

30 8913 10
24

Universidad Panamericana

Facultad de Filosofía

con estudios incorporados a la
Universidad Nacional Autónoma de México



***El problema del no ser
en Platón***

*Tesis que para optar por el título de
Licenciada en Filosofía presenta:*

Paulina Monjaraz Fuentes

Director: Dr. Carlos Kramsky Steinpreis

México D.F.

Abril de 1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

TESIS

COMPLETA

El problema del no ser en Platón

Introducción	1
Capítulo I	1
1.1 Uso de los términos μή ὄν y μή εἶναι	5
1.2 Potencia y objeto	8
1.3 Lo que está entre lo no existente absolutamente y lo absolutamente existente	11
Síntesis del Capítulo I	12
Capítulo II	14
2.1 Ubicación de la noción del ser parmenídeo entre los cosmólogos y Platón	14
2.2. Análisis del «Parménides»	18
2.2.2 El problema de la unidad en la multiplicidad	19
2.2.3 Dificultades sobre la unidad	35
Síntesis del Capítulo II	50
Capítulo III	53
3.1 Introducción	53
3.2 El Cambio y la percepción sensible.	55
3.2.1 Protágoras y la permanencia en el ser por el pensar.	56
3.2.2 Heráclito y el continuo devenir entre el ser y el no ser.	58
3.2.3 Síntesis platónica del subjetivismo de Protágoras y el movi­lismo heracliteano.	62
3.3 El juicio de lo que no es.	67
3.3.1 El juicio falso y el no ser.	67

Indice

3.3.2 La Opinión Errónea	71
Síntesis del Capítulo III	74
Capítulo IV	76
4.1 Introducción al Sofista	76
4.2 Análisis del "Sofista"	79
4.2.1 La División	79
4.2.2 Imposibilidad de hablar de lo que no es.	81
4.2.3 La imagen, un modo de no ser distinto de la nada.	83
4.2.4 Crítica a los monistas y pluralistas.	87
4.2.5 Batalla entre los idealistas y los materialistas.	93
4.2.5 Defensa del cambio.	95
Síntesis del Capítulo IV	113
Conclusiones	117
Bibliografía	132

Introducción

El problema del *no ser* es un tema de la filosofía que se ha planteado desde su inicio, podemos decir que surge con ella. Al reflexionar sobre ello nos ha llevado poco a poco a los problemas centrales de la filosofía. El tema del *no ser* no es hablar de la nada, aunque lo incluya, es abordar un tema radical de la ontología. Preguntarse por el *no ser*, es preguntarse sobre el ser, sobre su unidad y multiplicidad, sobre el modo como lo logramos conocer, sobre su permanencia. Nuestra investigación muestra el camino que recorre Platón en su intento por explicar que en los seres hay un cierto *no ser*.

¿Por qué investigar el tema del *no ser* en Platón? Las características de su pensamiento nos han permitido hacer verdaderamente una investigación filosófica que desentraña los cuestionamientos del hombre, mirando la realidad de nuestro mundo para encontrar la verdad. A lo largo de los diálogos que analizamos Platón aborda el tema del *no ser*, poco a poco mirando los problemas de su entorno llega a la raíz de esos planteamientos. ¿Por qué puede existir el sofista, aquél que habla de lo que no es?

Como un pensador consciente de la riqueza de la realidad, aborda el tema del *no ser* en varios diálogos, más aún, es un tema latente en todo su esfuerzo por vislumbrar la verdad. Nos hemos limitado a estudiar principalmente los diálogos de vejez, siguiendo la secuencia de los diálogos. La *República*, aunque no es un diálogo de la vejez, nos facilitó una introducción profunda y guiada al tema, el *Parménides* es una especie de cuestionamiento elocuente para tomar el tema desde su raíz sin dar por supuesta la

Introducción

solución. El *Teeteto* despeja las dificultades que nos podría presentar nuestra manera de conocer y el *Sofista* reúne todos estos planteamiento para presentar, muy bien fundamentada, la solución platónica.

Dentro de las obras de Platón hemos encontrado en el Libro V de la *República*, obra del periodo de madurez, una excelente introducción al problema del *no ser*. En muy pocas líneas menciona, sin entrar a mayores explicaciones, los puntos claves del problema y posteriormente en los diálogos de vejez trata estos temas medulares con muchísima extensión. Gómez Robledo al describir las características de la *República*, nos da elementos para poder considerar el libro V como una introducción: «Todos los demás diálogos, así los anteriores como los posteriores, pueden considerarse como afluentes de la *República*, centro alrededor del cual pueden agruparse todos. Síntesis, podemos decirlo, pero a condición de que la entendamos como síntesis creadora -síntesis y climax...»¹.

En la opinión de Gómez Robledo, la *República* es «climax y síntesis», tanto de las obras anteriores como de las posteriores. Sabemos que otros estudiosos de Platón no opinan lo mismo, pero nuestro interés no es entrar en polémicas de prioridades entre las obras platónicas, simplemente utilizamos esta opinión para justificar de algún modo, el tomar como base el Libro V de la *República* para introducimos al tema de *no ser*. De un modo sintético, sin desarrollar las cuestiones, habla del problema de *lo que no es* y de *lo que no existe*, distinción clave; de la potencia involucrada en el cambio y en el conocimiento; y en definitiva lo

¹ GÓMEZ ROBLEDO. Introducción a la *República*. p. VII

que está entre *lo absolutamente existente y lo no existente absolutamente*.

En el *Parménides* se discute principalmente la unidad en la multiplicidad. Parménides expone todas las dificultades que el encuentra en la teoría de la Formas como solución para justificar la multiplicidad. Tales objeciones si logran rebatir, en parte, la doctrina sobre la Formas, y ayudan a que Platón avance en su conocimiento de lo que es y de lo que no es. La complejidad de esta obra platónica se centra en lograr guardar la unidad de la discusión a través de las refutaciones y argumentos lógicos que dan la impresión de no guardar unidad alguna. En muchas ocasiones parece que la noción de ser parmenídea va a prevalecer sobre la platónica, pero en la parte de la dialéctica sobre el uno, se dejar ver que tal postura no puede ser sostenida, y que Platón necesita seguir el camino de la dialéctica para poder sustentar su teoría de las Formas, la cual busca la explicación sobre la multiplicidad de seres.

El *Teeteto* trata sobre la naturaleza de la ciencia, es decir, sobre el conocimiento de lo que las cosas son, o el conocimiento verdadero. Aborda la sensación centrándose en marcar los justos límites de ésta, deja claro que la sensación no es ciencia. Maneja las tesis de Heráclito y de Protágoras. Por un lado al hablar sobre Heráclito pone la discusión en lo real al abordar el devenir constante: las cosas que eran ya no son, hay cambio. Lo une con el conocimiento aludiendo a Protágoras: « el hombre es la medida de todas las cosas ». Esto lo lleva a afirmar la realidad del cambio, pero a la vez a buscar la permanencia. Principalmente logra diferenciar el juicio falso del juicio negativo, para así justificar la predicación de lo que no es.

Introducción

En el *Sofista*, diálogo sobre el ser, se ha dejado directamente el problema del conocer y se aborda desde una perspectiva ontológica. Platón comienza de un modo curioso, haciendo una división para definir, es decir, divide para saber «lo que es». Otra cuestión que está de fondo es la definición del sofista como alguien que habla de lo que *no es*. Dividiendo y tomando los géneros adecuados define al sofista como el que hace parecer lo que *no es* como algo que es.

El *no ser* es relativo, pero la pregunta es hacia qué está referido ¿cual es el punto de referencia que permite la semejanza y la diferencia, lo uno y lo otro, es decir, hablar de un *no ser* relativo? Parece que Platón soluciona el problema con las Formas y la participación. Esta investigación no pretende dedicarse al tema de las Formas, más bien pretende presentar los antecedentes que llevaron a Platón a ellas, con la intención de aclarar el pensamiento platónico, y sobre todo entender lo que llevó a Platón a plantearse la teoría de la participación.

Las cuestiones centrales son : ¿cómo el ser puede ser uno y múltiple a la vez? Tal cuestión implica una noción del ser, tal que, ser y multiplicidad de seres no sean incompatibles. La segunda cuestión planteada en el *Teeteto* es: ¿cómo podemos tener juicios (conocimiento) de lo que no es, es decir, cómo podemos pronunciar falsedades si sólo se puede conocer lo que es? La dos respuestas dadas por Platón dejan ver la oposición de su pensamiento con el de Parménides y a través de esas refutaciones comenzamos a vislumbrar su noción de *no ser*, y conjuntamente su noción de ser.

El desarrollo de estas cuestiones toma su cúlmén en el *Sofista*. Allí Platón retoma los temas ya planteados en los otros

diálogos, pero ahora desde el punto de vista metafísico, por lo que el capítulo IV de nuestro trabajo que está dedicado al *Sofista* puede considerarse como las conclusiones sobre el problema del *no ser*. Nosotros pretendemos caminar, paso a paso con Platón, en las interrogantes y en las soluciones que se van dando a través de los cuatro diálogos. Por este motivo nuestro trabajo es una incursión en el pensamiento platónico, intentando seguir de cerca su modo de buscar la verdad. Consecuentemente la cronología entre los diálogos es de radical importancia, aunque siga habiendo discusiones sobre la prioridad en el tiempo entre el *Parménides* y el *Teeteto*.

Tal investigación nos ha abierto grandes horizontes acerca del pensamiento platónico, y sin intentar una apología de Platón hay planteamientos que muestran, sin lugar a dudas, el desconocimiento del pensamiento platónico y la poca seriedad de muchas críticas a su filosofía. Nuestra investigación ha sido, un ir y volver a las cuestiones que se plantean de distinto modo en las cuatro obras seleccionadas, tratando de ver el desarrollo y sentido que Platón daba a las distintas cuestiones en el contexto de los diálogos.

Para lograr esta visión unitaria de la obra es necesario adentrarse en la discusión llevando consigo todos los elementos: el personaje con quien está discutiendo, el origen de la discusión, el tema que está de fondo, incluyendo la conclusión a la que quiere llegar, etc. Esto ayuda a comprender lo que posteriormente afirmará en el siguiente diálogo y a no desfasar las frases del sentido que Platón les está dando.

Platón no está considerado como pensador sistemático, por lo que sus afirmaciones no están contenidas en frases

Introducción

categorías, es decir, no encierra en unas cuantas palabras toda una noción. Esto no quiere decir que no las haya pero es lógico que el análisis de un diálogo en donde Platón intenta que el otro descubra la verdad sobre una realidad concreta, no puede centrarse en unas cuantas frases aisladas. Es por esto importante considerar la riqueza del diálogo platónico, que siempre parte de un problema real, de una situación que se está viviendo, con la intención de ayudar a que encuentre la verdad el interlocutor.

Para terminar estas líneas introductoras debemos poner de relieve la dificultad del tema que nos ocupa. La primera dificultad está en el objeto formal, es decir, el punto de vista metafísico. Sabemos que la Metafísica es por su radicalidad el punto más arduo del pensar filosófico, al grado de considerarse como el fundamento que está presente en todo pensar filosófico y el tema del *no ser* es eminentemente el tema del ser. En cuanto al objeto material, querer desentrañar la realidad del *no ser* se vuelve sumamente difícil al no poderlo conocer directamente o, como se verá en el desarrollo de nuestra investigación, por medio de relaciones. Ya desde que intentamos hablar sobre él se presentan inconvenientes, pues no sabemos de lo que estamos hablando cuando decimos *esto no es*; surgiendo ahí problemas lógicos y epistemológicos tan radicales que sólo encuentran su solución en el planteamiento metafísico.

Capítulo I

Introducción al tema del no ser en la República¹

Los pasajes de la *República* que hemos utilizado para introducimos al problema del *no ser* pretenden precisar, en una primera aproximación, lo que son los filósofos. Platón parte de la distinción entre el filósofo y el sofista, que en el fondo es la pregunta sobre lo verdadero. Es muy importante mencionar que esta misma pregunta se hace al iniciar el diálogo sobre el ser, pues es en el *Sofista* donde retoma todos los hilos de la argumentación que ha desarrollado a lo largo del *Parménides* y del *Teeteto* para sostener que el *no ser* de cierta manera es.

¹ Todo este capítulo está basado en la *República* Libro V 474a-480a.

Platón en estos pasajes de la *República* hace un esbozo de los puntos claves de la problemática que desarrollaremos en nuestra investigación, son los siguientes:

1. El Todo y la parte (división)
2. Semejanza y Desemejanza (distinción)
3. La unidad y la multiplicidad
4. El conocimiento de *lo que no es* (juicios falsos y juicios negativos)
5. La realidad del *no ser* (conclusión)

El modo como Platón plantea estos temas en la *República* no es directo, sino que están en la entraña de situaciones humanas; por ejemplo, el problema del todo y de la parte, lo plantea cuando habla de la totalidad en el amor por parte del filósofo y la parcialidad por parte del sofista. A partir de esta situación continúa con el tema de la división como método para definir. La división tiene relación con la totalidad pues nos remite a un todo fraccionado. No podemos hablar de parte sin el todo, la división fracciona, es decir hace las partes del todo². Por tanto la división siempre se mantiene referida al todo, pues sin este último no habría qué dividir. También se discute en el *Parménides* si el ser es un todo con partes o un Uno absolutamente idéntico a sí mismo. El modo en cómo se abordan estos problemas en el *Parménides* es muy directo, bajo una secuencia lógica tal, que podrían parecerse ajenos a la realidad.

² Cf. AQUINO, Tomás. *Exposición del De Trinitate de Boecio*. p. 218. Cuando se habla de los tres tipos de abstracción, en uno de ellos se dice: *como la parte se une al todo. Así, por ejemplo, el pie no se puede entender, sin entender lo que es el animal, porque aquello por lo que el pie es pie, depende de aquello por lo que el animal es animal.*

Para conocer lo que es el ser (το ον), el filósofo tiene que contemplar el todo y no sólo la parte. En cambio el sofista al contemplar sólo una parte de ésta se aleja de la verdad. La totalidad se ejemplifica con el deseo del filósofo de conocerlo todo: *¿... del amante de la sabiduría diremos que la desea no en parte sí y en parte no, sino toda entera? (Rep. 475 b).*

Introduce el tema de la semejanza y desemejanza al diferenciar lo que es un filósofo y lo que no lo es; es decir, comienza a hablar de la "diferencia". El tema de la división y el de la diferencia los trata detenidamente en el *Sofista*, pues la *diferencia* es un punto fundamental en el estudio del *no ser*.

Platón esboza el problema del *no ser* al preguntarse sobre la verdad, pues en la pregunta está implícita el tema de la diferencia o la distinción. Platón en las siguientes líneas dice: *¿Pues quiénes son entonces -pregunto- lo que llamas filósofos verdaderos? Los que gustan de contemplar la verdad. Bien está eso -dijo-; pero ¿cómo lo entiendes? No sería fácil de explicar -respondi- si tratara con otro; pero tú creo que has de convenir conmigo en este punto. -¿Cuál es él? - ... puesto que lo hermoso es lo contrario de lo feo, se trata de dos cosas distintas -¿Cómo no? - ¿Y puesto que son dos, cada uno es una cosa? -Igualmente cierto. - Y lo mismo podría decirse de lo justo y de lo injusto, y de lo bueno y lo malo y de todas las ideas, que cada cual es algo distinto, pero que, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias (Rep. 475e-476a).*

Lo primero que se puede pensar al tener dos cosas distintas es que, cada una es una cosa; *¿Y puesto que son dos, cada una es una cosa?* Platón establece el principio de individuación, la distinción nos lleva a individuar, sino hubiese

diversidad no tendría sentido decir que *cada cosa es una*. En el *Parménides* trata el tema de la **unidad y multiplicidad** con todas sus cuestiones y dificultades. Si digo que hay verdad y falsedad, entonces lo verdadero es *lo que es* y lo falso *lo que no es*, pero ¿Cómo puedo hablar *de lo que no es*, si sólo conozco lo que es? Aquí se descubre, o se explicita, el problema de si lo que *no es* es, y así es como comienza la temática del *no ser*.

El verdadero conocer es conocer lo "en sí", para conocerlo es muy importante no confundirlo con los entes concretos, es decir, no tomar la parte por el todo: *El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensueñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?* (*Rep.* 476 c). Al no admitir que hay un todo y que la parte es por tanto sólo parte, nos lleva a tomar la parte como un todo.

Descarta la posibilidad de conocer lo que no existe absolutamente, pues si el conocimiento es del ser, entonces la nada no puede conocerse puesto que no es absolutamente; por tanto en el *Sofista* explica la imposibilidad de hablar sobre la nada.

Vemos como estos pasajes de la *República* son una auténtica introducción al modo como Platón va a desarrollar el tema del *no ser* a través del *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*. Con este esbozo de lo que será nuestra investigación podemos tener una idea de lo que implica el estudio del *no ser* en el pensamiento platónico en su época de vejez. La *República* nos ha permitido anotar otros temas, dentro del tema del *no ser*, que son de gran importancia, aunque ahora parecen no tener gran conexión con la

temática que se va a desarrollar, vamos a ir descubriendo su importancia a medida que avance el análisis de los diálogos.

1.1 Uso de los términos μή ὄν y μή εἶναι

Proponemos la distinción de estos términos porque pensamos que son un apoyo para demostrar la existencia del *no ser* y todas las consecuencias que de ellos se siguen en el pensamiento platónico. Esta distinción entre μή ὄν y μή εἶναι pretende mostrar que para Platón una cosa es el ser concreto que tiene el ser, pero que el ser no se agota ahí, sino que debe haber otro que participe el ser. De esta realidad se desencadenan multitud de problemas que se van a ir resolviendo como: el del todo y la parte, el conocimiento de las cosas concretas o existentes, la falsedad, etc.

Revisando con detenimiento los textos, podemos observar que al principio del diálogo utiliza con mayor frecuencia μή ὄν (me on), casi hasta el final habla de μή εἶναι (me einai). Otras dos observaciones pueden hacerse: siempre que usa el término μή ὄν (me on) hace referencia a cosas concretas, o individuales, es decir, a la multitud de cosas (antes)³. En el pasaje 477a lo usa del siguiente modo: ... *el que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada? Contéstame tú por él. - Contestaré -dijo- que conoce algo.*

³ εἰμί *eimi*, indicativo del verbo *ser*. verbo subst, irregular, y defectivo. presente, en los diversos modos:

εἶναι (*einai*) infinitivo.

ων; participio presente.

ὄν; (genitivo *ontos*) (to). Forma o terminación neutra de ὄν, *οντα*,

ὄν, participio presente de εἰμί, *ser*.

Diccionario Griego-Español. p. 525. voz. εἰμί.

- ¿Algo que existe o que no existe? -Algo que existe (ὄν). ¿Cómo se puede conocer lo que no existe (μη ὄν)? (Rep. 476 d-477a).

El participio de presente ⁴ ὄν, οὐσα, ὄν, el que es, está o existe siendo, toma en el neutro una acepción particular: το ὄν, *lo que es*, la realidad; el ser (en filosofía); τα ὄντα, las cosas existentes, los seres(entes); a veces los bienes, las riquezas ⁵. El Participio viene de participar (Del lat. *participare*) verbo intransitivo. Tener una parte en una cosa o tocarle algo de ella ⁶. Estos seres concretos son, pero su ser es participado, por eso Platón utiliza un participio para designar su posesión del ser como una participación, un tener el ser, más *no ser* el Ser.

Millán Puelles hace la siguiente observación, que puede ser un apoyo para la distinción que proponemos: ὄν: La voz *ente* deriva del término latino *ens*, que, como el vocablo griego "ὄν", significa simplemente *lo que es*, *lo que TIENE ser*. Ente y existencia (...) en ese caso "*ente*" significa "*existente*" (*este ser*). *Existente no significa existir, sino ALGO que existe, algo que tiene existencia* ⁷. El comentario de Millán-Puelles va muy de acuerdo con una de las diferencias que marca Platón entre el existir (acto) o

⁴ *Participio*: (Del lat. *participium*.) modo. Gramatical. Forma del verbo, llamada así porque en sus varias aplicaciones participa, ya de la índole del verbo, ya de la del adjetivo. Como tal, hace a veces oficio de nombre. dividese en activo y pasivo, denotando aquél acción y éste pasión, en sentido gramatical. También suele llamarse *de presente* al primero y *de pretérito* al segundo.

Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. p.982. voz: participio.

⁵ *Diccionario Griego-Español*. voz: ἐπι, p.231.

⁶ *Diccionario de la Lengua Española*. voz. *participar*.

⁷ MILLAN-PUELLES, Antonio. *Léxico Filosófico*. p. 238.

la existencia como ser y el existente como *algo que existe*, algo que tiene existencia, el *ente*.

En cambio cuando habla de participación utiliza el término εἶναι: *Ahora pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser (του εἶναι) y del no ser (μη εἶναι), y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro;... (Rep. 476d)*. En este pasaje habla del ser no como ya participado en una cosas concreta sino como lo que se participa, por eso utiliza el término εἶναι. El término εἶναι es genérico y no concreto.

Así comprobamos la diferencia entre el *ser* y *algo que tiene ser*, pues en la primera cita vemos cómo Platón utiliza ὄν refiriéndose a seres concretos que tienen el ser y se comprueba porque ον es un participio, y el infinitivo en el último texto citado se refiere al ser no ya en un ente concreto, sino como el ser que se participa.

El uso de μή ὄν es siempre referido a lo existente, considerándolo como algo que tiene el ser, pues se refiere a la multitud de lo bello, etc. También aquí se entiende porqué habla del todo y de la parte, pues estas cosas que existen no pueden confundirse o tomarse por el todo, es decir, por lo en sí. *Entiende que hay algo bello en sí mismo o puede llegar a percibirlo así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquellas (Rep. 476 d)*.

Si esas cosas existentes *tienen el ser* quiere decir que no les es propio en cuanto que les ha sido dado, entonces el ser debe provenir de algún modo y de algo. Platón afirma que el modo en como se da el ser en las cosas existentes es de modo PARTICIPAΙΧΟ y

quien lo da, es decir el que participa es, lo en sí. El término εἶναι significa ser (en infinitivo), pero no como algo concreto, sino como *lo en sí* que participa.

Es claro que para Platón el ser es lo en sí, que participa a lo que está entre lo puramente existente (lo en sí) y lo absolutamente inexistente. Siempre que utiliza μη εἶναι (me einai) habla del ser como el que participa, y cuando habla de las cosas concretas utiliza un participio presente (ὄν), por lo que podemos concluir que son distintos el ser y lo existente, y su relación es la participación. Es muy significativo para la teoría de la participación que Platón haya distinguido la utilización del verbo ser, con tanta claridad y precisión, el ser que participa a otros y los otros que son participados.

1.2 Potencia y objeto

Platón se basa en *lo que es* (en la realidad) para justificar la realidad del *no ser* (relativo). *En la potencia sólo miro a aquello para lo que está y a lo que produce, y por ese medio doy nombre a cada una de ellas, y a la que está ordenada a lo mismo y produce lo mismo, la llamo con el mismo nombre, y a la que está ordenada a otra cosa y produce algo distinto, con diferente nombre*⁸. La tesis que plantea, es muy familiar para alguien que conoce el pensamiento aristotélico, aunque Platón no la formula del mismo modo.

La tesis aristotélica contenida en *De Anima* es recogida por Santo Tomás del siguiente modo: las potencias se distinguen por sus actos y objetos. Respondo: La potencia, en cuanto tal, se

⁸ República V. 477 d.

ordena al acto, la naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos. Solución 1: El acto, aunque posterior a la potencia en el ser, es, sin embargo, anterior intencional y conceptualmente, como lo es el fin en el agente. El objeto, aunque sea extrínseco, es, no obstante, principio o término de la acción. Ahora bien, el principio y el fin de una realidad guardan proporción con los elementos intrínsecos de ella ⁹.

Platón distingue dos tipos de seres, justifica los dos modos de ser porque conoce en ellos dos modos distintos de comportarse, distintos actos, y así concluye que son dos naturalezas distintas: *lo absolutamente existente* que no es participado pues es el que participa (lo en sí) y lo intermedio entre el anterior y *lo absolutamente inexistente*. Platón también habla de los absolutamente inexistente, pero en realidad no es un modo de ser, por lo que no se le puede conocer por sus actos, lo absolutamente inexistente es la nada y de ella no tenemos conocimiento alguno.

Para el primero se tiene un saber y para el segundo opinión. Platón resalta la naturaleza de la opinión, primero porque quiere hacer ver que el sofista habla sobre lo opinable y el filósofo sobre lo en sí; pero también por lo siguiente: *y si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?* (Rep. 477a). Su objeto es de la región intermedia (algo que es y que no es).

Podríamos preguntarnos si la potencia da razón de ser al objeto o el objeto a la potencia, para Platón se ve con claridad que

⁹ S.Th. I, q.77, a.3.

el objeto es lo que da razón de los diferentes modos de conocer. Por eso puede afirmar que los distintos modos de conocer se adecuan a los distintos objetos, y que estos son acordes con la realidad. En la siguiente frase se puede entrever su postura: *...el saber está ordenado a lo que existe para conocer cómo es el ser... (Rep. 478 a).*

Admite que hay un orden entre el saber y lo absolutamente existente, pero este orden no es directo pues es necesario pasar por *lo que existe* para llegar al ser. Si fijamos nuestra atención en esta postura platónica podemos entender mejor su teoría del conocimiento, pues bajo esta perspectiva podremos profundizar hasta llegar a la comunicación de las Formas en sí. Así también podremos reflexionar siguiendo paso por paso el pensamiento de Platón hasta llegar a la teoría de las Formas y de este modo ponderar con suficientes elementos su realismo e idealismo.

Platón ve lo existente como un medio para llegar a conocer el ser, ¿porqué lo contingente no es el máximo conocer o no es propiamente conocer, sino sólo opinión? (cf. *Rep. 476 d*). Por su participación del ser, pues ese objeto no puede darme lo que no tiene, es decir, el ser en sí. Esta postura es profundamente realista, pues el conocimiento está rigiéndose por la realidad. Platón no niega la existencia de lo contingente, pero se da cuenta que son participaciones, que no son "absolutamente existentes", es decir, que no son todo el ser. Al considerarlas como medio¹⁰ les da su lugar, no desprecia totalmente la opinión, simplemente declara su insuficiencia para conocer el ser.

En ningún momento Platón equipara lo opinable con lo falso. En el diálogo del *Teeteto* habla de lo falso y para su

¹⁰ Cf. *República* 478b.

explicación habla del *no ser*, lo opinable también tiene que ver con el *no ser*, pero su gran diferencia es que lo falso es mental y lo opinable insuficiencia de las cosas existentes que solo participan del ser. En lo que toca al tema del *no ser*, en la potencia podemos ver cómo la realidad de *lo que no es* no es sólo un problema del pensamiento, sino una realidad. Platón vuelve a hablar de la potencia en el *Sofista* al considerar las imágenes como un cierto *no ser*. Hasta ahora sólo podemos decir que hay una región intermedia entre lo que es y la nada (absoluta).

1.3 Lo que está entre lo no existente absolutamente y lo absolutamente existente

Este es el tema que más interesa en nuestra investigación; y todos los análisis posteriores pretenden darle luz a la cuestión: **¿Cuál es el estatuto ontológico del *no ser*?** Platón no da solución alguna todavía, pero marca de un modo muy claro por donde va su solución. El subtítulo primero de este capítulo habla sobre la temática que señala Platón, y hace ver cómo la aborda con profundidad en otros diálogos que tratan el tema del *no ser*. Se puede ver por estas cuestiones principales que el problema en su médula es epistemológico y ontológico. En el tratamiento que hace en la *República* queda volando o sin solución un asunto clave, que sin él queda sin fundamento todo lo demás, sobre todo la opinión: este asunto es el estatuto ontológico de la realidad de lo intermedio entre la nada y el ser. En último término, y lo menciona de pasada en este diálogo, la intención de Platón es fundamentar la realidad de la participación del ser o de lo en sí. Pero el problema es mucho más complejo, hay que recorrer muchos puntos medulares para llegar a ello.

Introducción al tema del no ser en la República

De este modo hemos visto que iniciar nuestra investigación con el tratamiento del *no ser* de Platón en la *República* sirve como una excelente introducción para abordar el tema en el *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*. El preguntarse sobre el conocimiento de esta realidad intermedia, nos ha llevado al descubrimiento de una nueva región: *Hemos descubierto, pues según parece, que la múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro (Rep. 479 d).*

En esta frase se hace referencia a una realidad central en nuestra temática: la multitud o multiplicidad, gran parte del problema de la región intermedia está en que hay multitud de cosas, y forzosamente deben abordarse los problemas que surgen en nuestro conocimiento. Los problemas que se derivan de la multiplicidad, ya sea desde el punto de vista de la unidad del ser (tratado en el Capítulo dedicado al *Parménides*) de las implicaciones que tiene en el conocimiento (tratado en el Capítulo III dedicado al *Teeteto*). La respuesta definitiva a lo que es esta región intermedia, la existencia del *no ser*, se fundamenta en el *Sofista*.

Síntesis del Capítulo I

Al hacer la distinción entre el filósofo y el sofista, Platón enuncia los temas más relevantes para aclarar el problema del *no ser*, que son los siguientes:

- el todo y la parte, la división,
- la distinción: la semejanza y la desemejanza.
- la unidad y la multiplicidad.

El Problema del no ser en Platón

- el conocimiento de lo que no es (juicios falsos y juicios negativos)
- la realidad del *no ser* (región intermedia entre lo absolutamente existente y lo absolutamente inexistente).

Lo más valioso, tratado en este capítulo, para el problema del *no ser* es ver cómo se pasa de un tema a otro, pues por medio de esta secuencia podemos comenzar a indagar la naturaleza del *no ser*. Antes de meternos en tal comprensión distinguimos los términos μή ὄν y μή εἶναι, para comprobar filológicamente cómo para Platón *no es lo mismo el ser y lo que tiene el ser*.

En el subtítulo "la potencia y el objeto", se muestra la posibilidad de hablar de la región de lo que está entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente, aplicando el principio de que *la diversidad de naturaleza en las potencias se establece en razón de la diversidad de los actos, al que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos*¹¹. Siguiendo la trayectoria que el mismo Platón nos ha planteado en la *República* podemos iniciar el análisis de los diálogos, teniendo una *visión esquemática* del desarrollo que Platón realiza para fundamentar que el *no ser* es.

¹¹ Cf. *supra*, nota 2.

Capítulo II

2.1 Ubicación de la noción del ser parmenídeo entre los cosmólogos y Platón

Antes de comenzar el análisis del *Parménides* para descubrir los problemas de la concepción del *no ser*, es importante sentar las bases sobre las que se va desarrollar la crítica de Parménides a la teorías de las Formas. Parménides tiene un lugar importante en la historia de la ontología, su situación entre los cosmólogos y Platón es una muestra elocuente de su modo de ver la realidad y por consiguiente de su concepción del ser.

«Cuando los griegos inauguraron la especulación filosófica, preguntáronse en primer lugar de qué estaban compuestas las cosas... Conocer la naturaleza de lo real en general es, pues, saber que cada uno de los seres de que se compone el universo es en el fondo, cualesquiera que sean las diferencias aparentes que de los otros le distinguen. Movidos por esta convicción, tanto más irresistible cuanto menos reflexiva, los primeros pensadores griegos trataron sucesivamente de reducir lo real al agua, luego al fuego, hasta que uno de ellos, saltando a la solución más general del problema declaró que el primer elemento de que constaban todas las cosas era el ser»¹².

Parménides frente a los cosmólogos es un innovador, su visión de la realidad logra ir más allá de los fenómenos sensibles. El ser para Parménides es: «lo que es increado ¹³ e indestructible, porque es completo (es pues una cosa completa) inmóvil, sin fin. Ni nunca ha sido, ni será jamás, porque es ahora todo a la vez, sin discontinuidad. Tampoco es divisible porque es absolutamente homogéneo e impediría que se sostuviese, ni tampoco menos, pues todo está lleno de lo que es. También es absolutamente continuo porque lo que es, está siempre en contacto con lo que es»¹⁴.

Parménides «inicia la búsqueda o indagación del ente y a la vez el rechazo a la cuestión del no-ente. Se plantea el problema central de la metafísica con una *drasticidad desconocida*, su

¹² GILSON, Etienne. *El ser y la esencia*. p. 23.

¹³ Burnet utiliza el concepto creación aunque sabemos que los griegos no llegaron a tal concepción.

¹⁴ BURNET. *La aurora del pensamiento griego*. RP. 117, 118. p. 201.

radicalidad consiste en afirmar el ser con tal fuerza que lo deja inmóvil, encerrado en sí mismo¹⁵.

Parménides no admite la existencia de un cierto *no ser*, argumentando: «... las dos únicas vías de investigación que se pueden concebir. La primera que (el ser) es y es imposible que no sea, es la vía de la creencia porque la verdad es su compañera. La segunda, que (el no ser) no es y no es necesario que sea, éste, te lo digo, es un sendero por el que nadie puede aprender nada, porque tú no puedes conocer lo que no es -eso es imposible- ni expresarlo, porque son la misma cosa lo que puede ser pensado y lo que puede ser»¹⁶.

Según Parménides sólo podemos hablar del ser, y del *no ser* ni siquiera podemos pensar cosa alguna. Podemos preguntarnos ¿de dónde parte Parménides para afirmar esto? Nos damos cuenta de que en el texto anterior está implícita una noción de ente que fundamenta su afirmación. En estos textos tenemos una descripción lo suficientemente completa de lo que Parménides concibe como ser; Gilson dice que le da la impresión de que Parménides más que concebir esta noción la imaginó y que a fin de cuentas habla más bien de *lo que es* (ente) y no del ser¹⁷; pues la realidad que designa es la más concreta de todas pues es «todo el Universo»; se lo figura como la masa de una esfera redonda, igualmente pesada a partir del centro en todas las direcciones.

¹⁵ Cf. MELENDO, Tomás. *Nada y ontología en el pensamiento griego*. pp. 80-81.

¹⁶ SIMPLICIO. PHY. RP 114.

¹⁷ Es muy importante para la tesis que se sostiene la distinción entre lo que es y el ser, pues basándonos en este matiz podemos explicar la diferencia que hay entre la ontología platónica y la parmenídea. Cuando Platón se refiere a lo que es (ov) y al ser (ειναι) utiliza términos distintos. Gilson no atribuye esta distinción a Platón y por esto, a mi juicio, no hace notar el avance tan grande que logra Platón frente a Parménides en su concepción del ser.

Concluye que su ontología no es abstracta pues «era todavía uno de esos físicos que al ir tras la «naturaleza o realidad últimas, buscaban determinar la materia de que está hecho todo lo que es»¹⁸.

Retomando las opiniones de Melendo y de Gilson acerca de la ontología parmenídea, podemos decir que se inicia la ontología con Parménides, intentando salir del ámbito meramente concreto de los cosmólogos, pero a la vez, a pesar de su intento de «abstracción» de concentrarse en lo fundamental, no logra salir de lo concreto puesto que para él el ser sigue siendo «material».

Pero su abstracción prescinde de todo lo particular, de todo lo que implique multiplicidad, encerrando así su noción de ser en lo Uno. «Además de ser inacabado, el Ser no tiene libertad para ser otra cosa. No hay nada ni habrá nada, además de Ser, puesto que el Destino lo encadena en una integridad cerrada e inmóvil»¹⁹. Sin duda la continuación del poema de Parménides evoca lo que los mortales engañados han tomado por verdadero, y que sólo es «puro nombre»: todo el devenir, las fluctuantes apariencias..., aunque Parménides no haya aprobado las consecuencias extremas a que llegaban los sofistas negando que pueda nombrarse *lo que no es*, al menos les ha indicado el camino²⁰.

Parménides da un paso en la ontología, su abstracción de lo múltiple es un intento de contrarrestar las teorías un tanto mitológicas de los cosmólogos, pero al no ver la inmaterialidad del

¹⁸ Cf. GILSON. *Op.Cit.* pp. 24-25.

¹⁹ Pasaje del fragmento 8 del poema se citan en la traducción Diés, reseña del Parménides, págs. 12-14.

²⁰ Cf. RODIS-LEWIS. *Platón y la búsqueda del ser.* pp. 95-96.

ser²¹, como lo hizo Platón, unifica todo en el ser Uno, encerrado en sí mismo en una identidad abstracta que no admite multiplicidad alguna, y tampoco posibilidad de comunicarse.

Parménides frente a los cosmólogos logra descubrir que lo esencial de lo real es que *es*, pero no logra apartarse de lo conereto, pues no alcanza a descubrir, como lo hizo Platón, que no todo en el ser es material. Dejando la reflexión filosófica en una vía muerta, de la cual sólo la especulación socrática junto con sus continuadores lograron que volviera a tener vida. Esta salida obliga a Platón a cometer lo que él mismo denomina un parricidio que consiste en «la destrucción del carácter monolítico del ente parmenideo y su sustitución por una doctrina más flexible en la que ente y no-ente pueden «decirse», al menos, de dos maneras, y, como consecuencia, puedan también coexistir»²².

Esta breve introducción al análisis del *Parménides* intenta exponer los puntos fundamentales del pensamiento parmenideo para sentar las bases sobre las que Parménides partirá en su discusión sobre la imposibilidad de la multiplicidad.

2.2. Análisis del «Parménides».

En el *Parménides* se discute principalmente el tema de la unidad y de la multiplicidad. Sócrates no hace grandes intervenciones, sucede que Parménides se dedica a contrastar su postura sobre lo Uno frente a la doctrina platónica de las Formas. La intervención de Zenón deja clara la oposición entre afirmar lo Uno y afirmar lo múltiple, centrandó así el problema que tratarán a

²¹ Platón sostiene la inmaterialidad en *Sofista* 438.

²² Cf. MELENDO. *Op.Cit.* pp. 80-81.

La unidad en la multiplicidad

lo largo del diálogo, donde se ve la intención platónica de lograr una conciliación entre la unidad y la multiplicidad, pues sin ella es imposible hablar de la realidad del *no ser*. Parménides por insistir en la unidad absoluta del ser, encierra al ser en un *ser pensado*²³, y niega la multiplicidad.

En cambio, Platón intenta conciliar la unidad en la multiplicidad recurriendo a la participación, o a la doctrina de las Formas. Parménides critica principalmente esta doctrina y a través de ella vemos cómo la diferencia entre el pensamiento parmenideo y el platónico radica en su concepción del ser (*εἶναι*). Platón deja la exposición de su propia concepción del *ser* para el diálogo con el Extranjero de Elea.

2.2.2 El problema de la unidad en la multiplicidad.

En esta sección vamos a tratar todas las objeciones que Parménides hace a las soluciones de Sócrates, como hemos dicho, estas objeciones van directamente contra la teoría de las Formas, pero esto no va a ser un fracaso del pensamiento platónico, sino un motivo para replantearse la teoría de las ideas y mejorarla²⁴. Esta

²³ Cf. Supra. Nota 16.

²⁴ Lo que entra en discusión es uno de los aspectos más relevantes de la teoría de las Ideas expuestas en los Diálogos de madurez de acuerdo con la formulación "mítica". Lo que en los Diálogos socráticos había quedado como un problema sin solución, que es lo que corresponde al uso de ciertos términos claves de nuestro vocabulario ético y político (tales como "valor", "virtud", "amistad", "belleza", etc.) y cómo puede ser expresado con rigor y precisión, había hallado una respuesta mítica en los Diálogos de madurez mediante la imagen de una cohorte de entidades eternas, existentes por sí mismas en un mundo supraterrestre. Estas esencias o Ideas eran capaces de determinar la índole de las cosas o hechos terrenos que, por participar de ellas, podían ser

mejora no se plasma en el diálogo del *Parménides*, es hasta el *Sofista* donde Platón retoma las objeciones y les da una nueva solución.

a) La semejanza y la desemejanza son incompatibles. La paradoja de Zenón sobre la multiplicidad (127d-128e)

Zenón pretende demostrar que «los muchos no son» diciendo: *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* (127e). El argumento lo podemos convertir a su forma lógica donde descubrimos que es un modus tolendo tolens.

m= multiplicidad s=semejanza d= desemejanza nP: imposible
Si m entonces s y d
Si s entonces -d y Si d entonces -s, por tanto s y d = nP
Si s y d = nP entonces m = nP

objeto de nuestra intelección y discurso. La esencia o naturaleza de las cosas, que fundamentaba los nombres que les damos (según el *Cratilo*), se había convertido, según las fórmulas míticas empleadas por Platón, en una multiplicidad de entidades absolutas que ejercían una misteriosa influencia sobre la realidad terrena, dando ser a cada uno de sus caracteres, y que, según el mito de la reminiscencia, eran conocidas en virtud de un recuerdo preexistente en nuestra alma, permitiéndonos entender lo que son las cosas que nos rodean o las acciones que efectuamos y que participan de ellas. VAZQUEZ Juan y GUSAN, Esperanza. *Aproximación Analítica al Pensamiento Platónico*. p. 33.

Lo que pretende Zenón es probar la tesis de su maestro Parménides : «el todo es uno», pues si el Ser o lo Ente fuese múltiple, tendría que ser semejante en tanto que ser y disemejante en tanto que múltiple, lo que supondría una contradicción dentro del mismo ser»²⁵. Esta contradicción está comprobada en *el modus tolendo tolens* que formula Zenón. A nuestro juicio en este argumento Parménides supone que la semejanza y la disemejanza son bajo un mismo aspecto o referidos ²⁶ a una misma cosa, lo cual implica la negación de la multiplicidad, primero porque pensada así la semejanza y la disemejanza conllevan una contradicción, y segundo porque tampoco permite que el ser salga de sí mismo, es decir, que se refiera a *lo otro*. Para salir de este hermetismo hay que decir que el ser (*εἶναι*) se debe referir a otra cosa ²⁷, es necesario afirmar la existencia de *lo otro*, que es admitir la multiplicidad. *Lo otro* puede ser: un ente distinto a sí mismo o en un mismo ente admitir que hay diversidad.

La razón por la que Parménides concibe al ser encerrado en sí mismo es porque: «si se niega el ser a todo lo que no es idénticamente «él mismo», la existencia de todo ser en general se hallará hecha impensable. Decíamos, en efecto, que para todo lo que es verdaderamente, *ser es ser idéntico* a sí mismo; pero no es posible ser idéntico a sí mismo sin ser distinto de lo demás. En una

²⁵ *Ibid.* p.32.

²⁶ Este argumento de la referencia a otro también se recoge en el *Sofista*, Platón hace uso de un lenguaje referencial.

²⁷ La necesidad de referirse a algo distinto o a *lo otro* Platón lo plantea después con la realidad del lenguaje, donde forzosamente tenemos que hablar de más de uno y referirlos. Inmediatamente después hace ver cómo sin esta referencia a *lo otro* se anularía la capacidad de conocer. Esto queda totalmente demostrado en el *Sofista* cuando refuta a los monistas.

doctrina en que «él mismo» es la condición de ser, «el otro» es la condición de *no ser*²⁸.

La cuestión de fondo es que si partimos de que la identidad es condición de ser, entonces cabe la siguiente argumentación: *si es imposible que los seres desemejantes sean semejantes y los semejantes desemejantes, resulta también imposible que exista lo múltiple (127e)*. Parménides no comprende cómo es la semejanza y la desemejanza, no se da cuenta de que al hablar de lo semejante se realiza una comparación entre dos cosas distintas, pero como concibe al ser completamente idéntico es comprensible que reduzca al absurdo cualquier comparación o desemejanza. Su argumento supone una concepción del ser que en sí misma no puede admitir una multiplicidad, y su argumento tiene implícita la negación de lo que pretende demostrar, y se hace muy difícil el diálogo. *¿Cómo sostener con Parménides que es imposible que el no-ser sea? (127e)*

«En torno de lo que cada cosa es, y necesariamente puesta por su mismo ser, surge la inmensa multiplicidad de lo que esa cosa no es. Por tanto, una vez que cada ser es lo que es, y que por consiguiente *es*, hay una infinidad de veces en que esa cosa es distinta de lo que no es, y que, por consiguiente, *no es*»²⁹. En relación con la semejanza y desemejanza se puede decir que, se dan en un mismo ser pero no bajo el mismo aspecto ni al mismo tiempo, sino respecto a distintos aspectos, es decir, no implican irremediabilmente una contradicción. Ahora bien, para esto tenemos que admitir también la multiplicidad, no ya de muchos seres, sino también en un mismo ser. Por consiguiente, en vez de

²⁸Cf. GILSON. *Op.Cit.* 27-28.

²⁹ RODIS-LEWIS. *Op.Cit.* p.98.

concebir al ser como excluyendo al *no ser*, por necesidad tendremos que sostener que: puesto que ser el mismo, idéntico a sí, es a la vez ser distinto del resto, ser es al mismo tiempo *no ser*.

b) La solución de Sócrates a la paradoja de Zenón.

Sócrates aclara que no se confunden la semejanza y la desemejanza puesto que: *hay una forma de la semejanza y otra de la desemejanza que se oponen y de ellas participamos (129a)*. La salida definitiva de Sócrates al decir que no hay contradicción es pues, que esas características opuestas están fuera del sujeto, que le son participadas, es decir, que la desemejanza y la semejanza están fuera del sujeto.

«La solución que ofrece Sócrates apunta a destruir ese supuesto. No hay inconveniente alguno para que una cosa posea simultáneamente propiedades contrarias, como la semejanza y la desemejanza, si distinguimos las cosas, las Formas y las propiedades que esas cosas poseen por participar de las Formas. Al trazar esta distinción, no resulta absurdo que una misma cosa pueda recibir propiedades contrarias, por participar de Formas contrarias. Unidad y multiplicidad no se excluyen mutuamente: yo soy simultáneamente uno y múltiple, y eso nada tiene de extraño. Sócrates subraya, lo prodigioso sería que pudiera mostrarse que las Formas en sí mismas admitieran mezclarse y discernirse. Prodigioso, pero no imposible ni absurdo. La tercera parte del diálogo retoma esa dificultad»³⁰.

Aunque parece que Sócrates ha salido bien librado de esta objeción, aquí se marca un punto importantísimo que se seguirá tratando en las demás objeciones de Parménides a la teoría de las

³⁰ SANTA CRUZ, *Op.Cit.* p. 14.

Formas, y esta objeción se centra en la posibilidad de la existencia de Formas separadas. Esta idea de la separación de la Formas es crucial, pues sólo así se pueden referir los contrarios a algo distinto de sí mismo para evitar la contradicción, este modo de posibilitar la referencia requiere que las formas sean algo separado, o dicho de otro modo, sean «lo otro». «Sócrates, no se siente en absoluto rebatido por las objeciones de Zenón, ya que para que estas objeciones afectasen a su teoría, Zenón debería demostrar que en el propio reino de las Ideas la Semejanza se mezcla con la Desemejanza, la Pluralidad con la Unidad y el Reposo con el Movimiento, lo que, evidentemente, anularía la posibilidad misma del discurso»³¹.

En realidad Parménides logra poner esta objeción al reino de las Ideas, al grado que Platón en el *Sofista* va a afirmar la mezcla de las Formas, pero ya para ese momento Platón ha modificado su concepto del ser, y también ya ha desechado totalmente el concepto de ser parmenideo.

c) Dificultades de la multiplicidad y la unidad involucradas.

«Parménides formula una serie de objeciones, todas las cuales quedan sin respuesta. Todas están perfectamente encadenadas, y se hace preciso, en consecuencia, tratarlas unitariamente. La primera apunta a la extensión del ámbito de las Formas. Las cuatro siguientes dan por supuesto que hay una relación entre Formas y particulares, entre unidad y multiplicidad, y señalan las dificultades que surgen cuando se trata de explicar en qué consiste tal relación. La última, en cambio, da por supuesto

³¹ VAZQUEZ JUAN y GUIÑAN Esperanza. *Op.Cit.* p.33.

que no hay relación entre Formas y particulares, y exhibe las graves consecuencias que de ello se siguen »³².

1. La extensión del ámbito de la Formas (130 a - 131a)

En el pasaje 130a Zenón afirma que niega lo múltiple para afirmar lo uno. Para Sócrates hay una forma de la semejanza y otra de la desemejanza que se oponen y de ellas participamos (sucede lo mismo con la unidad y la multiplicidad, lo bello, etc.) Aclara que lo que no se puede es mezclar la semejanza y la desemejanza, deja claro que son dos cosas distintas. Zenón le pregunta si la forma misma es un ser (ov) y si hay una Forma en sí para cada cosa, como el hombre, el cabello, el barro, etc. Sócrates dice que ha pensado mucho en sí hay una Forma *en sí* para el hombre y que hasta ahora le parece que no, y definitivamente no hay una forma *en sí* para el cabello, etc., puesto que es absurdo.

Es cierto que si se admite la semejanza y la desemejanza, se debe admitir la multiplicidad. Parménides argumenta en contra diciendo que es absurdo que lo semejante y lo desemejante se combinen o se relacionen. Pero más bien, lo absurdo es pretender que estas dos no se relacionen pues su condición de ser es su misma relación, su esencia es de relación, no habría semejanza sino hubiesen por lo menos dos cosas sobre las cuales existiera la relación. Una cosa no es semejante a sí misma, pues es más que eso.

Platón atendiendo a esta objeción responde que son dos cosas distintas, más bien dos formas distintas y «que de ellas

³²SANTA CRUZ. *Op.Cit.* p. 15

participamos», es decir, estas dos formas en la realidad no se sustentan por sí mismas, sino que recaen en algo. En el planteamiento parmenideo se nota la tendencia a no salir de la plena identidad, el no abrirse a lo otro, pues al pensar en la semejanza y la desemejanza las refiere entre ellas mismas y no se plantea referirlas a otra cosa. La referencia a lo otro es la salida de Platón, y se hace posible porque existen otras realidades. Por tanto la extensión del ámbito de las formas es estar fuera de los entes concretos (particulares).

2. Relación de las formas y de los particulares.

Uno de los puntos que se toca es la participación de los particulares en la Forma y presencia de las formas en las partes. Parménides aparentemente acepta la multiplicidad de entes por la participación de las formas, pero en seguida le pone la siguiente objeción. *Si aceptamos la participación entonces tenemos que admitir que hay un todo que participa, si es así: ¿cómo algo uno e idéntico puede estar presente en las cosas múltiples sin hallarse separado de sí mismo? Si la forma estuviera presente en cada parte esto supondría que estuviera separada de sí misma, dejando de existir como una entidad meta-empríca. Sócrates responde que la forma es «unidad presente en todas las cosas e idéntica consigo misma (131a).*

La objeción planteada por Parménides es: *si estara el todo participado en cada una de las partes», es decir, ... que la unidad de la forma ... reposara realmente en nosotros sin dejar por ello de ser una unidad. Que la forma pudiera estar en cada parte sin perder su unidad sería lo que permitiría que las cosas múltiples fueran». Pero: Si repartes la magnitud en sí y cada una de las múltiples cosas grandes se hace, en efecto, grande por una*

parte de la magnitud más pequeña que la magnitud en sí, ¿no llegaremos a algo absurdo? (131d)

En el fondo lo que plantea es cómo el todo puede dividirse en partes sin dejar de ser todo. En la crítica a la solución de Platón sobre la unidad y multiplicidad es necesario aclarar cómo las formas en sí participan a lo múltiple, o cómo están en ellas. Más tarde, en el *Sofista*, cuando el Extranjero habla sobre los materialistas, dirá: el problema de Parménides es admitir que todo lo existente es ser, sin admitir el *no ser*³³. Si Parménides concibe el ser como únicamente material y la materia es el principio de divisibilidad y de indeterminación, entonces el ser no posee en sí mismo un principio de unidad más que su completitud material, por lo que para ser uno tendrá que ser «el mismo», idéntico, completo, cerrado para que el ser no se pierda en la infinitud de la multiplicidad material.

«¿De qué hay Formas? Sócrates admite que hay Formas de semejanza, unidad, multiplicidad, etc. -es decir, Formas de máxima aplicabilidad-, así como de virtudes y valores, como bello, justo, etc. Tiene reparos en admitir que hay Formas de sustancias naturales, como hombre, fuego o agua, y niega directamente Formas de cosas insignificantes o indignas, como lodo o basura. La cuestión queda sin resolver, a la espera de que Sócrates gane en edad y experiencia.

Y queda sin resolver, porque se está partiendo de una concepción de las Formas -la que aparece en los diálogos medios- como universales y, a la vez, como paradigmas. Si las Formas son universales, la extensión del mundo eidético ha de ser prácticamente irrestricta, puesto que deberá haber Formas de todas

³³ Cf. *Sofista* 246 a- b.

aquellas cosas que puedan constituir una clase y recibir una misma denominación por poseer las mismas propiedades. Si las Formas son paradigmas, modelos perfectos, resulta difícil, sino imposible, sostener que haya Formas de cosas que son esencialmente corruptibles, que no poseen contrario, o que son esencialmente imperfectas o inacabadas. Más allá esto, el problema de determinar la extensión del ámbito de las Formas está estrechamente unido al problema de determinar cuál es la naturaleza de las Formas y cuál su relación con las cosas y con las propiedades que las cosas poseen. La solución a la primera dificultad planteada por Parménides no puede hallarse mientras no se halle solución a las restantes objeciones.³⁴

d) La Forma como unidad en la multiplicidad de partes. (el tercer hombre).

Si la forma fuera la que da unidad a todo, ésta sería multiplicidad infinita. *Pienso que tú crees que cada forma es una por una razón como ésta; cuando muchas cosas te parecen grandes te parece tal vez al miraras a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas, y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno (132a)*. Parménides continúa: *si hubiera una nueva forma que dominara la pluralidad de formas y la forma en sí, entonces cada una de las formas no sería una unidad sino multiplicidad infinita, pues se multiplicaría la forma en sí en cada una de las cosas múltiples. Entonces esta forma se piensa como unidad siempre idéntica sobre una pluralidad de cosas (132 a)*.

Hay una relación entre cosas y Formas que consiste en que las cosas toman parte de las Formas y reciben de ellas los

³⁴Cf. SANTA CRUZ. *Op.Cit.* p. 15-16.

nombres y las propiedades que tienen. La participación enfrenta un dilema: cada cosa debe participar de la Forma en su totalidad o de una parte de la Forma, es decir, la Forma estará toda entera en cada cosa o bien parte a parte. La Forma es una; si está presente toda entera en una multitud de cosas mutuamente separadas, estará separada de sí misma y no será una sino una multiplicidad; si, en cambio, una parte de la Forma está en una cosa y otra parte en otra, la Forma se fragmentará y ya no será una.

La noción de participación, tomada literalmente, en un sentido físico y casi material, lleva, pues, a la multiplicación o a la fragmentación de la Forma, que de una se vuelve múltiple. El dilema queda abierto. Será preciso hallar otro modo de explicar la relación entre la Forma y los particulares, que no sea la de participación³⁵. Habrá que buscar otra salida que no sea la participación, pero sólo mientras se siga pensando en el ser como «casi material»; sin embargo en el *Sofista* se rebate esta concepción materialista del ser, por lo que se retoma la teoría de la participación aunque ya planteada con otra concepción del ser.

e) La Forma como unidad conceptual de las partes

No será así si cada una de las formas es un pensamiento, y no puede darse en otro sitio más que en las almas; porque, en ese caso, cada Forma sería, en efecto, una unidad, y ya no podría sucederse lo que ahora mismo estamos diciendo (132b). Si cada una de las formas mantiene su unidad, es preciso preguntarnos ¿por qué Platón habla de la unidad en el alma? Podría interpretarse como un punto clave para afirmar el idealismo platónico, al decir que la unidad se da por la reunión de la multiplicidad en el pensamiento. No debemos adelantarnos, lo

³⁵*Ibid.*, p.16.

que podemos decir consecuentemente es que Platón intenta demostrar que hay un principio «inmaterial».

¿No será una Forma esto que se piensa que es uno, y que es siempre el mismo en todas las cosas? (132c). Esta frase puede ayudarnos a ver el realismo platónico, pues nos dice que, estos pensamientos son de algo que es. Muchas veces para explicar la naturaleza de la realidad tenemos que hablar de nuestro conocimiento, pues es necesario ver cómo lo conocemos para establecer con más claridad, para nosotros, no con más realidad, lo que son las cosas.

Platón intenta establecer la unidad en la multiplicidad a través de las formas, pero necesita librarse de ese materialismo que fragmenta todo sin poder establecer un principio unificador inmaterial, por ese motivo recurre al alma, que es para Platón una evidencia de que hay algo más allá que la materia. Si habla del alma es refiriéndose al pensamiento, por eso echa mano del pensamiento para hablar de la inmaterialidad.

Parménides sigue su objeción, si es necesaria la participación de las cosas en las formas entonces se sigue: *¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar?*³⁶. Parménides reduce la propuesta de Sócrates a afirmar

³⁶Cf. *Parménides 132c*. El argumento es falaz, aceptando que las cosas tengan la propiedad que tienen por participar de las Formas, podemos decir que una cosa es grande por participar de lo grande; la elección se traslada incorrectamente y se afirma que, si la Forma es pensamiento, lo que participa de ella tiene esa propiedad. La falacia está en que 'grande' y 'pensamiento' no son equiparables. SANTA CRUZ, *Op.Cit.* nota 55, p.49.

La unidad en la multiplicidad

que su fundamento está sólo en el pensamiento, por lo que la teoría de la participación no ofrecerá la solución del problema de la relación entre los particulares y la Forma. Por eso sugiere: «que, en lugar de afirmar que la Forma es una unidad presente *en* la multiplicidad de particulares, puede admitirse que la Forma es una unidad *sobre* la multiplicidad de particulares. Al ver una multitud de cosas que posean una misma característica, que son, por ejemplo, grandes, advertimos que esa característica les es común, y eso nos lleva a afirmar la unidad de esa característica y sostener que es una Forma.

Tenemos, entonces, la multitud de cosas grandes y junto a ellas, la Forma de lo grande, que es una y diferente de las múltiples cosas grandes. Las múltiples cosas son grandes y la Forma es también grande. Si tomamos ahora las múltiples cosas grandes y lo Grande como un conjunto homogéneo de 'grandes', será preciso hallar un nuevo 'grande', y un tercer 'grande' que dé razón de la comunidad existente entre las múltiples cosas grandes, lo Grande y el tercer Grande, todos los cuales son grandes. Cada Forma no será ya una unidad, sino una pluralidad ilimitada.

Esta objeción es la conocida como argumento 'del tercer hombre', porque los académicos y Aristóteles lo usaban recurriendo al ejemplo de 'hombre', y sobre él se han escrito infinidad de páginas. Lo que este argumento está destinado a probar es que no puede explicarse la relación entre Formas y particulares como relación de unidad sobre la multiplicidad.

f) La Forma como paradigma y las partes como semejanzas (*El segundo tercer hombre*)

Ante la objeción de Parménides donde la teoría de las Formas acabaría en una multiplicidad infinita, Sócrates propone:

estas formas a manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen (132d). Para salir de esta crítica, las formas permanecen en la Naturaleza a modo de paradigmas, las cosas se les parecen y son imágenes de ellas, y dicha participación de las cosas en las formas resulta no ser más que una representación de éstas. Platón vuelve a insistir en que no se llegará a una multiplicidad infinita de Formas, pues las formas son paradigmas, son modelos, aquí podemos intuir la pretensión de Platón de afirmar la unidad por cierta inmaterialidad.

Platón no está negando la existencia real de las cosas, admite que tienen una naturaleza y que en ellas están las formas a modo de paradigmas, es decir, que lo que las hace ser ellas mismas no son ellas mismas, sino el Modelo. Lo que las hace ser les es participado y por tanto son semejantes a lo que las está participando, por esta razón Platón las califica como representaciones. No se puede ver la representación como una imagen fantástica o irreal. Si Platón afirmara que las imágenes son irreales caería en una contradicción ³⁷. Si pensara que las cosas existentes son sólo imágenes que se esfuman admitiría en el fondo que hay un ser único y la participación no sería de algo tan real como el ser.

Parménides discute sobre la semejanza entre el modelo (lo semejante) y lo semejado. Dice que lo semejado termina siendo también semejante de lo que semeja: *no es posible que algo sea semejante a la forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque en tal caso, junto a la Forma parecerá siempre otra forma, y si aquella fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra forma, y jamás dejara de surgir otra forma, siempre nueva si la forma se vuelve semejante a lo que de ella participa (132 e).*

³⁷Cf. *Sofista* 240a-c. En este pasaje Platón afirma que las imágenes son reales.

«La objeción asume la forma de un nuevo 'tercer hombre': si la cosa se asemeja a la Forma, ésta debe asemejarse a la cosa, porque lo semejante es semejante a un semejante. Pero, si dos cosas son semejantes, es preciso que posean una característica común en virtud de la cual son semejantes, y esa característica es la Forma misma. Se inicia así, como en el caso de la unidad sobre la multiplicidad, un regreso al infinito. La objeción se hace posible, porque se toma a la Forma como ejemplar perfecto y se hace de la semejanza entre Forma y cosa una relación recíproca. Por la vía del paradigma y la copia tampoco se ha logrado explicar en qué consiste la relación entre los particulares y la Forma.»³⁸. *No es por tanto, por semejanza por lo que las cosas participan en las formas, y conviene buscar otro modo de participación*(133a).

1. La no relación entre las Formas y los particulares Incognoscibilidad de las formas

Si se consideran las Formas como realidades existentes en sí mismas, se separan las Formas de las demás cosas existentes. Si las formas son así, entonces no pueden llegar a ser conocidas, porque al postular la existencia de una Forma en sí para cada uno de los seres tendríamos que comenzar por admitir que ninguna de esas Formas se da en nosotros (No puede darse en nosotros si permanece en sí misma). Las formas que son lo que son en su relación mutua tienen su ser basado en dicha relación. Esta relación no es como la que se basa en la semejanza o en cualquier otro tipo de participación, no tienen su ser en virtud de la relación con las formas, sino que reciben de sí mismas su propio nombre.

³⁸SANTA CRUZ. *Op.Cit.* 18.

Parménides continúa: *Las realidades que se dan en nosotros no reciben fuerza de las realidades en sí, y estas no ejercen ningún poder sobre nosotros, pues estas realidades dicen relación a sí mismas y las realidades que se dan en nosotros hacen referencia a otras realidades semejantes (136a).* El conocimiento de las realidades *en sí* es la ciencia *en sí* y la ciencia que se refiere a la verdad que se da en nosotros es distinta a la ciencia *en sí*. Si las formas *en sí* no se dan en nosotros, nosotros no poseemos la ciencia en sí

Dios posee la ciencia en sí y por tanto no conoce las cosas relativa a nosotros. Nosotros no podemos conocer nada de Dios y El nada de nosotros. Anteriormente Sócrates y Parménides habían acordado que ni lo *en sí* puede ejercer influjo sobre nosotros, ni nosotros sobre ellos. Por tanto Dios no ejerce influjo sobre nosotros, ni Dios nos conoce, ni nosotros ejercemos dominio alguno sobre él. La única objeción que pone Sócrates es decir que si Dios no conoce algo, esto lleva a decir que Dios tiene privación, y Parménides le contesta que por esto es tan difícil afirmar lo *en sí* y lo múltiple justificándolo con la teoría de las Formas. En realidad ni Parménides da la solución, ni Sócrates.

Ninguna de las soluciones propuestas para explicar la relación que liga Formas y cosas ha salido airosa. La dificultad de hallar cuál pueda ser el modo de relación puede llevar a negar que tal relación exista, y a sostener que Formas y cosas constituyen dos ámbitos separados por completo, sin conexión de ningún tipo. ¿Qué hacer, entonces? Afirmando una relación entre la unidad de la Forma y la multiplicidad de los particulares y negando esa relación, en ambos casos, chocamos con serias dificultades, pero eso no puede llevarnos a abandonar las Formas, porque sin ellas, sean lo difíciles de explicar que sean, se nos vuelve imposible el conocimiento y el discurso. El problema reside, según Parménides,

en que el joven Sócrates ha pretendido caracterizar las Formas como unidades, sin el debido entrenamiento dialéctico. Le será preciso ejercitarse tenazmente y, seguramente, podrá dar solución a las dificultades ³⁹.

g) Necesidad de las Formas.

Es claro que no habrá entonces a dónde 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. Sócrates le dice que, el razonamiento de las formas era un medio para demostrar que en los mismos seres se dan semejanzas y desemejantes y otras oposiciones de éste tipo.

Después, Parménides le explica que para llegar a la verdad *«no basta con dar por supuesto la existencia de cada objeto y considerar las consecuencias de la hipótesis sino que ha de suponerse también la no existencia del mismo objeto si quiere llevar mas adelante la gimnasia (135 c-d).*

2.2.3. Dificultades sobre la unidad.

La extensa tercera parte del diálogo es una exhibición de este procedimiento hipotético que lleva a cabo prolijamente Parménides, quien prefiere partir de sus propia hipótesis: «si lo uno es», y sacar las consecuencias que de ello se derivan, tanto para lo uno como para los otros que lo uno. Luego, para completar el ejercicio, tendrá que tomar la hipótesis negativa correspondiente en la que primero trabajó: «si lo uno no es», y sacar también las

³⁹ Cf. SANTA CRUZ. *Op.Cit.* pp. 18-19.

consecuencias que de ello se derivan, tanto para lo uno como para los otros que lo uno. Parménides postula, dos hipótesis una positiva: si lo uno es, y una negativa: si lo uno no es. A partir de cada una de ellas, desarrolla cuatro argumentos, cuyo paralelismo no es exacto. En total, en la última sección del diálogo, hallamos ocho argumentós.

«El procedimiento es una aplicación del método de Zenón pero ahora aplicado al plano de los inteligibles. Se trata de un procedimiento por hipótesis:

- 1o Se parte de la suposición de que una cosa es (ya se trate de la unidad, de la multiplicidad o la semejanza
- 2o y se sacan las consecuencias que de ello se derivan,
 - a) tanto para la cosa misma
 - b) como para *las cosas otras a ella*
- 3o. Es preciso, suponer que esa misma cosa no es y sacar las consecuencias que de ellos se derivan.
 - a) tanto para la cosa misma
 - b) como para las cosas distintas de ella»⁴⁰.

a) Si lo uno es. Hipótesis Positiva

1. Cuales son las consecuencias para los uno, si lo Uno es (137c 142b)

La hipótesis de la que parte Parménides es que si es uno lo Uno, este Uno no podrá ser una pluralidad, pues al ser uno no le convienen partes y si no tiene partes no puede ser un todo, pues el todo es un conjunto de partes. También se puede decir del todo

⁴⁰Cf. SANTA CRUZ. *Op.Cit.* pp.20-21.

que es a lo que no le falta parte alguna. Como el todo es un conjunto de partes es un compuesto y por tanto una pluralidad. Pero no conviene que lo uno sea una pluralidad sino Uno. Por tanto si lo Uno es uno no puede ser un todo pues al ser compuesto de partes, sería una pluralidad.

Hemos visto que el Uno no es un todo, pero de esto también se siguen algunas consecuencias. Al no ser un todo, no tiene límites, es decir, no tiene ni comienzo; por tanto carece de figura y consecuentemente tampoco se encuentra en lugar alguno. Al ser ilimitado y no tener figura no puede alterarse, pues no tiene límite alguno que se pueda alterar de modo alguno, ya sea de lugar, de posición, etc. Por tanto, lo Uno no es movido con ninguna clase de movimiento» pues no se encuentra en ningún lugar, por lo que ni está inmóvil ni se mueve.

Ya ha quedado aclarado que no puede ser idéntico a otro, porque no admite a otro pues se haría idéntico a otro y no a sí mismo. Mucho menos puede guardar semejanza con otros pues se haría semejante. -Si hubiese una sola medida, se haría igual a esa medida; pero esto se ha visto que es imposible, pues le haría igual también a cualquier otra cosa (Cf. 140d).

Lo uno no puede guardar relación de identidad porque su naturaleza es distinta de lo idéntico entendido como otro no como identidad. Pues lo uno no puede ser semejante a otro que no sea él y a sí mismo. Ya ha quedado aclarado que no puede ser idéntico a otro, porque no admite a otro pues se haría idéntico a otro y no a sí mismo. Mucho menos puede guardar semejanza con otros pues se haría semejante. - Por tanto no puede tener medida alguna pues esto supondría mantener alguna relación con otro, de semejanza y desemejanza (140 d). Lo Uno no podrá ser incluido en el tiempo (141 a).

Todo cuanto está incluido en el tiempo y lo que participa en el tiempo tiene en cada caso la misma edad que sí mismo y se hace, a la vez, más viejo y más joven que sí mismo. Lo que está diciendo en esta frase es lo que acaba de afirmar más arriba, diciendo que lo Uno no admite semejanzas y desemejanzas con referencia a sí mismo, y hace referencia al tiempo, que es un agente de cambio, para terminar afirmando que el uno no participa en modo alguno del *no ser*. Lo Uno no participa en modo alguno en el *no ser*, lo que no es y, precisamente por no ser ¿tendrá algo para él o de él?. Si se puede nombrar, conocer, opinar, señalar, entonces no se puede decir que no sea.

En resumen: Si es uno lo Uno ⁴¹

- No es un Todo
- No tiene movimiento o afección alguna
- No tiene relación alguna con lo otro.
- No tiene tiempo, no cambia.

El uno no participa en modo alguno del no ser. Nada absolutamente puede predicarse de lo uno ni de los otros que lo uno, es decir, de los múltiples.

⁴¹ Esta primera hipótesis parte de la afirmación de lo uno en un sentido absoluto, parten de un uno en el que no se distinguen sujeto y predicado.

2. Cuáles son las consecuencias para lo Uno, si lo uno es. (142b-157b).

Si lo uno es, también se puede preguntar si es posible que siendo no participe en el ser. Si participa lo uno del ser ese ser del que participa será ser de lo Uno. Con esto se está suponiendo que el ser no es idéntico a lo Uno, puesto que lo está participando. Si el ser que se está participando fuera lo mismo que lo Uno, estos se identificarían, pero si estamos diciendo que lo uno es, *es* tiene una significación distinta de lo Uno. Cuando se dice que el Uno es, también estamos distinguiendo el «es» de lo Uno, entonces podemos afirmar que «de lo Uno que es» se deducen dos partes: *lo Uno y el ser*. Como partes tienen que ser partes de un todo, y *el todo sería el Uno que es*.

Con esto podemos afirmar que «lo Uno es un todo y tiene a la vez partes». Con lo que se seguiría que cada parte de lo Uno que es está carente de algo, el uno está carente del ser y el ser de lo Uno. Pero cada una de estas partes posee lo Uno y el ser, todo lo que se compone de partes posee lo Uno y el ser, todo lo que se compone de partes comprende un todo. Platón menciona dicha dualidad de partes porque: lo Uno comprende siempre el ser y el ser a su vez lo Uno, de tal modo que se están engendrando continuamente una diada que no puede nunca llegar a ser uno.

Si el Uno participa del ser lo uno es una pluralidad ilimitada
En resumen: Si lo uno participa en el ser
el uno tiene partes
si tiene partes, éstas son partes de un todo
entonces el uno es un todo
Si cada una de las partes posee lo Uno y el ser siempre se estará engendrando una diada. Por tanto, *lo Uno será una pluralidad ilimitada*

3. Cuáles son las consecuencias para los otros, si lo uno es.
(157b-159b)

En esta argumentación se parte de lo uno teniendo afecciones (cf. 157a-b), y partiendo de esto se averiguará qué afecciones tendrán *las otras cosas de lo uno si lo uno es*. Lo uno no es las otras cosas. Pero «las otras cosas que lo uno» no están privadas de lo uno, sino que de algún modo participan de él.

¿De que modo participan «las otras cosas de lo uno»?

1. es que las otras cosas no son lo uno porque tienen partes
2. Pero las partes son partes de aquello que es un todo⁴²

El todo debe ser un *uno* formado de múltiples, del cual serán partes las partes, pues cada una de las partes debe ser necesariamente parte no de una multiplicidad sino de un todo. La parte no puede ser parte de una multiplicidad porque entonces cabría la posibilidad de que esa parte al estar en la multiplicidad fuera parte de sí misma. Esto de ser parte de sí misma es imposible. Entonces esto tendría como consecuencia que entonces esta parte no estaría en una de las partes lo cual quiere decir que entonces no es parte de la multiplicidad. *Sino es parte de la multiplicidad no lo es de ninguno de los miembros.*

En consecuencia, la parte no es parte ni de la multiplicidad ni del conjunto de todos sus integrantes, sino de una cierta realidad única y de un algo a lo que llamamos «todo» (157d). Por tanto las cosas otras que la unidad no pueden ser parte de tal pluralidad.

⁴²Esta argumentación sobre el todo y la parte tiene como función introducir la noción de multiplicidad, como diferente del todo y de la unidad.

En consecuencia, si las otras cosas tienen partes, también participarán del todo y de lo uno. Por lo tanto, tiene que ser un todo acabado que tiene partes. Del mismo modo cada parte tiene que participar de lo uno, por tanto *la parte es un uno que se distingue de los otros y que es por sí misma.*

Si la parte participa de lo uno, quiere decir que es algo distinto que lo uno. Pero ser uno no le es posible sino a lo uno en sí. Participar de lo uno le es necesario al todo y a la parte. El todo será un todo *uno* del cual son partes las partes, y *las partes tienen que ser una parte una del todo.*

El problema está en que necesitan participar de lo uno, y por tanto que son uno pero distinto de lo Uno. Pero como no son el uno entonces tienen que ser múltiples. Por tanto, puesto que son más que uno las partes que participan de lo uno y también las partes que participan del todo, entonces es necesario que aquellas cosas mismas que toman parte de lo uno sean una pluralidad ilimitada.

A continuación explica porqué si lo uno es, *lo otro* de lo uno es una pluralidad ilimitada. En el momento en que las partes toman parte del todo y del uno ya no son uno ni participan de lo uno, es decir, ni tienen unidad ni son idénticas con lo uno. Por tanto son multiplicidades en las que lo uno no está. La multiplicidad no tiene las características de la Forma, es decir, ni es determinada, ni delimitada y por supuesto no es un principio unitario. Pero la limitación de las partes viene dada por las otras partes y no por una limitación que tenga en sí misma. El límite de las partes es respecto de las otras y respecto del todo y consecuentemente el todo tiene un límite respecto de las partes.

Si las partes tuvieran una limitación en sí mismas, entonces serían una unidad, cosa que no puede ser. Se sigue, entonces, que de la comunicación con la unidad y con ellas mismas surgirá en ellas algo diferente, que provee el límite de las unas respecto de las otras, pero su naturaleza produce en ella mismas una ilimitación. *Las cosas otras que lo uno, son ilimitadas y participan del límite.*

Si en ellas está el límite participado y son ilimitadas esto quiere decir que en ellas mismas se da la semejanza y la desemejanza. Y como todas padecen lo mismo son semejantes y desemejantes entre sí. Por tanto: *Las cosas otras que lo uno tienen todas las afecciones contrarias, ya que también éstas, según quedó en claro, eran sus afecciones (159 b).*

4. Cuáles son las consecuencias para los otros, si lo Uno es. (159b-160b).

Las otras cosas de lo uno están separadas de lo uno, puesto que no son lo mismo. Pues sin duda no hay otra cosa aparte de lo uno y de las otras cosas de lo uno de modo que de ninguna manera están en lo mismo. Por tanto están separadas. Pero lo verdaderamente uno no tiene partes, por lo que lo Uno no estará en los otros ni como un todo ni como partes de él. Y las otras cosas de ningún modo participarán de él, ni de una parte ni de él como todo.

De esto se sigue que las otras cosas de ningún modo son Uno, ni tienen en sí mismas ninguna unidad y más aún tampoco son múltiples pues si lo fuesen cada parte del todo sería una. Por tanto no son ni uno, ni dos, ni tres, pues están totalmente privadas de lo uno. Tampoco semejantes ni desemejantes pues si así fuese tendrían en sí mismas dos formas contrarias entre sí. Pero al no participar del uno, menos pueden hacerlo del dos.

En consecuencia, ellas no son las mismas ni diferentes, ni en movimiento ni en reposo, ni llegando a ser ni pereciendo, ni mayores ni menores ni iguales; tampoco tienen ninguna otra afección de tal tipo; pues, suponiendo que las otras cosas estuvieran sujetas a alguna afección de ese tipo, participarán de lo uno, del dos, del tres, de lo impar, de lo par, de los cuales - según se mostró - es imposible que ellas participen, por estar total y completamente privadas de lo uno.» Por tanto: si lo Uno es, es todas las cosas y no uno, tanto respecto de sí mismo como, del mismo modo, respecto de las otras cosas (160 a).

b) Si lo uno no es . Hipótesis negativa

Los cuatro argumentos que siguen parten de la negación de lo uno, y dos de ellos sacan las consecuencias para lo uno, mientras que los dos últimos sacan las consecuencias para los otros que lo uno. Los argumentos primero y tercero de la hipótesis negativa parten de la negación relativa de lo uno, es decir, de lo uno del cual se predica que *no es*, y concluyen que tanto lo uno como los múltiples reciben todos los predicados opuestos. El segundo y cuarto, en cambio, parten de la negación pura y simple de lo uno, lo uno que no es de ningún modo (aquel del que Parménides, según Platón hablaba), y *concluyen en la imposibilidad absoluta de toda predicación, sea para lo uno, sean para los múltiples.*

1. Cuáles son las consecuencias para lo Uno, si lo uno no es. (Sofista 160b-163b).

Quando decimos *lo Uno no es*, estamos diciendo lo contrario a si lo no uno es. En estos dos casos estamos predicando

el *no ser* a dos cosas distintas, una es el Uno y la otra es lo no uno. Cuando se dice «uno» estamos hablando de algo cognoscible, y diferente de las otras cosas, del cual podemos predicar el *ser* y el *no ser*. Si lo uno es diferente a las otras cosas, cuando digamos *lo uno no es* estamos hablando de algo diferente a «las otras cosas». Al establecer que podemos hablar de *lo uno que no es*, estamos suponiendo que de él hay ciencia. Las otras cosas también son diferentes de lo uno que no es, aquí no se está hablando de la diferencia de las otras cosas, sino de la de él.

«Además, lo uno que no es participa del «aquél», del «algo», del «de éste», tanto de éstas como de todas las determinaciones de este tipo. Pues no podría enunciarse lo uno ni las cosas diferentes de lo uno, ni lo que es para aquél, ni lo que es de aquél, ni podría decirse que es algo, si no participara del «algo». Si es aquél lo que no es, entonces ya no puede pronunciarse nada, pero si es aquel uno y no otra cosa lo que se supone que no es, le es necesario participar tanto del «aquél» como de las muchas otras determinaciones. También hay en lo uno semejanza con las otras cosas, por lo que estas cosas son diversas. Las cosas diversas son desemejantes, y por tanto tendrán que ser desemejantes a algo desemejante. Ya habíamos dicho que las otras cosas eran desemejantes a lo uno, lo cual implica que si tiene esa semejanza con las otras cosas, hay en él semejanza consigo mismo. *Es necesario que en lo uno haya semejanza de sí mismo consigo mismo.*

Si lo uno no es, es imposible que el uno sea semejante a las otras cosas. Por tanto las otras cosas no son iguales a lo uno. Si no son iguales, entonces son desiguales. Pero si hay esa relación de desigualdad, entonces lo uno tiene que ser desigual y las otras cosas también. Por tanto *en lo uno hay desigualdad.* Entonces en lo uno hay grandeza y pequeñez, y por tanto algo

intermedio que es la igualdad. Al parecer a lo uno que *no es*, le corresponde participar de la igualdad, de la grandeza y de la pequeñez.

Cuando digo lo uno no es quiere decir que es algo diferente a los otros. Lo primero que conviene reconocerle, es según parece, o que hay ciencia de él, o que nada sabemos cuando decimos que lo Uno no es, ... a lo Uno se aplica la diferencia, además de la ciencia. ¿Por que no se habla de la diferencia de los otros cuando se afirma que lo Uno es diferente a los otros, sino de la diferencia de lo Uno? Si lo Uno es desemejante de lo que es uno, todo lo que decimos no versará entonces acerca de lo Uno, ni tampoco la hipótesis que formulemos, sino que tratará sobre algo distinto a lo Uno (160 d).

Conviene que el Uno tenga un vínculo que le enlace a ese *no ser* que es el ser no siendo, pues el uno que no es, de no ser no siendo, al moverse de algún modo del ser hacia el *no ser* estará ya siendo inmediatamente. Si conviene que no sea, del mismo modo que lo que es tendrá el no ser no siendo, para poder ser con toda plenitud. Solo así, lo que es podrá ser también en el más alto grado, y lo que no es *no ser*, y *participando en el ser del ser que es y en el no ser del ser que no es, llegará a ser con toda plenitud*, lo mismo que lo que no es deberá participar en el no ser del *no ser que no es* y en el ser del ser que no es, si ha de realizarse igualmente con toda plenitud».

Lo Uno, puesto que no es, participará necesariamente en el ser para poder pasar al no ser....He aquí, pues, que aun no siendo, el ser se aparece en lo Uno...Lo Uno que no es se nos ha aparecido como móvil, dado que manifiesta tener un cambio del ser al no ser. ...no muestra alteración en sí mismo, tanto si es como si no es...Si lo Uno se mueve se altera...Por tanto, lo Uno

que no es, si se altera llega a ser y perece; y si no se altera, no llega a ser ni perece. De este modo, lo Uno que no es llega a ser y perece, y no llega a ser ni perece (163b).

2. Cuáles son las consecuencias para lo uno, si lo Uno no es. (163b-164b)

El no ser significa ausencia de ser, que es inconcebible, impronunciable, indecible (163 c). «Cuando hablamos de ese «no es»... hablamos en el sentido más absoluto. «Por tanto lo que no es no podría ser ni participar en el ser en modo alguno»⁴³. Lo que no es no podrá ser ni participar del ser de ninguna otra manera. Pero llegar a ser y perecer, es tomar parte del ser y perder el ser respectivamente, por lo que aquello que no participa para nada de él no podrá tomarlo ni perderlo. En consecuencia, lo uno que no es ni perece ni llega a ser, puesto que de ningún modo participa del ser (cf. 163 c-d). Tampoco se altera, como no se altera tampoco se mueve (cf. 163 e).

Tampoco hay en él nada de lo que es, pues si participara de algo que es, participaría del ser. Por tanto, no hay en él ni grandeza ni pequeñez ni igualdad. *No podrá haber ni semejanza ni diferencia, respecto de sí mismo ni respecto de las otras cosas. Las otras cosas no están en él de modo alguno, ni nada debe haber en él. Por tanto, las otras cosas no son ni semejantes ni desemejantes a él, ni las mismas que él ni diferentes de él. Ninguna de las cosas que son podrán referirse a lo que no es. Lo uno que no es no posee ningún tipo de determinación (164 b).*

⁴³Aquí se está tomando no ser en sentido absoluto, como contrario del ser, que es inconcebible, impronunciable, indecible (Sofista 238b-d)

3. Cuáles son las consecuencias para los otros, si lo uno no es. (164 b-165e)

¿Si lo uno no es qué afecciones deben seguirse para los otros? Es necesario que las otras cosas sean diferentes a *lo uno que no es*, pues sino no podría hablarse de ellas. Cuando decimos que las otras cosas son diferente a *lo uno que no es*, es lo mismo a decir que son otras. Por tanto, si es que han de ser otros, hay algo respecto de lo cual serán otros. No pueden ser otras respecto de lo uno, pues lo uno no es. Por tanto son otras respecto a las otras cosas, es decir, recíprocamente. Son cada una otra que cada una, en tanto pluralidades, y no en tanto unidades dado que el uno no es.

Consecuentemente al no tener unidad alguna y ser otras respecto de las otras, su pluralidad es ilimitada; *los otros no son, por tanto, ni semejantes ni desemejantes, ni idénticos, ni diferentes a él;...si realmente lo Uno no es... conviene al menos que ellos mismo sean otros, pues si no fuesen otros no podrá hablarse de ellos como hablamos...diremos ... que lo diferente es diferente a algo que es diferente, que lo otro es también distinto a algo que es otro*(cf. 165 a-e).

Y esa relación mutua de los otros descansa en la pluralidad, ya que no les es posible ser de uno en uno, al no darse en ellos la unidad. Cada conjunto de los otros constituye una pluralidad ilimitada. He aquí pues que los otros serán otros bajo la consideración mutua de tales conjuntos si es que en verdad son otros y no uno. Como masas de este tipo las otras cosas serán otras entre sí, si es que, no siendo lo uno, ellas son otras. Así, pues, si lo uno no es pero las cosas otras que son lo uno son, cada una de las otras cosas deberá aparecer ilimitada y teniendo límite, una y múltiple.

También aparecerá tanto semejante cuanto desemejante. Es necesario que las masas aparezcan, ellas mismas, semejantes y desemejantes tanto a sí mismas, como entre sí. Por lo que, *tanto lo uno como los múltiples recibe todos los predicados opuestos.*

4. Cuáles son las consecuencias para los otros, si lo Uno no es. (165e-166c)

Lo que realmente debe ocurrir si lo Uno no es y son, en cambio, los otros distintos a lo Uno. *Los otros no serán uno. No serán una pluralidad, «pues donde quiera que se da la pluralidad, se da también la unidad».* Si ninguno de ellos es uno, su totalidad no será nada y ni siquiera, pluralidad. Los otros no tienen nada en común en absoluto y de ninguna manera, con lo que no es, y nada de lo que no es ha podido venir a parar a los otros; porque lo que no es carece naturalmente de partes.

Lo que no es no puede ser imaginado por los otros. Si lo Uno no es, ninguno de los otros puede a sí mismo ser imaginado como uno o como pluralidad pues sin lo Uno es imposible imaginar la pluralidad. Si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí (cf. 166b).

Concluamos, pues y digamos que, según parece, de que lo Uno sea o no sea depende que él mismo y los otros sean, enteramente o no, tanto en su relación consigo mismo como en su relación mutua, y que, así mismo parezcan o no parezcan ser (cf. 166 c).

Por el camino eleata -que no distingue sujeto de predicado, cosas de propiedad -toda predicación y toda participación- se hace

imposible. Pero también los otros argumentos, los que parten de un uno del que se predica que es o que no es, llevan a consecuencias aporetica, porque hacen posible una predicación - y una participación- totalmente indiscriminada. ¿Cuál ha sido pues, el sentido de esta gimnasia dialéctica a la que Sócrates debería someterse para poder resolver las dificultades que presentan las Formas?

Es preciso ahora explicar qué relación debe darse entre la unidad de la Forma y la multiplicidad de los particulares. Las objeciones de Parménides apuntan a mostrar que, si la Forma se concibe como una e intrínsecamente simple, se la piensa como inmanente o como trascendente a las cosas -y así, en efecto, la presentaban el *Fedón* y la *República*-, se torna extremadamente difícil indicar qué relación la vincula a las cosas. La Forma absolutamente una y simple, separada de las demás, no explica la multiplicidad. La tercera parte del diálogo se ocupa precisamente de las consecuencias que se siguen de la unidad, tanto para ella como para los múltiples. Si partimos de una unidad absolutamente una, todo camino se cierra. Si partimos de una unidad de la que todo se predica, que de todo participa, llegamos a conclusiones absurdas.

Platón está aquí allanando el terreno sobre el que construirá el *Sofista*. para solucionar las dificultades planteadas en el *Parménides*, Platón tendrá que sacar a las Formas de su aislamiento y de su simplicidad, y reemplazará la concepción de lo inteligible como (por) un conjunto de unidades separadas y unas (unidas) por un plexo de relaciones, donde cada Forma es y consiste en ser una combinación unitaria de múltiples Formas.

Tendrá, además, que mostrar que las combinaciones entre las Formas o son indiscriminadas, y que es preciso contar con la

dialéctica para reconocer las combinaciones lícitas y distinguirlas de las que no lo son. El *Parménides* separa y une, a la vez, los diálogos medios y las grandes construcciones de la vejez de Platón.⁴⁴

Síntesis del Capítulo II.

Podemos concluir:

Para que se pueda aceptar la existencia de un cierto *no ser*.

1. Es necesario admitir que hay multiplicidad.
2. Para admitir la multiplicidad sin que sea una multiplicidad ilimitada (cosa que sería absurda), se debe afirmar que en la multiplicidad se guarda cierta unidad (hay cierta unidad).
3. La opción que propone Platón para que haya unidad en la multiplicidad es la teoría de las Formas.
4. La teoría de las formas consiste en afirmar que puede haber multiplicidad de seres que guardan unidad, porque hay una realidad separada que les participa de esa semejanza y desemejanza que las hace diferentes (múltiples) y semejantes (unificadas) en algo.
5. El problema es justificar la realidad de esas Formas separadas, esas determinaciones que hacen semejantes, unifican, a los seres sin quitarles su unidad (individualidad).

El problema de la posibilidad de separación es clave, y ahí radica la concepción del ser platónico, radicalmente diferente al de Parménides, pues permite una participación del ser guardando la unidad en la multiplicidad. Hasta ahora en el *Parménides* no se llega al planteamiento de la participación del ser, se queda en el

⁴⁴Cf. SANTA CRUZ. *Op.Cit.* pp. 22-23.

problema de la unidad en la multiplicidad, en la necesidad de admitir la unidad en la multiplicidad se justifica la tercera parte del diálogo. Hasta que no se solucione el problema de la unidad en la multiplicidad, no se puede hablar de la comunicación de las Formas, tema que tratará Platón en el *Sofista* para solucionar el problema de la existencia del *no ser*.

Por este motivo el ejercicio dialéctico que se realiza en la tercer parte del diálogo consiste en ver qué consecuencias hay para la unidad y para la multiplicidad si lo uno es, y si lo uno no es. La hipótesis de si lo uno es puede significar o bien que hay uno o bien que lo uno es; la de si lo uno *no es* puede significar o bien que no hay uno, o bien que lo uno *no es*.

Los argumentos de la hipótesis positiva:

1o. y 4to: parten de la afirmación de lo uno en un sentido absoluto, un uno en el que no se distinguen sujeto y predicado. Concluyen: Nada absolutamente puede predicarse de lo uno ni de los otros que lo uno, es decir, de los múltiples.

2o. y 3ro: parten de la afirmación de un uno del que se predica que es. Concluyen: que tanto lo uno como la multiplicidad de entes son capaces de recibir todos los predicados opuestos.

Los argumentos de la hipótesis negativa:

5to y 7mo: parten de la negación relativa de lo uno (de lo uno del cual se predica que no es). Concluyen: que tanto lo uno como los múltiples reciben todos los predicados opuestos.

6to y 8vo: parten de la negación pura y simple de lo uno, lo uno que no es de ningún modo.

Concluye: en la imposibilidad absoluta de toda predicación, sea para lo uno, sea para los múltiples⁴⁵.

Podemos concluir de la dialéctica de lo uno que la dificultad entre la unidad y la multiplicidad está en el modo en cómo se afirma o se niega lo uno, si afirmamos el uno como un uno absoluto, noción parmenídea, no cabe multiplicidad alguna; si negamos absolutamente el uno, ese no uno será la nada, por tanto no cabe multiplicidad alguna pues el único no ser admisible será la nada. En función del desarrollo de la investigación se puede decir que para avanzar en el tema del no ser, no puede concebirse el ser al modo como lo hace Parménides. Esto se confirma en el *Sofista*, pues al volver a retomar el tema, desecha totalmente la identificación del no ser con la nada, y hace ver que ese *no ser* parmenídeo tiene como base una concepción del ser equivocada.

⁴⁵Cf. *Ibid.* 13-23.

Capítulo III

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

3.1 Introducción

El *Teeteto* y el *Sofista* son dos diálogos platónicos que mantienen una secuencia no sólo en el tiempo, en tanto que el *Teeteto* es anterior, sino una anterioridad significativa en la comprensión del tema del *no ser*. Este diálogo al tratar de la ciencia, aborda la cuestión del juicio verdadero y por lo tanto del juicio falso. Su planteamiento puede decirse que es, más bien, epistemológico ⁴⁶, pues aclara la naturaleza del conocimiento

⁴⁶Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. p.154.

sensible, o mejor dicho de la sensación distinguiéndola del conocimiento científico. Resulta difícil separar la epistemología y la ontología de Platón⁴⁷, el *Teeteto* puede ser un buen acercamiento al problema del *no ser* tratado con mayor profundidad en el *Sofista*.

En el *Teeteto* se ataca la subjetividad del conocimiento, y por ende, el relativismo de Protágoras y de los heraclíticos⁴⁸. Platón aborda el problema del cambio, del devenir, que se convierte en problema metafísico cuando queremos decir «lo que son» las cosas, es decir cuando el devenir y el conocer, de un modo inicial se unen. «El examen crítico al que Platón somete esas tesis es a veces arduo, y como no se detiene a precisar sus coordenadas históricas, a menudo ha dado mucho trabajo a sus comentaristas. Lo esencial es que Platón esquematiza tendencias clásicas en función de lo que implican y las relaciona, incluso si son cronológicas y formalmente tan distintas como el heraclitismo y el humanismo de Protágoras»⁴⁹.

En el planteamiento del *no ser* es significativo que al inicio del diálogo sobre la ciencia se discuta el problema del cambio, pues en el intento de conciliar el devenir y la permanencia comienza a esbozarse el problema del *no ser*. Inicia intentando conciliar las tesis de Protágoras y de Heráclito acerca del conocimiento sensible. El enfoque de este tema será una aproximación cognoscitiva a la movilidad de la realidad física. La insuficiencia de la sensación nos lleva a ver el carácter relativo del conocimiento, introduciendo así el juicio. «En el *Teeteto* continúan

⁴⁷ Cf. *Idem.*

⁴⁸ MIGUEZ, José Antonio. Introducción al *Teeteto*. *Obras Completas de Platón*, p.891.

⁴⁹ RODRÍGUEZ-LEWIS. *Op.Cit.* p.82

El problema del no ser en Platón

las aporías sin llegar a ningún resultado positivo. Una ambigüedad hace sorprendente este juicio por el cual Teeteto trata de definir la ciencia. *Doxa* significa tanto opinión como juicio con base empírica. Desde ese momento, como en el Menón, si es recta o verdadera según la definición de ciencia que propone a continuación plantea esta cuestión del error. Efectivamente, Teeteto, al destacar el papel del espíritu en el juicio, ha hecho dar un gran paso a la discusión»⁵⁰.

Sin embargo existe un razonamiento falso, que afirma aquello que *no es*, es decir, afirma otra cosa distinta a lo que es. En el *Teeteto* se entrevé la raíz del error, sin llegar a conceptualizarla claramente, al no haber elucidado su relatividad fundamental. Solo existe copia en relación a un modelo; error, en relación a lo verdadero. Basándonos en el juicio podemos dar razón del cambio sin tener que decir: la nada es. En la explicación del juicio falso se aclara la «relatividad» del *no ser*. Llegando así con la introducción de un cierto *no ser* a una primera conciliación entre la movilidad de la realidad y el conocer⁵¹.

3.2 El Cambio y la percepción sensible.

Cuando Platón critica a Protágoras y a Heráclito en sus concepciones sobre el conocimiento sensible, se basa en dos tesis principales que hablan del ser y del conocer. Podríamos decir que la tesis de Protágoras se centra en el modo de conocer y la heracliteana en el modo de ser de lo que se conoce. De este modo Platón parte de dos críticas para definir la naturaleza de la sensación.

⁵⁰ *Ibid.* p.92

⁵¹ *Cf. Ibid.* p.113

3.2.1 Protágoras y la permanencia en el ser por el pensar.

Platón analiza la siguiente afirmación: *El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son, como del no ser de las que no son (152a)*. Sócrates desentraña el significado de la frase del siguiente modo: *Que toda cosa es tal que a mí me parece, y tal como a ti te parece (152a)*.

Dentro del diálogo, Sócrates ejemplifica el problema de esta manera: *A veces cuando sopla el viento, unos lo sienten frío y otros no, o uno lo siente ligeramente frío y el otro, completamente frío (152b)*. Cornford comenta que Teeteto, Protágoras y Platón están de acuerdo en que la percepción es infalible, donde difieren es en si lo que capto en la percepción es, existe o es real.⁵²

El problema de que el hombre sea la medida de las cosas se puede traducir en si conocemos o no conocemos la realidad, que deriva en cómo la conocemos o cómo conoce quien la conoce. Si el hombre mide la realidad, es necesario preguntarnos sobre los parámetros de tal medición. Si Protágoras sostiene que el valor veritativo de la percepción es sólo «para mí», entonces el criterio de verdad va a estar en cada sujeto. «Cada uno es para sí la única medida, criterio, juez de la existencia o realidad de lo que percibe»⁵³.

Partiendo de este subjetivismo, en un primer momento es difícil explicar por qué la diversidad del mundo queda afectada. A este respecto Taylor comenta que, según Platón, Protágoras:

⁵² Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* p.44.

⁵³ *Ibid.* p. 44.

«niega que haya un mundo real común que pueda ser percibido por dos percipientes. La realidad en sí es individual en el sentido de que yo vivo en un mundo privado sólo conocido por mí, y que el otro vive en su mundo privado sólo conocido por él. De tal modo que, si yo digo que el viento es desagradablemente caluroso y otro afirma que es desagradablemente frío, ambos decimos verdad, pues cada uno de nosotros habla de un viento 'real', pero de un viento real que pertenece a un mundo privado al que cada uno, y únicamente cada uno, tiene acceso. Ninguno de esos dos mundos privados tiene un elemento común y es por eso por lo que puede sostenerse que cada uno de nosotros es infalible dentro de su mundo propio. Protágoras... niega la realidad del 'mundo circundante' supuesta por la *comunicación intersubjetiva*»⁵⁴.

Si la realidad sólo pertenece al mundo privado de cada uno, entonces puedo afirmar la realidad de las cosas sólo si yo las conozco o percibo, y tal como yo las percibo. Consecuentemente las relaciones entre las cosas sólo se dan en tanto que yo las percibo, el frío y el calor los establece sólo mi percepción. Siguiendo esta interpretación, la diferencia y el cambio no pueden ser reales. Por tanto la única diferencia que podríamos admitir es la que hay entre mis percepciones. Si la percepción es infalible y la percepción es sólo individual, sin posibilidad de comunicación o relación con la percepción de otro y con la realidad, entonces la verdad queda encerrada en la subjetividad del que percibe y por consiguiente ya desde la percepción no se ve cómo fundamentar en la realidad la falsedad. Después de estos razonamientos podemos entrever la relación tan fuerte que existe entre la concepción de sensación y los juicios falsos, que más adelante abordaremos suficientemente.

⁵⁴ Cf. TAYLOR, Plato, *The man and his work*. 1926. p.326.

Tal concepción subjetivista niega que los opuestos existan en la realidad, afirma la oposición de percepciones pero no como un conocimiento de los opuestos reales. Si estos no se dan en la realidad la oposición es sólo una invención, de modo que ese cambio que percibimos en las cosas carece de fundamento ontológico. Si admito que haya una relación entre mi percepción y la realidad, y que tal relación la puedo comunicar, entonces no puedo admitir que la verdad sea sólo para mí. Cuando Protágoras dice que el hombre es la medida del *no ser* de las cosas que no son, pone el fundamento de la diversidad en la mente y no en la realidad. Si la diversidad está en la mente y no en la realidad, entonces el *no ser* será mental. Si el *no ser* es mental entonces la falsedad no será consecuencia de la inadecuación de nuestro conocimiento con la realidad. Más aún, no habrá modo de fundamentar la existencia de la falsedad.

3.2.2 Heráclito y el continuo devenir entre el ser y el no ser.

Heráclito ocupa un lugar importante en la discusión sobre la ciencia en el *Teeteto*, aunque Platón no acepta su tesis sobre el devenir perpetuo se basa en ella para aceptar el moviismo.

Más que nada lo retoma por el planteamiento que hace del cambio. Heráclito da cuenta de la contingencia notando que dentro de ese fluir hay una constante, que es la lucha de contrarios. «La unidad de los contrarios que convierte en armonía la lucha que se lleva a cabo entre ellos mismos, es el gran descubrimiento de Heráclito. Sostiene que la unidad de lo uno reside en la tensión contraria de los opuestos. Uno y múltiple son coeternos e idénticos, la oposición y la lucha constituyen la justicia soberana. Por eso elige como sustancia universal al fuego cuya vida es flujo y cambio incesante. El proceso de cambio es un doble camino,

58

hacia abajo y hacia arriba»⁵⁵. En el *Parménides* se discutió el problema del ser uno y múltiple, por eso es muy elocuente que ahora en éste diálogo se vuelva sobre este problema, pues en el planteamiento de Heráclito surge como problema central la lucha de los contrarios.

Maneja el problema de los opuestos como una ley universal, en el fondo del devenir perpetuo hay algo que lo rige, que permanece. También introduce una explicación lógica, al grado que se puede decir: *Heráclito puede ser conservador porque ve en toda negación el elemento positivo, es revolucionario porque ve el elemento negativo en toda afirmación*⁵⁶. Podemos ver cómo Platón en la búsqueda del ser y del *no ser* al hablar del ser y del no ser echa mano de esta explicación del cambio.

Jaeger comenta: «la imagen total de la realidad, el cosmos, el incesante ascenso y descenso del devenir y el perecer, el inagotable fondo primario, del cual todo surge y al cual todo retorna, el curso circular de las formas siempre cambiantes que recorre constantemente el Ser; todo ello constituye en grandes rasgos la base más sólida de su pensamiento»⁵⁷. Sin embargo, Platón no retoma absolutamente el pensamiento heraclítico puesto que éste no logra establecer el equilibrio entre cambio y permanencia. Para Heráclito «la coexistencia de los opuestos es una presentación de la relatividad de las propiedades. Conducen a la negación de toda estabilidad del ser y a la identidad de los

⁵⁵ MONFOLFO, Rodolfo. *Heráclito*. p.78.

⁵⁶ *Ibid.* p. 88.

⁵⁷ JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos*, p.

opuestos. Esta coexistencia de los opuestos es la fundamentación de toda valoración de toda vida y actividad, de toda armonía»⁵⁸.

Weber anota que el ser es devorado por la nada para Heráclito, pero en el eterno vértigo la nada no cesa de convertirse en el ser. El ser y la nada, el *no ser*, morir y vivir son lo mismo porque si no lo fueran no podrían transformarse uno en otro. Su negación del ser implica además de escepticismo, como lo verdadero y lo que es lo mismo hoy que mañana, que siempre, si todo lo que perciben los sentidos cambia continuamente no existe ciencia segura y definitiva. Los sentidos no constituyen nuestro único medio de percepción pues tenemos la razón.⁵⁹ Heráclito introduce la negación para la explicación del mundo, pero sin mantener el equilibrio entre el ser y el *no ser*. Platón no admite la identificación del ser y del *no ser*, y no por eso rechaza la posibilidad de que haya un cierto *no ser*.

Según Hirschberger el devenir de Heráclito no es un continuo y concatenado resbalar de algo siempre nuevo, sino una sintética supervivencia de los contrarios. La oposición es algo en sí fecundo, lleno de vida y fuerza creadora y en este sentido se ha de entender su aforismo. Dentro del devenir y flujo del ser hay armonía, orden sentido y unidad. Ya plantea los elementos para la dialéctica, pues es una lucha de contrarios que se sintetiza. No acaba de determinar con precisión qué son esos contrarios, pero los apunta como una realidad que no podemos pasar por alto aunque estemos en busca de la unidad⁶⁰.

⁵⁸ *Ibid.* p.

⁵⁹ Cf. WEBER. *Historia de la Filosofía Europea*. pp. 101.

⁶⁰ Cf. HIRSCHBERGER. *Historia de la Filosofía*. Tomo I. pp 57.

Cratilo era un heracliteano, Platón dedica todo un diálogo con él, por la importante influencia en su pensamiento. El *Teeteto* reunirá más expresamente las dos tesis de Protágoras y de Heráclito, que abren y cierran el *Cratilo*, ya que hacer del hombre la medida de todas las cosas es para Platón como decir que esas cosas se presentan tal como son para uno mismo, y lo mismo ocurre con todo lo demás, lo cual está en oposición con la permanencia de las esencias. A partir de entonces Platón asimila las dos tesis ⁶¹.

«Antes que nada, Heráclito admite un principio, un principio primero, de alguna manera comparable a los establecidos por los milesios; el fuego, definido como lo uno, lo común, lo sabio..., que en cierto sentido se encuentra al margen de toda oposición y por encima de ella, mientras por otra parte constituye la ley que rige el sucederse de los opuestos» ⁶². Heráclito no logra salir, en último término de la concepción de los físicos.

«Además, esa misma norma, en cuanto inscrita en el acontecer del universo es, justamente, la ley de la contrariedad, de la discordia. En este punto, la novedad de Heráclito es clara: en lugar de la contrariedad en su sentido más estricto, nuestro autor tematiza el carácter dinámico de lo real, el devenir mismo. Aun cuando éste se apoye -y, en cierto modo, derive -de la existencia de contrarios, la verdad, cabría decir, anticipando y remedando a Hegel- no es tanto la oposición de los contrarios, sino su recíproco transformarse, el estar uno en el otro: no sólo, por tanto, el antagonismo, sino también la unidad, la armonía, la identidad de los opuestos, que constituye la esencia íntima de las cosas» ⁶³.

⁶¹ Cf. RODIS-LEWIS. *Op.Cit.* p. 81-83.

⁶² MELENDO. *Op.Cit.* p. 99.

⁶³ MELENDO., Tomás. *Op.Cit.* pp 99-100.

Y es esta cierta identidad de los opuestos lo que hace a Platón retomar el pensamiento de Heráclito, pues se da cuenta que en su explicación está llegando a una aspecto esencial de lo real. *El descubrimiento del no ser no como algo contrario y destructivo del ser, sino como una realidad que va unida al ser. Esta cierta unidad entre el ser y el no ser es lo que Platón retoma, como una realidad que necesita explicarse.* Platón no adopta la solución de Heráclito, pero no debe olvidarse que éste ha anotado un aspecto decisivo para la explicación de la realidad.

Platón no niega el movimiento, pero necesita de un planteamiento profundo para poder llegar a la raíz del problema. No rechaza que haya cambio en la realidad, y lo podemos comprobar viendo que acepta el planteamiento de Heráclito, donde todo está en un perpetuo fluir. Lo más importante es que Heráclito comienza a tematizar la oposición que hay en la realidad, establece la lucha de esos contrarios que conocemos sensiblemente, pero inmediatamente surge el problema de la estabilidad y de la contingencia como dos realidades .

3.2.3 Síntesis platónica del subjetivismo de Protágoras y el moviismo heracliteano.

Heráclito afirma: *todo está en movimiento (153a)*; Platón lo acepta de la siguiente manera: *todas aquellas cosas que acostumbramos decir que son, están en proceso de devenir, como resultado del cambio, del movimiento y de la mezcla mutua... siempre están en devenir (153 a)*. Por otro lado, Protágoras afirma que 'el hombre es la medida de todas las cosas'. Lo que nos interesa aclarar con la exposición de la percepción sensible es la realidad del cambio.

Platón termina diciendo que: *la percepción es siempre percepción de lo que está en proceso de devenir (153 a-c)*; acepta la diversidad pero a la vez le da permanencia en el conocer al reconocerla como infalible. Acepta que el hombre percibe esta realidad cambiante pero que por estar la realidad en un continuo cambio, la percepción sensible no es propiamente un conocimiento, mejor dicho, no es el conocimiento científico que llega a lo que las cosas son, a su esencia. Aunque la percepción es infalible no nos proporciona los elementos suficientes para explicar la diversidad. Protágoras tiene cierta razón al resaltar individualidad en el conocimiento sensible, pero su error es poner como criterio de verdad al sujeto, impidiendo así la comunicación.

La limitación no está tanto en la diversidad de los sujetos sino en la naturaleza de la percepción, Platón comenta: *«si aquello respecto de lo cual medimos, o lo tocamos, fuera efectivamente grande, blanco o caliente, no tendría que volverse diferente frente a otro sujeto, si suponemos que en sí mismo no cambia. Y además, si lo que se mide con respecto al objeto, o lo toca, fuera alguna de estas cosas (grande, blanca, etc.) entonces, cuando algo diferente se pusiera en contacto con él o de alguna manera lo modificara, este por su parte, si no fuera efectuado en sí mismo, no llegaría a ser diferente (153c)*. Sin un sentido y el objeto no se daría el conocimiento, por eso debemos decir que el conocimiento consiste en relaciones.

Platón afirma que las relaciones son parte importante en nuestro proceso de conocimiento: *nos llevará a considerar en primer lugar lo que pueden ser los objetos en que pensamos a través de sus relaciones mutuas si por ventura mantienen o no en nosotros alguna clase de concordancia (154c)*. Hay dos tipos de relaciones: las de las cosas entre sí y las que establecemos nosotros

con las cosas a través de la percepción. Saber lo que son las cosas requiere de las relaciones mutuas de los objetos en que pensamos y de su concordancia, es decir, si mantenemos una adecuación con ellos. Con estas afirmaciones Platón busca llegar a definir el juicio verdadero, por eso establece el límite de la sensación que es el tener estas relaciones mutuas.

Al tratar de un modo más amplio la teoría de la percepción sensible, introduce unos acertijos acerca de los que llamaríamos tamaño y número, ejemplo: *si comparas seis dados con cuatro, dirías que los seis son más que cuatro y que los superan en una mitad; mientras que si los comparas con otros doce los seis resultarían ser menos -apenas son la mitad- y nadie podría decir lo contrario (186 a-b)*. Lo mayor o lo menor de una cosa es según a lo que se está refiriendo. Lo grande o lo pequeño como siempre tienen que estar referidas a otras cosas no son cualidades propias, lo cual explica lo que sucede en la percepción sensible: *en el cual un objeto puede llegar a blanco, para un percipiente sin experimentar por ello ninguna mutación interna de cualidades, independientemente de lo perceptible (187e-d)*, la mutación es un cambio que ocurre en el órgano sensible.

Cornford aclara: «La conclusión que se había sugerido antes era la de que la percepción no puede ser la totalidad del conocimiento, puesto que hay otros objetos -los términos comunes- que la mente debe conocer, si es que efectivamente reflexiona. Si ahora tomamos en cuenta el sentido platónico de «realidad» y «verdad», podemos añadir una nueva inferencia. Ni siquiera mi percepción directa de mi propio objeto sensorial puede ser llamada «conocimiento», porque el objeto no es algo invariablemente real, sino sólo algo que llega a ser y que cambia siempre»⁶⁴. Sócrates

⁶⁴Cf. CORNFORD, F.M. *Op. Cit.* p 109.

para declarar la insuficiencia definitiva de la sensación hace ver que ésta no capta la existencia en sí, diciendo: *la dureza de algo duro y la blandura de algo blando, las has percibido por la mente a través del tacto...también la existencia y su oposición (187a-e)*. Es el pensamiento el que reflexiona sobre la dureza y la blandura, y no solo se queda en que esto concreto es duro o es blando. La percepción sensible presenta el dato concreto, no hace la generalización para después poder distinguir, es decir, por no llegar al concepto no puede hacer la comparación y distinguir. Por lo tanto la percepción se queda en esta cosa concreta y no llega a captar ' la blandura de algo blando'.⁶⁵

El problema es afirmar que la sensación sea un conocimiento que da criterio de verdad, pues la sensación sólo alcanza a medir esa sensación en tanto que es de esta cosa particular. De este modo podemos negar que cada hombre tenga la medida de verdad en sus propias sensaciones. El límite de la percepción es que sus objetos son privados, es decir, no tiene comunicación.

Es importante notar que al hablar de cualquier tema del conocimiento debemos establecer que no es algo que se me presenta, sino una actividad realizada entre sujeto y objeto. Pero no es una actividad solo del sujeto, o solo del objeto, es más bien una relación activa. «Para Platón el conocimiento tiene, por definición, a lo real como su objeto propio; en cambio aquellos objetos no tienen una existencencia verdadera y permanente. La cuestión, sin embargo, no puede desarrollarse sin tomar en cuenta el mundo inteligible; por eso es que se deja una cierta ambigüedad

⁶⁵Cf. *Sofista* 218d-221c. Platón plantea el método para definir, para llegar a lo que son las cosas, generalizando para luego dividir y distinguir.

en el sentido de la expresión «alcanzar la verdad» (realidad) y la existencia»⁶⁶.

En el pensamiento mismo se da la relación de los términos: *¿a través de qué órgano opera esa facultad que te dice lo que es común no solo a estos objetos, sino a todas las cosas - me refiero a lo que tú indicaste con las palabras «existe» y «no existe» y los otros términos que empleaste en las preguntas que te formulé hace un momento? ¿qué clase de órgano puedes mencionar, correspondiente a todos esos términos, a través de los cuales la parte percipiente de nosotros percibe a cada uno de ellos?... -Teeteto: te refieres a la existencia y a la no existencia, a la semejanza y a la desemejanza, a la igualdad y a la diferencia, y también a la unidad y a los números Sócrates lo único que podría decir sería que no existe absolutamente ningún órgano especial para esas cosas... que es la mente misma el instrumento adecuado que discierne los términos comunes que aplican a las cosas (153d).*

Platón no niega el cambio de lo real al establecer los límites de la percepción sensible, por lo que no podemos decir que acepte una identidad absoluta. El cambio es la realidad por la que se da el conocimiento. La posibilidad de decir, esto no es aquello, sino esto, no la da la sensación, pues si no hubiera diferencia entre una cosa y otra, el todo sería igual y no podríamos emitir ningún juicio, no podríamos establecer esas «relaciones mutuas»⁶⁷, de las que habla Platón. Ese cambio lo percibimos por los sentidos, pero no lo distinguimos como cambio hasta que la mente los piensa y hace un juicio. Para explicar la realidad en tanto múltiple y cambiante tenemos que recurrir a los juicios, de este

⁶⁶Cf. CORNFORD. F.M. *Op. Cit.* p 108, 109.

⁶⁷Cf. *Teeteto* 153 d.

modo es necesario explicar cómo funcionan los juicios para fundamentar el ser y el no ser.

3.3 El juicio de lo que no es

3.3.1 El juicio falso y el no ser

Cuando la mente se ocupa por las mismas cosas... el nombre que le corresponde es la formulación de juicios (187 a). El juicio verdadero se da cuando la mente se ocupa de la realidad, pero no siempre esta aplicación es real. Apenas comienza a hablar del juicio verdadero cuando introduce el problema del juicio falso, no se ocupa más del primero puesto que es preciso encontrar porqué es posible tener un juicio falso. No podemos quedarnos en que los juicios son los que nos proporcionan el conocimiento, pues es necesario no declararlos como conocimiento absoluto. Si un juicio es la aplicación de la mente a la realidad, la cuestión a resolver es cómo puede haber un conocimiento de lo no que no es, es decir, ¿cómo puedo hablar de lo que no es?

¿Diremos a caso que siempre hay juicios falsos y que mientras uno de nosotros piensa lo que es falso, el otro piensa lo que es verdadero, como si fuera esa la naturaleza de las cosas? (187e). Platón plantea que si la falsedad es algo conocido la falsedad estaría en la naturaleza de las cosas. La realidad es lo que conocemos, si la falsedad es algo real, entonces podemos conocerla. Pero entonces podríamos afirmar que si yo digo que esta manzana es roja y a la vez digo que es amarilla, el rojo y el amarillo se dan al mismo tiempo en la manzana, diría que lo amarillo de la manzana está falsamente en la manzana, es decir, que la manzana tiene el amarillo, es amarilla pero a la vez que no

lo tiene. Cae en una contradicción. La falsedad no puede estar contenida en el objeto exterior.

Si la falsedad no tiene un sustento en la realidad, entonces cabría una separación entre verdad y realidad. Para aclarar el problema Sócrates propone otra alternativa: *En vez de usar «conocer» o «no conocer», usemos «ser» o «no ser»*⁶⁸. Así podemos establecer la distinción con mayor claridad, pues cuando digo que conozco puedo referirlo al ser y al no ser, y así establecer la naturaleza del juicio falso.

Diremos que, el que piensa lo que no es, su juicio es falso. Se plantea si este conocimiento de lo que no es, es un conocimiento directo o relativo. Si es un conocimiento directo, es decir, que un hombre vea algo y que eso mismo no sea, sería conocer lo que no es. Diríamos que la nada puede ser pensada puesto que no es absolutamente. Si se piensa se piensa algo. La falsedad no está en las cosas, por eso es muy coherente afirmar que la percepción sensible es infalible, aunque no nos permita manifestar lo que son las cosas.

Anteriormente habíamos dicho que el juicio establecía relaciones de semejanza y desemejanza, que de este modo podía conocer las cosas. *...el conocimiento no reside en las impresiones, sino en la reflexión de ellas. Es allí, al parecer, y no en las impresiones, donde es posible alcanzar la existencia y la verdad (186 d). La opinión que afirma «lo que no es» es una opinión falsa, pues confunde mentalmente un ser con otro, afirmando la realidad de uno en vez de la del otro (190a).* Al hacer esto, opina justamente sobre algo, pero su opinión recae indebidamente sobre un determinado ser. El error está en la relación, es decir, en el

⁶⁸ Cf. *Teeteto* 188c.

juicio. Nadie opina que lo uno es lo otro, esta confusión va en contra del principio de no contradicción que rige a todo nuestro entender. Pero cabe afirmar *que de lo que sabemos tengamos a la vez un no saber (191b)*.

Conozco las nubes, pero no conozco todo sobre ellas, tengo un cierto no saber de las nubes, no es que propiamente tenga un no saber como si fuese una posesión, más bien no tengo un saber total, es una privación. «Evidentemente, la respuesta ha de ser negativa, lo que obliga a Platón a abandonar esta vía de investigación, sin embargo la posibilidad de los juicios falsos debe ser demostrada, de lo contrario, como afirma Sócrates: *tendremos que admitir toda clase de incoherencias (190c)*. Y, efectivamente, Sócrates explica por un camino distinto, recurriendo a la memoria, cómo es posible el error, pero la explicación del juicio falso como «pensamiento de algo que no es», ha sido abandonada por el momento, para ser retomada de nuevo en el *Sofista*⁶⁹.

Platón ejemplifica el conocimiento de la siguiente manera: *...que exista en nuestras almas una cera apta para recibir impresiones..(193b)*. El conocimiento es la huella que se deja en la cera, la facultad del sujeto es la cera y el objeto nos da la forma de la impresión. La opinión falsa se da *por el hecho de que se conoce a ambos (los términos del juicio) y se ve también a ambos, o se tiene de uno o de otro sensaciones distintas, sin que por otra parte, las huellas correspondientes se hallen acordes con cada sensación (195a)*. Se equivocan los términos, en la relación está el error, no en la sensación ni en la huella que nos dejaron, sino en su conjunción. Por eso es importante afirmar que: *la opinión falsa no se encuentra en las relaciones que*

⁶⁹ VÁZQUEZ Juan, GUISAN, Esperanza. *Aproximación Análítica el pensamiento Platónico*. p.42.

mantienen entre sí las sensaciones, ni tampoco en los pensamientos, sino más bien en la conjunción de sensación y pensamiento (195c-d).

Cuando decíamos que en cierto grado no sabemos algo sobre algo que no conocemos, no quiere decir que no sepamos lo que sabemos, pues el saber es una posesión, lo que sucede es que no lo conocemos totalmente, es decir, no hemos agotado el ser. Posteriormente Platón habla del todo, para dar a entender que el todo tiene partes y que el conocimiento puede ser parcial y no por ello conocimiento del *no ser* (entendido como absoluto) ⁷⁰. Cuando Parménides dice que el *no ser* no es, y entiende al *no ser* como algo totalmente contrario al ser, está negando la multiplicidad del ser por no entender la naturaleza del *no ser*. Cuando Platón habla del *no ser*, se refiere a un *no ser* relativo, y esa relatividad es con respecto al ser.

Platón critica la concepción parmenídea del ser como un Todo idéntico, pues en realidad si el todo tiene partes estas partes no pueden ser idénticas entre sí, por tanto hay diferencia entre las partes pues sino no se podría hablar de muchas partes. Si no se admite la diversidad entre las partes, como lo hace Parménides, es una consecuencia lógica que tampoco se admita un *no ser* relativo, y que solo se admite al *no ser* como la nada.

El juicio falso se da cuando no poseemos el ser, estamos privados de él y por ello decimos que el juicio falso es sobre *no ser*, pero no es de la nada, es decir, un *no ser* absoluto, sino una mala relación entre sensación y pensamiento que produce una huella irreal, es decir, afirma una relación o relatividad que no

⁷⁰ Cf. *Parménides* 132 a. En el ser tiene que haber diversidad, sino no se explica cómo puede tener un conocimiento parcial y a la vez verdadero.

corresponde. Si solo se puede conocer lo que es, entonces el juicio falso es un error entre la relación sensación-pensamiento que produce una huella que no corresponde con la realidad.

3.3.2 La Opinión Errónea.

En el subtítulo anterior se fundamenta la posibilidad de la opinión errónea, sólo queda explicitar con mayor claridad lo que para nuestro tema es importante; el error está en nuestra mente, no es algo exterior a nosotros. Cuando Platón afirma que los sentidos nos engañan no se refiere a que la cosa exterior es errónea, sino que subjetivamente no nos da un conocimiento cierto, los que nos engañamos somos nosotros aunque es verdad que para Platón los sentidos lo provocan por no dar los elementos necesarios para poseer un conocimiento del ser. El error está en la relación ⁷¹, por eso es tan importante comprender que el conocimiento es una relación, es el acto producido por dos actualidades, pero que es diferente a la cosa y a la facultad. El error también puede producirse por deficiencias de la facultad, pero propiamente el error está en el juicio.

Comford afirma que: « la consecuencia de (tal) explicación del pensamiento y del juicio es la equiparación del «error» o confusión de una cosa con otra («juicio equivocado», expresión que equivale a la de juicio falso) con la callada afirmación de que una cosa es otra. Así, la frase de Teeteto juzgar feo en vez de bello queda reducida a afirmar que la belleza (o lo que es bello) es fea, o es lo mismo que lo feo. Estamos aún considerando sólo juicios de este tipo, a saber, los que afirman que una cosa es otra cosa. Se supone que tenemos ambas cosas presentes en la mente con toda claridad (la memoria no ha sido

⁷¹ Cf. nota No. supra Teeteto 195 a.

aún tenida en cuenta en la discusión). Sócrates: señala entonces que, dentro de los límites de estos supuestos, nunca juzgamos que una cosa es otra»⁷².

«Sin embargo, existe un razonamiento falso, que afirma aquello que no es, otra cosa distinta a lo que es. El *Teeteto* no entrevé claramente al *no ser* al no haber elucidado su relatividad fundamental. Sólo existe copia en relación a un modelo; error, en relación a lo verdadero»⁷³.

Un tipo de error puede explicarse recurriendo a la tablilla de cera: los contenidos de la memoria. Veremos que hay una clase de juicios falsos que pueden describirse como erróneos. Hay juicios en los cuales las dos cosas erróneamente identificadas son objetos de diferentes clases; uno, objeto de percepción, otro imagen de la memoria. De tal modo que ahora el campo de discusión se amplía hasta incluir la memoria.

El error es imposible :

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

⁷² CORNFORD, *Op.Cit.* p. 117.

⁷³ Cf. RODIS-LEWIS. *Op.Cit.* p.112.

las dos personas o cosas que me son totalmente extrañas, tanto si veo una de ellas como si no la veo. ⁷⁴

Platón habla de la confusión que puede haber entre los números, los números no son algo sensible, entonces no nos basta ver el error como una confusión entre la percepción y el pensamiento, sino que hay errores en lo pensado. El ejemplo de los números es que al sumar 5 más 7 puedo equivocarme y decir que son 11 en vez de 12, confundo el 11 con el 12, ¿dónde está el error? *Podría hacerse una objeción a la afirmación (196b) de que, cuando cometemos un error, pensamos que el 12 de nuestra tablilla es el 11, o que «una cosa que conocemos es otra que conocemos (el 12) es otra cosa que conocemos (el 11). Todavía se acepta que el juicio falso debe consistir en la identificación errónea de una cosa con otra. Y si así fuera, lo que identificamos con 12 no es el 12, sino la suma de 5 y 7, un número que, por el momento, no conocemos en un sentido. Nos preguntamos qué número es y, erróneamente, concluimos que es el 11. El número 12, aunque nos es familiar, no está presente en nuestra mente. No juzgamos entonces, que 12 sea 11»* ⁷⁵.

Si observamos el ejemplo, este contiene las características de un juicio, pues hace referencia a la suma, no sólo al número. Pienso que el error está en la suma, no en una confusión directa entre el 11 y el 12. En este caso no identificamos directamente el 11 y el 12, sino que hicimos una mala relación entre 5 y 7. El ejemplo no invalida la única conclusión afirmada: que la inadecuación de pensamiento y percepción no puede ser una definición del juicio falso en general. Pero sirve para poner de manifiesto la necesidad de ampliar el esquema empirista, a saber,

⁷⁴ Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* p. 120-121. *Síntesis del Teeteto* 190c-195 b.

⁷⁵ Cf. *Ibid.* p. 127.

la de una mayor distinción entre los significados de la palabra conocer. La engañosa afirmación de que juzgamos que el 12 de nuestra tablilla significaba haber llegado a saber una cosa y recordarla en el sentido de tener, en este momento es un recurso de ella en nuestra mente.

Síntesis del Capítulo III.

Platón considera dos tesis:

1a. El hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras).

2a. Todas las cosas están en un perpetuo devenir (Heráclito)

Estas lo llevan a preguntarse sobre el conocimiento de esas cosas que siempre cambian: Por lo tanto afirma que la percepción es infalible. Que las cosas que cambian son, es decir, existen, tienen ser. Sólo hay conocimiento de las cosas que son, y no de las que no son. La dificultad está en ¿cómo podemos conocer las cosas que son y que dejan de ser, es decir, aquellas cosas que cambian?

Solución en general:

- Los juicios falsos como un posible conocimiento de lo que no es.
- La falsedad no está en las cosas, es decir, los juicios falsos no es de algo real. (si no fuera así la percepción no podría ser infalible).
- El *no ser* de los juicios falsos se da por una equivocada adecuación entre percepción y pensamiento, se equivocan los

término del juicio, se relacionan cosas que en realidad no están relacionadas.

- El error no está en la realidad, sino en el juicio.

El juicio falso no es un conocimiento. El conocimiento de lo que no es en general es un juicio equívoco. Pero esto no soluciona el problema de si el *no ser*, es pues si nos quedamos con esta solución general el no ser sería una realidad mental. El realismo platónico va más allá de esta solución meramente gnoseológica. Todavía queda la pregunta de ¿qué son los juicios negativos? es decir, qué es eso de hablar con verdad de lo que no es. Por esta vía va la solución que supera la solución general que se ha planteado en el *Teeteto*, Platón llega a esta respuesta hasta el final del *Sofista*

Capítulo IV

El ser y el *no ser*

4.1 Introducción al Sofista

El *Sofista* comienza con la distinción que se le pide al Extranjero, entre el sofista, el filósofo y el político; para no abordar un tema tan difícil de un modo precipitado el de influencia eleática prefiere comenzar con la definición de un pescador de caña. Al principio es difícil entender qué tiene que ver un pescador de caña con el sofista, el político y el filósofo. Platón toma ese ejemplo porque le parece muy semejante al sofista, pero a la vez, y es lo más interesante del asunto, utiliza un método para definir que en sí mismo tiene trascendencia en el problema del *no ser*.

En este método de la división se nos presenta veladamente el tema de la diferencia que va a ser una realidad sin la cual no podemos afirmar la existencia del *no ser*. El problema del *no ser*, que se dejó sin solución en el *Teeteto*, y en el *Sofista* viene exigido por el misma definición de la especie sofista, ya que Platón califica al sofista como el hombre que se ocupa del *no ser*.

El propósito fundamental del diálogo es definir la especie sofista. En este intento de definición se unen los problemas modulares de los diálogos que anteriormente hemos analizado. La unidad temática de los diálogos ⁷⁶ y la confluencia de los otros diálogos en el *Sofista* se comprueba en que todos los temas que ya se habían tratado en el *Parménides* y en el *Teeteto*, están preparando el terreno para descubrir la naturaleza del *no ser* y de paso definir al sofista.

Como hemos visto en los capítulos anteriores el problema del *no ser* ha estado presente, no como un tema aislado, sino como un tema modular. El *Sofista* es el diálogo donde confluyen todas las discusiones que se habían mantenido al rededor del problema del *no ser*, para replantearlas desde una nueva perspectiva, puesto que los diálogos que Sócrates ha mantenido no han sido inútiles, ha aprendido mucho en esas discusiones y por eso en el *Sofista* las soluciones parten de una nueva concepción de la realidad. Y de este modo, Platón retoma todos los logros anteriores para poder llegar a fundamentar que el *no ser* es. «Lo que Platón se propone en el *Sofista* es que la participación o mezcla, tiene lugar también entre las propias ideas, que es, por lo demás, lo que se anunció en el *Parménides* como el más interesante problema planteado por la teoría de las Ideas» ⁷⁷.

⁷⁶Cf. MIGUEZ, *Obras de Platón*. Introducción a los diálogos. p. 887-891.

⁷⁷VAZQUEZ JUNN, GUIZAN, Esperanza. *El Platón Autoerótico*. p. 49.

El orden en el análisis que hemos seguido nos ha permitido, por lo menos una mejor comprensión del *Sofista*, en realidad la comprensión del diálogo es muy complicada y ayuda mucho separar por temas el análisis, pues Platón después de una argumentación llega a una conclusión para retomarla y seguir adelante. Todos los temas guardan una fuerte relación, Platón no da las respuestas hechas, sino que da los elementos para que uniéndolo todo cada quien llegue a la conclusión, método que es definitivamente una herencia de su maestro Sócrates.

El Extranjero inicia el diálogo tratando de definir al pescador de caña para así poder definir al sofista. Nos presenta el método de la división, dividiendo en géneros para ir distinguiendo. Después de exponer el método para cazar al sofista, habla de la imposibilidad de conocer lo que no es, después para no darse por vencido nos presenta a las imágenes como unas realidades que en cierto modo no son.

Para sustentar esta realidad del *no ser*, necesita acabar de una vez por todas con los monistas y lo pluralistas, y con aquellos que no aceptan la inmaterialidad (materialistas) y refuta a los amigos de las formas -su postura anterior- puesto que no aceptan el cambio. Aquí llega a una cuestión medular, a partir de la aceptación del cambio Platón puede libremente comenzar a exponer su noción de ser y por tanto ir demostrando la existencia del *no ser*. Por ese motivo los subtítulos siguientes hablan de temas directamente relacionados con el *no ser*: la combinación de las formas, la diferencia y la mismidad, la diferencia y el *no ser* y por último como tema que concluye la definición del sofista «el *no ser* y los juicios falsos».

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

El ser y el no ser

4.2 Análisis del "Sofista"

4.2.1 La División

Desde el inicio del diálogo se aclara que la búsqueda de la especie sofista es muy difícil, y por este motivo el Extranjero prefiere comenzar experimentando el método de la búsqueda utilizando el ejemplo del pescador de caña. En un principio parece que nada tienen que ver el uno con el otro, pero muchas de las divisiones posteriormente van a ser aplicadas al sofista.

Cornford explica brevemente en qué consiste el método de la división: La especie se define mediante una división sistemática del género que la incluye. Aunque la clasificación del pescador de caña es la primera división extensa y formal que aparece en Platón no se da ninguna razón preliminar del método ni se explican sus leyes. La única descripción previa del método nos dice que una división debe ir precedida por una reunión o una revisión de los términos «ampliamente dispersos» que deben ser abarcados por una Forma singular (genérica).

El objeto de tal examen es adivinar la Forma genérica que debe colocarse a la cabeza de la división siguiente. La posibilidad de una definición correcta depende de la correcta elección del género. Aquí, no obstante, no hay una reunión sistemática. Platón prefiere introducir el método mediante una división ilustrativa y posterga para más adelante en especial, para el *Político* las explicaciones necesarias sobre las reglas del procedimiento ⁷⁸.

⁷⁸ Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* p. 159-163.

El método de la división puede usarse con dos objetivos distintos:

1. la clasificación de todas las especies que caen bajo un género en una tabla completa, o
2. únicamente la definición de una especie singular. Parece que a Platón le interesa unas veces un aspecto, y otras veces otro, aunque las reglas que haya que observar sean un tanto diferentes ⁷⁹.

Llama la atención que Platón inicie el diálogo haciendo una definición a base de divisiones por géneros, parecería que no hay motivo para hacerlo, pero al analizar el desarrollo del diálogo podemos captar la unión que hay entre la división y el *no ser*. Decir la relación que hay sería adelantarnos en la exposición de los temas, pero sí es oportuno aclarar que la división es un método de conocimiento que supone la diversidad en la realidad, y que no se entiende sin la noción de todo y parte (tema que ha sido central en el problema del *no ser* tratado en el *Parménides*), la división que se hace es por géneros lo cual va directamente al tema de las formas y de la esencia.

No hablaremos más del método de la división para definir las especies, sólo nos interesa hacer notar que tal método presupone la existencia de «lo diferente», y que Platón al proponerlo sabe que este método tiene mucha relación con la discusión sobre el sofista, pues en el fondo es un modo de introducir las formas y el *no ser*.

⁷⁹ Cf. CORNFORD, *Op.Cit.* p. 160-161

4.2.2 Imposibilidad de hablar de lo que no es.

Después de tratar de definir al sofista utilizando el método de la división llega a definir al sofista como un hacedor de imágenes, ya sean figurativas o simulativas, inicia el tema diciendo: *afirmar que realmente se pueden decir o pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, Teeteto, es, enormemente difícil (236d)*. El Extranjero reconoce que al mantener este argumento está admitiendo «que existe lo que no es», en este momento recuerda la recomendación de Parménides «*aparta el pensamiento de este camino*», pero a pesar de esto el ciudadano de Elea sigue adelante convencido de que su argumentación nos llevará a fundamentar la existencia del *no ser*.

Comienza preguntándose si se puede hablar en modo alguno de *lo que no es* (cf. 237b). Al hablar aplicamos los nombres a las cosas que son, pero es evidente que el nombre de lo que *no es* no se aplica a las cosas que son (cf. 237d). Por eso concluye: *Es totalmente necesario, entonces, sea..., que quien dice «no algo (μὲ τι), diga nada*⁸⁰. Se sigue necesariamente que hablar de lo que no es «algo», es hablar de nada.

«Es difícil traducir el argumento anterior, pues la frase *λεγειν τι* está usada en dos sentidos:

⁸⁰ Si bien la frase en griego es ambigua desde el punto de vista sintáctico (pues en *μὲ τι λεγοντα* la negación puede acompañar tanto al indefinido "algo" como al participio "quien dice, tanto las etapas del razonamiento como - fundamentalmente - el análisis de la negación hasta este momento demuestran que Platón intenta "construir" la noción de "nada" (*meden*) a partir de la negación de "algo" (*ti*), y una etapa intermedia en esta construcción es la expresión que hemos traducido por "no algo" (*μὲ τι*). Cf. *Sofista*. Obras de Platón. Gredos. p. 387. Nota 122.

1. para «hablar de algo» a lo cual se refieren las palabras;
y
2. para «expresar un significado» o decir algo con sentido,
como opuesto a «no decir nada» o «hablar sin sentido».

Pero la ambigüedad no vicia el argumento. Acá estamos utilizando *lo que no es* como equivalente de «lo totalmente irreal», «la absoluta no-entidad», y nada más. Lo que se quiere decir es que, cuando se pronuncian los sonidos *lo que no es*, estos sonidos son ruidos sin sentido: no hay nada a lo que se refieran, y en mi mente no tengo ningún significado que espere transmitir⁸¹.

Platón vuelve al tema ya tratado en el *Parménides* sobre la identificación entre nada y *no ser*, que es la consecuencia de concebir al ser como lo hacía Parménides, encerrándolo en sí mismo, como un uno absoluto, indivisible, inmutable, incomunicado. Siguen las dificultades, no basta el argumento anterior, si admitimos que podemos hablar del *no ser*, ¿cómo es posible atribuir cualidades (cualquier cosa) a algo que no es? (cf. 238 a) ¿...lo que no es no debe participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije «lo que no es»? (238e).

Primero dice que es injusto atribuir *lo que no es* a algo que es, pero inmediatamente después voltea la argumentación: ¿como decimos que no se puede pronunciar nada de él si ellos mismos lo acaban de hacer al argumentar que no se puede decir nada de él, ¿no razoné como si él fuese uno? Y también cuando dije que era inenunciable..., construí el argumento alrededor de algo unitario? (239 a).

⁸¹ Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* p. 189.

Platón hace notar que con el simple hecho de pronunciar *lo que no es* le atribuimos un número, al decir «lo que» estoy hablando de *algo* que guarda cierta unidad. Pero fracasa en su intento, pues anteriormente ya había dicho que no se le podía atribuir unidad alguna. Deja claro que habla de lo que no es, siendo el *no ser* la nada es absurdo hablar, de ella, pero la lucha de Platón sobre esta realidad de hablar de la nada era lograr que no se identificara al *no ser* con la nada. Retoma el sentido inicial de la discusión recordando lo difícil que es apresarse al sofista.

Pero estos fracasos son aparentes, pues en el fondo los argumentos no proceden no porque no sean ciertos, sino porque no llegan al argumento central para sostener que el *no ser* es. Hasta ahora, en el *Sofista* los argumentos han sido gnoseológicos pero con el fin de llegar al fondo, a la ontología, y por este motivo deja, por el momento, este argumento gnoseológico para comenzar basándose en la realidad, en algo que es.

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

Deja a un lado al *no ser* absoluto e introduce el problema observando la realidad de las imágenes. «Obsérvese que en este nuevo punto de partida, el panorama se ha clarificado y se ha complicado a la vez. Ya no se trata, como en 237b, de 'pronunciar lo que no es', sino de pronunciar algo sobre lo que no es. Esta precisión da por sentado que la discusión girará en torno de un tipo de *no ser* que tiene por lo menos la «realidad» necesaria como para ser objeto de un juicio»⁸². Ya antes ha hablado de la imposibilidad de atribuir algo a algo que no es, pero

⁸² Cf. SANTA CRUZ. *Sofista*. Nota 139, p. 393.

el avance en esta argumentación, frente a la ya hecha en el *Parménides*, consiste en hablar de algo real.

Platón inicia la discusión sobre el *no ser* poniendo en claro que para hablar de lo que *no es*, se debe descartar que el *no ser* no se identifica con la nada. No debemos olvidar que Platón va en busca del sofista por eso ahora lo propone como un creador de imágenes en el entendimiento. Define la imagen como: *otra cosa de la misma clase, copiada de una cosa real, ... algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo.* (240 a). La imagen es una especie de «semejanza» que es, pero a la vez no se identifica totalmente con el original, es una copia, pero es aunque sólo de cierta manera. En esta distinción nos podemos dar cuenta como comienza a meter al *no ser* en la realidad, ya no se trata sólo de la posibilidad o imposibilidad de pronunciar el *no ser*, sino que ahora plantea la existencia del *no ser* desde la realidad.

Pero no es tan sencillo pues la imagen: *No es en absoluto verdadera, solo parecida... lo verdadero es lo que existe realmente... lo que no es verdadero..., es... lo contrario de lo verdadero... Dices entonces que lo que se parece es algo que no es, ... afirmas que no es verdadero. Pero existe.* El problema a avanzado un poco, ya no se identifica al *no ser* con la nada, pero tampoco se puede decir que la imagen que es cierto *no ser* sea algo verdadero, a lo más que se llega es a que es algo parecido, pero ¿qué es eso que es diferente?, independientemente de esto Platón afirma aunque es algo solo semejante existe, es decir, es.

La realidad de la imagen comienza a despegarse de la noción parmenídea de ser, María Isabel Santa Cruz comenta sobre este pasaje: «Esta frase prefigura la nueva concepción del ser que

Platón presentará como consecuencia de su análisis del *no ser*, el ser real que deriva de la identidad, y el *no ser* relativo que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto ella es diferente de él) la imagen no es. Pero, verdadera o no la imagen es realmente (ontos) ella misma...»⁸³.

La imagen plantea una realidad que no es por sí misma sino que es sólo semejante a algo. Aquí es donde encontramos la clave del planteamiento que impide la existencia de un cierto *no ser*, pues no sólo existe lo verdadero y lo contrario de lo verdadero, sino que hay mediación entre ello. Las cosas pueden ser en parte verdad y en parte falsedad, según a lo que se refieran. Esto no quiere decir que no haya una verdad objetiva, sino que el ser es diverso y que podemos afirmar cosas falsas de una realidad, como apunta María Isabel Santa Cruz, Platón comienza a esbozar su noción de *no ser* relativo.

Platón admite la realidad de las imágenes diciendo: «... *si bien es realmente una imagen*». Es decir, aunque sea una imagen, tiene existencia. La respuesta a nuestra dificultad se resuelve con la aplicación del término *no ser*, es decir, no por “*no ser*” idéntico a la verdad deja de existir. Volvemos a la concepción parmenídea que tiende a identificar todo en el uno, sin que haya diversidad alguna. Por este motivo comienzan a hablar de los juicios falsos que es lo mismo que pensar algo distinto de la verdad, o pensar lo que no es. Por tanto puede decirse sin caer en contradicción: *lo que decimos que es realmente una imagen, es realmente lo que no es* (240b).

Platón ha logrado, lo que no logró en el *Parménides*, que es ejemplificar el *no ser* en algo real, para esto se ha valido de las

⁸³SANTA CRUZ, *Sofista*, p. 397, nota 145.

imágenes, pero hablar de la realidad de las imágenes todavía nos llevará a otras dificultades. *El pensamiento falso es el que piensa lo contrario de lo que es, ... el pensamiento falso piensa lo que no es. Es de temer que el no ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación (symploké) ⁸⁴ de este tipo, lo cual es muy insólito. (240d). Y, además, pensar falsamente, será pensar cosas contrarias a las cosas que son, ... Es necesario que lo que no-es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco (240e).*

Platón vuelve al problema de los juicios falsos que ya ha tratado en el *Teeteto*, en este diálogo se habló solamente a nivel gnoseológico y quedó pendiente el fundamento real para poder pensar en el *no ser*, es decir, quedó pendiente fundamentar la existencia del *no ser*. Al retomar el tema del juicio falso, rápidamente llega a la conclusión: *Necesariamente, y en defensa propia, tenemos que poner a prueba aquel razonamiento del padre Parménides y establecer, por fuerza mayor, que lo que no es, en cierto aspecto tiene ser, y, a la inversa, que lo que es, en cierto modo no es. Es evidente que el curso de nuestra investigación requiere que sostengamos esto a toda costa (241d).*

Es importante anotar que tanto al hablar de las imágenes como de los juicios falsos Platón termina diciendo que es necesario admitir un cierto *no ser*. Nos podría parecer que Platón esta forzando la argumentación y que pide el principio que quiere demostrar; pero a nuestro juicio lo que está haciendo es tratar de explicar la realidad de los juicios falsos y la de las imágenes y ve

⁸⁴ Platón introduce el término *symploke* (combinación), mediante el cual explicará, en 251-256, la comunión mutua de las Formas. SANTA CRUZ. *Sofista*. Nota 1-47. p.399.

necesario para ello admitir la existencia de cierto *no ser*. Esto no es una petición de principio, lo que hace es tratar de explicar la realidad. Va a demostrar a Parménides que su noción de ser es insostenible si miramos a nuestro alrededor.

4.2.4 Crítica a los monistas y pluralistas

En este momento es cuando el Extranjero decide refutar seriamente la postura parmenídea. Sócrates comienza a cuestionarse sobre la solidez de los argumentos que Parménides ha sostenido, tal vez, recordando los diálogos que sostuvo en el *Parménides*, donde Sócrates parece no tener salida, y donde la teoría de la Formas queda como una salida inadecuada al problema del *no ser*. *Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza... Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños (242 b-c).*

Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos en el alma el mismo sentimiento, y, si bien, decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia lo cual -no ocurre con su contrario, quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos (243 a). Platón de un modo explícito, en la cita anterior, deja ver que el problema del cambio o de la multiplicidad no es una cuestión aislada del problema del ser, como si lo único problemático fuese desentrañar la naturaleza del *no ser*.

Aquí indica, por primera vez de modo explícito, cómo el problema del *no ser* es en el fondo y eminentemente el problema del ser. Ahora se entiende porqué si está tratando de encontrar el fundamento del *no ser*, necesite refutar la concepción del ser tanto

de los monistas, como la de los materialista, los pluralistas incluyendo a los amigos de la formas.

Platón ya ha dejado muy claro que es inútil hablar de la nada, es decir, de un *no ser* absoluto, la premisa «lo que no es no se aplica a las cosas que son» no debe darse por verdadera sin antes hacer múltiples averiguaciones. Con la refutación de esta afirmación inicia la averiguación abierta sobre lo que no es, dejando a un lado la identificación del *no ser* con la nada. Ahora Sócrates va a comenzar a criticar la teoría de los monistas y de los pluralistas, pero no hay que perder el hilo de la argumentación, hemos hablado sobre la imposibilidad de decir algo de *lo que no es* identificándolo con la nada, esto nos llevó a hablar de los juicios falsos, después de la realidad de la imágenes que le dan cierta realidad al *no ser* (relativo). Concluimos que tanto la realidad de las imágenes como la de los juicios falsos requieren de la aceptación de cierto *no ser* para poder justificar su existencia. Avanza, e intenta buscar al *no ser* en los entes al refutar las teorías de sus antecesores.

En el fondo de las dificultades que han dificultado la demostración de la existencia del *no ser* está la concepción parmenídea del ser, por eso Sócrates decide refutarlo. Recordando la temática del *Parménides*, donde se parte de la noción de ser parmenídeo, el tema central fue la posibilidad de que exista la multiplicidad de seres. Cornford opina que le parece que una de las preguntas que están atrás son *¿cuántos y cuáles son los entes?*; por eso es muy lógico que ahora Sócrates inicie la refutación criticando la postura de los monistas y la de los pluralistas.

El Extranjero dice que él de joven creía comprender muy bien las explicaciones que hablaban de que se produce una

multiplicidad, o una unidad, o dos cosas, y otro afirma que lo caliente se mezcla, a su vez con lo frío, y supone que hay separaciones y reuniones; ahora se da cuenta que hay dificultades tanto para entender el *no ser*, como también para entender el ser (cf. 243 b). Tal cuestionamiento del ser, sirve para comenzar a analizar las posturas que afirman que el ser es. La pregunta que les hace a los que afirman: *todas las cosas son lo caliente y lo frío es: ¿Qué suponéis que es ese ser? Si todas las cosas son lo caliente y lo frío. ¿Qué se afirma cuando se dice que «ambos y cada uno es? ¿Qué suponemos que es este ser? Si es algo tercero, además de ellos dos, el todo son tres cosas. Si llamamos a uno de ellos «ser», no podría decir ambos son del mismo modo. Por tanto, habrá un uno doble, pero no dos. Se afirma con toda claridad que dos es uno. Lo cual es evidentemente absurdo. (243a-b).*

Platón elige un ejemplo sacado de los presocráticos para ver cómo estas explicaciones no llegan a la cuestión de fondo, es decir, no llegan al ser. «La pregunta formulada a los filósofos físicos presocráticos es: ¿Qué quieren significar con la palabra «real» cuando afirman que hay dos cosas reales, a saber, «el Calor» y «el Frío»? Platón quiere señalar que el significado de «real» es distinto del de «calor» y del de «frío». «Realidad» es un tercer término que no se debe identificar con lo caliente ni con lo frío»⁸⁵.

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

⁸⁵Cf. CORNFORD. *Op.Cit.*, p. 202.

principio que establece sólo lo frío y lo caliente como lo constitutivo de lo real. (cf. 243).

A aquellos que afirman que el «todo es uno» (monistas) dirán que sólo hay algo único. Si el ser es algo único, al llamarlo *algo* implica la utilización de dos nombres para algo único. Esto los hace muy parecidos a los que afirman que todo está formado de frío y calor, pues la misma respuesta de que «sólo hay algo único» habla de más que uno.

No hay modo de salir de esta objeción, pues aunque se diga que el nombre es idéntico a la cosas ya se está hablando del nombre, que es algo distinto. Es ridículo que haya dos nombres para algo, si sólo existe una cosa y que tampoco se puede admitir que se hable en general de ello. Es decir, si afirmo que hay un nombre para una cosa, ya estoy afirmando dos cosas, pues estoy distinguiendo nombre y cosa. Quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa, afirma la existencia de dos cosas. Y si se sostiene que el nombre es lo mismo que nada, o, si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es nombre solo del nombre y no de otra cosa.

El problema contra los monistas y pluralistas se ha reducido al problema del todo y lo uno. Comienza el análisis de la relación que existe entre «uno» y «todo». «La siguiente crítica a Parménides está dirigida a su descripción de la cosa Una y Real, entendida como «el todo». «Todo» implica la noción de «parte»; nada es un todo si no tiene partes. Parménides ha llamado a esta cosa Una y Real «la Totalidad» y ha declarado que esta- es una

esfera finita, con centro y circunferencia, lenguaje que implica, como dice el Extranjero, que consta de partes distinguibles» ⁸⁶.

Se abren estas dos posibilidades:

- **El todo es diferente de lo único que es.**
- **El todo es lo mismo que lo único que es.**

Para Parménides el Todo es una suma de partes, equidistante a partir del centro, no hay ni algo mayor ni algo menor, puesto que tendría extremos y esto implicaría tener partes. Por tanto el uno no es un todo.

«El Extranjero establece una premisa que será empleada en el dilema subsiguiente: si lo Real es un todo de partes, tiene la propiedad de la unidad (porque es un todo), pero no puede ser idéntico a la Unidad misma, que es definida precisamente como «lo que no tiene partes», «lo indivisible». Esta es la definición matemática de la Unidad o de la unidad tal como la da Aristóteles: «En todos los casos el uno es indivisible ya sea en cantidad o en especie. Lo que es indivisible en cantidad es llamado unidad, no es divisible en ninguna dimensión y no tienen posición. Se deduce, entonces, que si la cosa Una y Real de Parménides es un todo de partes, no es idéntica a la Unidad misma» ⁸⁷.

Parménides define al ser como un todo. El razonamiento es del siguiente modo: *Todo es, todo lo que es, es ser. Todo y ser se identifican. El problema es cómo se conserva la unidad, y que, siendo así completo y total, sea también uno siendo que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible (245 a).*

⁸⁶ Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* p 204.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p.205.

Va a hacer notar que aunque se afirme la unidad de lo único sigue siendo insostenible si se entiende a lo uno como lo hizo Parménides, puesto que su concepción del ser es un todo con partes (244e), pero lo que tienen partes no puede ser lo uno en sí. Lo uno en sí es completamente indivisible (245a). *El todo posee las características de la unidad, pero aunque esté afectado por la unidad es lo mismo que lo uno. La totalidad será mayor que la unidad. Por tanto, hay dificultades tanto al afirmar que el ser es único, como al decir que es un todo, pues si el ser es un todo ocurrirá que el ser carecerá de sí mismo. Si el ser no es un todo no existe ni llegará a ser (245 e-d).* Pero si la totalidad existe y el ser no es total, entonces el ser carecerá de sí mismo. Si el ser está privado de sí mismo, el ser no será ser. Si una cosa está dividida en partes, nada impide que tenga la propiedad de la unidad, pero tal unidad no está considerada en sí misma pues la Unidad en el verdadero sentido carece de partes.

Con esto podemos ver como *la realidad es tan difícil de definir como la irrealidad (245 e)*, y que no es tan sencillo aceptar la postura parmenídea sin que se presenten serias dificultades. «Siguiendo la argumentación platónica se puede observar fácilmente que el criterio de clasificación adoptado no obedece a que postulen uno o varios principios explicativos sino a que el eleatismo reserva el término «Ser» para designar un tipo de realidad no perceptible por los sentidos y a partir de la cual no se pretendía explicar la diversidad de la naturaleza, sino que se contraponía a ella, mientras que el resto de los filósofos presocráticos, ya postulen uno o varios principios, hacían derivar la multiplicidad de la naturaleza de esos principios materiales. Así se comprende que, en el curso del diálogo, Platón incluya entre los monistas a su propia concepción mítica de las Ideas, que coincidiría con el eleatismo, desde el punto de vista platónico, en reservar el

término «Ser» para designar un tipo de realidad trascendente al mundo sensible y excluir de dicha categoría a los objetos materiales, sin dar mayor importancia, por el momento, a que esa realidad fuese una (eleatismo) o múltiple (platonismo)»⁸⁸.

4.2.5 Batalla entre los idealistas y los materialistas

Quiere ahora pasar revista a todo el ámbito de la filosofía desde una perspectiva diferente y agrupar a todos los filósofos en tomo a lo que él considera siempre la problemática fundamental de la discusión filosófica: materialismo e idealismo⁸⁹. De los primeros dice que se ocuparon en detalle del ser y del *no ser* en cambio los otros se preguntaron «qué es el ser», sin tratar de determinar ni el número ni las clases de ser. Cuando se refiere a los materialistas principalmente está hablando de los atomistas. A los idealistas los define como *los que sostienen vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas (245 b)*.

En el 245e comienza el diálogo con los materialistas quienes admiten la existencia de lo invisible, pero para ellos no hay inmaterialidad sin cierta materialidad, pues aun el alma y todas las perfecciones como la inteligencia, la justicia, aun siendo invisibles tienen cierta materialidad. *Sostienen que todo lo que no se pueda apresar con las mano no existe en absoluto (247c)*. Pero ellos deben decirnos: *¿qué es lo que tienen en común las cosas incorpóreas con lo que tiene cuerpo y que, al tomarlo en consideración les permita decir que, tanto unas como otras son? (247d)*.

⁸⁸ VÁZQUEZ, Juan y GUIZAN, Esperanza. «El Platón Auto-crítico». p.46.

⁸⁹ Cf. CORNFORD. *Op. Cit.* p.210.

Inmediatamente después el Extranjero aclara que esta pregunta no la van a poder responder los materialistas. *Digo que existe realmente todo aquello que posea una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia (248 e).* Souilhé en «el estudio del término «*dynamis*» en los diálogos de Platón «aclara que este término tiene tanto valor activo como pasivo»⁹⁰. Esta aclaración es muy importante pues nos da luz sobre la concepción de ser que Platón está tratando de encontrar.

Los amigos de la Formas afirman que *el devenir está separado de la esencia (248 a)*. «Afirman la separación entre el ser y el devenir, si no en la formulación unitaria del eleatismo, al menos según la diferenciación que establece el *Parménides* entre la esencia inmutable y siempre idéntica y lo sensible cambiante sin cesar»⁹¹. El modo de comunicación es el cuerpo, pues a través de la sensación nos comunicamos con el devenir y gracias al alma con la esencia real a través del razonamiento. El alma siempre es inmutable y el devenir lo contrario, por eso no se comunican. *Tenemos relación con el Devenir por medio del cuerpo a través de los sentidos, mientras que tenemos relación con el Ser real por medio del alma, a través de la reflexión (248a)*. Ante este modo de pensar de los amigos de las formas, Platón dice que en realidad lo que se da es «una afección o una acción que deriva de

⁹⁰ SOUILHÉ, J. Étude sur le terme *Δύναμις* dans les dialogues de Platon. (Paris 1919), pág. 55. (Citado por CORNFORD. *Op.Cit.* p. 214.

⁹¹ RODIS-LEWIS. *Op.Cit.* p.106.

El ser y el no ser

cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo (248 c-d). Pero los amigos de las formas no van a admitir que la esencia tenga la potencia de padecer y de actuar, pues esto implicaría un cambio, y para ellos las Formas son inmutables.

Platón nos hace ver que afirmar que el mundo de las ideas es inmutable nos lleva a negar el cambio que hay en la realidad, lo cual traerá consecuencias graves: *¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma, y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que es totalmente, y que solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático? (249a).*

4.2.5 Defensa del cambio.

Platón justifica que es necesario defender el cambio, pues si no se admite es imposible el conocimiento y además no podemos dar razón de lo que vemos que sucede en la realidad. Las dos posturas impiden el conocimiento y nos llevarán a que el ser está estático. *Ocurre...que si las cosas están en reposo, no hay ningún tipo de pensamiento respecto de nada en absoluto (249 b).*

Tanto la postura de Parménides como la de los amigos de las Formas conducen a la negación del movimiento. Hay que recordar que en el *Parménides* quedó pendiente la salida que tuvo Sócrates para justificar la multiplicidad, pues su salida fue la teoría de las Formas. La objeción de Parménides fue que si separaba la permanencia de las cosas, estableciendo las formas, estas no se podrían comunicar con las cosas y por tanto serían incognoscibles. Platón ahora retoma esa objeción, el primer paso ya lo ha afirmado, hay multiplicidad tanto en la realidad de los

particulares o cosas materiales y en la unidad de las Formas, ahora debe demostrar cómo se comunican las Formas y las cosas.

Platón puede sostener esto ahora porque ha ido cambiando su noción de ser, el descubrimiento que ha hecho para esto es el de la *dynamis*: la capacidad de padecer y actuar, es decir, de cambiar pero permaneciendo. En la potencia es donde nos explicamos cómo en los seres hay cambios sin que por eso cambien radicalmente. El significado de «potencia» *dynamis* es un sustantivo que responde al verbo común «ser capaz de» y comprende la capacidad de recibir una acción tanto como la capacidad de actuar sobre alguna otra cosa, mientras que la mayoría de las palabras correspondientes- poder, fuerza, etc.- sugieren capacidad activa, como opuesta a la pasiva. *Dynamis* incluye también capacidad pasiva, receptividad, susceptibilidad ⁹².

Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen (249a). La concepción del cuerpo o materia como algo dotado de propiedades tanto activa como pasivas, capacidades de provocar y sufrir modificaciones, está profundamente enraizada en el sentido común primitivo. Lo frío difiere de lo caliente o de lo amargo o de lo salado porque produce un cierto efecto determinado. Esto es todavía más verdadero respecto del alma; y si queremos estudiar la naturaleza de una cosa cualquiera, debemos primero analizar el complejo de sus componentes simples, y luego cuando hayamos alcanzado lo simple, estudiar «qué potencia posee por naturaleza, sea para obrar sobre algo o para ser afectado de alguna manera. Parece concluirse que la naturaleza simple e

⁹² CORNFORD. *Op.Cit.* pp. 215.

irreductible sólo llega a manifestarse y ser conocida por los efectos que puede producir y sufrir»⁹³.

La característica general de lo que ellos llaman «real» es *el poder de actuar y de recibir una acción*. Las cosas reales que ellos reconocieron son sencillamente *dynamis*. El materialista se ve así arrojado de su posición original que sostenía que sólo los cuerpos son reales y encaminado hacia la admisión plena de que no sólo es real aquella justicia que reside en un alma individual, sino que lo es la Justicia misma, un objeto único de pensamiento que puede ser conocido sin el uso de ninguno de los sentidos corporales.

Sin embargo, no se hace ningún intento por llegar a esta conclusión. La impresión general que queda es que Platón consideraba que el argumento podía ser aceptado por un materialista razonable. El mismo hubiera podido sostener que nada es real a menos que pueda ser conocido de alguna manera, y considerar sin embargo que esto no significa que el «ser real» posea potencia de actuar o de recibir una acción. Está claro que no consideraba que ésta fuera la definición de «real»; porque en una sección (249d y sigs) el Extranjero se plantea tanto a sí mismo como a Teeteto la cuestión *¿Qué significa la realidad (el Ser, la Existencia)?*⁹⁴.

Es necesario que no admita que el todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar o lo que es en todos los sentidos, sin que como en la elección propia de los niños dirán que el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambia. Aquí radica la mayor dificultad, *¿cómo se puede admitir*

⁹³ Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* pp. 215-217.

⁹⁴ Cf. *Ibid.* pp. 216-219.

se den el cambio y el reposo? Esta cuestión ya se había dado en el *Parménides*, el filósofo de Elea había objetado que dos formas contrarias se dieran simultáneamente pues esto implicaría contradicción. Pero la respuesta de Platón ya no es la misma que en el *Parménides*. Aparentemente pone la misma objeción que le puso a los que afirman que todo está formado por frío y calor: si afirmamos esto entonces el ser es una tercera cosa. Concluye que el ser es una tercera cosa, distinta al cambio y al reposo, por eso el ser no es ni como lo conciben los idealistas, ni como lo conciben los materialistas.

El ser no es, entonces, simultáneamente cambio y reposo, sino algo diferente (250c). Platón introduce la noción de *héteron* (diferente, otro), que será la clave de su solución del problema del no-ser, y que había sido adelantada al comienzo del diálogo, en la presentación del Extranjero en el 216 a⁹⁵.

Si afirmamos que el cambio y el reposo son uno respecto del otro, aunque sean las cosas más opuestas, se coloca al ser en el alma como una tercera cosa, junto a las otras, de modo que, ambos existen. Pero entonces el ser no es simultáneamente el cambio y el reposo sino algo diferente. Ya aparece aquí con claridad la noción de diferente. Para llegar a lo diferente se tuvo que dar una relación y también la tuvimos que haber captado.

La relación es un tema central para aclarar el problema del *no ser*. Platón habla de ello con extensión casi al final del diálogo, poco antes de descubrir la naturaleza del *sofista* o de hablar de los juicios falsos. Una vez que hemos trazado el camino que recorre nuestra mente para comprender la multitud, podemos

⁹⁵ Cf. SANTA CRUZ, *Sofista. Nota 211*. p. 424.

analizar con más detalle algún punto concreto de este proceso. Según su propia naturaleza, entonces, el ser no está ni en reposo, ni cambia. Pero es imposible que el ser sea ajeno al cambio y al reposo.

Se ha llegado a la cuestión de fondo y el Extranjero comenta: *En este momento es oportuno recordar algo sobre este asunto. Cuando nos preguntábamos a qué debía aplicarse el nombre de no-ser, quedamos sumidos en la mayor de las dificultades,... ¿Estamos ahora en una dificultad menor acerca del ser?. Deténgase aquí la discusión, entonces. Puesto que tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y sino podemos ver a ninguno, seremos al menos capaces de hacer que el razonamiento se abra camino con mayor facilidad en medio de ambos (250d- 251a).* Por tanto ahora se comprueba que tanto el *no ser* como el *ser* comparten la misma dificultad, por lo que la indagación sobre el *no ser* es también la del *ser*.

Luego, o negamos la posibilidad misma del conocimiento o admitimos con el Platón autocrítico que: sólo queda un camino abierto para el filósofo que valora el conocimiento y lo que le concierne. Debe negarse a admitir 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 representan a la realidad como totalmente cambiante. Al igual que el niño que «quiere las dos cosas», de declarar que la realidad, o la suma de cosas, es ambas cosas a un mismo tiempo, todo lo que es inmutables y todo lo que está cambiando (cf. 249 d).

a) La combinación de las Formas (251a-259d)

Ante tal dificultad Platón detiene la discusión y propone una salida: *¿de qué manera enunciamos una cosa que es la misma, en cada caso, mediante varios nombres... los hacemos aplicando muchos otros nombre... Sabemos que cada cosa es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres (cf. 251 a-b)*. La salida de Platón nuevamente es la vuelta al lenguaje, esta salida se refiere a que se puede tener algo estable y que cambie porque hay combinaciones entre unas cosas y otras. *Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos?(251d)*.

Se plantean tres hipótesis:

1. *Que todo tenga el poder de comunicarse*, nos llevaría a que los contrarios se mezclasen, como el reposo y el movimiento. Aunque no se niega la multiplicidad no habría modo de distinguir a unos de otros, porque todo estaría tan mezclado que sólo cabría una masa informe sin diferencias y límites algunos.
2. *Que nada tenga el poder de comunicarse con nada*, entonces habrá una multiplicidad discontinua de unidades mutuamente irrelacionables e inalienable.

Tal afirmación nos lleva a negar toda postura, tanto a los que afirman que todo está unido, como a los que dividen todo. Nos lleva a un absurdo pues para decir cualquier cosa hay que decir «separado», «lo otro», «en sí». Platón termina diciendo

El ser y el no ser

que «llevan consigo a su enemigo y a su contrincante», pues con el sólo hecho de tener que usar estas palabras para expresarse se pone en evidencia cómo es imposible que no haya comunicación entre las cosas (cf. 252 c).

3. *Que algunas cosas se mezclan con otras y otras no.* Al explicar la hipótesis que adopta la ejemplifica con las vocales, que se unen a las otras letras, llevan un orden, pues para que se forme una palabra no se pueden mezclar indiferentemente y más aún sin ellas no se podrían formar palabras. *Son un lazo que se extiende a través de todas, de modo tal que sin una de ellas es imposible que las otras se combinen entre sí (253 a).*

«Mientras en el *Fedón* y la *República* se consideraba a la inmutabilidad como lo característico del ser ideal y al movimiento como lo específico del mundo sensible, lo que acentuaba la separación entre los dos mundos, ahora Platón considera, por el contrario, que debemos huir, de igual modo, tanto de aquellos que reducen la totalidad del Ser a lo inmutable, entre los que se encontraría el propio Platón mítico, como de aquellos para los que «sólo lo que está sujeto a un continuo devenir es real; ya que según la última crítica dirigida en el *Parménides* contra la teoría de las Ideas y ahora recordada en el *Sofista* 248 e, si sólo lo inmutable es real, el alma, el entendimiento y la vida deben ser excluidos de lo que es perfectamente real y, por lo tanto, la posibilidad misma del conocimiento. Si por el contrario, sólo lo cambiante es real, tampoco el conocimiento sería posible, como se demostró en el *Teeteto*»⁹⁶.

Platón ha optado por el cambio, pero ahora debe explicar cómo se da la combinación de las Formas, cuáles se pueden

⁹⁶VÁZQUEZ, Juan y GUIZAN, Esperanza. *Op.Cit.* p. 47

mezclar y cuáles no, para ello reconoce que se necesita una técnica. Esta técnica que a final de cuentas es sobre la combinación de los géneros es la mayor de las ciencias, la que concierne al filósofo.

Dividir por géneros y considerar que una misma Forma es diferente, que una diferente es la misma, corresponde a la dialéctica (253d). Parménides le aconsejó al joven Sócrates al criticar la teoría de las Formas que debía realizar la «gimnasia» de la dialéctica. Platón lo ha puesto en práctica en el *Softista* y ha llegado a la conclusión por una parte que su teoría de las Ideas no era la correcta y por otro lado que tampoco Parménides tenía razón. Ahora ha avanzado en su camino hacia la verdad.

En relación al tema del *no ser* ya casi llegamos a sustentar su existencia, hemos recorrido un largo camino que nos ha llevado a rechazar definitivamente tanto a los que afirman que el ser es uno, como a los que dicen que es multiplicidad infinita. Platón había propuesto la teoría de las Formas pero tenía el problema de no admitir que en ellas pudiera haber cambio, por tanto estas no podían comunicarse.

Platón ha cambiado de parecer, ha admitido que en el ser hay cambio. Lo que ahora se necesita averiguar es cómo es ese cambio, que reglas lo rigen, etc. En las discusiones han aparecido términos como: *lo otro, lo separado, lo distinto*. Es de capital importancia que se haya llegado a ellos, pues por haber hecho notar esta realidad de que hay *otro* se ha podido admitir la *diferencia*.

b) La diferencia y la mismidad

Quien es capaz de ... distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, saber distinguir respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no (253 d). La clave para saber cómo se combinan las formas es saber distinguir y unir, descubriendo el orden existente.

Se ha llegado a la realidad del cambio, y que el cambio unido a la permanencia necesita que las Formas se mezclen unas con otras, pero con un orden. El filósofo es quien debe averiguar este orden a través de la dialéctica.

«El sentido general de la exposición resulta claro. El experto en Dialéctica guiará y agilizará el curso de la discusión filosófica por su conocimiento de cómo «dividir por géneros», sin confundir una Forma con otra. Discernirá claramente la jerarquía de las Formas que constituyen la realidad y distinguirá su estructura articulada, a la que debe corresponder la trama del discurso filosófico, si éste ha de expresar la verdad. El método es el de la Reunión y División, que fue anunciado en el *Fedro* e ilustrado en el *Sofista*. Por último, discernir claramente esa estructura es lo mismo que «saber cómo distinguir los modos en que diversos géneros pueden o no combinarse». En otras palabras, la ciencia producirá el conocimiento necesario para guiarnos hacia enunciados verdaderos afirmativos y negativos acerca de las

Formas, en los cuales consistirá toda la trama del discurso filosófico»⁹⁷.

Para poder avanzar en el conocimiento de la mezcla de las Formas elige sólo dos, son el reposo y el cambio, pero el Extranjero aclara que tal elección se hace con el fin de llegar a captar con toda claridad el ser y el no ser. *De ese modo, aunque no podamos ser capaces de concebir Ser y No-Ser con perfecta claridad, podremos por lo menos explicado lo más satisfactoriamente posible, dentro de los límites que impone el estado actual de nuestra indagación, y ver si hay una salida que nos permita afirmar que «lo que no es», es realmente lo que no es, y resulten ilesos (254 c).*

Cada uno de los tres es diferente a los otros, pero es idéntico a sí mismo. Entonces cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo. ¿Qué queremos decir con «mismo» y con «diferente», acaso son algo que pertenece a los anteriores tres géneros? Cualquiera de ellos que llegue a ser el otro, obligará a su vez a este a cambiar su propia naturaleza por la del contrario, pues participará del contrario (cf.255 b). Pero ambos participan sin duda, del mismo y de lo diferente (255b).

¿Debemos acaso pensar que el ser y lo mismo son una sola cosa?... si ello significa que el ser y lo mismo no difieren en nada, cuando al hablar del cambio y del reposo digamos que ambos existen, sostendremos entonces que ellos, en tanto existente, son lo mismo... La Mismidad y Diferencia no pueden ser una cosa. La Mismidad es una cuarta forma y la Diferencia es una quinta Forma (255 c). Pero supongo que tú admites que,

⁹⁷CORNFORD. *Op.Cit.* p.240.

entre las cosas que existen, de algunas se dice que son lo que son precisamente en sí mismas, y de otras que son lo que son con referencia a otras cosas... Y a lo que es diferente se le denomina siempre así con referencia a otra cosa (255d).

Ya se había visto que el cambio y el reposo no pueden mezclarse pues son contrarios, pero cuando decimos que ambos son, tendremos que admitir un tercero, este es el ser. Si cada uno de los tres es diferente a los otros dos, surgen otros dos géneros que son lo diferente y lo mismo que siempre están entremezclados con aquellos. «...con mismo y aquellos estamos enunciando algo que pertenece a aquello, tanto el reposo como el cambio participan de lo mismo y de lo diferente. Tampoco el ser y lo mismo pueden ser una sola cosa, por tanto se suman dos formas más. Ahora bien, si el término «idéntico» no fuese denotativo de una nueva forma distinta de A y B, sólo podríamos decir de A y B que participan de lo idéntico en la medida en que la naturaleza de A tuviese alguna característica en común con la naturaleza de B. Pero afirmar que A tiene algo en común con la naturaleza de B es lo mismo que afirma que el movimiento participa del reposo y que el reposo participa de el movimiento, lo que, evidentemente, es absurdo»⁹⁸.

Para admitir que hay comunicación entre las formas hay que sostener que entre ellas la primera relación que puede haber es que cada una es ella misma y por tanto es diferente a la otra, parecería que esto no tiene relevancia pero en realidad esta observación es de gran relevancia, puesto que comienza a fundamentar cómo puede haber multiplicidad de cosas siendo ellas mismas y a la vez mantener alguna relación con las otras, esta primera relación es la diferencia.

⁹⁸VÁZQUEZ, GUIBAN. *Op.Cit.* p. 50.

Dentro de estas cinco formas *unas se enuncian por sí mismas y de por sí, y otras lo son en relación con otras cosas* (255c. *Lo diferente es siempre respecto de otra cosa* (256 c). Platón ha llegado a un tema clave en el problema del *no ser*, pues «*lo otro*» es lo diferente, en algún momento llega a decir que el *no ser* es lo diferente. «La distinción es clara aunque no esté expresada, porque nuestra principal preocupación será la Diferencia; estamos tratando de evitar confusiones sobre los significados de «no es» más que sobre los significados de «es»»⁹⁹.

Pero hasta este momento no ha avanzado lo suficiente la discusión pues todavía hay que averiguar más sobre lo mismo y lo diferente. Mure afirma: «Aunque no identifica la alteridad con el *no ser*, introduce una distinción entre ser autosubsistente y dependiente, (relativo, adjetivo), e identifica la alteridad con el ser dependiente... La distinción que traza Platón entre el ser autosubsistente y el dependiente, es posiblemente la fuente de la concepción aristotélica de sustancia y accidente»¹⁰⁰. No está hablando de ser autosubsistente y dependiente o adjetival. Tanto en Platón como en Aristóteles, το προς τι significa relativo, no dependiente o adjetival o accidental. Este error de interpretación está conectado con intento por encontrar en esta parte del *Sofista* una evolución de la realidad según los lineamientos sugeridos por Plotino.¹⁰¹

Retomando el tema inicial al hablar de estas formas ahora el Extranjero nos dirá cuáles de estas formas se mezclan entre sí y cuáles no. «El movimiento no participa en absoluto del reposo, luego el movimiento no es (el reposo). Pero, al mismo tiempo, en

⁹⁹ CORNFORD. *Op.Cit.* p.256.

¹⁰⁰ MURE, *Aristotle, 1932*, p. 55 y 180. (Citado por Cornford. *Op.Cit.* p. 257).

¹⁰¹ Cf. CORNFORD. *Op.Cit.* p. 257-258.

cuanto el movimiento participa del ser, el movimiento es (existe). La Forma del Movimiento es distinta de la Forma de lo idéntico, luego el movimiento no es (lo idéntico). Sin embargo, el movimiento, al igual que todas las demás formas, participa de lo Idéntico en relación consigo misma, luego el Movimiento es (lo idéntico). La forma del movimiento es distinta de la Forma de lo Distinto, luego el Movimiento no es (lo distinto). Pero el movimiento por participar de lo Distinto ES (distinto). La forma del movimiento es distinta de la forma del Ser, luego el Movimiento NO ES el Ser, lo que es igual, el Movimiento es NO-SER (el Ser). Pero el movimiento, en cuanto participa del Ser ES Ser »¹⁰².

Platón afirma: *El cambio existe, gracias a que participa del ser (256 a)*. Esta afirmación ha sido muy controvertida pues explícitamente Platón habla de la participación del ser, para ello debemos atribuirle una noción del ser que pocos autores la aceptan, pues conciben la noción de ser platónica limitada al ámbito de la formas. El cambio se mezcla con lo mismo y con lo diferente, *el cambio es lo mismo y no lo mismo*. Gracias a que las formas se pueden mezclar puede haber cambio, diferencia, sin que las cosas dejen de ser ellas mismas y se caiga en el caos.

El cambio es diferente del ser, puesto que el cambio es realmente algo que no es y no es lo contrario del ser puesto que es. En todas las formas existe el *no ser*, puesto que todas son diferentes con respecto a algo. *Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no ser (256d)*. *Para nosotros el ser no existe tanto cuanto existen los otros. Pues al no ser aquellas, si bien él es un algo único, no es las otras cosas, cuyo número es infinito (257 a)*. «El no ser es la

¹⁰²CORNFORD *Op. Cit.* p. 252-253.

consecuencia de esta comunicación. La afirmación de la existencia del *no ser* es simplemente una confirmación de que las cosas se relacionan realmente». ¹⁰³

c) Lo diferente y el *no ser*.

Es, entonces, necesario que exista el no ser en los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todas ellas son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es (cf. 257).

Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente (257b). Según algunos autores, había en el *Sofista* una doble utilización de la noción de «lo diferente», una en 254c-257a, y otra a partir de 263 b. En la primera presentación, «diferente» sería sinónimo de «no idéntico»; más adelante, y en función de su posición a nociones como «contrario» o «antítesis» y «lo diferente» significaría «incompatible», y ello se vería ejemplificado en 258 a 11-b3» ¹⁰⁴. Se llegó a la conclusión que hablar de lo que no es hablar de lo diferente, no de lo contrario a lo que es.

A continuación Platón dice: *¿Acaso cuando hablamos de algo no-grande, te parece que con esta expresión designamos más a lo pequeño que a lo igual? (257 b)*, hace esta afirmación para notar que la negación de un término no dice lo contrario sino

¹⁰³ESLICK, L.J. *The platonic dialectic of no being*. The New Scholasticism. 29. (1955), p. 47. (Citado por SANTA CRUZ. *Op.Cit.* p. 449.)

¹⁰⁴Cf. SANTA CRUZ. *Op.Cit.* Nota. 241. p.446.

sólo algo desigual. Con esto habla de una cierta gradación: *Me parece que la naturaleza de lo diferente está parcelada del mismo modo que la ciencia (257 c).*

Explica que al igual que en la ciencia puede haber muchas partes y que esas partes tienen características propias se les llama de un modo determinado y por eso se dice que hay muchas técnicas y ciencias (cf. 257 d). *Lo mismo sucede con las partes de la naturaleza de lo diferente, que es una (257 d).* De este modo comienza a explicar cómo se da la participación, pues en ellas se logra la unidad. Volviendo a las objeciones de Parménides donde le pregunta a Sócrates de cómo puede participar el todo a las partes sin dejar de ser uno. La respuesta de Platón en este momento sería: puede participar porque el ser no es algo único sino diverso.

Cuando el extranjero preguntó si lo no grande era pequeño o igual, lo hizo pensando en que se puede pensar el *no ser* en algo concreto, como lo no bello lo no grande, serán menos ser que lo bello y lo grande. La respuesta es que este *no ser* no se debe entender como lo contrario sino sólo como algo diferente (cf. 258 b). Es muy importante que Platón haya hecho esta aclaración pues hubiéramos pensado que el *no ser* es como tener menos realidad y no es así: *la naturaleza de lo diferente no es menos real (258 b).* «La oposición de una parte de lo diferente y de aquello del ser se llama *no ser*.

Es bueno aclarar que el término «oposición» (*antithesis*) no es sinónimo de «contradicción»; debe interpretarse etimológicamente como «puesto enfrente», «contrastado». *Enantión* significa «contradicción»; *antithesis* significa oposición

en el sentido de diferencia)¹⁰⁵, el término que están usando es *antithesis* por lo que es evidente que Platón quiere hacer notar que el *no ser* es una oposición y no una contradicción. *Entonces, (el no ser), no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras (258b-c).*

Platón hace una especie de recapitulación de lo que ha tenido que afirmar para llegar a la existencia del *no ser* y también podría considerarse como una explicación de cómo es la realidad: *los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y reciprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo - indudablemente- el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son (259 b).*

d) El no ser y los juicios falsos.

Después de haber demostrado la existencia del *no ser* por la mezcla de las Formas. Platón vuelve sobre el tema de la

¹⁰⁵ Cf. SANTA CRUZ. *Op.Cit.*, nota. 250. p. 451

El ser y el no ser.

posibilidad de hablar de lo que no es, porque el objetivo inicial del diálogo era definir al *sofista* que es quien no dice la verdad. Pero ahora parte de los juicios falsos como juicios de lo que no es, como sucedió en el *Teeteto*.

Ahora ha encontrado el fundamento ontológico para poder dar sentido real a esos juicios que hablan de lo que no es. Ha llegado a esto al hablar de la comunicación entre los géneros y gracias a eso podemos conocer la realidad: *La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas (260a)*. Platón habla de la mezcla de las Formas para justificar los juicios de lo que no es, parecería que se ha olvidado del *no ser* pero va por pasos, pues primero habrá que ver si el *no ser* se mezcla con el juicio y con el discurso. Si no se da esta comunicación no se puede justificar la falsedad.

Platón explica la estructura del juicio, aclara que en el juicio se dan combinaciones de nombres. Se hace la misma pregunta que en la combinación de las formas: Si todas se mezclan o algunas no. Esta mezcla debe de hacerse con los elementos del juicio, los elementos son el verbo y los nombres, para que la mezcla sea correcta se deben mezclar las acciones (verbos) con los nombres. Esta primera unión de una acción con quien la realiza es la parte más pequeña del discurso llamado juicio (*cf. 262 d*).

El juicio ofrece cierta información, *por eso decimos que el juicio no sólo nombra sino afirma (262 d)*. Este discurso tiene que hablar sobre algo. El juicio verdadero dice cómo son las cosas y el falso dice cosas diferentes de las que son. *Dice lo que no es*

como si fuera. Pues decimos que, de cada cosa, mucho es lo que hay, pero también es mucho lo que no hay (263 b)..

La falsedad se puede dar en la imaginación, en nuestro pensamiento interior que es el diálogo consigo mismo y el expresado. Se puede pensar, razonar e imaginar con falsedad (cf. 264 e-d). Termina recordando que al sofista se le había definido como un productor de figuras. En este momento hace la diferencia entre la producción humana y la divina.

Sin poner mucha atención parecería que no viene al cuento tal aclaración, pero no hay que olvidar que estamos hablando de la falsedad. Platón distingue la producción humana hecha con instrumentos como la pintura, etc., y la producción sin instrumentos, en ellas cabe también una división quienes hacen las imágenes con conocimiento y quienes las hacen con ignorancia. Por tanto el sofista no es un imitador sino un simulador, pues dice la falsedad sabiendo que no es verdad, esa es la realidad del sofista.

No todo lo que hace el hombre es falso, pero los juicios son una producción humana y en tanto que son producciones sólo humanas no son las productoras de la verdad. *Llamamos arte productiva a toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía. ¿No diremos acaso que no es sino por obra de un dios artesano y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía, todos los animales, plantas, etc. Sostengo que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una técnica divina y, por una técnica humana lo que está compuesto por los hombres a partir de ello (cf. 265 c-d).*

Podemos decir, aunque Platón no lo dice explícitamente, que los juicios son producciones humanas, si son dichas con verdad esos juicios son sabios, si no lo son esos juicios simulan la verdad, son falsedades.

Ahora bien, hemos estado buscando la naturaleza del *no ser (relativo)*, hemos dicho que el *no ser (relativo)* no es una simple falsedad sino «lo diferente», y porque lo diferente existe, el *no ser (relativo)* existe. Podemos pronunciar realmente juicios no verdaderos o falsos. Esta diferencia no es lo opuesto a la verdad, es una comparación que hacemos para conocer y tiene realidad, no es un invento de nuestra mente, es una consecuencia en nuestro conocimiento por el modo de ser de la realidad, pues si en la realidad no hubiese multiplicidad, no podríamos unir la diversidad de conceptos. Si en la realidad hay diversidad eso debe tener una repercusión en nuestro modo de conocer, y eso son los juicios negativos que son los que realizan la comparación entre dos realidades estableciendo sus diferencias.

Síntesis del Capítulo IV

La división en el tema del *no ser* es un modo de plantear la multiplicidad que hay en la realidad y también se presupone en ella la diferencia, lo cual es condición necesaria para poder afirmar la existencia del *no ser*.

Hablar de la nada (*no ser absoluto*) es absurdo, pero cuando los que niegan el *no ser (relativo)* hablan de él, parece que sin quererlo, le atribuyen cierta unidad al decir «lo que no es», lo que es algo, pero esto no es todavía una fundamentación de que el *no ser (relativo)* es. Por este motivo Platón busca algo en la realidad que sea un cierto *no ser*, para que su fundamentación esté

basada en algo real. Esta realidad es la *imagen* que se puede definir como «*otra cosa de la misma clase, copiada de una cosa real*». La imagen no es idéntica a lo real, es solo semejante. La semejanza es algo parecido al modelo, pero no es el original. *Dices entonces que lo que se parece es algo que no es, ... afirmas que no es verdadero. Pero existe. (Sofista 240 b).*

Une la realidad de las imágenes con la posibilidad de pensar lo que no es, para darle más fundamento al argumento, pues si podemos pensar las imágenes y la imagen es algo que no es, entonces el pensamiento de lo que no es no es absolutamente lo contrario del pensamiento de lo que es, pues la imagen es real.

Ya teniendo una cierto fundamento real de lo que no es, ahora es cuando Platón inicia la crítica definitiva a los monistas y a los pluralistas. Les hace ver que el problema del *no ser* es inseparablemente del problema del ser. Llega a la conclusión que la aparente imposibilidad de aceptar un cierto *no ser*, no está fundamentada en la realidad, sino en la concepción monista del ser. Los refuta con sus mismos argumentos, pues si digo que «sólo hay algo único», en la misma frase están hablando de más de uno al estar utilizando dos nombres. El problema de los monistas y de los pluralistas es en el fondo el problema del todo y de lo uno. Parménides concibe al ser como un todo, pero un ser que no se puede dividir y que no admite la multiplicidad, en el fondo una concepción materialista del ser.

La siguiente crítica es a los materialistas y a los idealistas, los materialistas por no aceptar la inmaterialidad se pierden en una multiplicidad infinita y los idealistas niegan el cambio pues no admiten que las Formas puedan padecer y actuar. Las dos

El ser y el no ser

posturas están en los polos opuestos, sin lograr encontrar el justo medio entre la absoluta permanencia y el continuo devenir.

En el tema del cambio, la *dynamis*, es la capacidad de padecer y de actuar, es decir, de cambiar pero permaneciendo. Así se justifica que el ente pueda ser y *no ser* a la vez, pues puede cambiar, ser diferente. El hecho de que Platón haya desconocido a los amigos de las formas, implica un nuevo modo de concebir al ser.

Ahora tiene que explicar como puede haber cambio en las Formas, cuándo se pueden mezclar unas con otras. Las Formas pueden comunicarse entre sí, pero *¿cómo mezclar formas que son contrarias entre sí?*, la solución es precisamente en establecer que hay una Forma de lo diferente y otra de ser. El ser es lo que permite que las Formas de movimiento y reposo que no se combinan entre sí puedan estar en un mismo ente, por lo que podemos admitir que las cosas cambian.

El ser es diferente a todas las demás formas, pues si no lo fuera no podrían combinarse en él los contrarios. Al ser las Formas diferentes entre sí hay un cierto *no ser (relativo)* en ellas, pues el movimiento no es el ser, por lo que es *no ser (relativo)*, pero en cuanto participa del ser es ser.

Por tanto la diferencia y el ser permiten que en la realidad haya cambio. El *no ser* es lo diferente. Así que, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente (cf. 257 b).

Si el *no ser* es, entonces hablar de *lo que no es* no se identifica con un juicio falso, pues hablar de *lo que no es* es un juicio negativo. Por tanto, el juicio negativo corresponde a la realidad, pues hablar de *lo que no es* es hablar de algo real. Los

El problema del no ser en Platón

juicios negativos son una reflexión gnoseológica de la diversidad y multiplicidad que hay en los entes.

Conclusiones

Hemos realizado al final de cada capítulo una especie de resumen de los puntos más importantes a los que se ha llegado en el análisis de los diálogos de Platón, a la luz del problema sobre el *no ser*. Las conclusiones toman estos puntos importantes y los unen. Esta unión da resultados que no se concluyen aisladamente, es decir, no se llegaría a ellas sino se relacionaran estas ideas a las que se llegaron en el estudio de la *República*, *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*. Con esto también se ha pretendido que se haga más fácil el camino que Platón recorrió para poder fundamentar que el *no ser (relativo)* es.

La riqueza de la investigación tiene mucho que ver con el orden en que Platón aborda los temas, pues este orden permite tratar el tema del *no ser* con mayor profundidad. Pues a medida que se va avanzando el tema va adquiriendo mayor relevancia y se abren horizontes sobre la trascendencia que tendrá en la filosofía. Gilson no opina lo mismo en su libro «el Ser y la Esencia», donde prácticamente identifica la concepción platónica del ser con la parmenídea. Trata a los dos autores en el mismo capítulo y es de notarse que cita sólo en 3 o 4 ocasiones el diálogo sobre el ser y los textos citados no son los claves. Se ha creado toda una tradición en la enseñanza del pensamiento platónico que no se preocupa en estudiarlo, pensando que Aristóteles asume y supera a Platón totalmente. El estudio que hemos realizado ha dejado lo suficientemente claro que Platón no es el pensador que reflejan autores como Gilson y que es muy importante para el quehacer filosófico el estudio del pensamiento platónico.

El problema del *no ser* no es un tema negativo, es una investigación sobre el ser. Hablar del *no ser* no es hablar de la nada. Tampoco se reduce a una cuestión gnoseológica, es un tema eminentemente metafísico. Platón trata los dos puntos de vista y los une. Quien iniciara la investigación sobre el *no ser* tomando como punto de referencia el pensamiento platónico, se dará cuenta que Platón lo llevará a preguntarse sobre el fundamento real. Así se nota cómo el pensamiento y la realidad están íntimamente unidas para Platón.

El tema central es ¿si el *no ser* es? El *Parménides* y el *Teeteto* son la antesala para el *Sofista*. El *Parménides* profundiza en el problema de la unidad y la multiplicidad, hace ver como sin estas no se puede admitir cierto *no ser*. Se discuten muchas cuestiones, pero en el fondo esas argumentaciones son una exposición de la concepción del ser parmenídeo, y bajo esta óptica se critica la teoría de las Formas. Siendo coherente con su concepción del ser no puede admitir la multiplicidad de seres, pues el ser parmenídeo es un Uno, cerrado, inmóvil, idéntico a si mismo. Luego, Platón en el *Sofista* hará ver cómo el verdadero problema que impidió en el *Sofista* afirmar la unidad en la multiplicidad estaba en esta concepción del ser. Queda refutada la teoría de las Formas, pero no totalmente destruida, pues el mismo Parménides le aconseja a Sócrates que siga el camino de la dialéctica. Parte de ese camino de la dialéctica es la aceptación de un cierto *no ser* (*relativo*) frente al ser.

Aunque Parménides dio el paso a la ontología descubriendo que el elemento constitutivo del universo es el ser, definitivamente no logra despegarse de los físicos, pues el ser que concibe es material. Por esto Platón en el *Sofista* refutará al monismo y al materialismo.

Conclusiones

En la segunda parte del diálogo se sigue el consejo de Parménides con la dialéctica de lo uno, proponiendo dos hipótesis: la positiva y la negativa. Si lo uno es, ¿cuál es la consecuencia para los otros?, y si lo uno no es, ¿cuál es la consecuencia para lo uno? Es la parte más complicada del diálogo y sobre todo es difícil encontrar su relación con lo que se viene discutiendo. En esta dialéctica se utilizan abiertamente dos concepciones del Uno, una concibe un Uno absoluto (Uno parmenídeo), y la otra un uno relativo. Se llega a que si se admite al Uno absoluto las consecuencias para los otros es su imposibilidad, es decir, el *no ser* se identifica con la nada; y por tanto nada se puede predicar de lo uno. Si se concibe de un modo relativo se puede admitir la multiplicidad y se puede predicar de lo uno. Lo mismo sucede con la hipótesis negativa, si el Uno no es, lo único opuesto a lo *Uno será* la nada y por tanto es imposible admitir a los otros como existentes. Se afirme lo Uno o se niegue lo Uno, la multiplicidad no tiene cabida, que se puede intuir hasta ahora es que esa concepción del ser no logra explicar qué son todas estas cosas que percibimos, ya en el *Sofista* se profundizará en esto.

En el *Sofista* se refutan cuatro posturas: la monista, la pluralista, la materialista y la idealista. En el fondo es la contestación que hace a las objeciones que le han hecho en el *Parménides*, pero ahora con el antecedente de que el problema está en la concepción del ser parmenídeo. Aun así hace caso del consejo de Parménides y sigue el método dialéctico para refutar a los contrarios. La crítica de fondo que hace a los monistas es que su concepción del ser es la de un todo, pero un todo que no es perceptible por los sentidos, por lo que Parménides es un idealista. La objeción a los pluralistas es que para ellos lo constitutivo de lo real son, a fin de cuentas, elementos materiales.

Como ha reducido a los monistas y a los pluralistas en idealistas y materialistas ahora va sobre estos dos. En el fondo vuelve a encontrar que las concepciones tanto de los cosmólogos como la de los eleatas e incluso las de los amigos de las Formas, no admiten la combinación del cambio y la permanencia, no encuentran cómo pueden darse conjuntamente en la realidad. Platón a lo largo de los tres diálogos que estudiamos está buscando lo que explique la realidad del cambio y de la permanencia, está buscando lo esencial del ser, para poder distinguir lo que cambia en él y lo que permanece (οὐσία).

Es oportuno retomar lo que Platón anota en la *República* sobre la *potencia*. La *potencia* es lo que hace posible la región entre lo existente absolutamente y lo absolutamente inexistente. En este diálogo no profundiza más sobre el asunto, lo relaciona principalmente con el conocimiento haciendo notar que por la capacidad de actuar y padecer podemos conocer y dar nombre a las cosas. Pero en el tema de la ontología retoma la realidad de la *potencia* justamente cuando va a refutar a los idealistas y a los materialistas. Los materialistas sólo admiten como real lo que se puede tocar y los idealistas no aceptan la realidad de lo material puesto que cambia. Platón deja claro que no todo en el ser es material, pero que tampoco la inmaterialidad niega el cambio. Pero la dificultad está en cómo se realiza el cambio equilibrado con la permanencia. Ya en la *República* Platón mencionó la realidad de la *potencia* para mediar entre lo absolutamente existente y lo inexistente absolutamente, siendo la *potencia* algo real entre la nada y el ser absoluto.

«Así pues, Platón propone sustituir el concepto de Ser, propuesto por los materialistas, por otro más amplio que permita encuadrar dentro de la noción de Ser no sólo los objetos materiales

sino también todo lo que tiene la capacidad (δύναμις) bien sea de obrar (ποιεῖν) sobre cualquier otra cosa distinta, bien sea de experimentar la acción (το παθεῖν) incluso la más pequeña, del agente más insignificante, aun cuando esta capacidad no deba ejercerse más que una sola vez (cf. *Sofista* 247 e)¹⁰⁶. Parece que Platón encuentra que la *potencia* explica cómo puede haber cambio y permanencia a la vez, pues la *potencia* es la capacidad de actuar y de padecer. Es tan importante la potencia en la concepción del ser platónico que llega a decir: *sostengo entonces esa fórmula para definir las cosas que son: no son otra cosa que potencia* (*Sofista* 247 e).

Nos puede parecer sorprendente tal afirmación, tal vez porque hemos escuchado y estudiado una tradicional interpretación o enjuiciamiento del pensamiento platónico originada en Aristóteles y hecha tradición por sus comentaristas y por la repercusión en el pensamiento tomista. Sabemos que el Eleata fue uno de los más destacados discípulos platónicos durante la vida de Platón, pero a la vez quien hace severas críticas a su pensamiento calificándolo de idealista. Es importante darse cuenta que Aristóteles sale de la academia cuando Platón ya habla muerto y por tanto cuando sus discípulos comienzan a interpretar su doctrina y en algunos casos a distorcionarla. Pero nos parece que la frase citada es una evidencia del realismo platónico y que no se puede afirmar con tanta ligereza su supuesto idealismo. Esto no significa que Aristóteles es un mero repetidor de Platón, simplemente pretendo hacer notar que Platón no es autor al que se le puede dar "carpetazo" suponiendo que Aristóteles lo ha asumido totalmente.

¹⁰⁶ VÁZQUEZ, Juan y GUISAN, Esperanza. *Op.Cit.* p. 46.

De esto se sigue que: *tanto lo que cambia como el cambio existen*(249 a). Con esta afirmación queda descartado que el devenir esté separado de la esencia y por tanto Platón ha dejado atrás a los amigos de las Formas. Ha dado un paso importante en su concepción del ser, un paso para evitar la incomunicación de las Formas, crítica que Parménides le había hecho. Puesto que lo que determina a los seres, lo que les da permanencia se refleja en la realidad de la *potencia*, y si las cosas son *potencia*, así que el devenir y la esencia no están separados, por tanto las Formas (que son la esencia) tampoco se puede decir que lo estén.

Si en las cosas hay cambio y están presentes las Formas en las cosas que cambian, entonces ¿cómo se combinan las Formas para que la semejanza y la desemejanza, el reposo y el cambio estén en un mismo ente? A esto Platón responde que hay Formas que se combinan entre sí, y hay otras que no. ¿Cuáles sí y cuáles no? Cuando Platón responde que algunas sí se comunican entre ellas y otras no, esto quiere decir que hay un orden que las rige. Que esta comunicación tiene que seguir ciertas leyes.

Pero para que haya combinación, tiene que haber multiplicidad de cosas que se combinen, por eso lo primero que necesita admitir es *la diferencia*. La diferencia hace posible la combinación, pues si en el ser se admite la diferencia entonces puede admitirse la diversidad en los seres. Si en el ser hay diferencia entonces podrá participar del reposo y del cambio pues no todo en él tendrá que ser idéntico. Junto con la diferencia, habla de la mismidad que no es lo mismo que la identidad. Un ser puede cambiar, tener diversidad y a la vez ser sí mismo. Si el reposo y el cambio, los contrarios no pueden mezclarse pero de ambos decimos que son, entonces se tiene que admitir otra forma que es la del ser. Así es como se explica que pueda haber unidad en la

multiplicidad, pues el ser es el lazo de unión entre las Formas opuestas, que no se pueden combinar entre sí, puesto que son. Si son ellas mismas y a la vez diversas de los otros, entonces pueden estar en los otros sin contraponerse.

Así se redondea la solución, pues se puede afirmar que cada una es ella misma y por tanto es diferente a las demás. Hay Formas que dependen de otras, que son por referencia a otras, como lo diferente, pero habrá otras, como el ser, que son por ellas mismas. Con esto podemos comprender ¿qué es el *no ser* para Platón? En primer lugar es una pregunta que nos exige la realidad en cuanto que es cambiante y múltiple. Lo llega a definir como «lo diferente», es decir, si hay multiplicidad de seres, cada ente no lo es todo, es decir, es esto concreto, pero no es todo lo demás. Si no admitiéramos este cierto *no ser*, tendríamos que concebir al ser como un ser único, a la manera de Parménides, encerrado, incomunicado.

El concepto de *no ser (relativo)* platónico sólo se concibe si se comprende el concepto de ser. En la *República* hemos visto cómo utiliza un término para designar al ente (ὄν) y otro para designar al ser en cuanto participado o en cuanto que participa (εἶναι). En el *Sofista* afirma: *el cambio existe, gracias a que participa del ser (256 a)*. Si el ser (εἶναι) participa, quiere decir, que el ente (ὄν), cada ente, no es el ser absoluto, es partícipe del ser y por eso existe, no lo agota. Ese no agotar el ser, y sólo tenerlo participado, es el concepto de *no ser* platónico. *Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente (257 b)*.

Se cuestiona mucho si Platón concibió al *no ser* como una forma más, el lo dice explícitamente *«de tal modo que el no ser en*

si era y es no ser, como una forma contada entre muchas otras» (258b-c). Si la forma para Platón es una determinación esencial en el ser, entonces se comprende que el *no ser* sea una forma, pues es una determinación del ser, el *no ser* es constitutivo de lo real. La forma de *no ser* es todo lo que no somos, *la diferencia*. Platón defiende el estatuto ontológico del *no ser*. Decir que el *no ser* no es porque es una privación, es como decir que el mal no es porque es una ausencia de bien. El *no ser (relativo)* es una privación, lo que no es, pero es real.

Si el *no ser* no fuera real, entonces, no se comprendería la diversidad, el ser sería un uno idéntico: *El ser por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquellos, el no ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo- indudablemente- el ser a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son (259 b).* Si esto se niega el ser sería unívoco, incluso absolutamente confuso.

Cuando Platón dice que el ser no es la totalidad de los otros géneros, quiere recalcar que no es la suma de ellos, pues es diferente a ellos porque participa de *lo diferente*, pues si en el ser se identificara o asumiera todo de todos, entonces no habría diferencia. Si en el ser no hubiera diferencia entonces el movimiento y el reposo serían lo mismo, y esto llevaría a una contradicción. Si en el ser hay diferencia, *no ser*, entonces cada uno puede ser y a la vez *no ser* todo el ser. *Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también mucho de no ser (256d).* También de esto puede concluirse que si las Formas

Conclusiones

son un cierto *no ser*, entonces, para Platón el ser absoluto no son las Formas.

Platón también aborda el problema del *no ser* desde el punto de vista gnoseológico. Lógicamente está profundamente ligado con lo que ya hemos expuesto en estas conclusiones. De modo similar a como se relacionaron el *Parménides* y el *Sofista*, se da la relación entre *Teeteto* y *Sofista*. En el *Teeteto* Platón sienta las bases del problema de hablar de lo que no es, pero no llega al fondo del problema.

La cuestión central es ¿cómo se puede hablar de lo que no es? Se abordan dos posturas, la de Protágoras al establecer que no hay una relación objetiva entre la realidad y el conocimiento, entonces la verdad será sólo «para mí», es decir, no hay estabilidad en la realidad, la estabilidad o la permanencia está en la mente. De tal modo que la falsedad será mental y no tendrá fundamento en la realidad. Por el otro lado, Heráclito sostiene el continuo devenir de las cosas, no logra establecer un principio de permanencia en la realidad, habla del logos, pero sin embargo establece como principio constitutivo a un elemento físico, el fuego. Heráclito no logra trascender la física. En el fondo las dos posturas se pueden encajar, una en el idealismo y la otra en el materialismo.

El tema de la sensibilidad toma su forma partiendo de estas posturas, pues si sólo hay conocimiento «para mí», entonces la sensibilidad carece de toda objetividad y si todo esta en movimiento se concluye lo mismo. Platón deja ver que con la concepción de estas dos posturas no se puede establecer la ciencia, es decir, no se llega a la verdad. Y por eso afirma que «la sensibilidad es infalible», aunque esto no quiere decir que con ella sola se pueda llegar a conocer la esencia de las cosas.

El problema del no ser en Platón

Otro dato importante que arroja la sensibilidad, es que si la realidad no fuera múltiple la sensibilidad sería imposible, pues la percepción sensible capta datos singulares, múltiples, capta múltiples cosas y múltiples características de las cosas. De modo que también en este diálogo está de fondo el tema de la multiplicidad, pues Platón no niega que los entes físicos sean reales, o que no nos proporcionen conocimientos (percepciones), lo que quiere dejar claro es que hay que ir más allá. Platón, en relación al tema del *no ser*, quiere dejar claro que la percepción sensible es infalible, y así la pregunta sobre la posibilidad de los juicios falsos se vuelve un problema ontológico, y no una mera limitación de la sensibilidad.

Concluye que de modo general se puede explicar la falsedad como un equívoco, es decir, una relación no real entre la percepción y el pensamiento. Se da una equivocación, se relacionan dos cosas que en la realidad no se dan. Pero al final del *Teeteto*, después de hablar de los juicios falsos, deja claro que esta no es la solución de fondo, pues el *no ser* en el conocimiento no sólo se da en los juicios falsos, sino también en los juicios negativos. Deja como un hecho real, que debe servir para la investigación sobre la ontología del *no ser*, que es un hecho que hablamos de lo *que no es*, y que no equivale a hablar de la nada, Hablar de la nada es algo sin sentido. Pero la evidencia es que en los juicios negativos hablamos de lo *que no es* el otro y esto no es una equivocación sino un conocimiento de la realidad.

Pienso que el tema del *no ser* desde el punto de vista gnoseológico, es para Platón lo que le da las armas o algunos datos importantes para intuir que el *no ser* es real, pues tiene sus manifestaciones en el conocimiento. El problema gnoseológico es lo que hace a Platón ir más allá, no es un tema sin importancia, es

como un termómetro de lo real que nos habla de la realidad y por este motivo Platón se sirve del *Teeteto* para después llegar a fundamentar en el *Sofista* la realidad del *no ser*. Pues el mismo conocimiento nos habla de que debe haber un cierto *no ser*.

A los juicios falsos es a los que se refiere Platón cuando dice que la solución de la equivocidad, como explicación del *no ser* en el conocimiento, sólo es de modo general. Platón llega a afirmar que sin el *no ser*, sin la diferencia, no puede haber conocimiento, y esto va de acuerdo a nuestro modo discursivo de conocer, que va paso a paso, parte por parte, uniendo y distinguiendo. Si se negase la realidad del *no ser*, de la diversidad, de lo diferente, entonces toda distinción, toda negación sería falsa.

Los juicios negativos son un modo de conocer lo real, pues es real que *x no es y*, y que por medio de este razonamiento conozco más a *x*. Los juicios negativos son los que hablan del *no ser* que es *y* y los juicios falsos del *no ser* que no es. Los juicios negativos tienen su fundamentos en que realmente hay diferencia. ¿Qué hacemos en un juicio negativo?, combinar conceptos, *x* y *y*, digo en qué se diferencian *x* de *y*, hablo de *lo que no es x* comparándolo con *y*. Para que se pueda hacer esta relación tienen que tener algo en común *x* y *y*, tiene que haber combinación. Si todo fuera idéntico a sí mismo, no habría relación posible, pues no habría ni siquiera dos para relacionarlos.

La diferencia permite la combinación de las Formas y la combinación de las Formas permite la semejanza y la semejanza, permite las relaciones que tenemos que realizar para conocer. Si nuestro conocimiento no fuera discursivo no necesitaría de estas relaciones. Es muy interesante ver cómo Platón logra armonizar conocimiento y realidad, explica claramente cómo el modo de

El problema del no ser en Platón

conocer manifiesta cómo es la realidad. No es que el conocimiento produzca la realidad, sino que el conocimiento es según la realidad. Platón vio que para explicar el conocimiento se requería de un cierto *no ser*, eso le hizo pensar más sobre la realidad y descubrir que en el conocimiento hay juicios negativos, porque en la realidad hay multiplicidad, diferencia, cierto *no ser*.

Es cierto que Platón no llegó a una concepción del ser acabada y no pretendemos decir que nadie lo ha superado, en concreto Aristóteles, sería desconocer la naturaleza del pensar filosófico. Pero pensamos que esta investigación es una muestra de su realismo, y de la riqueza de su pensamiento, no tanto por su acabamiento, sino por ser un modo de hacer filosofía que no encasilla la realidad, sino que abre horizontes al pensamiento.

Pienso que Platón en estos diálogos ha puesto el fundamentos para la teoría de la participación. Se puede pensar en la participación sólo si se admite la realidad del *no ser*, pues sin ella no se puede fundamentar la unidad en la multiplicidad, la permanencia en los seres contingente y por tanto la realidad de estos; la combinación de las Formas, la participación de la Formas en los entes concretos, etc. El tema del *no ser* lleva definitivamente a concebir a un ser *en sí* que participa a los demás del ser, y no sólo del ser sino también de otras características esenciales.

Platón, dentro de todos los temas que aborda sobre el ser y el *no ser*, cuando ha logrado fundamentar la existencia del *no ser*, de la diversidad, de la multiplicidad retomando el tema con el que inició el diálogo, distingue la producción humana de la divina: *En primer lugar, hay dos partes de la producción... La divina y la humana... ¿No diremos acaso que no es sino por obra de un dios artesano y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes*

no existía, a saber, todos los animales mortales, las plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces, y todos los cuerpos inanimados, tanto fusibles como no fusibles, que están compuestos en el interior de la tierra? O, valiéndose de la concepción y de la terminología de la multitud... diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin inteligencia, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de dios... Sostendré, de todos modos, que lo que se «llama por naturaleza» está producido por una técnica divina, y por una técnica humana lo que está compuestos por los hombres a partir de ello (Sofista 265 b-e).

Considerando lo estudiado a lo largo de la tesis, es sumamente coherente que Platón termine el dialogo del ser hablando de un Ser superior, puesto que la teoría de la participación tiene como condición necesaria la concepción de un Ser Supremo que participa. Por el texto anterior se puede concluir que Platón en su concepción del ser llega a la concepción de Dios como un ser que participa el ser, incluso se podría decir que da el ser. Y basándose en esto se puede dar el estatuto ontológico al *no ser*, siendo el *no ser* todo lo que es pero que no es el Ser Absoluto.

Al llegar a este punto surgen muchas preguntas sobre la concepción platónica sobre las Formas, nuestra investigación no tiene como tema central la Formas, pero si se pueden sacar algunas ideas claves que pueden aclarar la naturaleza de las Formas. En el *Sofista* se ve con claridad un cambio en la concepción del ser y por tanto también de las Formas. A la luz de lo concluido podemos decir que las Formas para Platón no son lo mismo que el ser, y esto es un tema clave pues aunque Platón explique la constitución del mundo a través de las Formas no se deben

El problema del no ser en Platón

absolutizar. Casi al finalizar el *Sofista* Platón habla de un ser supremo y por supuesto no dice que sea una forma. Las Formas es un modo de explicar la determinación en lo real, la unidad en la multiplicidad. También son un modo de explicar o nombrar lo que da permanencia, lo que no cambia, lo esencial. Cuando admite que hay una forma del *no ser*, quiere decir que la diversidad es parte esencial de lo real.

Pienso que concebir las Formas platónicas como ideas es un modo simplista de interpretar a Platón, es definitivamente un estudio parcial de su pensamiento. Platón no es un idealista y en el *Sofista* lo deja muy claro. Por la teoría de la participación en cada ente, en cada cosa concreta, se da lo en sí, pero no se da en su plenitud, y esto se explica con la realidad de *no ser*, es decir, tiene el ser pero no es todo el ser, participa de lo *en sí* pero no es lo *en sí*.

Otra afirmación importantísima es el descubrimiento de lo inmaterial, sino hubiera inmaterialidad en el ser, no se puede hablar de unidad en la multiplicidad, pues no se puede ser el todo y estar en la partes si el ser es material. Esto lo discute en el *Parménides*, y en el *Sofista* lo sostiene con más fundamentos. Se ha interpretado esta inmaterialidad identificándola con el pensamiento, esto lleva a decir que Platón identifica al ser con lo pensado. Ciertamente el ser y el pensamiento guardan una gran relación, pero es superficial pensar que Platón lo absolutiza. La inmaterialidad de la que él habla es distinta al pensamiento pues la inmaterialidad la afirma de las cosas concretas, mucho de esto está en la concepción de las Formas.

También se le critica mucho la separación de las Formas del mundo real, estas críticas son adecuadas para sus diálogos

anteriores pero no para todo su pensamiento. Hay que comprender que el pensamiento de Platón es dinámico, y por tanto no se puede hacer un juicio del pensamiento platónico sin estudiar sus diálogos de vejez y sobre todo en temas de metafísica. Esto se nota con claridad, pues en el *Sofista* critica a los amigos de las Formas, precisamente por su idealismo. Y en el tema de la separación de las Formas Platón da un paso importante precisamente porque la realidad de la diversidad, del *no ser*, le obliga a que las Formas se comuniquen entre sí y que se participen. No es correcto pensar que las Formas no están en los entes concretos, en primer lugar porque Platón lo afirma con claridad en el *Parménides*. Y también porque si los entes concretos no participaran de las Formas tampoco participarían de la forma del ser o del *no ser*, y esto ha quedado lo suficientemente explicado en nuestra investigación.

Bibliografía

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Ed. B.A.C. (Tomo III. 2º) q.75-119. (Tratado del hombre), Madrid. 1959.

AST. G. A. F. *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, 3 vols., vox: eimi, on.

BURNET, John. *La Aurora del Pensamiento Griego*. Ed. Argos. México, D.F. 1944. 464 pp.

COPELSTON. F. *Historia de la Filosofía*. Vol. I. Filosofía Antigua. (Colección Convivium). Ed. Ariel. México. ed. 3ra.

CORNFORD, Francis McDonald. *La Teoría Platónica del Conocimiento*. (Traducción y comentarios de: *Teeteto* y *El Sofista*). Ed. Paidós. Barcelona, 1991. Título original *Plato's theory of knowledge*. Publicado en inglés por Routledge & Kegan Paul, London. (Tr.de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligato). 299 pp.

CORNFORD, F McDonald. *Platón y Parménides*. Ed. La balsa de la Medusa. Barcelona. 1989. 245 pp.

CROMBIE. I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Trad. español., 2 vols., Ed. Alianza, Madrid, 1979.

Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. 19 ed. Madrid. 1970. voz: participio. p.982.

Bibliografía

Diccionario griego-español. ed. Ramón Sopena. S.A. Barcelona. 1988. p. 231, 525. (bajo la dirección de Sebastian Yarza, Florencio I).

KIRK, Geoffreg Stephen; **RAVEN**, John Earls. *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Ed. Gredos. Madrid. 1969. 689 p.

EGGERS LANN, Conrado. *Los diálogos tardíos*. (Compilador Conrado Eggers). México. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. 1987. "Colección Cuadernos". Actas de Simposium Platonicum. 168 pp.

GILSON, Étienne. *El ser y la esencia*. Ed. Desclée, de Brouwer. 1951. (Versión castellana de P. Leandro de Sesma, O.F.M. Cap.). 305 pp.

GOMEZ ROBLEDO. *Platón, los seis grandes temas de la filosofía*. F.C.E. 1974. 623. Publicaciones Dianoia.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Ed. Herder. 2 v. 1968.

JAEGER, Werner . *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica. México 1952. 265 pp.

MELENDO, Tomás. *Anuario Filosófico*. "Nada y ontología en el pensamiento griego". Vol.XVIII. 1985. No.1. p.77-102.

MELENDO, *Ontología de los Opuestos*. EUNSA. Pamplona. 1989. 545 pp.

MILLÁN-PUELLES, Antonio. *Léxico Filosófico*. Ed. Rialp. Madrid, 1984, 635 pp.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI. México. 1971. 394 pp.

NOVA, Ana Bertha. "Ciertas cuestiones sobre el eidolon". *Tópicos*. Revistas de Filosofía de la Universidad Panamericana. 1992. 635 pp.

PLATÓN. *Obras Completas*. Introducción de José Antonio Míguez. Ed. Aguilar. 1986. 1715 pp.

PLATÓN. *Diálogos. Vol. V (Parménides, Teeteto, Sofista)*. Traducciones, introducciones y notas por: Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Ed. Gredos. 1991. 617 pp.

PLATÓN. *Oeuvres Complètes, texte établi et tr. par Emile Chambry, introd. d'Auguste Diès*. vol. VIII, 3a. parte. "Les Belles Lettres". 3 t. Coll. des Universités de France. G. Budé. Texto Bilingue (francés y griego), París. 1923. Edición francés griego.

PLATÓN. *La República*. Tr. Pabón. Ed. Políticos. Madrid. 325 pp.

PLATÓN. *La República*. (Obras de Platón). Versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. UNAM. México, (1971).

PABÓN, José María. *Diccionario manual griego-español. Vox*. Ed. Bibliograf, S.A. 1967ed. 2da. 711 pp..

Bibliografía

REALE, Giovanni, **ANTISIERI**, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Juan Carlos Iglesias (tr). Herder. Barcelona. 1988. Tomo I. Antigüedad y Edad Media.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Platón y la búsqueda del ser*. Ed. E.D.A.F.(Colección: Filósofos de todos los tiempos) Madrid, 1977. 302 pp.

ROSS, William David. *La teoría de la ideas platónica*. Díez Arias José Luis (tr). Cátedra. Madrid. 1989. 288 p.

SANGUINETTI, Juan José. *Anuario Filosófico de Navarra*. "La unidad y multiplicidad del universo". Vol. XII. 1979. No.2. EUNSA. pp.135-170.

WEBER, Alfred. *Historia de la Filosofía Europea*. D. Jorro; Madrid. 1914. 607 p.

TAYLOR, Alfred Edward. *Plato, the man and his work*. Methuen, London, 1960. 607 p.

VAZQUEZ Juan y **GUISAN** Esperanza. *Aproximación Analítica al Pensamiento Platónico*. "El Platón Autocrítico". Universidad de Santiago de Compostela.