, Platón evita debatir con el origen del problema o el creador de la confusión, el padre Parménides, quizás por carecer aún de fundamentos, o por la intención propia del diálogo, la cual no lo amerita, o quizás porque no es claro para Platón en esta etapa dónde se encuentra ese origen ancestral:

SOC: —¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular siempre me resulta sorprendente, porque no solo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo. Pienso que de ti, mejor que de nadie, podré saber la verdad. En resumen ¿es imposible —porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?— decir lo falso? Pues cuando se habla, ¿se dice verdad o no se habla? (286c).

Volvamos a la formulación del problema y veamos cómo se plantea en el diálogo y bajo qué justificaciones. El desarrollo del “no-ser” se da cuando Dionisodoro acusa a Ctesipo y a Sócrates de querer la muerte de Clinias, al buscar estos que Clinias sea virtuoso y sabio, es decir, que “se convierta en lo que no-es, y que lo que ahora es, no lo sea más” (283e), por lo tanto: se busca la eliminación de “lo que es” y la aparición de “lo que no-es”. Esta argumentación falaz, que extiende el significado de los términos a todo tipo de uso análogo o equívoco de los mismos, efectuando una confusión y achatamiento del lenguaje, genera la cólera de Ctesipo quien acusa a Dionisodoro de decir cosas “falsas”. Al introducirse en la discusión la falsedad como atributo de ciertas predicaciones, evidentemente las que “no-son”, los sofistas revelan toda una artillería propia de la escuela Eleática, principalmente heredada por el sofista Meliso, quien interpretó de modo más radical el planteo parmenídeo, generando el binomio “ser” como “lo uno” y “la totalidad”, y el “no-ser” como “la nada” o “lo múltiple”;² y el uso de paradojas o aporías argumentativa al modo de Zenón. Eutidemo responde a tal acusación: “Pero, ¿cómo?, Ctesipo ¿crees acaso que es posible mentir?” (283e). Ctesipo responde desde el más craso sentido común, afirmando la evidente posibilidad de mentir, al no decir las cosas que son o “como efectivamente son” (284c). Pero el sofista lo lleva a afirmar que, si se miente hablando y no callando, se dice algo, es decir, una palabra y un sentido lingüístico, por lo tanto, el decir “es”. Si se dice, se habla de “el ser” o con “el ser”, se dice por lo tanto “lo que es”. En consecuencia: “Entonces el que dice lo que «es» y las cosas que son, dice la verdad; de manera que si Dionisodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad, y a ti no te está diciendo mentira alguna” (283e). En este esquema básico del problema existe un axioma implícito, el cual es compartido por los filósofos al igual que los sofistas, aunque desde diferentes planos y consecuencias, y es que “el ser” se identifica o refiere gnoseológicamente a “la verdad”, mientras que el “no-ser” es traducido como falsedad o ignorancia. Este esquema será el mismo que se reproducirá en el *Sofista* y en la *República*

² Sobre el paso de Parménides a Meliso y sus consecuencias véase el artículo de Ramón Román Alcalá (1993).

cuando se afirma que “por ende, la opinión no es ignorancia ni conocimiento. [...] —¿está entonces más allá de ambos, sobrepasando al conocimiento en claridad y a la ignorancia en oscuridad?” (*República*, 478c). La luz es identificada plenamente con el ser, y el no-ser con la ignorancia, por esto mismo la *dóxa*, no es ni uno ni otro, pues no dice el ser, pero tampoco es la nada o el no-ser del que no sabe. Y en el diálogo *Sofista*, estos ámbitos de luz se aplicarán al terreno propio del filósofo y el de las sombras (esquema intermedio que analizaremos posteriormente) al del sofista, mientras que la oscuridad de la ignorancia será el plano de la nada o vacío intelectual, diferente al del engaño o falsedad de los sofistas:

EXTR: —Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante encontraremos al filósofo —cuando lo busquemos—, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de éste.

TEET: —¿Cómo?

EXTR: —Aquél, escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar, ¿no es así? El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del «ser» mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino. (*Sofista*, 254a)

Postergando el análisis de la luz y la oscuridad, expresados en los diálogos posteriores, nos es urgente ahora volver a la formulación primogénita del problema del ser, para poder concretar un análisis acabado del desarrollo intelectual del *corpus* platónico.

Como se verá, la trampa retórica explicitada en el *Eutidemo* por los sofistas es la reducción del ser y del no-ser al plano meramente discursivo o lingüístico. Ctesipo y posiblemente el Platón de juventud, no consiguen efectuar una discusión desde el esquema discursivo e intentan, simplemente, una solución —fallida— en tanto coloca el parámetro o justificación del ser y el no-ser, en la realidad efectiva extralingüística, que, si bien es la concepción de la tradición realista de la filosofía, no refuta desde los argumentos del oponente, ni desde un plano común, simplemente evita la confrontación y apela a otro esquema intelectual. Pero, como señalamos en la introducción del trabajo, Platón necesita, por la situación decadente de los valores atenienses, una justificación completa y radical que deje el planteo sofista totalmente inhabilitado. No obstante, el filósofo nos advierte repetidas veces en el diálogo señalado, que tanto Eutidemo como Dionisodoro no traspasan esa realidad lingüística y solo se empeñan en enredar o rematar con la misma destreza que los deportistas o *pancracistas* (*Eutidemo*, 271c) —es decir, con un entrenamiento focalizado y profesional en el uso de diversas técnicas— las declaraciones del oponente sin importar lo que realmente se está queriendo decir: “pero, Dionisodoro, tú hablas por hablar, por el placer de una paradoja...” (286d).

Este hablar por hablar, o “hablar sin decir nada” (300a), hace categorizar el arte de la erística utilizado por los sofistas, según Platón como un mero juego (283b y 278b). Pues, su técnica se compone de unas series de reglas capaces de aprender rápidamente, como logra hacer el personaje de Ctesipo, o como demuestra el actuar de los sofistas al verse en aprietos frente al razonamiento socrático, obligados de acusar de invalidez la utilización de los dichos o argumentos expuestos para discusiones ya terminadas (287b). Mostrando claramente que lo importante en la discusión no es la verdad de lo que se dice o el valor que posee un principio para la vida práctica del hombre (301b), sino el ganar a cualquier costo la discusión. No obstante, Platón no evita el debate y cree necesario —quizás a modo de perfeccionamiento del arte combativo con sus enemigos sofistas— el descubrir este tipo de deporte lingüístico y sus reglas, insistiéndole a Ctesipo que “es menester que aprehendas el uso correcto de los nombres” (277e).

Es necesario para el buen ejercicio del filósofo y de la filosofía el saber combatir contra este tipo de argucias, quizás como una mera propedéutica para el ejercicio dialéctico, el cual debe ser capaz de elevarse en complejidad por los géneros y especies, solamente con el uso de las palabras o los discursos. Pero la filosofía de Platón no cae en un idealismo o nominalismo discursivo, y desde su impronta realista insiste —tras la falta de recursos para vencer a los sofistas en un terreno meramente lingüístico— en la necesaria referencia al significado de los nombres o al *lógos* de las argumentaciones, más allá del signo lingüístico, es decir, “no seguir discutiendo por una palabra” (285a) o meramente por palabras. Pero los sofistas no poseen ninguna garantía de su arte fuera del terreno lógico-lingüístico, por eso mismo no le permitirán a Sócrates ninguno de sus intentos en la aclaración de los términos o sus significados:

SOC: —Pero cuando no sé lo que preguntas, ¿me ordenas entonces que conteste igualmente sin que te pida explicación? Si tú me preguntas pensando en una cosa y yo por mi parte comprendo otra y, después, te contesto según lo que comprendí, ¿te es suficiente que yo no responda nada de la cuestión?

EUT: —A mí, sí —dijo—, pero a ti no, me parece. (295b)

Y no solo busca Platón trascender al plano del sentido profundo de las discusiones, sino que la verdad de las declaraciones debe poseer una correlación con la realidad en sí misma, siendo este atributo un verdadero problema para el arte de los sofistas que solo discuten en el plano más superficial del *lógos*. Por esto mismo, tras la afirmación erística de que Eutidemo y Dionisodoro saben todo, el círculo socrático exige una prueba fáctica de tal hecho, que se revelen mutuamente “el número de dientes que posee Eutidemo y el de Dionisodoro”, a lo cual los sofistas contestan “¿no te basta haber oído que nosotros conocemos todo?” (294c). Esto muestra los diferentes niveles o planos de discusión en los que se mueven tanto los sofistas como los filósofos, haciendo imposible un punto de contacto.

En expectación de esta incompatibilidad de planos y ya, con un conocimiento básico que nos permite ponernos en tono con las principales problemáticas a tratar por el diálogo platónico *Eutidemo*, conceptualicemos qué concepción del ser y del no-ser se concibe en este momento del filósofo ateniense. ¿Cuál es el valor del no-ser y del ser en este primer diálogo? ¿Qué principios e ideas encierra? ¿Qué consecuencias trae para con la verdad y la actividad filosófica?

En primer lugar, hay en el diálogo una distinción o división implícita, pero reiteradamente sugerida. La discusión argumentativa, es decir, el plano del *lógos*, es el que encierra la verdad o el ser, pero este plano está aislado y sin punto alguno de referencia a lo extralingüístico, al mundo físico o fáctico. La discusión y la verdad se dan en las palabras, mientras que en el fenómeno concreto no se da ningún *lógos* posible, ni verdad referencial. Este hecho divide el actuar de los sofistas y el de los filósofos. Este esquema irreductible y binario es el fundado por Meliso y bajo el influjo de Jenófanes, frente al cual el mundo de los sentidos, de la *physis*, no posee validez para el pensamiento que se identifica plenamente con “lo uno” y “lo que es”. El mundo de los sentidos es múltiple, contradictorio y niega la totalidad absoluta del ser, por lo tanto, es indefectiblemente negado y calificado de falso o ilusorio, llegando como conclusión a un escepticismo, tanto de los sentidos como de la razón, en tanto pueda ofrecer un saber útil o válido, al quedar aislado del mundo. Este esquema subyacente al diálogo justifica el decir de los sofistas: “Ctesipo: -no llames ofender a lo que es contradecir, porque ofender es otra cosa bien diferente. -Dionisidoro contestó: - ¡has hablado, Ctesipo, como si existiera el contradecir! [...] ¿Te atreverías a dar razón de ello?” (285d). Dar razones es argumentar con el *lógos*, con un discurso convincente y no contradictorio, la sentencia defendida. Ahora bien, ¿por qué no podría defenderse la posibilidad de la contradicción, si todos tenemos la experiencia evidente de las afirmaciones opuestas o distintas? ¿Qué trampa lógica se esconde tras aquella réplica sofística? Pues, ninguna otra que la propia aporía de un lenguaje encapsulado en sus propios límites lingüísticos y sin referencia a los significados de los términos más allá de su estructura lógica. Así como ya hemos visto, un lenguaje sin “un afuera” en donde el ser sea medida de la verdad, debe buscar el ser en el decir y, como todo decir “es” algo dicho o “es” dicho, todo lo que se dice “es”. Así lo concibe el sofista: “si recuerdas, Ctesipo, hace un instante demostramos que nadie dice algo que no es; en efecto, quedó bien claro que nadie puede expresar con palabras lo que no es.” (286a). En el “*τόπος λογῶν*”, el ámbito del lenguaje, nada escapa del ser, todo expresar otorga realidad a lo que expresa: “Pero entonces ¿nos contradecemos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada?” (286b).

Evidentemente, en el planteo de Dionisidoro se esconde una falacia. Cuando afirma el sofista “yo digo la cosa”, reclama la totalidad del ser y del ente (identificados en esta instancia del pensamiento) para sí mismo, con lo cual solo queda el discurso de Dionisidoro como propietario del ser. En consecuencia, un discurso que diga algo

contrario será contrario al ser y por ello mismo será un discurso del no-ser, pero no es posible decir sobre lo que no es, con lo cual la contradicción no dice nada absolutamente. En conclusión, no existe el contradecir, pues, o se dice lo mismo, es decir, el ser, o se dice lo contrario; por lo tanto, el no-ser o nada. Este argumento falaz queda totalmente explicitado en sus consecuencias cuando Sócrates entra en diálogo:

SOC: —Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo?

DIO: —Tampoco es posible.

SOC: —Entonces— agregué— ¿no hay de ningún modo opinión falsa?

DIO: —No— contestó.

SOC: —Ni ignorancia ni hombres ignorantes ¿o qué habría de ser la ignorancia —si existiese— sino precisamente eso: engañarse sobre las cosas? (286d)

No existe evidentemente, una vez negada la contradicción desde una “ontolingüística”, lo falso, pues solo se puede decir “el ser” o lo “propio de la cosa”. Una vez más el discurso queda reducido al terreno del ser absoluto parmenídeo. Y, por lo tanto, si no es posible decir, tampoco pensar, pues el pensamiento para el mundo griego es *lógos*, discurso interior. En consecuencia, no hay, como lo confirma Sócrates, “opinión falsa”. La *dóxa*, tan fundamental para el pensamiento platónico, como terreno propio del hombre no filosófico, queda también anulada y todo decir y pensar “es” y es verdadero. Asimismo, se puede observar en este período del filósofo que la *dóxa* no se identifica con la apariencia o el parecer, identificándose con la ignorancia o el no-ser, distinciones que el Platón de madurez realizará en la *República*, y que van funcionando a nuestro parecer como esos pequeños progresos necesarios para la clarificación final del pensamiento platónico.

A modo conclusivo, el derrotero llevado a cabo por los sofistas posee como fundamento un manejo restrictivo del ser y un no-ser absoluto. Es decir, el ser se extiende al aspecto más físico del decir. La articulación sonora o el signo lingüístico es ámbito del ser, pero elimina su referencia al terreno del significante o lo extralingüístico, mientras que el no-ser es todo aquello que sea distinto o contrario del lenguaje o discurso efectuado en el corriente de una argumentación presente. ¿Por qué aclarar esta especial determinación temporal del argumentar? Pues el ser del discurso se construye en los interlocutores al aceptar las premisas del conversante, solo en el momento del consenso sobre el asunto a tratar se establece el punto de existencia del ser y, desde ese foco convenido, todo lo otro que no se incluya en el convenio o las contradicciones surgidas desde allí se concebirán como el no-ser. Así, los sofistas usan las afirmaciones de Ctesipo o Sócrates como peldaños para, a través de una generalización falaz, torcer los argumentos hacia su conveniencia, mostrando el error o la verdad deseada. Pero lo dicho no posee

trascendencia o estabilidad más que dentro del juego de una argumentación, pues una vez concluido un argumento las declaraciones que lo integran pierden sus cadenas causales o conexiones significativas lógicas abandonando con ello el ser convenido por los participantes. Esto les permite a los sofistas acusar a Sócrates de no juzgar correctamente por referir a convenios pretéritos en la conversación. La reflexión que Platón plasma en este peculiar diálogo acerca del ser y del no-ser parece concluir que: el ser y el no-ser, desde una concepción parmenídea-melisa, no logra responder a los problemas reales o fácticos verdaderamente importantes para el hombre,³ además de quedar encerrado solo en un esquema lógico-lingüístico, siendo más similar a un juego o entrenamiento retórico o deportivo que a una búsqueda de la verdad desde un “amor a la sabiduría”, “filosofía”. Por otro lado, Platón no parece intentar en esta etapa una superación de dichos esquemas lógico-lingüísticos y del manejo del ser desde el mismo terreno lingüístico o argumentativo, concibiendo solamente como solución al problema una mirada extralingüística que se funda en una concepción realista del razonar al efectuar un puente entre el mundo exterior y el lógico. Tal postura deberá posteriormente ser superada por Platón, pues en una metafísica más profunda nos encontraremos ya con una desconfianza mayor frente al mundo de la *physis* en relación con la verdad, o la imposibilidad de dar razones últimas desde la realidad sensible. Este esquema dual metafísico, de base eleata, vuelve a colocar a Platón en el problema del ser y del no-ser, como una exigencia a superar sin recurrir al plano de la *physis*, apelando solo al *lógos*, intento que tomara su primacía en la *Republica* y en el *Sofista*. Pero todo pensamiento filosófico se construye lentamente a base de pequeñas semillas de luz que el filósofo va forjando y cuidando hasta que en el momento adecuado echan raíces y benignos frutos. Hay dentro del *Eutidemo* una de estas “semillas” que se conecta directa y transversalmente con la respuesta final al problema que el propio Platón dará como desenlace último al ser y al no-ser. Dicha reliquia se esconde en el decir de Sócrates a Dionisodoro:

DIO: —y tú, Sócrates ¿has visto alguna vez alguna cosa bella?

SOC: —Sí, le respondí, y muchas.

DIO: —¿Diferentes de lo bello, o idénticas con lo bello? — Esta pregunta me sorprendió, y me creí justamente castigado por mi prurito de hablar. Sin embargo, respondí

SOC: —son diferentes de lo bello en-sí, aunque una cierta belleza está presente en cada una de ellas. (300e)

Sabemos de la importancia que el personaje del maestro de Platón posee para su pensamiento. En el diálogo presente, en muchas ocasiones parece —para una mirada superficial— derrotado o silenciado por el decir de los sofistas. No obstante, todos sus

³ Cf. 278b, 295b, 294a, 301b.

aportes y aclaraciones esconden lo verdaderamente relevante del pensar platónico sobre el tema, aunque no se expliciten por la función propia del diálogo, que es mostrar el arte de la erística, su aparente éxito, pero su incapacidad para responder o solucionar los problemas del hombre, dando como cierre una defensa explícita de la importancia de la filosofía, como un arte verdaderamente comprometido con la virtud. La frase precedente revela la conciencia platónica-socrática de la falta existente dentro del binomio ser y no-ser, sin un género intermedio que explique el ser parte o participe, sin ser la totalidad o la nada. Pero para entender plenamente aquella conciencia que lleva a una dialéctica superior, hay que preguntarse: ¿por qué se introduce “intencionalmente” la pregunta por “lo bello”? Sabemos que en la filosofía platónica existen una serie de tópicos relevantes que refieren directamente a lo que Platón definirá como “teoría de las Ideas”, “plano ideal” o “mundo de las Ideas”, que son lo bello, lo justo, el bien, lo igual, lo uno, etc. Estos “paradigmas” responden al problema de la unidad y la multiplicidad del mundo físico, que solo logra una explicación racional o unidad de sentido en una síntesis ideal o unidad en la esencia o en un plano metafísico. En este pequeño extracto del diálogo, el sofista pregunta por lo bello en cuanto término universal, para hacer de esta utilización otro argumento falaz que extienda al absoluto los términos en debate. Pero Sócrates reconoce en el sentido profundo de la pregunta y sus términos una relación directa con la metafísica, lo que lo obliga a aclarar la pregunta propia de Dionisodoro como también el alcance de los términos a utilizar, dejando entrever una jerarquía o diferenciación en los planos dialécticos, algo que se vuelve fundamental en el esquema platónico y su noción de participación de las ideas. Uno de los grandes aportes de Platón ha sido la distinción de planos o jerarquías en los ámbitos del ser, esta jerarquía es la clave platónica para la resolución del problema del ser y del no-ser y, como podemos ver, ya se encuentra esbozado aquí mismo en el *Eutidemo*. Platón muestra en la respuesta socrática la necesidad de un intermedio entre los polos dialécticos que representan el ser en-sí, en este caso de lo bello, y el no-ser absoluto. Este medio entre el binomio ser y no-ser será para la “teoría de las Ideas” la participación, que es diferente de la idea en-sí, pero dependiente de ésta o en relación con ésta. Lo que queremos mostrar en este trabajo es: cómo el esquema relacional o de jerarquías del ser en el esquema platónico permiten el desenlace final en la triada ser en-sí, no-ser como diferencia y el no-ser como el opuesto del ser, o nada.

3. MADURACIÓN DEL PROBLEMA –REPÚBLICA–

Sus *La Republica* es un gozne a partir del cual el pensamiento platónico puede comenzar a ser visto como una filosofía que contiene ya en sí un cierto sistema, no en el sentido de la filosofía moderna, pero sí en el de contener en sí, principios básicos y esquemas de relaciones lo suficientemente firmes como para extenderlos a múltiples problemas dando soluciones. Es por esta razón que en este período platónico las aporías se reducen y abren paso a las respuestas y conclusiones, aunque en Platón pocas son definitivas. El tema que nos convoca se encuentra en el libro V de la *República*, donde se discutirá sobre el objeto del conocimiento y de la opinión. Estos párrafos son de

importancia radical tanto para comprender la gnoseología platónica en general — integrando conceptos fundamentales del pensamiento platónico como el de *dóxa* y el de *episteme*— como también para el estudio del ser y del no-ser en relación con la inteligencia humana. Lo que se plasmará será lo que llamaremos “la concepción clásica sobre el no-ser en el conocimiento humano”. ¿Por qué clásica? Porque lo expuesto en las líneas del capítulo V será básicamente lo que luego reproducirá Aristóteles con algunos matices y la gran mayoría de los pensadores medievales. ¿Cuáles son estas conclusiones obtenidas? Pues bien, que en el proceso intelectual humano existen tres estados, uno es el conocimiento que indaga sobre lo que es y el ente (478a). Luego, la ignorancia que refiere a lo que no-es (*República*, 477a) y, por último, la *dóxa* que refiere a lo intermedio entre el ser y el no-ser, es decir algo que “se comporta de modo tal que es y no-es” (477a). La *dóxa* u opinión es confundir el ser con el parecer, “tomando lo semejante por aquello a lo que se asemeja” (476c). El conocimiento se identifica plenamente con el ser —“pues ¿cómo se podría conocer lo que no es?” (477a)— aquí Platón vuelve a reproducir la sentencia de la diosa en el famoso poema de Parménides “pues no podrías conocer lo que no es. Ni podrías mostrarlo.” (DK, B2).

En la *República* Platón sigue atado al padre Parménides y sigue sin permitir al no-ser escapar de la identificación con la absoluta ignorancia. Ahora bien, sí el ámbito del conocimiento científico y de la ignorancia se mantiene estable y claro, es en el terreno de la opinión donde Platón debe echar luz sobre el asunto. La pregunta a la que Platón se enfrenta es la siguiente: ¿El opinar se realiza sobre algo, es decir, el ser, o sobre nada, por consiguiente, el no-ser? Esta pregunta se presenta como una encrucijada, pues si el opinar es una acción que se efectúa sobre una materia del conocimiento y este no trabaja con la nada o el no-ser, por lo tanto, no es posible que la opinión se identifique con el no-ser. Pero si se opina sobre el ser o en base al ser, no hay diferencia entre *dóxa* y *episteme*, pues ambos refieren al ser o lo contienen en su actividad, volviendo a las aporías efectuadas en el *Eutidemo*, donde el ser generalizado a todo enunciado hacía imposible dar opinión falsa. Pero en la *Republica* Platón intenta dar una solución al problema desde el plano argumentativo y no solo apelando a lo fáctico o realidad como lo hizo en el *Eutidemo*. En este caso se dará una respuesta en tanto indagar filosófico y no un mero entrenamiento retórico. Frente a tal disyuntiva en cuanto al objeto de la opinión, Platón opta nuevamente por mostrar que existen jerarquías y relaciones del ser y del conocer “Por lo tanto, si lo que es, es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es” (*República*, 478b). Como ya hemos anticipado en el análisis del *Eutidemo*, para Platón en la *República*, no se opina sobre lo que es ni sobre lo que no-es, escapando al binomio, aplicable al conocimiento y a la ignorancia, pero la opinión no es ignorancia ni conocimiento. Si bien Platón en la *Republica* plantea una sagaz solución trídica, no alcanza a dar un análisis exhaustivo sobre esta tercera posición, lo “diferente” del ser y del no-ser, probablemente sabiendo que la dificultad del asunto requería de mayor maduración y un análisis individual que no competía en las temáticas del diálogo a tratar. Así termina la brillante intuición en una aporía a resolver en alguna oportunidad futura: “Nos quedaría entonces por descubrir

aquello que, según parece, participa de ambos, tanto del ser como del no ser, y a lo que no podemos denominar rectamente ni como uno ni como otro en forma pura” (478e).

Platón, en la *República* y en el libro V específicamente, debe dejar en claro los conceptos gnoseológicos a utilizar y los grados de verdad o saber que poseen, para eso hace uso del ser y del no-ser, pero no efectúa aun aquí un análisis metafísico del discurso más allá de esta intención. Por lo tanto, la nueva respuesta dada es que el conocimiento pertenece al ser, la ignorancia al no-ser y la *dóxa* a aquello que media entre el ser y el no-ser, o aquello que a veces es y otras veces no-es. Es sorprendente observar aquí un proceso gradual o transitivo, en el cual ya aparece referido a esta realidad intermedia el término *ἄλλος* que, si bien no es el *ἕτερος* utilizado en el *Sofista*, su valor semántico es muy próximo.⁴ Aunque este “otro o diferente” es un adjetivo referido al ser y al no-ser, no obstante, no deja de verse en tal sentencia una sustanciación de esta realidad intermedia a la cual se la busca asir con el lenguaje, aunque aún sin éxito definitivo. Si comparamos lo expuesto hasta aquí con el análisis del *Sofista* podremos tener una óptica completa y un desarrollo progresivo, y no una *creatio ex nihilo* de la vejez del filósofo.

4. LA SUPERACIÓN -SOFISTA-

El último eslabón de la cadena en el que debemos detenernos es el diálogo de vejez, el *Sofista*. Es allí donde Platón retoma por última vez la problemática del ser y del no-ser aplicados en la argumentación o con relación a la verdad y la mentira. El filósofo viejo dedicara en esta ocasión un análisis exhaustivo y completo sobre tal problemática y no un mero comentario o capítulo. Este hecho puede revelar una mayor confianza en la posibilidad de dar una respuesta madura y definitiva, antes no lograda, como también quizás una conciencia plena de la importancia de aquel problema particular para la clarificación de múltiples aspectos del sistema platónico. La respuesta puede estar encaminada tras escuchar las propias palabras de Platón: “En lo que respecta a la refutación de estas cosas, siempre me sentí impotente, y lo mismo me ocurre ahora” (*Sofista*, 242a). Podrían tomarse estas palabras como una confesión personal del propio Platón, tesis que considero válida y opto por defender, pues este recorrido llevado a cabo en el presente artículo revelaría la insistencia y centralidad de dichas “cosas” o problemas que nunca enfrentó directamente, pero que debe tratar, pese a su riesgo y falta de confianza, por lo nuclear para la filosofía en general contra el accionar sofista. En el *Sofista* Platón buscará el origen de la confusión, mucho más allá de Protágoras o Meliso, específicamente en el padre Parménides, el creador de la lógica eleata, pilar fundacional de

⁴ Incluso en el *Teeteto*, Platón vuelve a utilizar este término como partícula sumada al concepto de opinión *δόξα*, creando el vocablo *ἄλλοδοξία* (Cf. 189b); como opinión distinta o errónea, que se da al confundir en el pensamiento dos cosas que existen, lo cual es un importante paso intermedio entre todo el planteo previo al *Sofista*, ya que lo distinto del ser, comienza a comprenderse como acaecida en el terreno del *lógos*, en tanto decir y pensar, pero no en el ámbito metafísico.

la ontología accidental, al identificar ser y verdad, como ya hemos mencionado en el fragmento B2. Pero no solo funda el binomio ser y verdad, sino también el binomio pensamiento y ser: “Pues lo mismo es pensar y ser” (DK, B3). En esta última dupla parmenídea es donde se funda el origen de la confusión y el problema platónico que atraviesa todos nuestros diálogos a tratar, pues, si bien la traducción de este fragmento en particular es de una complejidad para tener en cuenta, parece contener en la fórmula expuesta una relación directa con el argumento sofista a combatir, más aun, recordando las palabras de Dionisodoro: “Soc.: —Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo? Dio.: —Tampoco es posible. Soc.: —Entonces ¿no hay de ningún modo opinión falsa? Dio.: —No— contestó” (*Eutidemo*, 286d).

Como quedó suficientemente explicado en la sección primera de esta investigación, los sofistas identifican *lógos* con ser, en cualquiera de sus posibles acepciones, tanto la palabra escrita o mentada. Al realizar esta alianza entre el pensamiento discursivo y el ser, la mentira o la falsedad de opinión argumentativa queda eliminada, pues todo decir y pensar “es”, y al “ser” es o se identifica con la “verdad”. De este modo, queda consolidada la conexión que hay entre el pensamiento originario de Parménides —del cual no podemos afirmar con seguridad que sostuviera tales tesis— y el de los sofistas que Platón debe combatir. Por consiguiente, Platón se ve obligado en su último intento de vejez a combatir con el fundador de la discordia, reconociendo al igual que nosotros la complejidad de su pensamiento y su posible falta de interpretación justa.⁵ Para esto, Platón debe “obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea” (*Sofista*, 241d). Este “de cierto modo” quiere decir que las tesis metafísicas básicas quedarán salvadas, pues Platón sigue siendo en gran medida deudor de Parménides, pero deberá pulir algunas distinciones esenciales del ser y del no-ser para poder hablar rectamente de discursos o de pensamientos falsos sin caer en contradicción.

Comenzando con la crítica, Platón vuelve a distinguir como en la *República* dos aspectos gnoseológicos del conocer fundamentales para distinguir entre lo que es la *episteme* y la *dóxa*, esta distinción es entre el ser y el parecer, “pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora” (237a).

Como vimos anteriormente ya en el *Eutidemo*, Sócrates insiste ante la pregunta del sofista al decir que “él vio cosas bellas”, “parecidas” a lo bello en-sí, pero “diferentes”. Esta aclaración, como anticipamos, muestra una conciencia de jerarquía o grados del ser y de verdad, en donde no se da una confusión entre los planos físicos y metafísicos, o entre géneros y especies, tomando lo semejante por aquello a lo que se asemeja. Esto será

⁵ Cf. *Teeteto*, 184a.

llamado por Platón *dóxa*. Por lo tanto, en el *Sofista* Platón partirá de una conquista previa ya efectuada y consolidada en la *República*. Existe el ser, el no-ser y un tercer aspecto poco claro que se identifica con el ser y el no-ser, o simula al ser sin serlo realmente. Pero para que esto sea así, es decir, para que exista la opinión que versa sobre lo que simula el ser, es necesario que “exista lo que no-es” (237a). Pero, sobre tal propósito o audaz declaración cae el peso de un imperativo y la sombra de un gigante del pensamiento, Parménides: “Que esto nunca se imponga que haya cosas que no son. Tú al investigar, aparta el pensamiento de este camino” (DK, B7). Es importante notar la carga moral del fragmento citado. No hay persuasión por la recta razón, solo hay una advertencia. Creo que Platón eligió intencionalmente este fragmento para mostrar cómo pensaba realizar una proeza al enfrentar a un ícono de la filosofía clásica y la significación que tal hecho representaría. Platón vuelve a formular el viejo problema del no-ser en el discurso, en primer lugar, preguntando si existe lo que no-es y a que se le debe aplicar ese nombre, evidentemente no a las cosas que son, por lo tanto, no se lo puede aplicar a algo, en consecuencia, la conclusión es la siguiente:

EXT: —Es totalmente necesario, entonces, según parece, que quien dice “no-algo”, no diga absolutamente nada.

TEET: —Es totalmente necesario

EXT: —¿No debemos admitir, entonces, lo siguiente: que, ya que quien dice algo de este modo, en realidad no dice nada, ha de afirmarse, por el contrario que ni siquiera dice, quien intenta pronunciar lo que no-es?

TEET: —En esta afirmación consistiría el fin de la dificultad. (*Sofista*, 237d)

Reactualizada la dificultad de poder expresar lo que no-es, nuevamente la opinión falsa se diluye en la totalidad del ser y todo decir es verdadero por el hecho de decir lo que “es”. Quizás por esas gracias propias del filósofo o por su mirada profunda, Platón decide correrse del eje de la discusión lingüística para batallar en el terreno metafísico u ontológico, para esto retomará la vieja dialéctica Heráclito-Parménides, quienes identificaron cada uno al ser con el movimiento (Heráclito) o al ser con el reposo (Parménides). Estas dos tesis parecen fundarse en el fragmento parmenídeo (B8) donde se le da al ser el atributo de “inmóvil” y la identificación del pensamiento del ser con el movimiento en Heráclito se ve defendido por la famosa, pero posiblemente apócrifa, metáfora del río, así como el fragmento B30 donde identifica al cosmos siempre existente con un fuego que se apaga y enciende con medida. Como podemos observar, las referencias no son concluyentes y debemos creerle a la tradición estas dichas identificaciones, más que a la textualidad de los fragmentos heredados. Quitando estos pormenores Platón se pregunta cuál de aquellos dos estados es el propio del ser, ¿el reposo

o el movimiento? Y nuevamente el maestro ateniense nos hace ver cómo ambas “son”, siendo el ser *algo diferente de ellos* (250b). Esta aclaración que Platón deja sin mayor desenlace por considerar prueba suficiente muestra la dificultad que acontece tanto en el ser como en el no-ser, no obstante, revela que Platón extiende el ámbito del ser, haciéndolo inclusivo de las realidades cambiantes del mundo sensible heraclíteo, como de las realidades estáticas del mundo inteligible. Por otro lado, también clarifica la ontología platónica y el valor que el ser posee para su metafísica, en la cual el ser se encuentra dentro de los géneros más elevados. Tras todas estas distinciones, Platón termina admitiendo la existencia del no-ser, pero solo en una de sus acepciones: “según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino solo de algo diferente” (257a). Es decir, el “no” que antecede al nombre o término no indica la necesidad de su contrario, sino *solo algo diferente u otro de aquello que se nombra* (257c). A modo de ejemplo Platón nos dice: lo “no-grande” no hace más referencia a lo chico que a lo igual, por lo tanto, la negación no implica el contrario, sino lo otro diferente de aquella determinación nombrada. Consecuentemente, la negación no posee menos ser que aquello que se niega, ambos son “algo”, y participan del ser en igual medida. La negación simplemente nos refiere a otro ámbito de cosas o entes distinto. Por lo tanto, el no-ser, ya no será identificado plenamente con la nada, caso del opuesto del ser, el cual Platón no niega —“Respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional” (259a)—, sino que se identificará con aquello diferente de éste.

Llegado a este punto, Platón logra darle nombre a aquello que en la *República* no logra denominar rectamente de forma pura, ni como ser, ni como no-ser; ese algo que participaba de ambos, pues queda definido aquí como lo “diferente del ser”, válidamente también llamado como “no-ser”. Es este “diferente” u “otro” del ser sobre lo que versa la opinión y esta es la actividad propia del sofista: ser de algún modo un experto de la opinión, es decir, alguien que conoce lo que no-es, o lo diferente de lo que realmente es. Como Ctesipo insistentemente acusaba a Dionisodoro, mostrándonos una verdadera línea de continuidad en el pensamiento: “Por Zeus que sí, Eutidemo —contestó Ctesipo—, pero ocurre que él [Dionisodoro], de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice, sin embargo, tal como efectivamente son” (*Eutidemo*, 284c).

5. CONCLUSIÓN

Como intenté mostrar en este trabajo, hay una correspondencia o relación entre estos tres diálogos donde progresivamente Platón va conquistando territorios argumentativos para vencer a la actividad y el decir efectuado por los sofistas. Ya en el *Eutidemo* Platón comprende que en el quehacer sofista las cosas son apariencias, son y no-son, parecen el ser, pero no son el ser. Este “parecer sin llegar a ser” no encuentra en el diálogo de juventud una argumentación racional fuerte que pueda defenderse por sí misma sin recurrir al terreno de lo fáctico, metalógico. No obstante, la falta de respuesta

definitiva, el problema del sofista ya se ve planteado desde la juventud de nuestro filósofo como un reflexionar sobre la naturaleza del ser y del no-ser en relación con el discurso y, ya se encuentra focalizado el gran problema a resolver por la filosofía “¿Cómo no va a traer dificultades, y no solo a mí sino a cualquiera, algo que “no-es”? (301b).

Ya en la *República* Platón genera la distinción gnoseológica entre *episteme* y *dóxa*, así como relega el no-ser al ámbito de la pura ignorancia, hecho que no le permitió dar con el desenlace último. Pero, frente a los binomios ser y conocimiento, o no-ser e ignorancia, la opinión solo podía pertenecer al oscuro terreno intermedio entre el ser y el no-ser, ámbito innombrable e indefinido aún, pero claramente “distinto” u “otro” del ser. Todas estas conquistas son condensadas en el *Sofista*, diálogo que bien posee su nombre, pues representa la batalla final contra este personaje. En este diálogo, como hemos podido apreciar aquí, Platón logra identificar el origen histórico del problema, así como sus bases metafísicas y consecuencias gnoseológicas en la figura de Parménides, a quien debe poder superar, escapando de las aporías o contradicciones en que cayó el pensamiento parmenídeo y sus seguidores. Esta filosofía como respuesta superadora es capaz de distinguir entre los géneros superiores a través de una dialéctica compleja y muy trabajada, que revele el rol o posición que posee el ser, el reposo, el movimiento, los distintos paradigmas o el terreno de los entes, lo diferente, lo uno y lo múltiple, así como el funcionamiento o relación propia que se da entre cada uno de estos géneros y especies. Pero tal desenlace llevó una vida de reflexión y preocupación en busca de la resolución de la incógnita necesaria para dar con la desarticulación total del sofista.

Si bien en filosofía parece incorrecto hablar de soluciones, creo no errar demasiado al afirmar que la respuesta o solución que Platón da al problema del ser y del no-ser es de un vuelo intelectual pocas veces visto y de una originalidad radical que la hace irreplicable en la historia de la filosofía y lo consagra con justo título como: si no el más grande, uno de los más grandes filósofos que la humanidad nos ha legado.

SOBRE EL AUTOR

Profesor de filosofía por el I.S.P. “Pbro. Dr. A. M. Sáenz”. Titular de la cátedra de gnoseología en la misma institución. Actualmente Doctorando en la UNLa con tesis sobre la gnoseología Platónica. Co-autor de “Docta Barbarie” del grupo Encavernados y miembro del mismo grupo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, R. (1994). Meliso de Samos: la corrección de la ontología Parménides y sus inevitables consecuencias escépticas. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n°3, pp. 179-193.
- Aubenque, P. (2002). El sentido del Ser en ‘El Sofista’ de Platón. *Cuaderno Gris*, n°3, pp. 3-15.

- AAVV. (2008). *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito* (Traductor Alberto Bernabé). Madrid: Alianza.
- Brun, J. (1981). *Platón y la academia*. 5° ed., Buenos Aires: Eudeba.
- Cordero, N. (2012). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N. (2014). *Cuando la realidad palpataba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N. (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 1 (38), pp. 30-49.
- Cordero, N. (2017). La trágica historia de la interpretación canónica de Parménides. Conferencia dictada en la Facultad de Psicología UBACYT, transcripción en <https://lecturaalpieedelaletra.wordpress.com/nestor-luis-cordero-la-tragica-historia-de-la-interpretacion-canonica-de-parmenides/>
- De Rijk, L. M. (1986). *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Ámsterdam: North Holland Pub. Co.
- Eggers Lan, C. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Colihue.
- Gomez Lobo, A. (1985). *Parménides*. Buenos Aires: Charcas.
- Guitton, J. (2005). *Entrañas de platón*. Buenos Aires: Losada.
- Marcos De Pinotti, G. E. (1997). Discurso y no ser en Platón (Sofista 260a-263d). *Synthesis*, 4, pp. 61-83.
- Parménides (1985). *Poema sobre la naturaleza* (Traductor Alfonso Gómez Lobo). Buenos Aires: Charcas.
- Philip, J. A., (1968). False Statement in the *Sophistes*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, pp. 315-27.
- Platón. (2000). *Sofista*. (Traductor Néstor Luis Cordero). Madrid: Gredos.
- Platón. (2000). *Teeteto* (Traductor A. Vallejo Campos). Madrid: Gredos.
- Platón. (2006). *Republica* (Traductor Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Eutidemo* (Traductor Francisco José Oliveri). Madrid: Gredos.