



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DONADA POR
D. C. R. - GRAM

LA APORTACION PLATONICA AL PROBLEMA DE LA
MUTABILIDAD O INMUTABILIDAD DE LA REALIDAD :
TEORIA DE LAS FORMAS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE :
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
CARLOS RAUL CHAVEZ BRAVO

Ciudad Universitaria, D. F.

Octubre de 1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

C O N T E N I D O

	Página
INTRODUCCION	1
Capítulo	
I. PROBLEMAS HEREDADOS: HERACLITO-PARMENIDES.	6
II. ORIGENES Y CARACTERISTICAS DE LA SOFISTICA	22
III. DIVERGENCIAS CON LA SOFISTICA.	37
IV. SURGIMIENTO DE LA TEORIA DE LAS FORMAS.	48
V. FASE AUTOCRITICA	
A) <u>Parménides</u>	61
B) <u>Sofista</u>	81
VI. CONCLUSION.	110
BIBLIOGRAFIA.	113

INTRODUCCION

Es frecuente encontrar entre los autores dedicados al estudio de la filosofía griega la afirmación de que es más fácil explorar algunos temas en las obras de Aristóteles que en las de Platón, puesto que el estagirita tiene escritos específicos en donde aborda determinadas materias; así, por ejemplo, si pretendemos estudiar sus concepciones éticas, nos podemos remitir a la Etica Eudemia, la Etica Nicomaquea y a la Gran Etica; si por el contrario nos preocupa investigar sus ideas acerca de física o de ciencias naturales, entonces centramos la atención en los escritos de Física, Del Cielo, De la Generación y Corrupción. Podemos proceder de manera análoga si propendemos dilucidar alguna otra cuestión, ya sea de metafísica, política, etc. Sin embargo, otra cosa distinta sucede cuando intentamos elucidar alguna materia en la filosofía de Platón, pues es característica del filósofo ateniense desarrollar un mismo tema en distintos diálogos; por esta razón, señala Grube, "en el caso de Platón se hace necesaria siempre la referencia a diversos diálogos, e incluso en la mayoría de los casos la referencia debería extenderse a la totalidad de sus obras"¹. Por consiguiente, si es-

1. G.M. Grube, El Pensamiento de Platón, Madrid, Ed. Gredos, 1973, p. 10.

to es válido para cuestiones de ética o de teoría del conocimiento, lo es más aún sobre asuntos de ontología. En el ámbito ontológico, Platón establece la teoría de las Formas como una solución a las aporías en que habían sumido a la filosofía las tesis heracliteanas y, sobre todo, parmenídea; y como es característico en el ateniense, dicha Teoría está inmersa en la generalidad de su obra, de tal manera que todos los demás asuntos están enlazados con ella en mayor o menor grado, y por esto mismo tal doctrina se presenta como el núcleo de su filosofía; tan es así que, como señala Gómez Robledo, "toda su vida la pasó Platón en dilucidar...el problema heraclíteo-eleático, en conciliar la movilidad del ente sensible con la inmovilidad del ente inteligible. Sus preferencias habrán estado por Parménides"². En esta importancia que Platón adjudicó a la Teoría de las Formas he encontrado la justificación de la elección de este tema para abordarlo en la presente investigación.

Para comprender el sentido e importancia de la aportación platónica, mi exposición principia con el capítulo en que doy cuenta de la problemática de la cual surge: la necesidad del ser humano de explicarse la realidad y de establecer un cosmos (orden) en ella, determinando la mutabilidad o inmutabilidad de la realidad. Representantes máximos de estas pesquisas fueron Heráclito y Parménides; el de Efeso acentúa el cambio, el devenir y mutabilidad

2. A. Gómez Robledo, Platón, México, FCE-UNAM, 1974, p. 16.

de la realidad; el de Elea anula la posibilidad del cambio, señalando que el ser es único, inmutable, eterno, indivisible, imperecedero. Como ya lo había mencionado, Platón tiene preferencia por el sistema parmenídeo, por ello primero establece un análisis de las tesis heracliteanas para, posteriormente, estudiar de manera más detenida la tesis eleática.

Debido a que Platón se vió en la necesidad de destacar los inconvenientes de los postulados sofísticos, derivados de la tesis parmenídea "El ser es y el no-ser no es", en los capítulos segundo y tercero, respectivamente, me propuse destacar las características de la Sofística y las divergencias que con ella tuvo el creador de la Academia. Este movimiento socio-cultural al postular la relatividad del conocimiento sin pretender, por consiguiente, la búsqueda de la verdad, contribuyó aún más a poner en crisis el pensamiento científico o filosófico; de ahí que Platón pretenda solucionar con la Teoría de las Formas las dificultades generadas por Heráclito, Parménides y los sofistas. Sólo después de esbozar este panorama filosófico habrá mayores posibilidades de comprender el valor de la aportación platónica, entendiéndola como un esfuerzo ontológico y gnoseológico para elucidar los problemas mencionados.

Será importante ver por tanto, en el capítulo cuarto, cómo surge dicha Teoría y cuáles son sus características.

Sin embargo, es oportuno señalar que existe dificultad en establecer el ordenamiento de los diálogos platónicos, así como la distinción entre los diversos períodos de Platón como escritor. Teniendo esto presente, utilizaré en este escrito la clasificación indicada por Burnet, quien los divide así³:

- a) Diálogos de juventud: Eutifrón, Apología, Critón, Cármides, Laques, Lisis, Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón, Hippias Menor, Hippias Mayor.
- b) Período de madurez: Banquete, Fedón, República y Fedro.
- c) Obras de vejez: Teeteto, Parménides, Socrista, Político, Filebo, Tímeo, Critias, Leyes.

Ahora bien, el período que me interesa destacar de la obra de Platón es el último, pero circunscribiéndome a los diálogos el Parménides y el Socrista, debido a que son escritos en donde el propio filósofo ateniense realiza una autocrítica de la Teoría de las Formas; doctrina que, no obstante las dificultades que contiene, es presentada como perentoria para la solución de los problemas filosóficos heredados por él.

3. Cf. J. Burnet, Greek Philosophy From Tales to Plato, Ed. Macmillan and Co., London, 1952, pp. 111, 175, 211, 212, 235-237.

Por último, es conveniente indicar que a lo largo del presente escrito emplearé de manera indistinta los términos "Teoría de las Formas" y "Teoría de la Ideas"; lo cual se justifica por el hecho de que el propio Platón usa en su obra, sin distinción, los términos "idea" y "eidos"⁴.

4. Cf. Grube, Op. cit., p. 19.

CAPITULO I

PROBLEMAS HEREDADOS: HERACLITO-PARMENIDES

Una de las características inherentes al ser humano es la inquietud manifestada hacia las cosas que le rodean y el deseo de elucidar el porqué de ellas. La curiosidad, en efecto, produce en el hombre el afán de explicarse los fenómenos acaecidos en derredor suyo, y por este anhelo de explicación crea, al paso del tiempo, sistemas complejos que le permiten situar aquellos fenómenos dentro de un orden. Ejemplos de tales paradigmas de interpretación son los pensamientos mítico, mágico y religioso. Sus particularidades y relaciones son difíciles de dilucidar; autores como Frazer¹ y Cassirer² los han estudiado, señalando los escollos existentes para establecer las relaciones y límites entre uno y otro, y han logrado esclarecer aspectos fundamentales al respecto.

Para el pensamiento mítico el mundo se convierte en un escenario dramático, sujeto a constantes pugnas entre fuerzas y poderes contrarios; a los objetos se les adjudican cualidades emotivas propias del hombre, esto es, se

1. Cf. J.G. Frazer, La Rana Dorada, México, FCE, 1974.
págs. 33 y sigs.

2. Cf. E. Cassirer, Antropología Filosófica, México, FCE, 1975. págs. 113 y sigs.

proyectan a los objetos sentimientos tales como el amor, el odio, la pasión, etc. Las cosas están animadas, son amigables u hostiles, por eso las leyes universales no encajan en este modelo de interpretación, a diferencia del pensamiento mágico en donde predominan dos tipos de leyes, las cuales generan dos formas de magia: la imitativa, basada en la idea de que lo semejante produce lo semejante, y la simpatética, cimentada en la ley de contacto.

Por otro lado, según Frazer, el derrumbe y la "banca-
rrota" de la magia posibilitó el surgimiento de la religión, pues el hombre primitivo se percató de que el curso del mundo era independiente de sus actuaciones sobre el mismo, esto es, su magia era impotente para influir, de manera preponderante, en el rumbo de la naturaleza. Por el contrario, algunos supusieron que el cause del mundo se debía a agentes que, aunque semejantes, eran muy superiores a ellos³.

Pero a algunos hombres no les satisficieron los mencionados esquemas de elucidación de la realidad, necesitaban otra forma de averiguación que no fuese, ya, a través de imágenes fantásticas o divinidades, sino alguna otra vía en donde la razón de ser de las cosas estuviese en ellas mismas y no fuera de ellas; así es como surge, posteriormente, una manera de conocer las cosas por sí mismas⁴, a la cual se denominará, con el tiempo, filosofía o ciencia.

3. Cf. Frazer, Op. cit p. 84.

4. Cf. E. Nicol, Los Principios de la Ciencia, México, FCE, 1974. p. 500.

La tradición en los estudios de filosofía griega, como sabemos, considera a Tales de Mileto el iniciador de esta nueva actividad o vocación, por haber sido el primero en cuestionarse el arje o la fysis de todas las cosas, pregunta cardinal con la que se propuso descubrir un principio unificador de todos los objetos, y superar con ello las explicaciones del mundo apoyadas en deidades o agentes sobrenaturales.

Este afán de aclarar la fysis de las cosas es el hilo conductor que permite comprender, con mayor aproximación, la trayectoria del pensamiento filosófico griego anterior a Platón, pues, en efecto, aunque varíen en sus hipótesis, aquellos pensadores coinciden en el punto de partida. De tal manera, a la pregunta directriz sobre cuál era el arje o principio de todas las cosas, se dieron soluciones diversas: El agua, el apeiron, el neuma, el nous, los números y los átomos para Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, los pitagóricos y los atomistas respectivamente, etc.

Todos estos filósofos han sido, por tanto, como indican Jaeger⁵ y Nicol⁶, filósofos de la unidad y estructuración de la realidad; pensadores que se vieron cautivados por el espectáculo del devenir y el perecer, procurando darle una explicación. Inmersos en esta temática se encuentran, también,

5. Cf. W. Jaeger, Paideia, México, FCE, 1974. p. 157.

6. Cf. Nicol, Op. cit., pp. 475- 479.

Nicol, Metafísica de la Expresión, México, FCE, 1974.
p. 84.

los pensadores que han dejado una mayor impronta en el ámbito filosófico, como son Heráclito y Parménides.

Devido a que las raíces primordiales del pensamiento estudiado en el presente trabajo se localizan en las concepciones de los mencionados, porque constituyen la herencia filosófica sobre la cual Platón elaboró su sistema, es conveniente explicar, suscintamente, los puntos fundamentales de ambas filosofías.

Cabría señalar aquí uno de los desaciertos en los que incurren algunos autores⁷, concerniente a la distinción efectuada entre el pensador de Efeso y de Elea, pues representan al primero como el filósofo de la multiplicidad y al segundo como el filósofo de la unidad. Esto da pie a malos entendidos, pues debemos recordar que a "El oscuro" también le preocupa y, por ello mismo, afirma en diversos fragmentos, esta unidad de lo real. De tal forma expresa: "Una sola cosa es lo sabio: conocer el designio que lo gobierna todo a través de todo"⁸. En otro señala: "Los que están despiertos tienen un solo mundo en común; los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular"⁹. Además, "Escuchando, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todo es uno"¹⁰. Como se puede ver, la noción de unidad de lo real,

7. Cf. C. Brinton, Las Ideas y los Hombres, Madrid, Aguilar, 1957. p. 44.

8. Heráclito, Frag. B 41 (Los fragmentos de Heráclito están tomados de la traducción hecha por Nicol en su obra: Los Principios de la Ciencia).

9. Heráclito, B 89.

10. Heráclito, B 50.

más que generar una discrepancia entre ambos autores, es, por el contrario, uno de los puntos de enlace en sus filosofías¹¹.

A diferencia de Heráclito, Parménides, no oostante . afirmar la unidad de lo real, excluye de ella a la diversidad o multiplicidad porque ésta conlleva el cambio, el ser y el no-ser; de ahí su crítica al filósofo de Efeso manifestando que "... la inhailidad dirige en sus pechos al errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y de vuelta"¹².

Otra relación importante entre Heráclito y Parmenides está en la noción de racionalidad de la realidad; punto no cuestionable en ambos pensadores, como señala Nicol¹³, por ser esto mismo la condición indispensable para comprender la realidad. No obstante, la divergencia capital entre uno y otro filósofo surge, precisamente, de la forma de entender la racionalidad. En Heráclito la racionalidad no excluye la diversidad ni el devenir; por el contrario, la racionalidad explica el devenir, el cambio, la alteración, la conversión de unas cosas en otras porque, para él, ser y

11. Cf. Nicol, Metafísica de la Expresión, p. 84.

12. Parménides, Frag. B 6 (Los fragmentos de Parménides están tomados de la traducción hecha por J. Gaos en su obra: Antología de la filosofía griega).

13. Cf. Nicol, Op. cit., pp. 84-85.

devenir son cosas semejantes dado que el devenir es ser y el ser es devenir; por tanto, si el ser se explica racionalmente, entonces sucederá lo mismo con el devenir. Lo anterior se puede apreciar en los siguientes fragmentos donde expresa: "Penetramos y no penetramos en los mismos ríos; somos y no somos"¹⁴. "Uno y lo mismo lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues unas cosas, transmudadas, son las otras, y éstas, transmudadas, son aquellas"¹⁵. "No entienden como discordando concuerda consigo mismo: armonía de tensiones, como en el arco y la lira"¹⁶.

Parménides, por su parte, realiza una diferenciación entre devenir (cambio) y racionalidad (permanencia); esta racionalidad sólo se la adjudica al ser inmutable, por eso afirma: "El uno que es y no es posible que no sea, es la vía de la Persuasión, pues sigue a la verdad. El otro, que no es y que necesario es que no sea, éste, te digo, es un sendero ignorante del todo. Porque ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible ni expresarlo"¹⁷. Esta aseveración puede quedar más clara si recordamos la tesis central del pensamiento parmenídeo -representativa de su originalidad y que determinó una impronta durante siglos en

14. Heráclito, B 49 a.

15. Heráclito, B 88.

16. Heráclito, B 51.

17. Parménides, B 4.

la historia de la filosofía- : " Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y lo que puede ser"¹⁸.

Como lo hace notar el doctor Nicol "El ser pensable resulta, entonces, el ser idéntico. Los contrarios son incompatibles. El cambio es irracional. De suerte que, a la necesaria concordancia entre el pensar y el ser, constitutiva de la verdad, se infiere en Parménides la imposibilidad del error"¹⁹.

Esta identificación entre el ser (inmutable) y el pensar que de acuerdo, también, con Platón tiene como consecuencia la imposibilidad del error -generando con ello una gran crisis en el pensamiento filosófico o científico-, es el hilo conductor que facilita la comprensión de una filosofía tan importante como la de Platón, por cuanto fue un intento para solucionar y superar las aporías a las que conducía el pensamiento del filósofo, al que Platón, en su obra, asigna el epíteto de " El grande".

Los problemas generados por las disputas entre Heráclito y Parménides -la racionalidad o irracionalidad del cambio; la posibilidad y vías de acceso a la verdad, por ejemplo-, no quedaron sepultados con sus muertes, sino que perduraron y llegaron a Platón, quien les imprimió la vitalidad filosófica que los caracterizó. Su labor consistió,

18. Parménides, B 5.

19. Nicol, Op. cit., p. 503.

por ende, en destacar los rasgos convenientes de una y otra filosofías, pues "creía apasionadamente en ambas cosas [la existencia de principios absolutos y el devenir del mundo], y puesto que para él era impensable una solución escéptica, hizo la otra cosa que quedaba como única posible. Sostuvo que los objetos de conocimiento...existen, pero no pueden ser identificados con nada del mundo sensible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y del tiempo"²⁰. Dichas características son propias, como sabemos, de la Teoría de las Formas.

Ahora bien, se ha dicho²¹ que en el Teeteto Platón se enfrenta ante las tesis heracliteanas, mientras que el análisis eleático lo deja para después, y como nosotros pretendemos mostrar el desarrollo o evolución del pensamiento del filósofo ateniense, entonces, para ser consecuentes, esbozaremos a continuación algunas características del Teeteto y en el último capítulo analizaremos las críticas hechas por Platón a Parménides.

Al leer el Teeteto, como indica Grube, uno tiene la "impresión de que las Ideas son dejadas deliberadamente a un lado [para] demostrar a los relativistas, ya sean seguidores de Heráclito o de Protágoras, que sus premisas hacen imposible el conocimiento"²². Precisamente, como se sabe,

20. W.K.C. Guthrie, Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles, México, FCE 1977. p. 91.

21. Cf. F.M. Cornford, La Teoría Platónica del Conocimiento, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1968. p.97.

22. G.M. Grube, El Pensamiento de Platón, Madrid, Ed. Gredos, 1973. p. 70.

las pesquisas de ese diálogo se centran en la búsqueda de la definición de ciencia: Sócrates inquiriendo y Teeteto contestando. Las tesis "paridas" por este último se analizarán para determinar si son fructíferas o no.

La primera hipótesis ofrecida por Teeteto²³ es que ciencia y sensación son una y la misma cosa. En esta afirmación se incluyen dos elementos relacionados para Platón: la tesis de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto que son, y de las que no son en tanto que no son"²⁴ y el flujo heracliteano.

Del pensamiento de Protágoras, Platón infiere²⁵ que una misma cosa parecerá a alguien de cierta manera y a otro de forma distinta; así, el viento puede ser fresco para "x" y caliente para "y". Como el hombre es la medida de todas las cosas, la sensación se presenta como infalible y, por consiguiente, ésta se identifica con la ciencia. A su vez, Platón vincula esta concepción con la tesis heracliteana al señalar: "Ninguna [cosa] jamás es. Siempre están en devenir"²⁶. De tal manera, lo que me parece en este momento será verdadero, al igual que en todas las demás instancias, por ejemplo, una misma cosa puede parecer fría o caliente,

23. Cf. Teeteto 151 a-b

24. Nicol, La Idea del Hombre, México, FCE (Nueva Versión), 1977, p. 356.

25. Cf. Teeteto, 152 a.

26. Ibid., 152 e

pesada o ligera, alta o baja, etc. "Platón hace de esta mezcla de opuestos una característica de las cosas sensibles... Esta inseparabilidad de los opuestos... la sostuvo también Protágoras, si es verdad que consideró que el viento en sí mismo era tan frío como caliente"²⁷. Es justamente aquí en donde puede establecerse alguna conexión entre los pensamientos de los autores nacidos en Abdera, Efeso y Atenas.

Ciertamente, Platón aceptó la tesis heracliteana del movimiento pero para atribuírselo o restringirlo al mundo sensible, mientras que suponía un orden superior inmutable, eterno, perfecto, etc., dejándose ver, así, su propensión por las tesis del eléata. En suma, para el creador de la Academia "El heracliteísmo es falso, o más bien, incompleto: el perpetuo fluir de las cosas sería rebelde a todo conocimiento si no se vinculara a esas realidades permanentes e inmutables, como lo Bello, el Bien..."²⁸.

Por lo que respecta a las objeciones presentadas por Sócrates al "hijo parido" por Teeteto, destacan las siguientes:-

- "La Verdad sobre la cual escribió [Protágoras] no es verdadera para nadie"²⁹, puesto que si dos opiniones (sobre

27. Cornford, *Op. cit.*, p. 49.

28. Leon Robin, *El Pensamiento Griego*, México, Ed. UTEHA, 1962, p. 176.

29. *Teeteto*, 171 a.

un mismo objeto) son ambas verdaderas, entonces tendría que reconocer Protágoras, es este caso, que la suya es falsa pues considera verdadera la opinión de los que están en desacuerdo con él, y como Platón diverge de Protágoras, ello significa que la consideración platónica es acertada.

- Existen ciertos términos comunes³⁰ tales como ser y no-ser; semejanza y desemejanza; par e impar, etc., los cuales no son conocidos a través de los sentidos corporales sino que los concibe la mente por sí mismos.

- La naturaleza ha brindado a hombres y animales la posibilidad de tener impresiones que pasan a la mente a través de los órganos de los sentidos, pero las reflexiones sobre éstas sólo se obtienen después de un gran esfuerzo, es decir, por un "proceso de educación".

El corolario es que la tesis "parida" por Teeteto ha sido falsa, o sea que "La ciencia no descansa en las impresiones, sino en el razonamiento ejercido sobre ellas. Usando de este razonamiento, según parece, pueden alcanzarse el ser y la verdad, pero resultaría imposible por cualquier otro medio"³¹.

30. Cf. Cornford, Op. cit., p. 160. Aquí se indica que estos "términos comunes" no son otra cosa sino las Formas que se mencionan en el Parménides 129 d, pero que en el Teeteto se propende prescindir de ellas lo más posible, rehusando utilizar la palabra "Forma".

31. Teeteto, 186 d.

La segunda hipótesis consiste en afirmar que la ciencia es el juicio verdadero. Sin embargo, antes de hacer las elucidaciones pertinentes a esta proposición, Platón se dispone a tratar algo de capital importancia como lo es la naturaleza del error y del juicio falso -tema desarrollado más ampliamente en el Sofista-. Respecto a la posibilidad de este juicio se dan, en principio, tres instancias por las que se explicaría el error, quedando abolidas posteriormente:

- a) Se señala que no se explica el error desde el punto de vista del conocer y no conocer.
- b) No se resuelve la cuestión atendiendo al ser y no-ser (como aquí en el Teeteto aún rige la tesis parmenídea "El ser es, el no-ser no es", resulta imposible solventar la dificultad del juicio falso. Por tanto, este embrollo lo atenderá Platón en el Sofista).
- c) Tampoco se cae en el error cuando, en base a dos objetos reales, uno lo tomamos por el otro, y viceversa.

Pero como el no demostrar la existencia del error conlleva a reconocer infinidad de absurdos -desarrollados por la sofística, como veremos más adelante-, tales como que todo es verdadero, o que nada es verdadero y, consecuentemente, que no hay ciencia, Platón ofrece otras dos posibilidades para explicar el error: una en donde nuestra mente se parangonea a una plancha de cera. La otra es la conocida equiparación con la "pajarera".

Pero ambas ilustraciones conducen a las mismas aporías,

pues ¿ cómo es posible que "conociendo una y otra, ciencia y no ciencia, tomar cualquiera de ellas, que ciertamente se sabe, por otra que no se sabe? ¿ O puede admitirse que no sabiendo la una ni la otra, se tome la ciencia o no ciencia que no se sabe por otra que tampoco se sabe? ¿ O si se sabe una de ellas y la otra no, tomar la que se sabe por la que no se sabe? ¿ O confundir tal vez la que no se sabe con la que se sabe? "³².

Por consiguiente, se concluye en el Teeteto que no es posible dilucidar lo que es el juicio falso mientras no se sepa lo que la ciencia es. Aquí termina la digresión sobre el tema que a Platón , como él mismo indica, "siempre ...[10] ha dejado perplejo, tanto si reflexionaba por [su] cuenta como si conversaba con otras"³³.

A continuación se cuestiona la segunda hipótesis, mencionada anteriormente, acerca de la ciencia, afirmándose que la ciencia es el juicio verdadero. Esta solución es sobremanera dudosa ya que existen personas que pueden aducir determinadas razones para persuadir a otros a creer algo que, de por sí, no vieron, por ejemplo un asesinato, o un robo, etc., de este modo es factible formar un juicio verdadero pero sin ciencia. De tal suerte, preciso es que Teeteto proponga a Sócrates otra posible respuesta.

32. Teeteto, 200 b.

33. Ibid., 187 d.

La tercera hipótesis describe a la ciencia como el juicio verdadero más "logos", que se traduce por "razón" o "explicación". Por tal motivo, de lo que no se proporciona explicación no tiene calidad científica, al contrario de cuando se da la respectiva razón. "Sócrates empieza por señalar que si el añadir una razón o explicación quiere decir enumerar las partes componentes, entonces esas partes deben ser o conocidas ya o cognoscibles: si no, se seguiría la absurda conclusión de que el conocimiento consista en añadir a la creencia verdadera la reducción de lo complejo a elementos desconocidos o incognoscibles"³⁴.

Ante esto, Platón se ve obligado a dilucidar el término "explicación"; del cual se ofrecen tres acepciones. Primer sentido: "manifestar el propio pensamiento mediante la palabra, con sustantivos y verbos, lanzando una imagen de nuestra noción en la corriente que fluye de los labios, como si fuese un reflejo en el espejo o en el agua"³⁵. Esto podrían hacerlo todos los hombres, excepto los sordos y mudos por nacimiento, por ende no explicaría lo que la ciencia es. La segunda significación sería analizar los elementos que conforman un compuesto; lo cual no satisface, pues cualquiera puede realizar enumeraciones de las partes constitutivas de un objeto sin tener, por eso, un conocimiento científico de él. La tercera acepción consiste en

34. F. Copleston, Historia de la Filosofía, Vol. I, Barcelona, 1969, p. 159.

35. Teeteto, 206 d.

"Ser capaz de indicar algún rasgo mediante el cual la cosa por la que se pregunta difiere de todas las demás"³⁶. Explicar sería, entonces, mencionar la cualidad específica de un ente, mientras que por el contrario no habría explicación cuando se proporcionaran cualidades comunes a otros objetos. Pero lo aducido por Sócrates es que al tener un juicio verdadero sobre algo o alguien, por ejemplo de Teeteto, previamente se tomaron en cuenta las diferencias específicas, resultando absurdo pretender añadir una diferencia específica a un juicio verdadero que, anticipadamente, ha tomado en cuenta dicha diferencia esencial. Con lo cual, las pesquisas sobre la ciencia han fracasado; la conclusión del diálogo, como menciona Cornford, es que "El verdadero conocimiento tiene como objeto propio cosas de un orden diferente: no las cosas sensibles sino las Formas inteligibles y las verdades que a ellas se refieren. Tales objetos son necesariamente únicos; no se generan, ni perecen... El Teeteto nos conduce a esta vieja conclusión mediante la demostración del fracaso de todos los intentos de llegar al conocimiento de los objetos sensibles"³⁷.

Ahora bien, antes de penetrar en el pensamiento del creador de la Academia y analizar la forma en que se propuso solucionar las dificultades generadas por Heráclito y Parménides, es imprescindible explicar las características

36. Teeteto, 208 c.

37. Cornford, Op. cit., p. 154.

de un movimiento tan importante como fue el sofístico, por ofrecer el clima intelectual propicio para sus deliberaciones.

CAPITULO. II

ORIGENES Y CARACTERISTICAS DE LA SOFISTICA

En la historia de Grecia, el período más sobresaliente de su decurso histórico es, sin duda, aquél que comprende la segunda mitad del siglo V y la primera del IV a.C. , ya que a raíz del triunfo griego sobre los persas, la sociedad ateniense adquirió una notoria prosperidad en los ámbitos económico, político, artístico y cultural, utilizando, además, para el embellecimiento de la ciudad, el dinero que la ciudad e islas (Liga de Delos) donaban para costear las posibles guerras contra los bárbaros.

Esta fue una etapa inigualable en la historia humana, denominada por algunos como "el milagro griego"¹, pues jamás época alguna ha podido concentrar en un mismo tiempo a personalidades tan descollantes como Herodoto y Tucídides, en la Historia; Hipócrates, precursor de conocimientos fundamentales en Medicina; Sófocles, Eurípides y Esquilo, los grandes creadores de la Tragedia Griega; Pericles, orador y político que gobernara durante tres décadas; Fídias, quien esculpió el Zeus de marfil y oro, considerado como una de

1. Cf. F. Chatelet, El pensamiento de Platón, España, Ed. Labor, 1973, pp. 11-12.

las Maravillas del Mundo Antiguo; Mirón, el escultor del Discóbolo; Ictino y Calícrates, arquitectos que intervinieron en la creación del Partenón; Polígnoto, el gran Pintor; y Sócrates "el mejor, el más sabio de los hombres de su tiempo", según nos dice Platón en el Fedón.

En el plano político, la habilidad y maestría en la elocuencia adquirió un nivel primordial en el interés de la gente², puesto que la limitación de los poderes impuesta por Pericles al Areópago, posibilitó una verdadera participación democrática -entre los hombres libres- en los asuntos de la polis; además, al acabarse la guerra, los ciudadanos -que antes habían ofrecido su vida por salvar la patria- deseaban continuar participando en la vida pública y así obtener, también, un beneficio personal. Este mismo proceso generó un requisito indispensable para la actuación en los cargos gubernamentales; esto es, dada la imposibilidad de intervención simultánea de todos los miembros en algún cargo público se debía escoger, por tanto, al que mostrase ser el mejor y más apto para tal puesto. De esta manera, el camino más eficaz para exhibir sus capacidades era que el aspirante lograra convencer a los demás de que, indefectiblemente, era el más adecuado para dicha empresa. Entonces ¿cómo se convencería a los demás? Haciendo gala de fluidez y facilidad de palabra, presentando sus puntos de vista de manera afable, expresiva, accesible y bella, de tal for-

2. Cf. Ibid, p p. 38-40.

ma que lograrse envolver y convencer a la gente. No importaba la veracidad de lo expuesto, lo fundamental era que fuese persuasivo y provocase la admiración del auditorio. Esto contribuyó para que el contenido del discurso quedase relegado a un segundo plano³, mientras que la forma de presentación ocupase la atención de los espectadores. Ahora bien, para la completa persuasión de la concurrencia era fundamental el conocimiento de ciertas reglas en la elaboración de los discursos, ya que cada una de éstos tenía sus propios lineamientos. Así, nos dice Bowra: "Un discurso ante un tribunal constaba de cuatro partes: prefacio, narración, prueba y epílogo. Un discurso político comprendía, además, la invectiva. La extensión y equilibrio de las partes eran objeto del mayor cuidado... Un discurso privado tenía que ser aprendido por el cliente. Tenía que ser coloquial y sencillo"⁴.

Como vemos, había distintos tipos de discusiones, desde las públicas, en donde lo principal era convencer a otras personas sobre determinada política de Estado, hasta las discusiones judiciales, o sea, querellas en los tribunales en donde el acusador, después de argumentar, pedía una pena o castigo que iba desde una multa o destierro hasta la pena de muerte; por tanto, para que el demandado se

3. Cf. E. Zeller, Fundamentos de la Filosofía Griega, Buenos Aires, Ed. Siglo XX, 1960, p. 101.

4. C.M. Bowra, Historia de la Literatura Griega, México, FCE, 1973, p. 157.

podiese defender necesitaba saber hablar, desenvolverse con elocuencia; cuando era incapaz de hacerlo, requería del adiestramiento en la retórica para salir airoso de la imputación. Esta necesidad de grandilocuencia fue un fenómeno nuevo y sui generis de Atenas, puesto que ninguna otra ciudad griega precisó de tal formalidad; por ejemplo, en Esparta no era tan necesaria la elocuencia, al no acostumbrarse en las asambleas las discusiones, ya que a las proposiciones del gobierno se respondía, únicamente, con un sí o con un no⁵.

Estaban puestas las bases para el florecimiento de un gran movimiento social y cultural: el sofístico. Social porque respondía a una exigencia generada, pues con el advenimiento de una verdadera democracia -entre los hombres libres- ya no se atribuía a la suerte la participación de la gente en los cargos públicos, sino éstos serían desempeñados por ciudadanos que persuadiesen a la polis, mostrando capacidad de mando y de dominio. Cultural porque respondió al requerimiento de un nuevo tipo de educación, incluyendo la instrucción política: una educación de "caudillos"⁶, que tenía como finalidad adiestrarlos en el arte retórico y polémico para poder dirigir a la polis en los asuntos del Estado. Asimismo se pretendía instruir a los

5. Cf. O. Secco Ellauri, Historia Universal, Grecia, Argentina, Ed. Kapeluz, 1972, p. 70.

6. Cf. Jaeger, Op. cit., p. 266.

hombres en conocimientos diversos como matemáticas, música, etc. "Los sofistas al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud"⁷.

Es importante recordar que el término "sofista", que al parecer fue a Protágoras a quien se le adjudicó por primera vez, adquirió varios significados en la propia cultura griega⁸. Primero designa a una persona sabia o sapiente; luego aludió al individuo que tenía la capacidad de solventar los problemas en diversas situaciones; después hizo referencia a la persona que poseía un saber universal; y por último, en la obra de Platón sobre todo, y para distinguirlo del hombre afanoso y buscador de la verdad -el verdadero sabio-, adquirió un sentido peyorativo: el sofista o "mercader del saber" era aquel sujeto dedicado a los juegos intelectuales, que no prestaba mayor atención a la verdad o falsedad del conocimiento. No obstante el sentido ofensivo del término, dado por Platón y reiterado por Aristóteles, este vocablo calificó al sabio o maestro hasta

7. G.W.F. Hegel, Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, Vol II, México, FCE, 1977, p. 12.

8. Cf. J. Ferrater Mora, Diccionario de la Filosofía, Vol. II, Buenos Aires, 1975, p. 703.

rimales del mundo antiguo.

A pesar de la interpretación platónica, no podemos soslayar la importancia, así como las aportaciones de la sofística, que fueron: el satisfacer una necesidad social⁹, dado que la polis ateniense estaba ávida por concurrir en la vida pública y en los puestos de Estado, y para ello era menester hablar con fluidez y elocuencia para convencer a los oyentes; se precisaba, por tanto, de personas que instruyeran y ejercitaran a los individuos para que descollasen de la polis. Es aquí, justamente, donde coadyuva la sofística para cubrir esta oquedad en la vida de la comunidad ateniense. El iniciar los estudios sobre retórica, gramática y dialéctica pues, según indica Jaeger¹⁰, dichas cuestiones no se discutían con anterioridad, por lo cual se asume que fueron los precursores en estas áreas. El coadyuvar al "viraje" de 180 grados dado por la filosofía, al dejar de investigar la fysis o el arje del cosmos y centrar su atención en la fysis del hombre. Esto se ha calificado, dentro de la historia de la filosofía, como el cambio del interés cosmológico por el antropocéntrico.

En resumen, podemos decir que hubo factores intrínsecos y extrínsecos productores del cambio de actitud. Los primeros a causa del elevado interés del ciudadano ateniense por las cuestiones de Estado, lo cual implicaba una pro-

9. Cf. Chatelet, Op. cit. p. 82.

10. Cf. Jaeger, Op. cit. p. 287.

pensión notamente humanas; de esta manera la predilección por las pesquisas cosmológicas quedó postergada. Como agentes extrínsecos podríamos destacar que los sofistas concebían las cuestiones investigadas por los pensadores anteriores como huera y fútiles por no tener ninguna utilidad práctica; además, los atenienses no remunerarían a aquellos que se dedicasen a asuntos cosmológicos; en cambio, "los peregrinos de la educación" se beneficiarían enormemente si les satisfacían a los ciudadanos libres su exigencia primordial: adiestrarlos en el arte de la oratoria, lo que les permitiría imponer sus ideas en las asambleas públicas y en los tribunales. Nadie más indicado para ello que los sofistas.

Una vez que hemos expuesto la génesis y las aportaciones de este movimiento, es conveniente señalar sus características fundamentales y, sobre todo, esclarecer la influencia ejercida en el pensamiento filosófico, especialmente en el platónico.

CARACTERÍSTICAS DE LA SOPÍSTICA

Se ha empleado el término "movimiento"¹¹ para describir al sofístico, por haber sido una actividad colectiva con vistas a lograr un fin específico: satisfacer, como ya

11. Cf. Jaeger, Op. cit. págs. 264-273.

se ha indicado, la necesidad social de ejercitar a algunos ciudadanos en el arte de la oratoria. De manera similar, Leon Robin concibe a la sofística como "un conjunto de esfuerzos para satisfacer necesidades idénticas por medios análogos"¹².

Los personajes destacados del citado movimiento se interesaron por cosas un tanto distintas¹³, como aritmética, gramática, música, epistemología, teoría política, etc. Protágoras, por ejemplo, se preocupó por adiestrar a sus educandos "para que fuesen los mejores administradores de su casa y también en las cuestiones de Estado y, así, adquirir un poder real en la ciudad, y ser tanto buenos oradores como hombres de acción"¹⁴.

Otro motivo por el que el sofista nacido en Abdera alcanzó prestigio fue por su concepción del "hombre-medida", es decir, por afirmar que "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en tanto que no son"¹⁵. Aseveración nada fácil de interpretar, por lo cual algunos estudiosos han avocado sus esfuerzos para esclarecerla, señalando que tal afirmación puede dar cabida a varias interpretaciones¹⁶ como las si-

12. Robin, Op. cit., p. 132.

13. Cf. Copleston, Op. cit., p. 97.

14. Platón, Protágoras 318 e - 319 a.

15. Protágoras, Frag. B 1

16. Cf. Copleston, Op. cit., p. 101.

güentes:

- a) La medida a la que se refiere sería el hombre, pero como ser individual, es decir, cada uno de nosotros¹⁷.
- b) La medida serían los grupos sociales.
- c) La naturaleza humana como medida de todas las cosas.

Otro sofista sobresaliente fue Hippias, figura sin igual, ya que de acuerdo con Platón, era un individuo que dominaba todas las artes e incluso hacía gala de que toda su vestimenta era producida por él mismo. No obstante, en sus enseñanzas, a lo que se dedicaba con mayor asiduidad era a lo que en la Edad Media se denominaría Cuadrivium; es decir, la aritmética, la astronomía, la geometría y la música. Otras personalidades de este movimiento no menos importantes fueron Gorgias, destacado retórico y Pródico de Ceos, preocupado por cuestiones de gramática.

Con lo anterior se puede ver que los sofistas diferían, de hecho, en sus temas particulares; sin embargo, esto no fue lo fundamental, ya que existieron más puntos de enlace entre ellos que motivos de disensión. "Común es más bien a todos el ser maestros de la areté política y de aspirar a conseguir ésta mediante una incrementación de la formación

17. Platón la interpretó en sentido individual (Teeteto 151 e, 152 a.). Asimismo, Nicol (La Idea del Hombre, págs. 358-359) y Robin (Op. cit., p. 139) coinciden en esta interpretación, al igual que Cornford (Op. cit., p. 27).

espiritual, cualquiera que fuese su opinión sobre la manera de realizarla"¹⁸.

A pesar de que los sofistas compartieron inquietudes similares, sería inapropiado vincularlos en alguna tradición de escuela, pues, según indica L. Robin, "La necesidad a que corresponde su docencia, por ser una necesidad de todas las ciudades democráticas, les hace ir de una en otra en busca de discípulos que les esperan. He aquí la causa de que no haya escuela sofística, pues una escuela supone, al contrario, que los alumnos vayan a buscar al maestro que tiene en algún sitio una residencia fija. Por otro lado, mientras que la contribución pecuniaria del discípulo sirve únicamente al sostenimiento y prosperidad de la escuela, el sofista obtiene de ella un beneficio personal"¹⁹.

La sofística no fue una consumación de problemas, sino fuente de nuevas y grandes dificultades; de ahí su importancia en la historia de la filosofía. Entre los conflictos primordiales que generaron en el ámbito filosófico destacan los relacionados con el problema del conocimiento, puesto que eliminaron el criterio de verdad al dejar a un lado el interés teórico por el práctico. Esto provocó una crisis en la filosofía, pues había que justificar, a finales del

18. Jaeger, Op. cit., p. 269.

19. Robin, Op. cit., p. 133.

siglo V y principios del IV a. C., algo que nunca antes en la corta vida del conocimiento científico se había puesto en duda: la objetividad del mismo.

Relatividad del conocimiento

Una idea comun y fundamental para los sofistas fue la noción de la relatividad del conocimiento o su escepticismo respecto de éste²⁰. Es una idea imprescindible en cuanto que fue el sustrato último de su profesión, pues hacían gala de adiestrar a sus educandos en la elocuencia para presentar, mediante argumentos, una cosa como válida a pesar de que con anterioridad se había demostrado lo contrario, y viceversa. Ahora bien, no pudieron adiestrar ni enseñar esto, si no hubiesen aceptado la relatividad del conocimiento. Esto que está implícito en la mayoría de los sofistas, Protágoras y Gorgias lo hacen explícito. El primero al basar el conocimiento -de acuerdo con Platón en el Teeteto- en la percepción, ya que la percepción de un objeto depende de una gama de situaciones; esto es, la visión de un cuadro, un animal o cualquier otra cosa dependerá del ángulo en que nos encontremos en relación a éste, o bien de nuestra visión cansada o reposada y de nuestro estado de ánimo. Así, al hacer de la percepción la piedra angular del conocimiento, sucede que diferentes personas, no obstan-

20. Cf. Guthrie, Op. cit., p. 70.

te tengan variaciones en captaciones o impresiones de un mismo objeto, poseerán, todas ellas, un conocimiento verdadero del objeto mismo. Por lo tanto, la pregunta que se podría hacer para determinar cual de las percepciones es la verdadera carece de sentido, pues de acuerdo con los sofistas -y a nosotros también si se adopta el criterio mencionado-, se diría que todas y ninguna a la vez, es decir, no existe alguna percepción más verdadera que otra; sin embargo, cada una de las sensaciones es válida para cada persona, dado que lo determinante son sus percepciones. Esto nos muestra que tal criterio es insuficiente e inadecuado para proponerlo como criterio de conocimiento científico, puesto que es individualista, y lo que caracteriza precisamente a este tipo de discernimiento es la comunidad del conocimiento, es decir, que sea válido no sólo para un determinado individuo, sino para cualquier persona.

Por lo que respecta a Gorgias, él también niega²¹ el carácter objetivo de la verdad, como lo muestran algunos de sus fragmentos que se conservan, por ejemplo: "Nada existe, puesto que, si algo existiera, tendría o que ser eterno o que haber empezado alguna vez a existir... Si existiese alguna cosa, sería incomprendible, no la podríamos conocer... Aún cuando pudiésemos conocer el ser, no podríamos comunicar a otros este conocimiento. Todo signo es distinto de la cosa significada; ¿cómo podríamos, por ejemplo, comunicar a otros este conocimiento de los colores, si

21. Cf. Copleston, Op. cit., p. 108.

lo que oye el oído son sonidos y no colores? Y ¿cómo podría darse a la vez en dos personas la misma representación del ser, si esas personas son diferentes la una de la otra?"²².

Protágoras y Gorgias se contraponen, como declara Co-pleston, pues aquél afirma que todo es verdad, mientras que el segundo expresa que nada lo es. Pero, más bien, es una aparente contraposición porque en el fondo la proposición de uno conduce a la del otro, y viceversa; es decir, señalar que todo es verdad implica que nada es cierto; de igual manera, decir que nada es verdad implica que todo es certidumbre. El corolario de ambas posturas es una crisis generada dentro del ámbito del conocimiento, al negar la objetividad del mismo. Difieren, por ende, de lo expresado por Heráclito, quien señala que el Logos es común y que débesele hacer caso al Logos, a la razón, y no a Heráclito mismo. Por esto mismo tenemos que actuar como "despiertos", no como "durmientes", situación en la que cada uno se vuelve a su mundo particular, -idiota- según la etimología griega.

En este momento estamos en mejores posibilidades para comprender que la ascendencia fundamental de la sofística no es tanto el pensamiento heraclíteo sino el parmenídeo. Gaos señala²³ que el eléata es el padre de la sofística, pues

22. Ibid., p. 106.

23. Cf. J. Gaos, Orígenes de la filosofía y de su historia, México, Universidad Veracruzana, 1960, págs. 104-105.

a partir de su postulación "El ser es, el no-ser no es, y no es posible conocer y expresar siquiera lo que no es", los sofistas al llevar esta tesis a sus últimas consecuencias, dedujeron que siempre pensamos lo que es y por eso jamás incurriremos en el error; por lo tanto, todo, absolutamente todo lo que afirmemos y pensemos será verdadero. Puede decirse por consiguiente, que el problema desarrollado por los sofistas en el ámbito del conocimiento es un corolario del problema ontológico generado por Parménides; y no se soluciona aquél sin resolver, previamente, este último. Esta situación la ejemplificó Platón en el Teeteto, pues, como dice Cornford²⁴, la intención de este diálogo era mostrar la posibilidad de hacer teoría del conocimiento sin apelar a la Teoría de las Formas; pretensión que resultó infructuosa. Por eso el Teeteto orienta hacia el Sofista, en donde se analiza la dificultad ontológica creada por Parménides.

Al inferirse la imposibilidad del error se generó una crisis en la filosofía o ciencia, haciéndose más aguda con la presencia de los sofistas, pues aceptar que todo era verdadero implicaba prescindir del paradigma científico y, por ende, ya no tenía sentido hablar de verdad (aletheia), y la filosofía, que por definición es búsqueda de la verdad, carecía de significado porque ya no había algo más por buscar. Por eso fue vital hacer asequible el error para recu-

24.Cf. Cornford, Op. cit., p. 40.

perar la posibilidad y el sentido del quehacer científico, esto es, del quehacer filosófico. "Sólo ahora se hacía necesario establecer la posibilidad del conocimiento y la existencia de un objeto definido del conocer independientemente de la incertidumbre de la opinión humana...En esta coyuntura advirtieron su tarea Sócrates y los hombres que hallaron en él inspiración"²⁵.

Por lo anterior, es oportuno explicar dos de las cuestiones cardinales tratadas arduamente por Platón a través de sus escritos: primero, su interés por demostrar la objetividad del pensamiento científico; que sólo la comunidad de este pensamiento era la garantía del mismo y no como afirmaban los sofistas, algo privado o particular. Platón "no tenía que defender una filosofía, sino la filosofía misma. Tratábase para él, de hacer prevalecer, contra los violentos, los silenciosos, los insatisfechos, la posibilidad de un discurso universal, de un discurso que se impusiera como verdadero. La hipótesis de las Ideas no tiene otro significado y, en ella, patentizase todo su alcance"²⁶. Segundo, ligado a eso, Platón propendió aclarar el viejo problema de Heráclito-Parménides sobre la racionalidad o irracionalidad del devenir, es decir, elucidar si el ser era ajeno completamente al cambio o si, por el contrario, había que adjudicarle algo de ser al devenir; lo que constituye, precisamente, el núcleo del presente escrito.

25. Zeller, Op. cit., p. 101.

26. Chatelet, Op. cit., p. 100.

CAPITULO III

DIVERGENCIAS CON LA SOFISTICA

A pesar de que algunos coetáneos de Sócrates lo llegaron a identificar con los sofistas, se pueden establecer varias distinciones entre éstos y aquél. Platón en el Teeteto, nos explica el arte de la mayéutica y nos señala entre algunas diferencias, la siguiente: sucede, expresa Platón, que las parteras corren un gran peligro, esto es, el que otras personas ajenas a este oficio pretenden realizar las mismas actividades de las verdaderas parteras, y dada su ignorancia en este ámbito lo único que provocan es un deterioro o desvalorización de dicho arte y, peor aún, el desconcierto generado al confundir la gente unas con otras, "cuando realmente es a las comadronas y únicamente a éstas a las que corresponde el trato casamentero"¹. Lo anterior es una clara alusión a los sofistas, quienes efectuaban sus servicios a cambio de una remuneración; pero la utilidad prestada por ellos es muy distinta al auxilio prestado por el verdadero filósofo, porque aquéllos hacen parecer lo falso como verdadero y viceversa, según lo amerite la

1. Teeteto 150 a.

ocasión; en cambio, el filósofo busca, ante todo, la verdad; parafraseando a Platón diríamos que es realmente al filósofo y únicamente a éste a quien corresponde la búsqueda de la verdad. Esta actitud primordial del filósofo la podemos apreciar, en ese mismo diálogo, cuando Sócrates expresa: "no estoy autorizado a consentir la falsedad y a ocultar la verdad"².

Esta distinción hecha por Platón entre Sócrates y los sofistas no es la única, pues a lo largo de su obra nos describe una serie de diferencias entre tales personalidades; por ejemplo, se señala que Sócrates: es un ciudadano con el que se puede platicar espontáneamente; no le importa que los argumentos sean bellos sino le preocupa que sean ciertos y tendientes a descubrir la verdad; reconoce con humildad su carencia de conocimiento; las paradojas a las que conduce a sus interlocutores no son por afán de sobresalir sino para incitar a reflexiones filosóficas. En cambio los sofistas son gente extranjera que, dada su gran fama, se disponen a enseñar, por dinero, ciertas artes a un reducido número de ciudadanos; no se inclinan a descubrir la verdad, sino tan sólo convertir unas opiniones más útiles que otras, en base a argumentos elegantes; se jactan de lograr el éxito y el dominio, es decir, de brillar sobre los demás; su objetivo era la obtención del placer y la satisfacción personal a través del aplaudo o reconocimiento público; además,

2. Ibid. 151 d.

dudaban de la objetividad del conocimiento.

No obstante haber destacado algunas de las características de los sofistas, es preciso recordar que las definiciones más diáfanas del sofista Platón no las ofrece sino hasta el diálogo que lleva, justamente, ese nombre. Es importante mencionar esto porque aquí se encuentra la razón de haber dedicado una atención especial a la sofística, esto es, debido a que Platón no pudo atrapar (definir) al sofista, sino hasta haber cometido el parricidio³. Ello significa que con la definición obtenida del sofista podremos ver la conexión con nuestro tema inicial y, así, establecer el enlace con la problemática de Heráclito-Parménides, entendiéndolo, con ello, la importancia de la aportación platónica; sin embargo, este punto lo retomaremos más adelante.

La filosofía como thauma

Platón, por su parte, se preocupó por señalar una diferencia preponderante entre la verdadera sabiduría (filosofía o ciencia) y la apariencia de ella (sofística). Por eso nos dice que la filosofía no tiene otro origen que thauma⁴, o sea, el asombro, la extrañeza, la admiración, la estupefacción, etc. Incluso Aristóteles piensa lo mismo, pues afirma que

3. Para Platón era difícil atrapar al sofista porque éste se encubría en la tesis "El ser es, el no-ser no es", y puesto que la paternidad de dicho principio pertenecía a Parménides, era menester, en primera instancia, criticar la proposición del eleata.

4. Cf. Tetato, 155 d.

"fue la admiración lo que inicialmente empujó a los hombres a filosofar"⁵. Si la filosofía tiene su origen en thaumatos, entonces "La perplejidad está en íntima esencial relación con la admiración, que es estupefacción, y con la ignorancia, que es duda. La perplejidad está asimismo en esencial, íntima conexión con la oscilación, la vacilación, con la fluctuación. En suma, la perplejidad está conexas con la fluctuación y ésta con la inseguridad"⁶.

La antítesis de la disposición filosófica se encuentra en los hombres comunes y, más aún, en los sofistas, pues no tienen afán alguno por el saber, no tienen interés, en suma, por la esfera del conocimiento científico; no les importa si las opiniones son verdaderas o no, lo primordial es que sean más sensatas, útiles o ventajosas. A diferencia de éstos el filósofo es el hombre eternamente dubitativo, abierto a nuevas experiencias y descubrimientos; de ahí su extrañeza y asomero. Ahora bien, dicha extrañeza consiste en no dar por consabido lo que, justamente, para el resto de los individuos resulta obvio y cotidiano; este asomero surge ante la familiaridad con la que son vistas las cosas, de tal modo como si ya se dominase todo lo relacionado con ellas. Como indica el doctor Nicol, "La extrañeza crea una distancia entre las cosas y nosotros. El espacio intermedio lo llena el vacío de nuestra ignorancia que ya es entonces una

5. Aristóteles, Obras Completas, Madrid, Ed. Aguilar, 1977, p. 912.

6. Gaos, Orígenes de la filosofía y de su historia, p. 20.

docta ignorancia"⁷.

Lo anterior nos ayuda a comprender por qué Sócrates, a las personas que no mostraban sabiduría alguna -entendi- da como formulación de dudas-, las mandaba con su amigo Pródico; es decir, a los que no se admiraban ni extrañaban o filosofaban los conducía con los que daban seguridad y posesión, o sea, con los sofistas.

El filósofo como el ser ridículo

De la característica de la filosofía como dubitación y afán del conocimiento, se desprende otra característica: la ridiculez⁸. A Platón le interesó, a lo largo de su obra -Gorgias, Hippias, República, Teeteto, etc.- destacar la visión peyorativa que algunos tenían hacia la actividad filosófica: descripción del filósofo como un un ser "ridí- culo"; para, posteriormente, darle su debida interpretación.

El filósofo aparece -Teeteto 172 c - como un ser ridículo ante los demás hombres por "no saber" cómo conducirse en los tribunales, o bien -Gorg. 484 d- por desconocer el lenguaje apropiado en los negocios públicos o privados y por ser incapaz de comprender los placeres y

7. Nicol, Los Principios de la Ciencia, p. 382.

8. Cf. Chatelet, Op. cit., p. 77.

apetitos humanos. Calicles en el Gorgias expresa que es inteligible y justificable que un joven se avoque a la filosofía, pero es cosa seria y sensurable que dicho interés se perpetúe hasta la edad adulta, de ahí que sea hasta necesario golpearlo por dedicarse a esta actividad irrisoria; en cambio le aconseja lo siguiente: "... hazme caso, deja esas refutaciones, cultiva una educación de tipo práctico y emplea los medios que te harán parecer hombre sensato. Deja para otros esas sutilezas, especie de tonterías y vaciedades, que te harán vivir una causa vacía e imita, no a hombres que se dediquen a inquirir esas pequeñeces, sino a hombres en cuyas manos está la vida y la gloria y otros muchos bienes"⁹. Esta misma idea se expresa en el Hippias Mayor donde se dice: "Lo bello... es saber, con arte y belleza, presentar ante los tribunales...ante cualquier magistratura con la cual se haya de tratar algún asunto, un discurso capaz de persuasión, y llevarse... un premio no mediano sino el mayor de todos, la propia salvación, la de su fortuna y la de sus amigos. Este es el objeto que merece nuestra aplicación, en lugar de esas menudas disputas que tú deberías abandonar, si no quieres ser tratado como imbécil por tu perseverancia en la charlatanería y la palabrería"¹⁰.

Para entender la apología de la filosofía realizada por Platón es conveniente recordar el pasaje de la alogo-

9. Gorgias, 486 c.

10. Hippias Mayor, 304 a-b.

ría de la caverna, en donde los filósofos aparecen como seres ridículos "...cuando, con toda su cortedad de vista y no suficientemente habituados a las tinieblas, se ven obligados a discutir sobre las sombras de lo justo o las imágenes de que son reflejo esas mismas sombras, e incluso a luchar por esa causa, precisamente con quienes no han tenido nunca ocasión de admirar la justicia en sí"¹¹. De este pasaje y otros¹², se infiere que los hombres comunes se caracterizan por lo siguiente: estar encadenados a la esclavitud; no querer perder el tiempo, lo importante es terminar la discusión aunque no se halle la verdad; son ardientes, ásperos, hábiles e impera en ellos el temor y la mentira. Por el contrario, los filósofos son hombres educados en la libertad; tienen tiempo libre, por eso no importa la duración de las conversaciones con tal de buscar la verdad; son, de acuerdo a la imagen proporcionada por Teeteto, delicados y suaves, reinando en ellos la paz. El interés del filósofo, expresa Platón, no está en los objetos inmediatos sino en los mediatos, por ello dice que a todo filósofo le ocurrirá lo que a Tales: caerse en un pozo y parecer ridículo; los "más" dirán que "precisamente por haber salido de la caverna había perdido la vista, y que, por lo tanto, no convenia intentar esa subida"¹³.

Por otra parte, Platón considera, a su vez, como ri-

11. Republica, 517 d.

12. Cf. Teeteto, 172 c - 173 a.

13. Republica, 517 a.

dículos a los hombres comunes, por empeñar su vida en las sombras y fijarse en lo inmediato, compadeciendo a la par dicha situación; indica, además, que si el filósofo lograra convencerlos de que por lo que pelean son por las sombras y, por ende, carece de sentido toda pugna, se eliminarían grandes problemas.

La filosofía como eros

Como sabemos, de acuerdo a la tradición filosófica, se ha considerado a Pitágoras como el creador del neologismo "filo-sofía" y se dice que lo empleó con la pretensión de acentuar que en vez de ser sabio era, simplemente, un amante de la sabiduría. Sin embargo, es Platón, precisamente, el primer pensador que realiza una diáfana y exhausta exposición de la filosofía entendida como eros, es decir, como amor por la sabiduría. Esta noción de filo-sofía es de capital importancia en el pensamiento de Platón; lo es precisamente porque no podríamos entender las diversas etapas o evolución en sus escritos, sin esta idea fundamental. No alcanzamos a comprender ni valorar su fase autocrítica del Parménides y el Sofista sin captar la noción de eros, amor, o amor por la sabiduría.

El hombre es eros. Este es justamente el carácter ontológico del hombre expuesto por Platón en el Banquete. De acuerdo a su fysis¹⁴ el ser humano es insuficiente, in-

14. Cf. Banquete (discurso de Aristofanes) 189 d y sigs.

digente, mermado en su estructura ontológica, pero justamente por ello busca, desea y se afana por encontrar o lograr aquella "naturaleza primitiva" autosuficiente; "amor, por consiguiente es el deseo y la persecución de ese todo"¹⁵.

Eros es filosofía, o bien, "El amor es filósofo. Amor como conviene es ya filosofar..."¹⁶, es decir, de acuerdo a la genealogía de Eros¹⁷ tenemos que sus ascendientes son: por un lado, Poros, la abundancia; en este sentido Eros siempre es bello, delicado, sabio, bueno, etc. Pero puesto que su madre es Penia, la pobreza, Eros posee igualmente la fealdad y la ignorancia, etc.; por consiguiente, debido a su herencia sucede que Eros es un metaxiu, un término medio entre lo bello y lo feo, la sabiduría y la ignorancia. etc. No puede ser bello en forma absoluta -a diferencia del elogio ofrecido por Agatón- porque el que es bello no desea serlo, lo mismo que si fuese completamente rico o sabio. Por otra parte, no es del todo ignorante porque si lo fuese no desearía ni buscaría el conocimiento; sin embargo, Eros busca y desea, es decir, ama lo que no posee "y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un término medio entre el sabio y el ignorante"¹⁸.

15. Banquete, 193 a.

16. Chatelet, Op. cit., p. 76.

17. Cf. Banquete, 203 b y sigs.

18. Banquete, 204 b.

Platón al final del Banquete, y gracias a sus dotes literarios, vincula las alabanzas hechas a Eros con la personalidad de Sócrates, de tal forma que el encomiado es éste, pero, más aún, las alabanzas van dirigidas a su actividad, al filosofar, esto es, a la filosofía; y como el motor que instiga a Sócrates a dudar -filosofar- es Eros, resulta, por tanto, que el motor de la filosofía es Eros; por ello indica L. Robin que "el amante perfecto es el verdadero filósofo"¹⁹.

Como Platón fue filósofo, sucede que Eros también fue el motor de su filosofía; y esto se puede apreciar porque sus dudas en los asuntos filosóficos lo llevaron a plantear y replantear sus soluciones. Así, se pueden apreciar distintas respuestas a uno de los problemas capitales de la filosofía, como lo fue el tratado por Heráclito y Parménides, el de la racionalidad e irracionalidad del devenir. Platón analizó las soluciones de estos pensadores para, a su vez, presentar la suya; pero es importante destacar que dicha respuesta no fue única, al contrario -y aquí se muestra por qué su acicate fue Eros- dado que no le satisfizo la formulación de sus diálogos de madurez, se llegó a cuestionar y autocriticar²⁰ sus conjeturas, incluso en su fase adulta del Parménides y el Sofista.

19. Robin. Op. cit., p. 179.

20. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., p. 76

A continuación se esbozará el surgimiento de la Teoría de las Formas, su evolución y, por último, se analizará esa fase autocrítica.

CAPITULO IV

SURGIMIENTO DE LA TEORIA DE LAS FORMAS

Resulta conveniente indicar, para una mejor comprensión de este y el subsecuente capítulo, que por Teoría de las Formas vamos a entender "La aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas"¹.

Ahora bien, para poder hacer un esbozo del surgimiento de esta Teoría, así como discernir su evolución, es menester señalar los inconvenientes existentes en cuanto a la ordenación de los Diálogos. Como sabemos, distintos autores clasifican de manera disímil esas obras, derivándose de ello que la organización sea muy variada desde los primeros escritos hasta La República, mientras que a partir de ella y hasta las últimas obras la disposición resulta ser más consistente.

1. Grube, Op. cit., p. 19.

En contraposición a lo anterior, existe menos discusión entre los distintos autores respecto a la caracterización de la Teoría de las Formas como una creación típicamente platónica² que permite, además, deslindar los pensamientos de Sócrates y Platón; sin embargo, varios autores, entre ellos Crombie³ y Cornford⁴, hacen notar la influencia ejercida por la praxis socrática en esta elaboración platónica, pues, como sabemos, Sócrates pensaba que no podemos atribuir una determinada propiedad "x" a alguna cosa o persona hasta no haber elucidado en qué consiste, precisamente, esa "x" propiedad; en otras palabras, lo que atraía la atención de este filósofo era, fundamentalmente, la comprensión de sustantivos tales como "justicia", "belleza", etc., y no tanto los adjetivos "justo" y "bello". Por esto se dice que, incluso ya en los primeros diálogos, se encuentran los gérmenes de lo que, posteriormente, será la formulación de la Teoría de las Formas.

Tanto Crombie⁵, Ross⁶ y Gómez Robledo⁷ señalan que se pueden encontrar indicios de tal Teoría en:

-
2. Cf. A.E. Taylor, Plato, London, Methuen, 1966, p. 375.
Gómez Robledo, Op. cit., p. 232.
 3. Cf. I.M. Crombie, Análisis de las Doctrinas de Platón, Vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 256.
 4. Cf. Cornford, Op. cit., p. 18.
 5. Cf. Crombie, Op. cit., págs. 256-258.
 6. Cf. D. Ross, Plato's Theory of Ideas, Gran Bretaña, Oxford University Press, 1966, p. 11.
 7. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., cap. V.

- a) Eutifrón 6 d, cuando Sócrates dice "Cuando yo te preguntaba, querido amigo, en qué consiste la piedad, tú no me la has mostrado claramente, limitándote a decirme que realizas un acto piadoso al acusar a tu padre de homicidio".
- b) Laques 190 b, "¿No es entonces necesario que ante todo poseamos el conocimiento de la virtud? Pues si no tenemos ninguna idea de qué cosa puede ser la virtud ¿Cómo íbamos poder dar a alguien un consejo sobre el mejor medio de adquirirla".

Asimismo mencionan la existencia de términos técnicos relacionados con la Teoría en Lisis, Hippias Mayor y Eutifrón. Ross señala que este último es "el primer diálogo en donde las palabras 'idea' y 'eidos' aparecen en su especial sentido platónico"⁸. En tanto que en el Hippias Mayor se aprecia un desarrollo superior de la Teoría en comparación al Laques y Eutifrón; en este último, Sócrates inquiere sobre "qué es la belleza", concibiéndose a la Idea como un modelo, en donde la relación de lo universal con lo particular es de imitación y no de participación.

Por lo que se refiere a otros diálogos Ross y Gómez Robledo mencionan que, por ejemplo, en el Pedro y Menón el desarrollo de la Teoría no es de consideración en relación a los diálogos menores, pero que, sin embargo, el Cra-

8. Ross, Op. cit., p. 12.

tilo tiene un papel importante en cuanto al progreso de la Teoría metafísica platónica.

Por su parte Crombie indica⁹ que los diálogos más prominentes en cuanto a la exposición más detallada y avanzada de la Teoría de las Formas son las siguientes:

- a) Cratilo
- b) Fedón
- c) Banquete
- d) República
- e) Fedro

Estos son los diálogos típicos pertenecientes al período medio -exceptuando al primero- y los engloba bajo el término de "Teoría Clásica de las Formas".

Los diálogos que abarcan la "exposición crítica" de la Teoría de las Formas son:

- a) Parménides.
- b) Sofista.

Hemos señalado que hay indicios de esta Teoría en algunos diálogos menores, mientras que en otros apreciamos un perfeccionamiento de la misma; lo que resta por hacer es exhibir algunas particularidades de esta elaboración

9. Cf. Crombie, Op. cit., p. 255.

platónica.

Tal como expresa Crombie, "Su característica esencial parece ser la creencia de que hay cosas tales como la cosa misma que es X y que esto es así para todo valor de 'X'. Es decir, para todo 'nombre común' existe una 'naturaleza común'. Lo bello, lo igual, lo grande, el fuego, la cama, la lanzadera... se puede llegar a conocerlas y el hombre que no cree queda confinado al nivel de doxa... [además] son entidades inmutables... mientras que los particulares físicos son mutables"¹⁰. Ahora bien, es precisamente a lo largo de todo el Fedón en donde la Teoría juega un papel más importante que en los diálogos anteriores¹¹. Ese escrito es de sumo interés debido a que se encuentran expuestas en él las dos piedras angulares del sistema platónico: la inmortalidad del Alma y la existencia de las Formas distantes del mundo sensible. Como precisa Cornford, "No hay ninguna doctrina expuesta con claridad, en ningún diálogo que pueda ser fechado sobre la base de elementos estilísticos como manifiestamente anterior al Menón. Ambos pilares se presentan, pues, en el Fedón, de manera tal que sugieren que Platón llegó a ellos simultáneamente y los concibió como interdependientes"¹².

10. Crombie, Op. cit., p. 255

11. Cf. Ross, Op. cit., p. 23.

12. Cornford, Op. cit., p. 18.

Tenemos por consiguiente, tal como afirman algunos¹³, que Platón tenía la certeza de dos órdenes de cosas:

- a) Un orden invisible, sin cambio, en donde habitan las Formas (Belleza, Justicia, Bondad, etc.) las cuales son inmutables y eternas. A este tipo de orden pertenece nuestra alma, la cual por ser invisible, inmutable, divina, inmortal, simple, etc., le ha sido doble la contemplación de las esencias en sí mismas -conocimiento que ha quedado ensombrecido al quedar encarcelada en nuestro cuerpo-. Por este motivo, sobre tal orden tenemos un conocimiento de episteme.

- b) Un orden visible, al cual corresponde el mundo sensible con cambio perpétuo, fugaz en el espacio y en el tiempo. El cuerpo está vinculado a todo esto por ser mortal, humano, complejo,, cambiante y corrupto. Sobre este orden, el conocimiento alcanzado es el de la doxa.

Algunos pasajes de los textos platónicos que nos sirven para corroborar lo anterior, son los siguientes:

13. Cf. Cornford, Op. cit. p. 21.

H. Neri Castañeda, La Teoría de Platón sobre las Formas, las relaciones y los particulares en el Fedón, México, UNAM, 1976, cap. V.

Grombie, Op. cit., p. 254.

En el Pedro se dice que "la esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia, ella contempla la justicia en sí, no esta ciencia que está sujeta a cambio y que se muestra distinta según los distintos objetos, que queremos llamar seres, sino la ciencia que tiene por objeto el ser de los seres"¹⁴. De manera semejante, en el Banquete se expresa que para conocer la Belleza en sí es menester "empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un sólo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la Belleza en sí. Ese¹⁵ es el momento de la vida en que...adquiere valor el vivir del hombre"¹⁶. También en el Fedón se asienta, de manera categórica, la postulación de dos órdenes de cosas: "¿Quieres que admitamos dos especies de realidades, una visible y la otra invisible? - Admitámoslo. - ¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está? - Admitámoslo."

14. Pedro, 247 c-d.

15. ES subrayado es nuestro.

16. Banquete, 211 c.

también esto"¹⁷. Otro ejemplo que podemos proporcionar, y que quizá sea el más "clásico", es el de la "alegoría de la caverna" en donde se indica: "Imagínate una caverna subterránea, que dispone de una larga entrada para la luz..., y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello, de modo tal que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan solo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás... Si, pues, tuviesen que dialogar unos con otros, ¿no crees que convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas?... Ciertamente, esos hombres tendrían que pensar que lo único verdadero son las sombras"¹⁸.

Ahora bien, entre algunos rasgos fundamentales de la Teoría de las Formas presentados en la República, tenemos los siguientes:

- Por una parte existen lo Bello y lo Bueno en sí y demás Ideas, las cuales son captadas por el entendimiento; por otra, "existen muchas cosas buenas y bellas"¹⁹ pertenecientes a la esfera de los sentidos.
- La Idea del Bien es la de mayor jerarquía (507 a).
- El Bien es el conocimiento (505 b).

17. Fedón, 79 a.

18. República,

19. República, 507 b.

- El alma alcanza la verdad cuando contempla las realidades inmutables, mientras que ella misma queda turbada y entorpecida cuando se fija en lo cambiante (505d) Sin embargo, el alma se sirve de las "imágenes", es decir de las sombras como "útiles", en una primera fase, para llegar al conocimiento de la realidad en sí. No obstante, queda perfectamente delimitado, en la República y en el Padón, que sólo se obtiene tal conocimiento por la vía del "pensamiento" (510 d-e).

Tenemos, por consiguiente, que el orden invisible, el mundo de las Formas, resulta ser el fundamento del mundo sensible, pues, como dice Platón, las cosas que llamamos bellas -del mismo modo que los actos buenos y justos- son tales porque "participan" de las verdaderas realidades inmutables y perfectas. Por esto Zeller²⁰ considera que la Teoría de las Formas tiene tres sentidos concomitantes:

- i) Ontológico, por significar las verdaderas realidades.
- ii) Teleológico, porque el mundo sensible tiende al invisible.
- iii) Lógico, dado que las Formas dan coherencia al devenir y por permitir la captación de la unidad dentro de la multiplicidad.

A pesar de que esta doctrina platónica pudiera inter-

20. Cf. Zeller, Op. cit., p. 139.

pretarse de diversas maneras, su verdadero valor e importancia sólo se puede apreciar, si se le considera como la solución propuesta por Platón al problema heredado por Parménides y Heráclito. El primero, como vimos, negaba la dinamicidad del ser, mientras que el segundo rechazaba la inmutabilidad del ser. Así pues, Cornford manifiesta que "La Teoría de las Formas, tal como está expuesta en el Fedón se proponía encarar los dos aspectos del problema legado por Parménides. Las Formas eternas e inteligibles debían proporcionar al pensamiento racional objetos propios de conocimiento. La existencia efímera o 'devenir' de las cosas sensibles del mundo de la apariencia, tenía que fundamentarse en el mundo del ser verdadero mediante cierto tipo de participación; había pues que adjudicarle una ambigua semirealidad y no dejarla absolutamente carente de fundamento como en el inflexible sistema de Parménides"²¹.

Resumimiendo algunas características de la Teoría, tal como se presenta en el Fedón, podemos señalar lo siguiente:

Primero. La aceptación de una auténtica Realidad inmutable, eterna y perfecta ya que se dice:
"¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestras almas, antes, incluso,

21. Cornford, Op. cit., p. 22.

que nosotros naciéramos, y de que si no existen aquellas, tampoco existan estas? ...
Nuestras almas existen antes de nacer nosotros, del mismo modo que la realidad de que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo"²².

Segundo. Nuestra alma tiene un conocimiento de las Realidades en sí, tales como la Belleza, el Bien, la Justicia, etc; pero cuando ésta habita ya en nuestro cuerpo, los sentidos se le presentan como obstáculos²³ para alcanzar la verdad. De ahí que la tarea del filósofo sea la de separar el alma del cuerpo, esto es, prepararse para la muerte (67 d-e)

Tercero. La relación existente entre los dos órdenes de cosas es de participación, es decir, "que si existe otra cosa bella aparte de lo bello

22. Fedón, 76 e - 77 a.

23. Los sentidos y las cosas cambiantes sólo tienen sentido en tanto "estímulos" para "recuperar los conocimientos que tuvimos de antaño" (75e), es decir, de las auténticas realidades. Pero no hay que olvidar que para Platón, sólo por la reflexión se alcanza la verdad (65 e).

en sí, no es bella por ninguna otra cosa, sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí. Y lo mismo digo de todo"²⁴.

Como se puede apreciar en este esbozo de la Teoría - "clásica" - de las Formas y de acuerdo con Aristóteles, quien afirma, "Platón fue partidario de la doctrina de Heráclito, según el cual todos los objetos están en continua fluencia y no hay sobre ellos ciencia alguna posible"²⁵. Por eso, el creador de la academia trató de hallar un término medio -para no caer en el escepticismo, según indicamos en el capítulo I- entre las proposiciones antagónicas del pensador de Elea y el de Efeso. Estuvo de acuerdo con este último para explicar el logos de este mundo, pero se apoyó en la tesis del primero para darle fundamento al mundo sensible por medio de las Formas.

Como ya habíamos dicho, a Platón no le satisfizo la elaboración de la Teoría "clásica" de las Formas, por no estar exenta de problemas. No era, ni mucho menos, la panacea para dar por superado el problema metafísico heredado por él; por el contrario, una vez propuesta su Teoría, Platón se percató de varias dificultades generadas de su propia hipótesis. Así pues, algunos de los problemas que

24. Fedón, 100 c.

25. Aristóteles, Metafísica, 987 a.

emergieron de esta doctrina se debieron, precisamente, a la postulación de la existencia separada de las Formas -respecto a las cosas sensibles-, derivándose de ello un agravante como lo fue el enigma de la "participación", es decir, ¿cómo es que separados los dos mundos, se pueden entrelazar o conectar? Otra dificultad fue la de la multiplicidad de las Formas, la cual orienta hacia lo que Aristóteles concibió, posteriormente, como el problema del "tercer hombre". Una aporía más que se le presentó a Platón fue la incognoscibilidad de las Formas.

Por consiguiente, Platón al ser filósofo, amante de la sabiduría, tuvo que cuestionar y replantearse la Teoría "clásica" de las Formas, dando origen al período de discusión crítica como lo fueron sus escritos del Parménides y el Sofista; tuvo que "encararse... con los tremendos problemas que le planteaba la Teoría de las Ideas. Problemas, objeciones y aporías de toda especie u origen, todo ello lo ha examinado Platón, con una honestidad no igualada tal vez en la historia universal de la filosofía"²⁶.

Esta fase autocrítica será analizada a continuación.

26. Gómez Robledo, Op. cit, p. 201.

CAPITULO V

FASE AUTOCRITICA

Parménides¹

Este diálogo se ubica después de los escritos característicos del período de la Teoría "clásica" y antes de las obras finales, tales como el Sofista, el Político, el Filebo, etc. La intención de Platón en el diálogo que estudiaremos es la de presentar "una discusión crítica sostenida"² de la Teoría de las Formas tal como se halla expuesta en la República y en el Fedón³; y es precisamente este tema el que desarrollaremos a continuación.

Una de las características del Parménides es, a diferencia de la mayoría de los diálogos platónicos, la de no hacer un preámbulo extenso al tema principal de la obra, sino que de inmediato se aborda la idea fundamental. Antifón cuenta que le dijo Pytodoro que Parménides y Zenón habían ido en determinada ocasión a presenciar las Grandes Panateneas

-
1. El diálogo está dividido en dos secciones: una en donde Parménides dirige una serie de críticas a la hipótesis de la "participación" y la otra en donde se analizan las posibilidades sobre si lo Uno existe o si lo Uno no existe. La que estudiaremos más detenidamente será la primera.
 2. Cf. Grombá, Op. cit., p. 323.
 3. Cf. Burnet, Op. cit., p. 253.

y quedaron hospedados en su casa. Posteriormente, señala que Sócrates y otros fueron con aquéllos para escuchar la lectura de la obra de Zenón. Una vez efectuada, Sócrates realiza la primera pregunta, y con ello se inicia, propiamente, el tema filosófico: " ¿Qué quieres decir con esto? ¿Acaso que si los seres son múltiples habrán de ser también semejantes y desemejantes, lo cual es imposible, puesto que ni los seres que son desemejantes pueden ser semejantes ni los semejantes desemejantes? ¿No es esto lo que dices?"⁴ Es aquí donde se plantea, justamente, el problema de la metafísica platónica -heredera de la aporía metafísica de Heráclito-Parménides-, es decir, resolver la cuestión de la diversidad o multiplicidad de la realidad. No obstante, esto ya lo había explicado Heráclito, como vimos anteriormente⁵, al concebir la diversidad y contradicción de los contrarios; pero esa contradicción no era una absoluta exclusión, más bien implicaba una "unidad". Pero esto fue, precisamente, lo que se le presentó al pensamiento griego como una aporía, como algo absurdo, imposible de concebir según la sentencia parmenídea.

En 127e Sócrates, siguiendo el argumento de Zenón, manifiesta que si es imposible que los entes sean al par semejantes y desemejantes, de ello se deduce la imposibilidad de la existencia de lo múltiple y de la diversidad, pues si existiese se daría, entonces, la semejanza y dese-

4. Parménides, 127 e.

5. Cf. El capítulo I del presente trabajo.

mejanza lo cual es imposible para Zenón -quien sigue a Parménides-. Sócrates aduce que este pensamiento es, en el fondo, el mismo que el eléata ha desarrollado en su Poema, y que la diferencia sólo está en los términos empleados, pues este último afirma que "Todo es uno", mientras que Zenón expresa la imposibilidad de la multiplicidad. Zenón se convertiría en este caso en un eco de las tesis parmenídeas, siendo su intención la de refutar a los que afirman la diversidad y a los que toman por ridícula la "hipótesis de la unidad"; por eso indica que resulta más absurda la tesis de la multiplicidad que la de la unidad.

Posteriormente, el maestro de Platón se adentra en la problemática de la Teoría de las Ideas al indicar: "¿No crees realmente que hay una forma de la semejanza y que a ella se opone otra forma de lo desemejante? ¿Y no crees también que de estas dos formas participamos nosotros, yo y tú, y todo lo demás que llamamos lo múltiple? ¿Y que por participar de ello se hace semejante lo que participa de la semejanza y desemejante lo que participa de la desemejanza, una y otra cosa lo que participa de la una y de la otra?"⁶. Aquí se puede apreciar que Platón estuvo consciente de la diversidad, de la multiplicidad y la contradicción que se da en este mundo. Esto lo reconoció siempre, tanto que por eso mismo volcó su mirada a otro mundo en el que el cambio y la contradicción fuesen imposibles. Es por eso que, para el discípulo de Sócrates, el problema no radicó

6. Parménides, 129 a.

en la multiplicidad de esta realidad, pues concibe que él mismo es , a la vez, uno y múltiple⁷; múltiple por tener una parte trasera y una delantera, así como un lado izquierdo y un derecho, etc.; es uno, por ejemplo, al estar dentro de un grupo de hombres de los cuales se diferencia, constituyendo una unidad. Efectivamente, este mundo es a la vez diversidad y unidad, pues, de manera ilustrativa, cada uno de nosotros está formado por un conjunto de células diversas que componen los distintos tejidos, los cuales a su vez conforman los diferentes órganos que se conjugan para constituir los respectivos aparatos y sistemas; pero a pesar de tal diversidad dentro de nosotros, ello no impide la unidad que permite mostrarnos como entidades.

Lo que asombró a Platón, como el mismo lo manifiesta, es que "los géneros y Formas en sí apareciesen como recibiendo afecciones contrarias"⁸; por eso considera que se quedaría maravillado si se produjese el fenómeno en que las Ideas o Formas, tales como la "Semejanza y Desemejanza, Pluralidad y Unidad, el Reposo y Movimiento, etc.", se mezclaran unas con otras⁹. Esto si fue un punto de interés y preocupación en el pensamiento platónico, y no tan-

7. Cf. Parménides, 129 c.

8. Ibid.

9. A pesar de que en este diálogo Platón queda perplejo ante tal situación, en el Sofista, como veremos después, acepta la combinación de unas Formas con otras, aunque no en todos los casos.

to la mezcla en este mundo¹⁰. Al margen de esto, podemos apreciar aquí el cambio que se dio en la Teoría de las Formas. esto es, mientras que en su época de madurez las Ideas tienen una connotación valorativa, en este diálogo ya no se observa dicha caracterización. Ahora bien, según varios autores esa connotación valorativa puede comprenderse por la cercanía e influencia del pensamiento socrático; es decir, a pesar de que con la creación de la Teoría Platón fue más allá del pensamiento de su maestro, ello no impidió que en esa independización surgieran elementos socráticos, los cuales, poco a poco, se fueron disipando.

A partir de 130b se presenta la crítica de Parménides al planteamiento de la Teoría de las Formas. El eléata pregunta a Sócrates si en efecto considera la existencia de la Idea de la Semejanza -y demás Ideas- en sí e independiente a la considerada en este mundo; a lo cual Sócrates responde afirmativamente. También inquiriere sobre si concibe la Idea de Hombre separada de los demás hombres concretos y particulares de este mundo, respondiendo: "es una cuestión que me ha dejado perplejo repetidamente; pues no sabía en realidad si debía tratarla de la misma manera que aquélla

10. Esto, al menos, se hace patente en sus escritos de la última etapa, en donde se ocupa más bien de las relaciones entre las Formas; la razón resulta obvia, puesto que si concibe la existencia de dos órdenes de cosas, uno superior y otro que es "copia", o bien que "participa" de aquél, primero tiene que ocuparse del que es fundamento y luego, quizás, del mundo sensible.

o de algún otro modo"¹¹. Asimismo, pregunta Parménides si en el mundo de las Ideas habrá Formas que correspondan a cosas "ridículas tales como pelo, barro, suciedad, o cualquier otra cosa indigna y sin valor"¹². Es aquí justamente donde se cuestiona por primera vez si en el mundo de las Ideas son necesarias aquéllas Formas que corresponden a este tipo de cosas. Sin embargo, según Gómez Robledo¹³, Platón presenta, explícitamente, el catálogo más extenso de las Ideas en la Carta VII, en donde indica que existen Formas de "las figuras, rectas o circulares, así como respecto de los colores, de lo bueno, de lo bello, de lo justo, de un cuerpo cualquiera, fabricado artificialmente o natural, del fuego, del agua y de todas las cosas semejantes, de toda especie de seres vivos, de las cualidades del alma y de las acciones y pasiones de toda clase"¹⁴.

En 130d y 131a Platón se plantea uno de los problemas fundamentales derivados de la postulación de la Teoría de las Formas, a saber, la cuestión de la participación, es decir, de qué manera se establece la conexión entre las Ideas y la realidad mutable, así como los problemas implícitos que acarrea esta participación. De tal manera, Sócrates afirma que debido a la participación que tienen los objetos mundanos en las Ideas, éstos reciben su nombre; por

11. Parménides, 130 c.

12. Ibid.

13. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., p. 212

14. Carta VII, 342 d.

ejemplo, una cosa bella lo es porque participa de la Idea de Belleza, al igual que un acto humano es bueno porque participa de la Idea de Bondad, etc. Por tanto, la cuestión a dilucidar es, entonces, la de si los objetos mundanos participan de la totalidad de la Idea o tan sólo de una parte de ésta. La manera en que se responde en primera instancia es que, en efecto, cada objeto participa tan sólo de una parte de la Idea, de manera análoga al manto que cubre una diversidad de entes, resultando que a cada objeto le corresponde una parte del manto. Pero, posteriormente, concluye que la participación de los entes en las Ideas no es participación en la parte ni en el todo. Platón consciente del problema de la elucidación de la participación, afirma explícitamente la dificultad de definirla: "no me parece fácil el llegar a definir la participación de algún modo"¹⁵.

En 132a-b Parménides realiza otro ataque a la Teoría de las Formas, el cual consiste en argumentar que cada una de las Ideas se manifiesta como una unidad, mientras que lo percibido en la realidad es una diversidad y multiplicidad de entes; pero al ver éstos en su totalidad se considera que existe en ellos "un único e idéntico carácter", esto es, la multiplicidad reclamaría, para Platón, la existencia de la Idea en sí -de Grandeza-. Pero el mismo se percata de que el problema no tiene fácil solución, porque considera que para un alma superior sería menester una nueva unidad

15. Parménides, 131 e.

que conjugase, por ejemplo, la magnitud en sí y las diversas magnitudes existentes en el mundo. Con ello Platón piensa que se produciría una cadena hasta el infinito de nuevas Formas en sí de Magnitud, esto es, "surgirá así una nueva Forma de Magnitud, cuyo nacimiento se sitúa más allá de la Magnitud en sí y de las cosas que participan de ella; y de esta forma dominaría la totalidad de que hablamos y por ella serían grandes las cosas que la componen. Mas, entonces, cada una de las Formas no será ya una unidad, sino multiplicidad infinita"¹⁶.

A continuación se propone un argumento para liberarse de esa multiplicidad infinita de las Formas y recobrar su unidad, esto es, el de que las Formas sean conceptos o pensamientos "... que no llegan a producirse en otro lugar que en nuestras almas"¹⁷. Sin embargo, Platón, a través de Parménides, no puede aceptar esta solución debido a que el Eléata en su Poema, había establecido como un aspecto central de su crítica a otros pensadores¹⁸ que el pensamiento siempre lo es de algo real y no de nada, por eso en este diálogo "Parménides responde que un pensamiento debe ser pensamiento de algo real, y además que, si las Formas son pensamientos, las cosas que participan en ellas deben ser también pensamientos. De esto se segui-

16. Parménides, 132 a.

17. Parménides, 132 b.

18. Cf. Taylor, Op. cit., p. 356.

ría igualmente que todas las cosas piensan o que existen pensamientos no pensados"¹⁹. Al joven Sócrates esto no le parece "lógico" y por tal motivo el argumento es abandonado²⁰.

En 132 d Sócrates aduce otra razón para salvar del reproche el asunto de la "participación", y con ello la postulación de la Teoría de las Formas²¹, señalando que las Ideas serían como paradigmas de los objetos mundanos, los cuales se caracterizarían por ser imágenes de aquéllos y, por consiguiente, la participación de los entes en las Ideas quedaría reducida a representación de éstas. Pero tal solución tampoco satisfizo a Platón pues se dio cuenta de que si tanto la Idea como el objeto sensible tienen algo de semejanza -y el no tener nada en común sería imposible porque una es representación de otra-, es menester reconocer que lo que hace semejante a una y otra constituiría la verdadera Idea. Pero con esto se anticipó²² a la crítica efectuada por Aristóteles con su argumento del "Tercer hombre"; así, Platón reconoce la imposibilidad de que

19. Burnet, Op. cit., p. 258.

20. Ibid.

21. Según Taylor (Op. cit. p. 254) la crítica a la Teoría de las Formas verificada en el Parménides no va dirigida, exclusivamente, a la Teoría en cuanto tal sino, sobre todo, a la manera como se había explicado la relación entre los dos tipos de realidades, es decir, la cuestión de la participación.

22. Cf. Copleston, Op. cit., p. 191.

"una cosa sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a una cosa. De otro modo, más allá de la Forma surgirá siempre otra Forma, la cual, si mantiene semejanza con algo, exigirá otra Forma, y no se detendrá nunca esta renovada producción de Formas si la Forma se hace semejante a lo que participa de ella"²³.

Platón apreció que estas no eran las únicas dificultades producidas por la postulación del mundo de las Formas, sino que los problemas cada vez se iban agravando y complicando. Así tenemos que otro de los problemas generados fue el relacionado con la cognoscibilidad de estas Formas; es decir, el corolario de las dificultades anteriores fue la imposibilidad de conocimiento de las Formas; primero, porque si es Idea en sí y perfecta, resulta obvio que no se da entre nosotros; segundo, las relaciones que se establecen entre las Ideas tampoco tienen nada que ver con nosotros, o sea, "las realidades que se dan en nosotros no reciben en cambio su fuerza de aquéllas realidades, al igual que éstas no ejercen ningún poder sobre nosotros, pues ...estas realidades dicen relación a sí mismas, en tanto las realidades que se dan en nosotros hacen referencia a otras realidades semejantes"²⁴. De ello se deriva que todos los productos y elaboraciones humanas son netamente mundanas y nada tienen que ver con las Ideas; así, por ejemplo, la

23. Farménides, 132 e.

24. Ibid., 133 e.

ciencia, como elaboración humana, sería ciencia de los objetos mundanos -y no de las Ideas- y, por ende, la verdad alcanzada sería perfectible, mas no absoluta; por lo tanto lo que sean las Ideas en sí mismas, como la Belleza, la Bonadad y la Verdad en sí mismas, está fuera del alcance del conocimiento humano; en todo caso estaría dentro de las posibilidades de Dios, es decir, El si tendría la Ciencia en sí y, consecuentemente, conocería las Ideas en sí. Pero Platón considera que, si es congruente con todo lo dicho con antelación, resulta obvio que Dios no ejerce influjo ni se interesa por las cosas del hombre -a la misma conclusión llegaría Aristóteles en cuanto a la relación del Primer Motor con el hombre- .

Platón tuvo un gran espíritu filosófico al percatarse de toda la gama de dificultades generadas por su postulación de la Teoría de las Formas. De esta manera, las principales objeciones que se plantean en la primera parte del Parménides contra su doctrina son, de acuerdo con Grube, las siguientes:

" ¿Existen Formas de cosas tales como hombre, fuego, agua... del pelo, el barro y la mugre? ... ¿Cómo puede una Forma estar completamente presente en distintos objetos sensibles y mantener a un tiempo su unidad? ... Si postulamos la existencia de una Idea para dar cuenta del hecho de que todas son grandes... nos quedará por explicar por qué ambas clases de grandor son grandes. Se hará necesaria una nueva Idea, de la cual participen ambas clases... si las

Ideas no pertenecen a nuestro mundo estarán totalmente separadas y no cabrá conexión alguna entre uno y otras"²⁵.

La mayoría de los estudiosos de Platón coinciden en afirmar que lo presentado en esta parte del Parménides tiene una doble función:

- a) Realizar una autocrítica de la Teoría de las Formas tal y como se encuentra desarrollada en lo que se ha denominado "Teoría Clásica".
- b) Evitar algunas malinterpretaciones por parte de sus discípulos.

Por otro lado es importante destacar que lo más grave para Platón fue no sólo tener problemas debido a la postulación de las Formas, sino lo peor era que también había inconvenientes en el caso de desechar tal postulación, por ello dice que si, a causa de la dificultad que traen consigo las Ideas, se desechan éstas, entonces -y es aquí en donde se estremece toda la filosofía platónica- "no habrá a donde dirigir el pensamiento, si no se consiente que la Forma de cada ser sea siempre la misma; lo cual lleva a destruir por completo la fuerza misma de la dialéctica... ¿Qué harás pues de la filosofía? ¿A dónde volverte si realmente desconoces estas cosas?"²⁶. Resulta, por ende, que

25. Grube, Op. cit., págs. 64-67.

26. Parménides, 135 c.

Si no se admiten las Formas, entonces todo el arte de la dialéctica -tan importante para Platón porque en ella funda su filosofía- carecería de sentido, pues no se sabe a dónde conduciría dicho método al filósofo que -en la alegoría de la caverna- a base de grandes esfuerzos y penas, logra desencadenarse y escalar por la cueva, por la oscuridad y por las sombras; pues, ¿para llegar a dónde?, ¿a ningún lado?, ¿entonces, para qué la filosofía?, ¿para dedicarse a esta actividad que no produce beneficio alguno ni conduce a ningún lado?, ¿por qué no hacerle caso a Hippias²⁷ y dejar de dedicarse a bagatelas así como a ridiculeces para, preferentemente, avocarse a hablar bien en el senado, recibiendo, con ello, una gran remuneración económica? . Estas son algunas razones por las que Platón se vió imposibilitado para desentenderse de la Teoría de las Formas; el fundador de la Academia quedó dubitativo ante la existencia de las Ideas, mas no las abandonó -no pudo hacerlo-, por ello dice que quizás se introdujo e interesó demasiado rápido en definir lo que eran estas Ideas, sin haberse preparado de una manera óptima. En relación a esto Cornford señala que "la intención de Platón debió haber sido demostrar que estaba al tanto de este tipo de críticas e incitar a sus discípulos a que pensaran en ellas"²⁸.

A consecuencia de lo anterior, Parménides le dice a Sócrates que existe la necesidad de reformular el planteamiento sobre la Teoría de las Formas, y para ello se nece-

27. Cf. El Capítulo III p. 42.

28. Cornford, Op. cit., p. 26.

sitará empezar, primero, por analizar si se da una pluralidad; y, si es así, elucidar la relación establecida entre los entes múltiples consigo mismos y con el Uno, y viceversa. Pero, si por el contrario, no se da la pluralidad, entonces es menester dilucidar las posibles consecuencias resultantes de ello. Con esto se abre paso a la segunda parte del Parménides, sección más técnica y difícil sobremanera, ya que la característica primordial de este apartado es, según Grube, "Una auténtica exhibición de su poder lógico, al establecer ocho hipótesis del tipo de «si lo Uno existe», «si lo Uno no existe», «si hay multiplicidad» (es decir, si la realidad es una pluralidad), y al deducir, a partir de ellas, todo tipo de conclusiones contradictorias"²⁹.

Lo que en el diálogo se plantea a continuación es quien será el encargado de explicar dichas cuestiones: Sócrates manifiesta que no le han quedado claras tales consideraciones, y por eso el no puede ser, e invita a Parménides y a Zenón, respectivamente, para que se encarguen de ello. Ambos se niegan en principio; sin embargo, Parménides terminará por aceptar, gracias a las peticiones de Zenón y demás presentes.

A partir de 137c se empezarán a elucidar dos hipótesis: una que versará sobre si lo Uno es, y la otra acerca de si lo Uno no es. Respecto a la primera menciona que si lo Uno es uno, entonces es claro que no puede ser una pluralidad,

29. Grube, Op. cit., p. 68.

pues de lo contrario tendría partes, y si las tiene está compuesto, y de estarlo no podría ser uno. Por consiguiente, si lo Uno se considera como tal es obvio que no tiene partes. Con lo cual queda en entredicho el pensamiento parmenídeo o, en otras palabras, resulta ser una refutación o crítica del eleatismo; y la hace, precisamente, como es característico en Platón, esto es, llevando hasta sus últimas consecuencias las tesis de los personajes que desea refutar. Así como en el Teeteto se conducen las tesis de Protágoras hasta los resultados finales, de manera análoga, en el Parménides Platón deduce las consecuencias de la tesis parmenídea.

Posteriormente, Platón indica que en caso de que el Uno no tuviese partes sería menester reconocer la imposibilidad de tener "comienzo, ni fin ni medio"³⁰, pues de lo contrario tendría partes y, por tanto, estaría limitado. En esto, el filósofo ateniense sigue a Parménides, quien afirma en su Poema: "... Lo que es no se ha generado y es imperecedero"³¹. Pero, por otro lado, al no tener partes y ser ilimitado Platón deduce que "carecerá también de figura, puesto que no participa de lo redondo ni de lo recto"³². Aquí podemos apreciar que el discípulo de Sócrates difiere de la opinión parmenídea, de que el Uno tiene figura de es-

30. Parménides, 137 d.

31. Parménides, B 8 versos 2-3.

32. Parménides, 137 e.

fera, pues de ser así estaría limitado y tendría partes y, por ende, no sería Uno.

De lo anterior se deduce que "no se encontraría en ninguna parte; no estaría, pues, en otro ser ni en sí"³³, de esta manera, el Uno es a-tópico; sucede, además, que cuando se elimina el lugar ello implica que no es material. No se puede afirmar tampoco que este en otro ser, pues donde estuviera sería distinto de donde está el ser, pero el ser es uno y no dos. Tampoco está en sí mismo, porque también implicaría una dualidad, esto es, la de continente y contenido; en consecuencia, Platón concluye³⁴ que no se le puede predicar el lugar, pero tampoco el no lugar; surge así la indeterminación, es decir, adolece de determinaciones positivas y negativas, está desligado de las categorías de espacio y lugar, porque ello implica la dualidad. De manera similar, no está en reposo, pero tampoco en movimiento, ni de alteración ni de translación, debido a que implica también dualidad y, por tanto, el Uno no sería ya uno; por ello expresa Platón "que lo Uno, según parece, ni está inmóvil ni se mueve"³⁵.

Por otra parte, se muestra que el Uno no es ni semejante ni parecido, ni mismo o distinto a sí mismo o a otro. Y no lo es dado que el Uno es absolutamente uno, puro y

33. Parménides, 138 a.

34. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., p. 224.

35. Parménides, 139 b.

sin algún atributo. Estos tres significados, indica Platón, son distintos de lo Uno, esto es, no es lo mismo decir "ser uno" a decir "ser mismo". Mismidad y unidad son cosas distintas, tal como expresa este filósofo "no es la misma la naturaleza de lo Uno y la naturaleza de lo idéntico... porque no se hace Uno, si se vuelve idéntico a algo"³⁶.

Subsecuentemente se advierte que si tampoco participa del tiempo, "entonces lo Uno no participa en modo alguno en el ser... tampoco es en absoluto... no tiene, pues, entidad bastante por la que llegue a ser uno"³⁷. Como corolario de ello Platón afirma que el Uno no tiene nombre o concepto, no cabe de él ninguna descripción o conocimiento, ni percepción ni doxa. Así tenemos que este filósofo ateniense, llevando a sus últimas consecuencias el pensamiento de Parménides, crítica a éste en su tesis del ser como unidad pura, pues Platón considera que el ser señalado por el eléata es indeterminado e igual a la nada, pero la nada no es, es impensable, incognoscible, imperceptible, inopinable, etc.

A partir de 142 b se formula la segunda hipótesis, en la que se hace necesario afirmar la existencia de la Unidad. Lo Uno es o existe, luego participa del ser; pero sucede que, si lo Uno es, entonces una cosa es lo Uno y

36. Parménides, 139 d.

37. Parménides, 141 e.

otra el ser. En consecuencia, se abre con ello una dualidad porque no sería lo mismo decir "Uno" que decir "Ser"; y no son lo mismo pues de lo contrario se violaría el principio de identidad -principio que antes y después de Platón se ha tenido mucho cuidado de no contravenir- .

Si se aceptara lo anterior -que el Uno es- implicaría una dualidad, según Platón, que rompería la identidad tautológica del Uno puro, esto es, existiría lo Uno y el ser, pero sucede que ambos participan recíprocamente, es decir, el ser implicaría el Uno y el Uno implicaría el ser, pero entonces cada uno de ellos sería dos y si surge la dualidad, hace eclosión la multiplicidad; por consiguiente, el Uno contiene, en tanto que ser, una multiplicidad infinita, luego el Uno no es puro sino múltiple y diverso a la vez.

De todo ello se deriva una gama de contradicciones cimentadas en una contradicción mayor: que el ser es, uno y múltiple; en consecuencia, se presentan las siguientes aporías: ¿Cómo si es uno el ser se encuentra en diversas partes?. Lo Uno es uno y muchos, es determinado e indeterminado, luego existe en sí y en otros, por lo tanto, lo Uno está en las partes y a la vez no lo está; el ser está en movimiento y en reposo; el Uno es idéntico y distinto de sí; lo Uno es otro y lo otro es Uno, etc.

En suma, después de la presentación de esta serie de paradojas parece ser que la moraleja de esta segunda

sección, tal como lo indica Crombie, es que "es posible probar cualquier cosa en tanto que probar sea simplemente cuestión de manipular palabras sin la menor referencia a las realidades relativas al caso"³⁸. No obstante, es preciso indicar que no sólo se debe concluir esto, sino algo más importante, a saber: La unidad pura es impensable sin la multiplicidad. Por este motivo Platón escribió el Sofista para, de alguna manera, incluir el no-ser y la multiplicidad en la unidad.

Tenemos pues, que Platón en el Parménides ha realizado un análisis crítico de su Teoría "clásica" de las Formas; podemos observar, por consiguiente, que estuvo consciente de las dificultades de su sistema, y por tal motivo en el Sofista hace un esfuerzo más por solucionar -si no todos- algunos inconvenientes de su doctrina. En dicho diálogo, según Brun, "Platón rechaza el dilema: o todo es verdadero o nada es verdadero, que nos condena al escepticismo, al conformismo o al mutismo, engendrados del no saber o del hipersaber. Para Platón... existe un término medio que es este: hay Ideas que se pueden afirmar las unas de las otras, mientras que otras no se combinan mutuamente"³⁹.

Platón para fundamentar la alternativa ante la aporía parmenídea tendrá que probar en el Sofista -cometiendo el parricidio- que de alguna manera al ser le es posible participar del no-ser, de la misma manera que al no-

38. Crombie, Co. cit., p. 336.

39. J. Brun, Platón y la Academia, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1969, p. 28.

ser le sea posible participar del ser. En resumen, su interés primordial será que el "ser" no puede identificarse con el "ser inmutable e imperecedero", si se desea seguir haciendo filosofía. Veamos a continuación las características principales del Sofista.

Sofista

Como se sabe, el presente diálogo pertenece al último período¹ de la actividad de Platón como escritor, lo cual se revela, según Taylor² y otros autores, por la aproximación al estilo característico de las Leyes, última obra del creador de la Academia.

Este texto es de suma importancia en la actividad filosófica de su autor, pues en él logra dilucidar algunos problemas filosóficos de su doctrina, cuestiones que en el Parménides se habían presentado como auténticas aporías. El interés principal de Platón en el Sofista es el de presentar su solución -estableciendo algunos cambios en su Teoría de las Formas- a los problemas heredados de Heráclito y Parménides, y determinar sus diferencias.

Sin embargo, un elemento útil de recordar es que, dentro de la última etapa de este pensador, el Sofista es el primer diálogo donde Sócrates tiene una participación insignificante (porque si bien en el Parménides el oléata es la figura principal, Sócrates desarrolla un papel importante al menos en la primera parte del diálogo). La misma suerte correrá en el Político, Timeo y Critias, puesto que en las Leyes no aparece en absoluto; y no será sino en el Pi-

1. Los diálogos que se sitúan tradicionalmente en el último período son: El Sofista, Político, Falebo, Timeo, Critias, y las Leyes.

2. Cf. Taylor, op. cit., p. 371.

lebo donde vuelve a ocupar, como en los primeros escritos, el papel principal.

Dos aportaciones fundamentales en el ámbito filosófico son las que Platón efectúa en el Sofista, es decir, "En el sofista asistimos a uno de los momentos decisivos en el que el pensamiento filosófico es analizado implacablemente ... el saber aparential y no existente queda al descubierto. Mas por otro lado, el descubrimiento helénico, el del ser, que en Parménides había aplastado toda posibilidad de análisis, es aquí superado, con lo que a la filosofía le fue posible seguir adelante"³.

Ahora bien, en el Sofista se selecciona como portavoz de los pensamientos de Platón a un extranjero de Elea, quien es presentado como un auténtico filósofo cuyo interés se centra -como se puede apreciar en diversos pasajes- en la búsqueda de la verdad. De lo anterior se destaca el hecho de que Platón haya elegido a ese extranjero como expositor de sus ideas, aspecto significativo que puede interpretarse, según Ross⁴, como si Platón quisiera hacer patente que él es heredero, de algún modo, de la filosofía parmenídea.

Adentrándonos en el estudio del Sofista, diremos que

3. Platón, El Sofista, trad. Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, p. XXX.

4. Cf. Ross, Op. cit., p. 104.

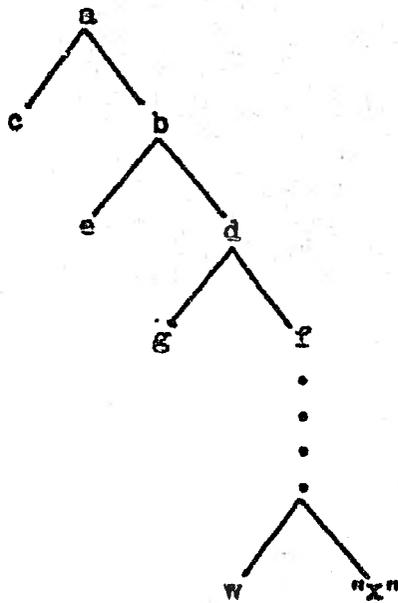
éste se inicia con la pregunta sobre si el sofista, el político y el filósofo son términos que se pueden adjudicar a la misma persona, o son nombres para dos personas distintas, o tres conceptos para tres individuos diferentes. La respuesta correcta corresponde a la tercera opción, por consiguiente el interés de Platón en el Sofista es "comenzar con el estudio del sofista y tratar de esclarecer su naturaleza y definir lo que es"⁵.

Para tratar de definir al sofista Platón empleará un método propio y característico de la Academia -método que también utilizó para definir al "político", en el diálogo del mismo nombre-, el cual consiste en la división de un género en sus especies⁶; es decir, el procedimiento para definir algo es el siguiente: si se desea delimitar una especie "x" es menester partir de un elemento o clase "a", de la cual "x" sea una subdivisión; posteriormente se traza una división de la clase "a" en dos subclases: "b" y "c", las cuales se distinguen porque "b" contiene ciertas propiedades que reconocemos en "x", mientras que "c" carece de ellas; de este modo la subdivisión de la izquierda ("c") se deja fuera de consideración y centramos nuestro interés en la subdivisión de la derecha ("b"). Posterior-

5. Sofista, 218 b.

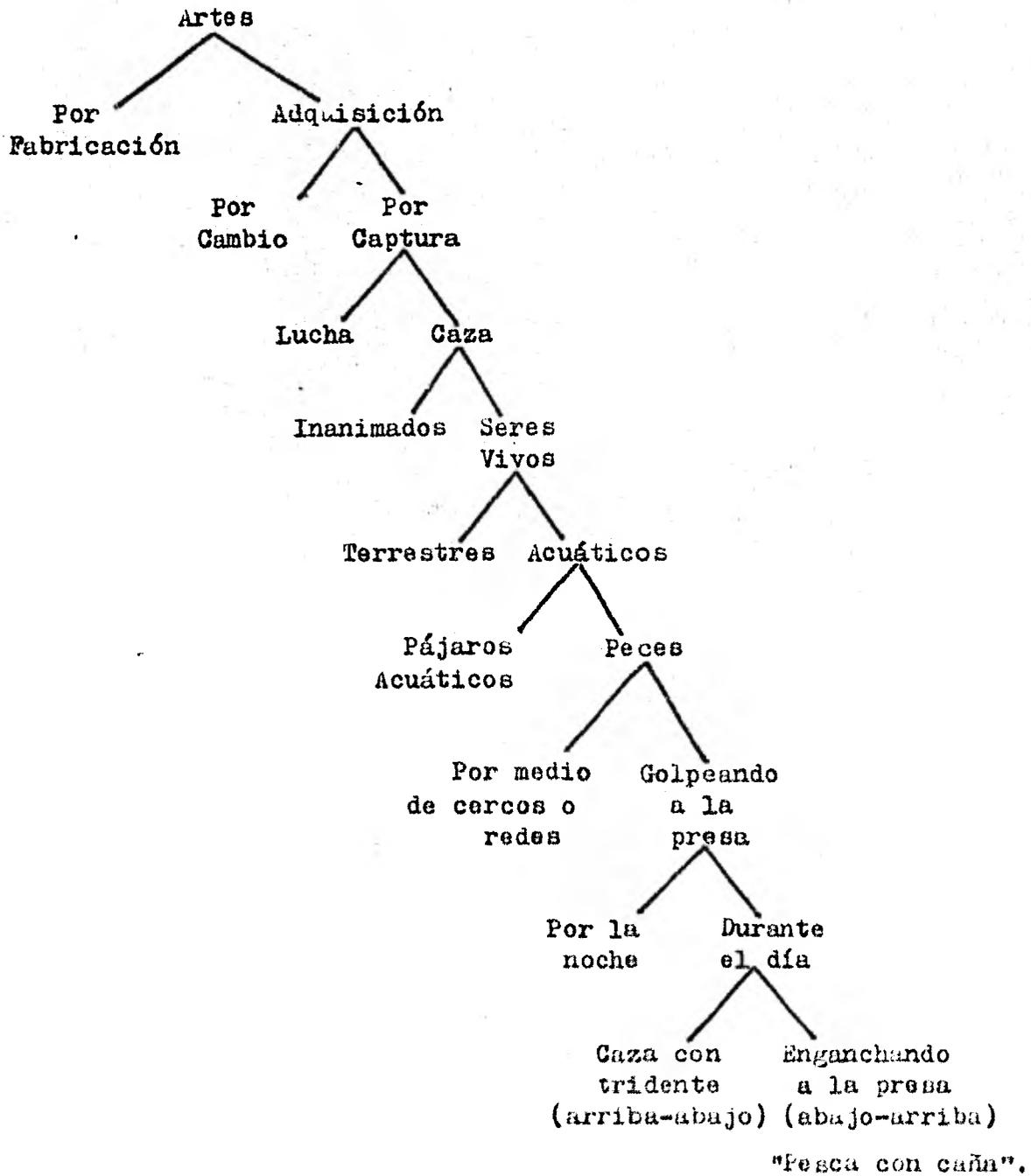
6. Según Taylor (Op. cit., p. 376), la importancia de este método debe medirse por la influencia que tuvo en Euclides, Aristóteles y Espuscipo, y no tanto por los ejemplos sencillos que haya empleado en algunas de sus obras.

mente, esta rama derecha se vuelve a dividir en dos y así sucesivamente, hasta percatarse que algunas ramas derechas coincidan con "x". Luego, para obtener la definición, o saber lo que "x" es, se enuncian en orden las características señaladas en las ramas de la derecha. Esquemmatizando lo anterior quedaría así:



Tal es el método que se va a emplear para definir al sofista, sólo que Platón aconseja practicar primero con ejemplos sencillos para después avocarse a tareas difíciles, como lo es el tratar de definir al sofista. Por eso es que en primera instancia va a delimitar, por medio del método mencionado, al pescador de caña, pasaje que podemos resumir

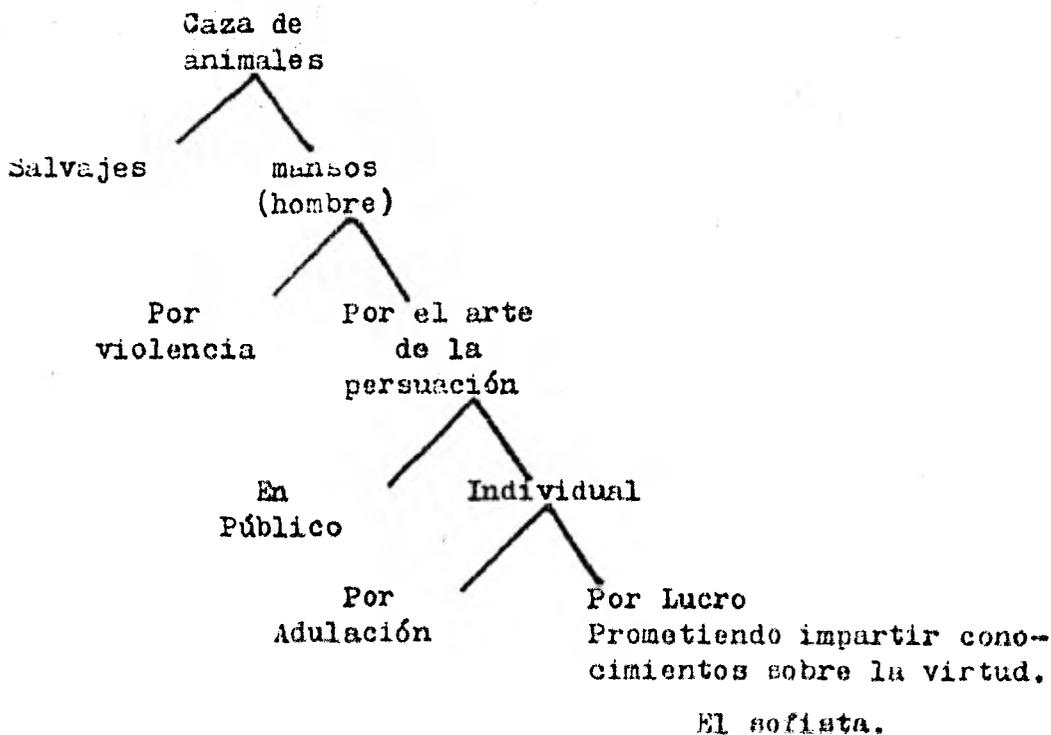
de la siguiente manera⁷:



7. Cf. Sofista, 218d-221c.

Lo que se hace a continuación es una síntesis de las características de la derecha, para dar una definición final del pescador de caña.

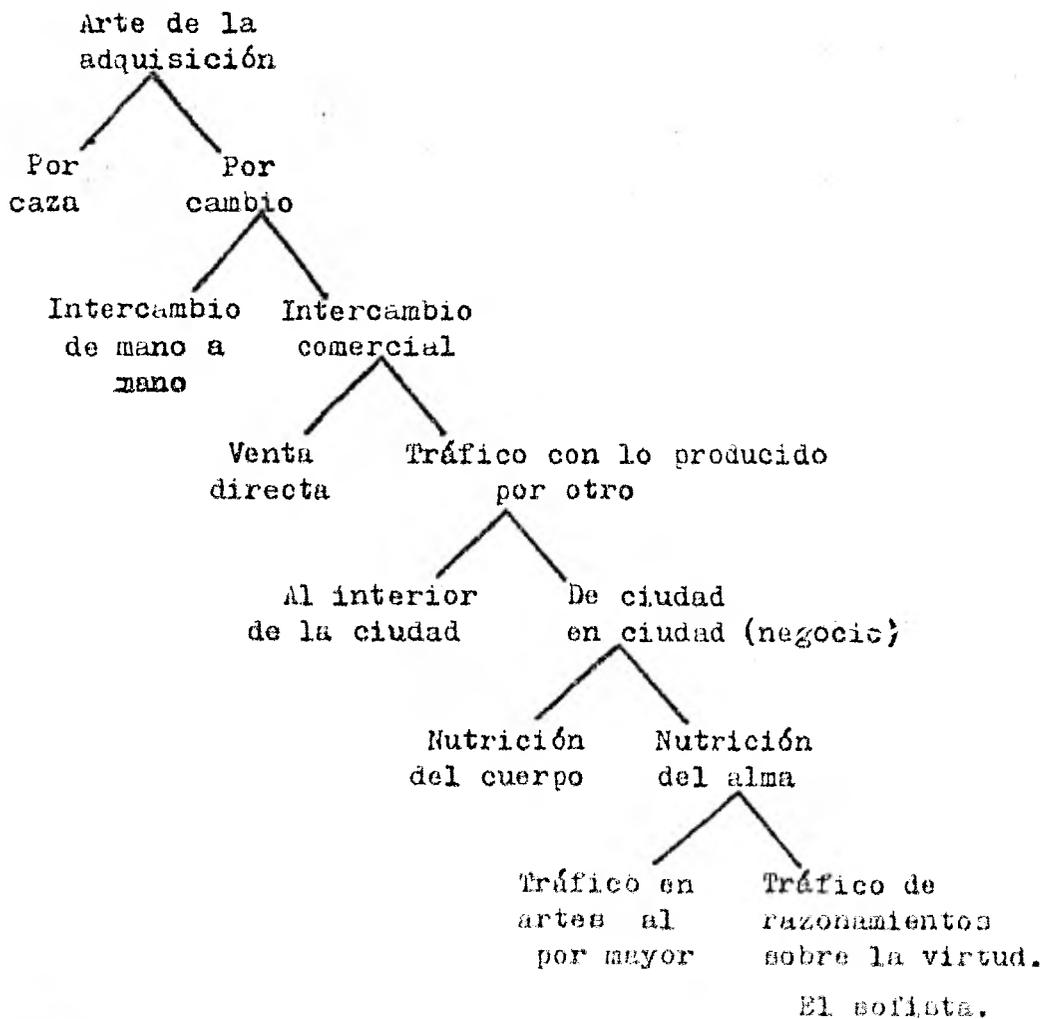
Una vez que se ha ejercitado en la utilización del método, Platón se consagrará ahora a la ardua y difícil tarea de definir al sofista. Es así como se inicia⁸ el primer intento entre varios por atrapar al sofista. Para ello se parte del mismo género seleccionado para dilucidar al pescador de caña, pero diferenciándose en esta ocasión en el tipo de presa, pues ahora se emprenderá la caza del sofista. La división es la siguiente:



8. Cf. Sofista, 221c-223b.

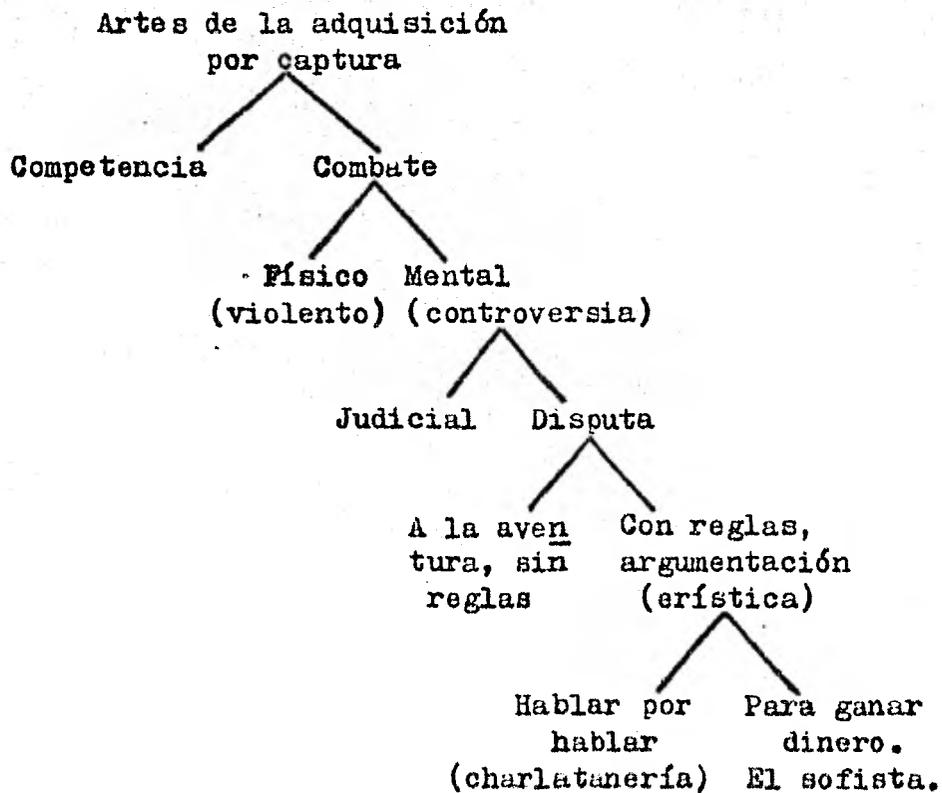
A partir de la división anterior Platón ofrece la primera definición del sofista; descripción no muy satisfactoria porque escapan de ella otros atributos importantes del personaje en cuestión, por eso se va a intentar una serie de definiciones más.

Otra caracterización del sofista se ofrece⁹ partiendo de un aspecto distinto: el arte de la adquisición.



9. *Ibid.*, 223c-224c.

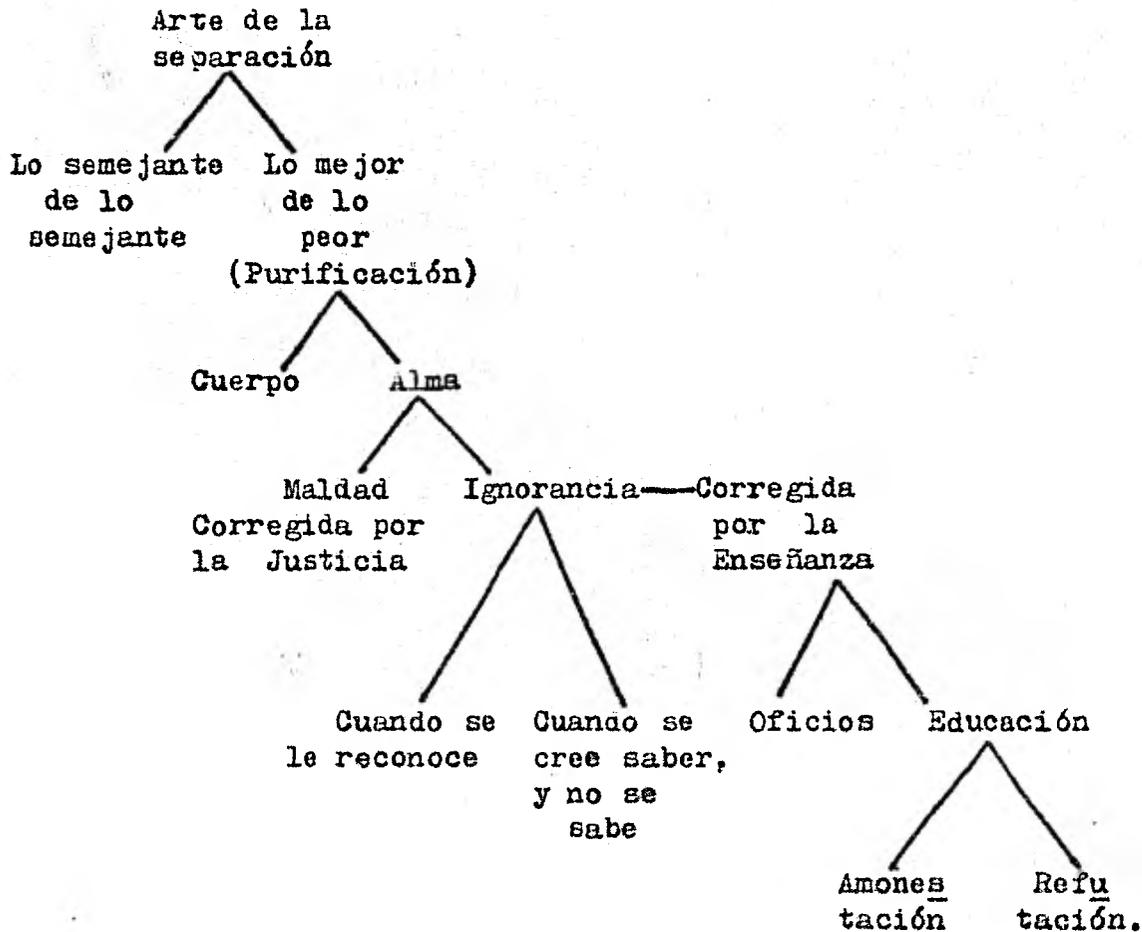
Al no bastar estos señalamientos para quedar contento con la definición del sofista, Platón busca otra más¹⁰ -aun que con los mismos resultados desalentadores, en cuanto a ser insuficiente para atrapar al sofista- :



Además de éstas, se introduce una nueva división, pero ya no partiendo del arte de la adquisición, sino basándose en el análisis de algunos procedimientos domésticos ("cri-

10. Cf. Ibid., 225a-226a.

bar", "zarandear", "cardar"¹¹, etc) los cuales orientan hacia un arte de la separación, del que se obtiene lo siguiente:



Esta división es interesante por dos razones principales:

- 1) Porque a pesar de que las divisiones anteriores, así como todo el diálogo en general, tienden a definir al

11. Cf. Ibid., 226c-231c.

sofista, en ésta, al hacer hincapié en la purificación como liberación de obstáculos para obtener el conocimiento, en vez de proporcionar la definición esperada lo ofrecido es, de acuerdo con Cornford¹² y Taylor¹³, una bella explicación del método socrático.

- 2) Porque Platón, al afirmar que a través del método de refutación -explicado en la división anterior- "no podemos ver de ninguna manera otra cosa que la auténtica y verdaderamente noble sofística"¹⁴, creo que desea hacer patente que el término "sofista" debiera ser adjudicado a Sócrates en el sentido etimológico y no el que sus coetáneos le dieron al confundirlo muchas veces con los sofistas, entendidos éstos en el sentido peyorativo.

En resumen, hasta el momento se han señalado algunos rasgos preeminentes del sofista, a saber: "Primero... como un cazador asalariado de jóvenes adinerados... en segundo lugar, como un comerciante de enseñanzas que alimentan el alma... en cuarto... como un vendedor de productos por él manufacturados... [quinto] como un atleta de los debates... [sexto como] un purificador de las presunciones que impiden al alma encontrar el camino del conocimiento"¹⁵

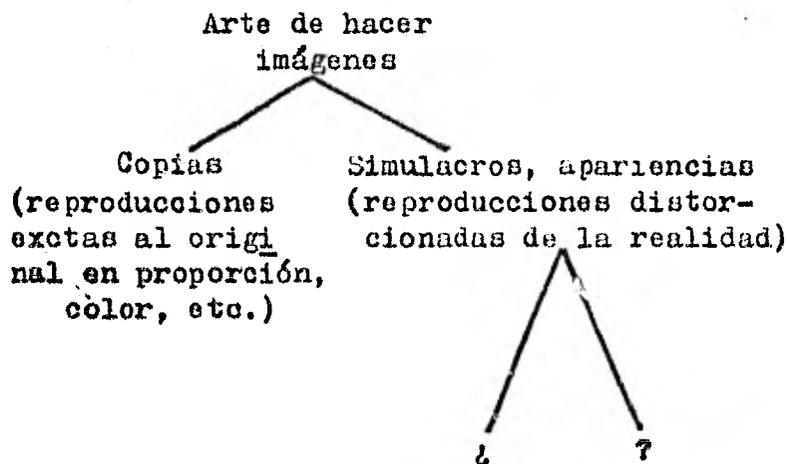
12. Cf. Cornford, Op. cit., p. 166.

13. Cf. Taylor, Op. cit., p. 380

14. Sofista, 231 b.

15. Ibid., 231 d-e.

Pero todas estas caracterizaciones resultan aún insuficientes para poder atrapar o definir al sofista; es menester encontrar un rasgo fundamental que englobe a los demás. Este elemento latente, indica Platón, es el de exhibirse (el sofista) como un "contradictor", creador de antinomias en diversos ámbitos, ya sean políticos, morales, etc., y mostrarse, además, como un sabio en cualquier esfera del conocimiento, esto es, como un conocedor universal. El resultado de este análisis orienta a concebir al sofista como un imitador, un ilusionista; así que si anhelamos una definición diáfana de éste, según Platón, será necesario partir de la siguiente división (tomando en consideración, ahora, la fase de productividad; división que había sido abandonada desde el principio, pero que de aquí en adelante será la guía de la investigación):



Las anteriores interrogaciones significan que al par-

tir de la división del arte de hacer imágenes, procurando encontrar el rasgo principal del sofista, nos topamos con la siguiente perplejidad o asombro; esto es, no podemos proseguir dicha ramificación porque el principio parmenídeo impide hacerlo, de ahí que el sofista encuentre en tal principio un refugio seguro¹⁶.

Ahora bien, de aceptarse esta característica como la esencial del sofista, las consecuencias serían las de aceptar la existencia de "falsas apariencias, falsos discursos, falsas opiniones"¹⁷, y por consiguiente, aceptar el error, afirmar que algo puede no-ser. En resumen, lo que está postulando Platón es la existencia -la realidad- del no-ser, es decir, que el no-ser también tiene un rango ontológico. Por ende, de lo expuesto se infiere que sólo se podrá saber lo que es el sofista si derrumbamos el viejo principio "el ser es y el no-ser no es". Pero como la paternidad de ese pensamiento pertenece a Parménides, Platón tuvo la necesidad de cometer el "parricidio", o sea desechar tal principio y con ello replantearse su doctrina: la Teoría de las Formas.

Platón, consciente de las complicaciones para analizar diversos términos, tales como "ser", "no-ser", "realidad", "apariciencia", así como, para decir algo sin que sea verdadero, expresa que son "fórmulas que están total-

16. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., p. 235.

17. Taylor, Op. cit., p. 382.

mente llenas de dificultades y perplejidades tanto¹⁸ hoy como ayer y como siempre".¹⁹ Es aquí donde convergen los capítulos anteriores del presente trabajo para apreciar una nueva explicación, en la fase adulta de Platón, sobre estos problemas filosóficos.

Es precisamente a partir de 235b donde se inicia una digresión en el diálogo, la cual se convierte, sin duda alguna, en el tema central del mismo. El haber caracterizado al sofista como un hacedor o productor de "simulacros" condujo a la necesidad de proponer el "parricidio"²⁰ y, por lo tanto, a la urgencia de asignarle un estrato ontológico al no-ser, reconociendo, por ende, que el ser envuelve también de algún modo el no-ser. "Mientras no se haya realizado esta refutación y esta demostración, apenas será posible hablar de razonamientos falsos ni de opiniones falsas, como tampoco de imágenes, de copias, de imitaciones o simulacros, ni de ninguna de las artes que se ocupan de todo esto, sin enredarse inevitablemente en una serie de contradicciones ridículas"²¹. En otras palabras, para Platón es perentoria la demostración del "parricidio" para que pueda haber la posibilidad de la existencia de la filoso-

18. El subrayado es nuestro.

19. Sofista, 236 e.

20. Ibid., 241 d.

21. Ibid., 241 e.

fía, la cual ha quedado en entredicho con el pensamiento parmenídeo, y a ello han coadyuvado también los sofistas, pues a estos Platón los acusa de creer saber todo, cuando en realidad no lo saben, además, y esto es lo más grave, de que varias de sus afirmaciones son falsas. Pero tales personajes se defienden señalando la imposibilidad del no-ser, en la medida en que "no se puede afirmar ni siquiera pensar el no-ser"; su defensa, por lo tanto, se basa en la asunción del principio parmenídeo cuya sentencia es, como se sabe, "Ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo"²². Aquí se confirma lo que habíamos señalado con anterioridad²³: la sofística, más que basarse en el pensamiento de Heráclito, se funda, ciertamente, en la tesis parmenídea.

En resumen, la búsqueda de una idónea definición del sofista ha conducido a Platón, y a nosotros también, a efectuar un nuevo análisis del pensamiento eleático -sobre todo a su refutación- de tal manera como si tuviésemos que echar una mirada atrás, es decir, hacia el análisis, una vez más, de los problemas heredados de Parménides y Heráclito.

Para poder presentar una mejor solución que la proporcionada en los diálogos del período medio, según Cornford,

22. Parménides, B 4.

23. Cf. El capítulo II pág. 34.

"La conclusión será que debemos escapar del dilema parmenídeo: una cosa debe ser perfectamente real o totalmente irreal y admitir una región intermedia integrada por cosas que no son totalmente reales ni completamente inexistentes"²⁴. Para determinar entonces la demostración de la realidad del no-ser, Platón realizará primero algunos comentarios²⁵ sobre diversas teorías precedentes, las cuales han establecido varias afirmaciones sobre el ser; para así, del análisis de éstas, sacar una solución satisfactoria; y después estudiará el problema acerca de la comunidad de los géneros.

En cuanto al primer punto, Platón destaca que las distintas doctrinas se presentan a la manera de un auténtico rompecabezas, por el hecho de que para algunas de ellas las cosas reales son tres, para otros son dos, para los eleatas uno; mientras que para Heráclito²⁶ y Empédocles es a la vez, una y múltiple, etc. De estas respuestas la única que analiza con detalle es la correspondiente a la escuela eleática, cuyo representante máximo es, como sabemos, Parménides. Ahora bien, es preciso recordar que este análisis se ha realizado previamente en la última sección del Parménides, donde muestra que el monismo propuesto por el eleata engendra su propia oposición, contradicción o aporía. Por eso en el Sofista se retoman argumentos análogos²⁷ a

24. Cornford, Op. cit., p. 194.

25. Cf. Sofista, 242 b - 251 a.

26. Cf. Taylor, Op. cit., p. 283.

27. Cf. Cornford, Op. cit., p. 208.

aquéllos, aunque no de manera tan extensa como en el Parménides. Sin embargo, la solución respecto del "ser" dista mucho todavía de estar concluida, de ahí que Platón continúe con la empresa de la búsqueda de un resultado conveniente. Por ese motivo hace una nueva consideración sobre otras opiniones, las cuales quedan enmarcadas en dos bandos opuestos²⁸: los "Materialistas" ("Gigantes"), quienes aseveran que solamente lo tangible y visible es real; y los "Amigos de las Formas" ("Dioses"), para quienes las Formas son lo único real.

Sobre la cuestión acerca de quiénes son aquellos a los que Platón se refieren al emplear estos nombres -"Materialistas" y "Amigos de las Formas"-, es una cuestión de no fácil solución, aunque también es cierto que no es un problema de trascendencia; no obstante, es conveniente comentar lo que indican algunos estudiosos. Tanto Taylor²⁹ como Cornford³⁰ coinciden en señalar que bajo el término "Materialistas" cabría entender: todo hombre en general que adjudicase realidad únicamente a algo tangible. En cuanto al otro término, esto es, "Amigos de las Formas", Ross expresa que podría haber cuatro sentidos distintos de interpretación. El primero, dice, "puede hacer referencia a los megáricos, en segundo a la tradición itálica de los pitagóricos, en tercero a plató-

28. Ibid., págs. 210-211.

29. Cf. Taylor, Op. cit., p. 384.

30. Cf. Cornford, Op. cit., p. 213.

nicos que mantuvieron una mala interpretación de la primera fase incluyendo resabios de elementos eleáticos y pitagóricos, y cuarto como un análisis del propio Platón respecto a su primera fase"³¹. Ross señala que el significado más conveniente de tal expresión es el último; sin embargo, es importante destacar que debe incluirse también, según varios autores³², el tercer sentido.

Lo que sí es realmente importante es el análisis realizado por Platón de ambas tendencias para demostrar que cada una por separado es insuficiente para lograr una adecuada explicación de la realidad; porque de un lado, los "Gigantes" tienen que aceptar que hay cosas tales como la justicia, la cual no es tangible y que, empero, no podría negarse su realidad o existencia; mientras que por el otro lado los "Dioses" han de aceptar que algo viviente al tener "vida, alma, inteligencia" se mantiene en movimiento y que, por tanto, el cambio también cabe dentro de lo cabalmente real. Por consiguiente, dice Platón "... sólo queda un camino abierto para el filósofo que valoriza el conocimiento y lo que le concierne. Debe negarse a aceptar ya de los sostenedores de lo Uno o de los sostenedores de las múltiples Formas, la doctrina de que toda realidad es inmutable; y debe hacer oídos sordos al otro bando que representa a la realidad como totalmente cambiante... debe declarar que la Realidad, o la suma de

31. Ross, Op. cit., p. 105.

32. Cf. Crombie, Op. cit., p. 259.

Grube, Op. cit., págs. 76, 450.

Gómez Robledo, Op. cit., p. 233.

las cosas, es ambas cosas a un tiempo, todo lo que es inmutable y todo lo que está cambiando"³³.

El análisis de la realidad del no-ser ha conducido a otra perplejidad, ahora no sólo el no-ser se ha presentado como algo obscuro sino también lo que concierne al ser, pues la realidad se ha revelado en estos momentos como distinta de los disyuntos movimiento-reposo, esto es, porque si la realidad es movimiento, entonces significa que no es reposo y viceversa. De aquí surge la necesidad de pasar a analizar si es posible la combinación entre los Géneros (Formas); y de ser afirmativa, entonces ver como se establece dicha combinación³⁴

Se plantean tres alternativas en cuanto a la combinación de los Géneros:

- a) Todos los Géneros se mezclan entre sí.
- b) En ninguno de ellos existe la posibilidad de mezcla.
- c) Algunos Géneros se combinan y otros no.

Platón señala la imposibilidad de las dos primeras³⁵, aceptando la última como la única factible. De esta manera algunos Géneros que se seleccionan -para analizar cuáles

33. Sofista, 249 c - d.

34. Cf. Ibid., 251 a - 259 d.

35. Cf. Chatelet, Op. cit., págs. 117-118.
Gómez Robledo, Op. cit., págs. 243-244.

y de qué modo se combinan- son, como él dice de los más importantes, a saber: la Existencia misma, el Reposo y el Movimiento; los que se añaden, posteriormente, la Mis- dad y la Diferencia.

A continuación se presenta otra perplejidad al encon- trarnos, no con el personaje en quien se centra la aten- ción de este diálogo, el sofista, sino , por el contrario, con el filósofo; y esto resulta de que para saber cómo y cuáles Géneros se combinan se necesita el dominio de una ciencia: la Dialéctica; de manera análoga como se necesi- tan algunas artes para saber la adecuada combinación de las letras, así como el acoplamiento idóneo de los soni- dos de "tono alto y bajo", las cuales son la Gramática y la Música respectivamente. De este modo "Hemos tropezado inadvertidamente con el conocimiento del hombre libre y, así, al buscar al sofista ocurrió que encontramos primero al filósofo"³⁶. Platón ha presentado en varios diálogos la fysis propia del filósofo; por ejemplo, en el Teeteto (144a-b) al hacer el elogio de la personalidad de Teeteto; o bien más adelante, en ese mismo escrito (172d-e), pre- sentándolo como alguien educado en la libertad y quien se toma el tiempo necesario para conversar "con tal que se descubra la verdad". En el Sofista se dice que al filósofo "es difícil verlo porque su región es demasiado bri- llante"³⁷, lo cual hace recordar el bello pasaje de la

36. Sofista, 253 c.

37. Ibid., 254 a.

alegoría de la caverna.

Lo que ocupa ahora en centro de atención es el análisis que se establece de la comparación entre los Géneros³⁸ antes citados (Existencia, Reposo, Movimiento, Mismidad y Diferencia). Se parte entonces de que los Géneros Movimiento-Reposo son contradictorios, y al serlo no se pueden identificar con alguno de los otros Géneros, pues si fuera así, Movimiento y Reposo terminarían identificándose; ya se ha aceptado que son opuestos, y por ende, contradictorios. Sin embargo el no identificarlos con algún otro Género, no excluye su combinación con ellos; por consiguiente, es plenamente justificable, de acuerdo con Platón, expresar que tanto el Movimiento es lo mismo que sí mismo y diferente de los otros Géneros, así como el Reposo también es lo mismo que sí mismo pero distinto de los otros Géneros. Por lo tanto, podemos concluir que Movimiento y Reposo participan de: La Existencia, La Mismidad y La Diferencia. Cornford presenta un esquema de explicación de esta combinación de los Géneros:

" [El] Movimiento no es ([El] Reposo).

• El Movimiento es (es decir; existe).

• El Movimiento no es Lo Mismo (La Mismidad).

El Movimiento es lo mismo (que sí mismo).

El Movimiento no es Lo Diferente (La Diferencia).

38. Cf. Soñata, 251 a - 257 d.

El Movimiento es diferente (de la Diferencia) "39.

Dicho análisis se extiende a todas las demás Formas, de tal manera que, según Platón, puede expresarse, con toda veracidad, que cualquier Forma es y al mismo tiempo no-es: "... y de ahora en adelante será correcto que hablemos de todas ellas según el mismo principio, como cosas que en este sentido 'no-son' y por participar de la Existencia 'son' (existen), y las llamaremos así, cosas que tienen ser (existencia) "40.

Es preciso recordar que Platón (241d) había propuesto la refutación ("parricidio") de Parménides como condición sine qua non para obtener la definición del sofista. Ahora se ha demostrado, al llevar la "investigación adelante", como él mismo expresa, que la prohibición parmenídea es inadecuada ("nunca se probará esto: que las cosas que no son, son; pero tú en tu indagación, aparta tu pensamiento de ese camino" B 7), pues se ha comprobado por el contrario, "... no sólo que las cosas que no-son, son, sino que hemos traído a la luz el carácter real del 'no-ser' "41. Queda así establecido, por ende, que hablar de no-ser no significa hablar de algo contrario a la Existencia, sino que es algo distinto, y por lo tanto, lo no-alto, lo no-bello, lo no-justo, lo no-verdadero, etc., tienen

39. Cornford, Op. cit., p. 262.

40. Sofista, 256 e.

41. Sofista, 258 d.

la misma condición ontológica que lo alto, bello, justo, verdadero, etc.

Al haber desobedecido al "padre" Parménides, Platón está a un paso de atrapar al sofista; sólo resta por dilucidar si el no-ser puede mezclarse con el discurso y el pensamiento. En caso negativo todo resultará verdadero, pero si se muestra que es posible, entonces se demostrará la falsedad y, por consiguiente, se podrá atrapar al sofista, después de grandes visciditudes, al haberle privado de su último refugio. Como señala Antonio Tovar, "Si el no ser se mezcla con todo, evidentemente que el no ser se mezcla con la opinión o la razón. Y la razón y la opinión, dos grados de pensamiento y de certeza, si se mezclan con el no ser, abren la puerta a las apariencias y a las imaginaciones. La mentira existe en la medida en que el no ser entra a participar en el ejercicio de la razón y en la opinión o juicio"⁴².

El haz de luz que orienta hacia la solución esperada es el procedimiento empleado⁴³ en cuanto al tratamiento de las letras, de los sonidos y de las Formas, presentándose tres alternativas, de las cuales la última es la adecuada. En lo que respecta a la combinación de palabras, las tres posibilidades son: "Si todas ellas van juntas,

42. Platón, Sofista, trad. Antonio Tovar, p. XXIV.

43. Cf. Sofista, 253 b - c.

o ninguna de ellas, o si algunas sí y otras no"⁴⁴. La respuesta correcta, como era de esperarse, es la tercera opción. Ahora bien, las palabras que deben combinarse para dar origen a un enunciado ya sea verdadero o falso son el nombre (sustantivo) y el verbo, los cuales se presentan a Platón como elementos necesarios y suficientes para crear un enunciado. Además, otra cosa importante que se señala es que un enunciado siempre "debe ser sobre algo; no puede ser sobre nada"⁴⁵; recordando que hablar sobre el no-ser, no implica hablar sobre nada, sino acerca de algo que es.

Los ejemplos propuestos por Platón, para encontrar la solución deseada, son de enunciados particulares -tales como "Teeteto se sienta" y "Teeteto vuela"-, y no sobre alguna Forma como Movimiento, Reposo, etc.; esto se hace, según Cornford,⁴⁶ para prevenir una posible objeción del sofista; de esta manera, si se acepta el desarrollo sobre el significado de los enunciados verdaderos y falsos en relación a algo particular, entonces la generalización a enunciados acerca de las Formas será válida al haber aceptado el supuesto de la existencia de las Formas.

Así, en el primer enunciado "Teeteto se sienta", sucede que "Teeteto" es algo existente; la "acción" de sentarse también es existente; por consiguiente, este

44. Sofista, 261 d.

45. Ibid., 262 e.

46. Cf. Cornford, Op. cit., p. 280.

hecho complejo: Teeteto sentado, también se manifiesta como existente; de tal modo, este enunciado es verdadero, de acuerdo con Platón, porque "establece para tí las cosas que son (o los hechos) tal como son"⁴⁷.

En el segundo enunciado "Teeteto vuela", se tiene como sujeto a Teeteto, dicha expresión se refiere a algo concreto o existente y no a nada; por consiguiente, este enunciado a diferencia del primero será falso porque "lo que se enuncia acerca de tí, pero de modo tal que a lo que es diferente se lo enuncia como lo mismo, o lo que no es como que es, una combinación de verbos y nombres que responda a esa descripción parece, en fin, ser real y verdaderamente un enunciado falso"⁴⁸. Estas conclusiones a las que llega Platón podrán parecer en nuestra época, como señala Gómez Robledo⁴⁹, una perogrullada, pero sólo se entiende su importancia si recordamos el ambiente en el que fueron desarrolladas, es decir, cuando los sofistas se habían afanado por mostrar la "imposibilidad del discurso falso".

Es importante precisar que en el Teeteto Platón no pudo ofrecer una explicación del enunciado falso debido a que se dejó fuera de consideración a la Formas⁵⁰; por

47. Sofista, 263 b.

48. Ibid., 263 d.

49. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., p. 250.

50. Cf. Cornford, Op. cit., p. 265.

eso ahora, si deseamos explicar tal naturaleza, es imprescindible introducirlas; por ello afirma Platón que "Todo discurso depende del entretrejimiento conjunto de las Formas"⁵¹, de esta manera, existe al menos una Forma como parte del significado de cualquier enunciado. Así, explica Cornford, la expresión "se sienta" adquiere una doble significación: "representa una parte del hecho existente, y significa la Forma"⁵², verdadera y eternamente real, independientemente de que alguien se sienta ahora o no, aquí o allá. Por eso al decir "Teeteto se sienta" éste es un enunciado verdadero, porque este hecho existente es una especificación de la Forma "Sentado". En cambio, en el segundo enunciado "Teeteto vuela", a pesar de que la Forma "vuela" es tan real y existente, es imposible afirmar sin embargo, de acuerdo con Platón, que "Teeteto vuela" sea una especificación de la Forma "Vuela"; o sea que al decir "Teeteto vuela" no se está manifestando algo que no exista, sino tan sólo algo que no le pertenece. En resumen: "volar es una cosa que no es (es distinto de) sentado, pero no es menos real. Así hemos encontrado un significado satisfactorio para 'lo que no es' en la expresión 'hablar de lo que no es', usada como equivalente de 'decir lo que es falso'. Y hemos hallado este significado al aludir a las Formas y al usar los resultados de la sección sobre la combinación"⁵³.

51. Sofista, 259 e.

52. Cornford, Op. cit., p. 285.

53. Ibid., p. 286.

Resta por analizar si en el pensamiento, juicio y apariencia se puede insertar también la falsedad; y para esto, primero hay que definirlo. Así tenemos entonces lo siguiente: el pensamiento y el discurso son lo mismo, dice Platón, salvo con una variante, el primero es "un diálogo interior de la mente consigo misma"⁵⁴, mientras que el segundo es "una corriente que fluye desde la mente a través de los labios y que está acompañada de sonido"⁵⁵. Ahora bien, características del discurso son la afirmación y la negación, pero si somos consecuentes -dado que se ha establecido, previamente, la identidad entre pensamiento y discurso-, necesariamente en el pensamiento también existe la afirmación y la negación; y cuando esto se produce en la mente entonces se le llama "juicio", el cual al incluir la percepción genera un estado de "fantasía" o "parecer". Pero como Platón señala que el juicio y el parecer son de la "misma naturaleza que el enunciado"⁵⁶, al ser este último susceptible de verdad o falsedad, se concluye, por ende, que tanto el juicio como el parecer contienen verdad o falsedad; característica que, por fin, después de un gran rodeo y serias dificultades, se ha podido demostrar.

En estos momentos se ha vislumbrado ya una salida a

54. Sofista, 263 e.

55. Ibid.

56. Ibid., 264 b.

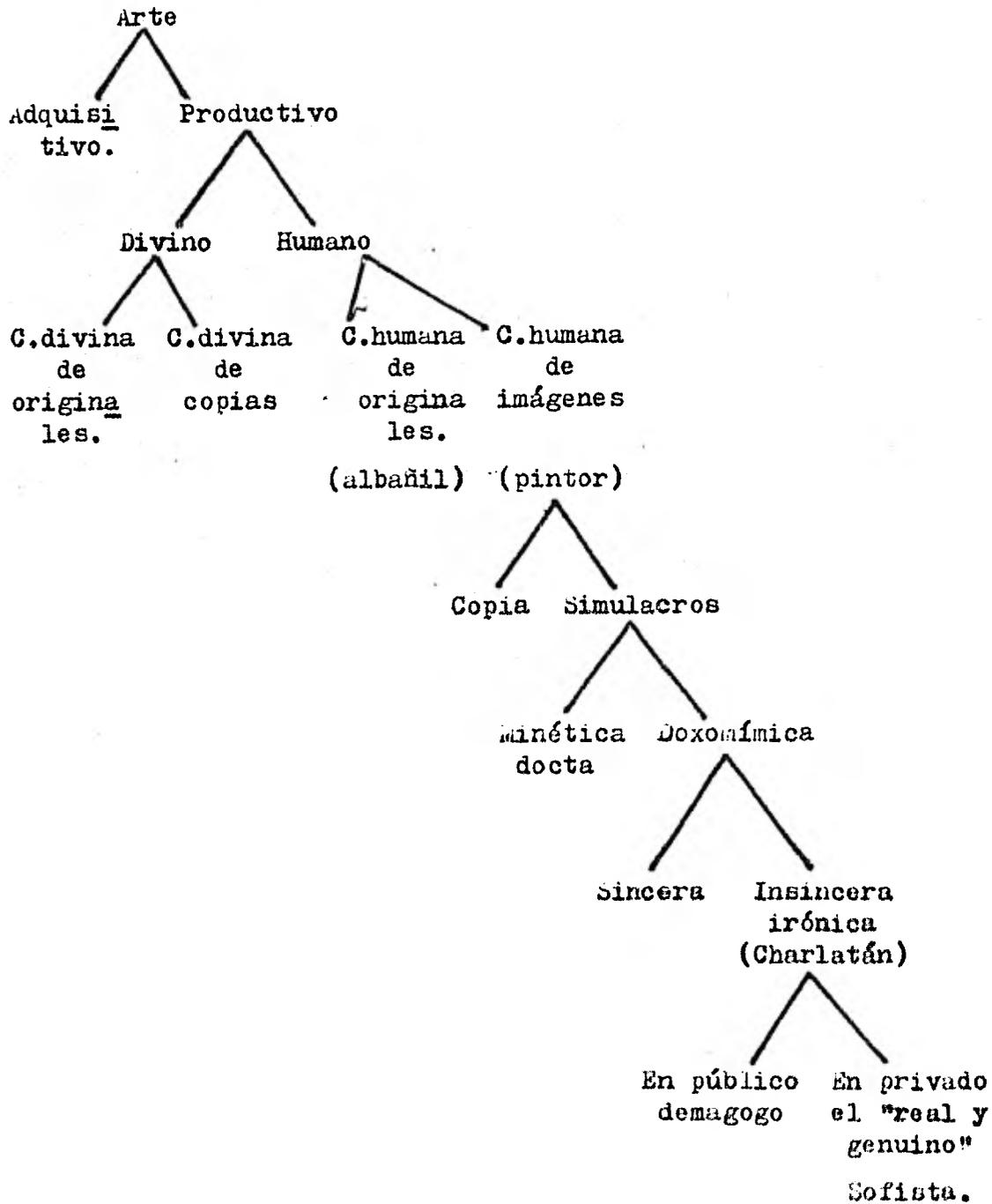
la aporía de cómo definir al sofista, esto es, si como un productor de copias o bien como un productor de simulacros (phantastike) o apariencias. La división que se seguía para delimitar al sofista la habíamos dejado con una interrogación⁵⁷. Pero ahora, al haber superado el principio parmenídeo -"el ser es y el no-ser no es"-, y haber reconocido categoría ontológica al no-ser, se pudo destruir el último refugio del sofista y demostrar que la falsedad es posible en el discurso y en el pensamiento -con lo cual se soluciona, también, la aporía presentada en el Teeteto-.

La perplejidad resulta manifiesta pues después del largo trayecto recorrido por Platón para atrapar al sofista, el camino ha quedado libre de obstáculos para obtener su definición, con lo cual este filósofo cumple con la finalidad del diálogo (en particular) y de su fase auto-crítica (en general), al concluir: "arte de contradecir, derivado de un insincero género de doxomímica, vástago de la creación de simulacros, procedente de hacer imágenes, que se distingue como una porción no divina sino humana de producción, que exhibe, en fin, un oscuro juego de palabras: tal es la sangre y linaje que pueden asignarse, en verdad al auténtico sofista"⁵⁸.

Esquemmatizando la definición anterior tenemos lo siguiente:

57. Cf. Este capítulo p. 86.

58. Sofista, 268 c - d.



Como se puede observar, Platón realizó una autocrítica de su Teoría, superando algunos problemas y abandonando otros; pero de ello no puede afirmarse, que el creador de la Teoría de las Formas las haya olvidado en sus últimos escritos⁵⁹.

Para finalizar podemos decir que en el Sofista "El ser se depura y desmaterializa, ya no es lo Uno o lo múltiple, ni el agua ni el infinito, ni la tríada ni la diáda. Platón enseña a los filósofos a concebir el ser como abstracto, y ésta es tal vez su mayor victoria en este diálogo"⁶⁰.

59. Cf. Gómez Robledo, Op. cit., p. 243.
Grube, Op. cit., p. 68.
Crombie, Op. cit., pp. 411 y 460.
Copleston, Op. cit., p. 174.

60. Platón, El Sofista, trad. Antonio Tovar, p. XXXI.

CONCLUSION .

La Teoría de las Formas aportó a la filosofía la posibilidad de continuidad de una actitud inquisitiva y ordenadora de la realidad, ya que el corolario del pensamiento parmenídeo, desarrollado por los sofistas, mostraba la esterilidad de esta vocación humana que tenía relativamente poco tiempo de haber surgido. Más aún, podemos decir que este elemento central del sistema filosófico de Platón fue una solución ontológica, gnoseológica que fundamenta los demás tópicos de la filosofía platónica; una respuesta dialéctica entre las concepciones de un mundo en constante cambio y sin permanencia, mundo del cual no podía haber conocimiento alguno puesto que lo conocido en un momento resultaría sin validez en el siguiente, y una realidad eterna e inmutable.

Sin embargo, como pudimos observar la Teoría de las Formas sufrió algunas modificaciones a través de su desarrollo, y uno de los cambios más significativos realizados por Platón en su doctrina, fue el siguiente: En el Fedón, República y otros diálogos de su madurez, se había establecido que las cosas cambiantes, mudables y perecederas participaban de las Formas, pero quedaba excluída toda posibilidad de mezcla de una s Ideas con otras. En el Parménides (129 d y sigs.) Sócrates expresa que quedaría maravil-

llado si alguien le mostrara a las Formas como susceptibles de establecer una mezcla entre sí; mientras que en el Sofista, Platón ha mostrado la viabilidad de combinación entre unas Formas y otras, al introducir el movimiento en el mundo de las Ideas, cuestión negada categóricamente en sus diálogos de madurez.

Resulta claro que no se puede presentar esta doctrina de Platón como la panacea de los problemas filosóficos, pues de esto el propio filósofo ateniense estuvo consciente. No obstante, su elaboración significó para el pensamiento griego la posibilidad de que pudiera transcurrir el quehacer filosófico, a pesar de que dicha solución reveló nuevas dificultades que los pensadores posteriores trataron de enfrentar y solucionar. Entre los problemas intrínsecos a la Teoría de las Formas, que Platón jamás pudo resolver, tenemos los siguientes: la separación entre los dos órdenes del ser, es decir, uno con existencia en grado sumo y otro de menor jerarquía ontológica. Platón propendió por varios caminos dilucidar esa separación pero por más puentes que construyó no pudo solucionar dicha dualidad. Como tampoco salvó la dificultad relacionada con la extensión del mundo postulado por él.

Se ha dicho por parte de algunos autores, que la impronta de Parménides en el decurso filosófico fue tan considerable que, a partir de él los pensadores ya no tuvieron el grado de "ingenuidad" para filosofar -y enfrentarse a la realidad- como en el caso de Tales de Mileto;

sino que a raíz de las tesis eleáticas la originalidad e innovación de los autores quedaría cifrada en la manera de argumentar sus discusiones respecto a los sistemas de los filósofos precedentes. Por consiguiente la importancia de la filosofía platónica en general y la Teoría de las Formas en particular, queda entendida por la novedad de Platón, consistente en restituirle ser al cambio, aunque concediendo al mismo tiempo, la permanencia del ser; sólo que dicha permanencia quedó asociada con la trascendencia. Sin embargo, esta postulación dio cabida a que otros filósofos pudieran argüir en su contra y lograr, así, otra innovación y originalidad en el ámbito filosófico, como fue el caso del otro gran representante de la filosofía griega: Aristóteles. No obstante, es oportuno señalar que, así como la importancia de Tales de Mileto en el seno de la filosofía se juzga a partir de los problemas planteados por él, y no por su forma de resolverlos, de igual manera la metafísica platónica es de sumo interés por el problema filosófico al que se enfrentó y, quizás, no tanto por la solución propuesta.

Por lo anterior, y basándonos en las investigaciones filosóficas contemporáneas, creemos haber mostrado y explicado en que consistió la aportación de Platón con su Teoría de las Formas a la Filosofía.

BIBLIOGRAFIA

DIRECTA

Platón, Obras Completas, España, Ed. Aguilar, 1977.

Plato, Edited by Hamilton and Cairns, trad. Cooper, Cornford, Guthrie, Hackforth, Joyce, Jowett, Post, Rouse, Shorey, Skemp, Taylor, Fredennick, Woodhead, Wright, Princeton University Press, U.S.A., 1969.

Platón, Farménides, Argentina, Ed. Aguilar (Biblioteca de iniciación filosófica), 1971.

Platón, El Sofista, trad. Antonio Tovar, Madrid, Ed. Instituto de Estudios Políticos, 1959.

INDIRECTA

Aristóteles, Obras Completas, Madrid, Ed. Aguilar, 1977.

Bowra, C.M., Historia de la Literatura Griega, México, FCE, 1973.

Brinton, Crane, Las Ideas y los Hombres, Madrid, Ed. Aguilar, 1957.

Brun, J., Platón y la Academia, Argentina, Ed. EUDEBA, 1969.

Burnet, J., Early Greek Philosophy, London, Adam & Charles Black, 1975.

Burnet, J., Greek Philosophy Tales to Plato, London, Macmillan and Co., 1953.

- Copleston, F., Historia de la Filosofía, Vol.I, Barcelona, Ed. Ariel, 1969.
- Cassirer, E., Antropología filosófica, México, FCE, 1975.
- Cornford, F.M., La Teoría Platónica del Conocimiento, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1968.
- Crombie, I.M., An examination of Plato's doctrines, London, Routledge & Kegan Paul, The Humanities Press, 1963.
- Crombie, I.M., Análisis de las Doctrinas de Platón, Vol.II, Madrid, Ed. Alianza Editorial, 1979.
- Chatelet, F., El Pensamiento de Platón, España, Ed. Labor, 1973.
- Frazer, J.G., La Rama dorada, México, FCE, 1974.
- Gaos, J., Antología de la Filosofía Griega, México, Ed. Colegio de México, 1967.
- Gaos, J., Orígenes de la Filosofía y de su historia, México, Ed. Universidad Veracruzana, 1960.
- Gómez Robledo, A., Platón, México, FCE-UNAM, 1974.
- Grube, G.M., El Pensamiento de Platón, Madrid, Ed. Gredos, 1973.
- Guthrie, W.K.C., Los filósofos de Tales a Aristóteles, México, FCE, 1977.
- Hegel, G.W.F., Lecciones preliminares de filosofía, Vol. II., México, FCE, 1977.
- Jaegeer, W., Paideia, México, FCE, 1974.

- Mondolfo, R., El Pensamiento Antiguo, Vol.I, Buenos Aires, Ed. Losada, 1969.
- Neri Castañeda, H. La Teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón, México, UNAM, 1976.
- Nicol, E., Los Principios de la Ciencia, México, FCE, 1974.
- Nicol, E., Metafísica de la Expresión, México, FCE, 1974.
- Nicol, E., La Idea del Hombre (Nueva Versión), México, FCE, 1977.
- Robin, L., El Pensamiento griego, México, Ed. UTEHA, 1962.
- Ross, D., Plato's Theory of Ideas, Gran Bretaña, Oxford University Press, 1966.
- Secco, E., Historia Universal (Grecia), Argentina, Ed. Kapelusz, 1972.
- Taylor, A.E., Plato, London, Methuen, 1966.
- Taylor, A.E., El pensamiento de Sócrates, México, FCE, 1975.
- Zeller, E., Fundamentos de la filosofía griega, Buenos Aires, Ed. Siglo XX., 1968.
- Zeller, E., Sócrates y los sofistas, Buenos Aires, Ed. Nova, (La vida del espíritu), 1955.