

01058  
5  
2s



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL SER, EL NO SER Y LA IMAGEN EN  
EL SOFISTA DE PLATÓN**

**T E S I S**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRA EN FILOSOFÍA**  
**P R E S E N T A**

**ANA BERTHA NOVA COVARRUBIAS**

**ASESOR: DR. MAURICIO BEUCHOT**

**MEXICO, D. F.**

**1999**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SERVICIO ESCOLARES**

275627



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.



ANA BERTHA NOVA COVARRUBIAS

EL SER, EL NO SER Y LA IMAGEN EN EL  
*SOFISTA* DE PLATÓN

TESIS DE MAESTRÍA

ASESOR: DR. MAURICIO BEUCHOT

FACULTAD DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

México, D. F.

1999.

ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἀρξουσιν  
οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσοῦ,  
ἀλλ' οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν,  
ζωῆς ἀγθῆς τε καὶ ἔμφρονος

*Rep. 521<sup>a</sup> ss.*

Para Bernabé Navarro†  
διδάσκαλος καὶ φίλος.

## ÍNDICE

Prólogo	i
Introducción	1
Capítulo 1. La realidad	12
1.- Antecedentes del problema del ser y aspectos generales	15
1.1. La concepción del ser para los eleatas	19
2. Otra perspectiva sobre el problema del ser	30
2.1. La οὐσία	31
2.2. Ciertas explicaciones de la οὐσία	35
2.3. Nueva indagación sobre la realidad y elementos que la explican	38
3. Los "materialistas" y los "eleatas": características de lo que existe	40
3.1. La δύναμις	41
3.2. La δύναμις como actuar (ποιεῖν) y recibir (πάθειν)	44
4. La realidad vista por los "idealistas"	54
4.1. Relación entre γένεσις y οὐσία	54
5. Recapitulación y regreso al punto de partida	62

Capítulo 2. Ciertas cuestiones sobre el εἶδωλον	67
1. Qué es el εἶδωλον	70
2. Problemas epistemológicos del εἶδωλον	74
3. Ejemplificaciones del εἶδωλον	77
Capítulo 3. El no ser	86
1. Los posibles sentidos de τὸ μὴ ὄν	97
1.a Lo irreal	97
1.b La negación	98
1.c Lo falso	99
1.d La diferencia	101
1.e La contradicción	103
Conclusiones	109
Bibliografía	116

## PRÓLOGO

Este trabajo es una respuesta a inquietudes que me surgieron a partir de un estudio sobre la gnoseología de Platón. La comprensión del fenómeno del conocimiento en la obra del ateniense es muy compleja y a la vez muy clara; su complejidad radica en los elementos que conlleva la afirmación de qué es éste y como se percata el hombre de él, fenómeno que implica una serie de pasos. La claridad en la comprensión del problema es patente cuando lo asumimos como un problema vivo y no totalmente aclarado, esto es, cuando reconocemos que todavía hay mucho que decir al respecto.

De esta manera, la primera parte del *Sofista* plantea cuestiones que evidencian lo difícil que sería pretender dar la última palabra sobre la gnoseología de Platón al margen de su ontología. Asimismo, puede observarse que los campos donde comúnmente se habla del conocimiento están inmersos en los niveles de la realidad, la semejanza y la irrealidad; todo ello muestra una diversidad de relaciones entre estos grados que vale la pena dilucidar para comprender los planteamientos del ateniense.

Por otra parte, aprovecho este lugar para recordar a la persona que me sugirió y llevo de la mano en gran parte del desarrollo de este estudio, me refiero al Dr. Bernabé Navarro

quien nunca dejo de señalar que la vitalidad de la filosofía radica en nuestra reflexión sobre lo que nos dice el autor con sus propias palabras y a partir de ello exponer una perspectiva personal sobre el tema. Asimismo, deseo agradecer al Dr. Mauricio Beuchot su interés por el trabajo, como buen estudiosos de la filosofía no dejo de señalar a cada momento la necesidad de explorar de la manera más rigurosa posible los problemas implícitos en los planteamientos de Platón. Mi invaluable deuda queda con la Dra. Laura Benítez que siempre se preocupó porque la lectura de este escrito fuese clara para cualquier persona interesada en la filosofía, ya se hable de un neófito o de un conocedor sobre el tema; espero que su esfuerzo no haya sido en vano y pueda compartir mis preocupaciones con todo aquel que lo lea. La Dra. Benítez siempre subrayó la importancia de dejar bien claro mi compromiso con el tema y con lo que afirmaba. No sé cómo resarcir esta valiosa ayuda.

Reconozco que algunos puntos de vista no siempre los compartí con el Dr. Jorge Aguirre; no obstante, sus sugerencias me permitieron observar cuán diversas y ricas perspectivas tiene esta problemática. Gracias a la Sra. Lilia Guerra y a la Sra. Guadalupe García quienes fueron unos pilares en la edición del ensayo. Finalmente, estoy en deuda con todas las personas que de alguna manera me apoyaron para que realizara este trabajo.

## INTRODUCCIÓN

Una de las obras de Platón que más ha puesto a pensar a los investigadores es sin lugar a dudas el *Sofista*, diálogo en el que analiza el problema más grande que se presenta a la ontología, es decir, referente a lo que es para Platón el verdadero ser, el no ser y lo intermedio en éstos, el nivel de la apariencia. En los diálogos anteriores<sup>1</sup> Platón había tratado de manera secundaria o indirecta el problema de la realidad, casi siempre lo había hecho en su explicación de la teoría de las formas, con la pretensión de mostrar cómo éstas fundamentan todo lo que existe; sin embargo, no había abordado sólo el problema como en este diálogo, donde toma de manera frontal el ser.

De buen pretexto le sirve a Platón intentar definir al sofista, pues así expone ampliamente la preocupación central de su gnoseología, a saber, la referente al ser. La manera diversa y errada<sup>2</sup> como entendieron el problema los pensadores presocráticos, lo lleva a cuestionar todas y cada una de las concepciones diversas y contrapuestas, que le permiten, por una parte, aclarar que esas visiones de la realidad última son insuficientes y, por otra, cuestionar de alguna manera sus

---

<sup>1</sup> Véanse *República*, *Fedón*, *Fedro*, etc.

<sup>2</sup> Desde la perspectiva de Platón, de acuerdo con el diálogo. Véase 43alss. En este trabajo he seguido *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione instruxit Ioannes Burnet. Oxford, 1962.

propios puntos de vista al respecto. En el *Sofista*, en esta parte, encontramos sólo análisis, sólo la manifestación de errores contenidos en los planteamientos anteriores, aun cuando, en ciertos pasajes, parezca que la opinión de Platón se compromete con algún postulado.

El filósofo reconoce que, al hablar del conocimiento, no podemos tener certeza de lo que afirmamos, si antes no reconocemos el ámbito donde podemos investigarlo; por ello, esclarecer el ser, su opuesto y la apariencia, es de vital importancia para alcanzar seguridad en las investigaciones cognoscitivas. Más aún, no podemos hablar de conocimiento, si estamos al margen de considerar qué es lo que nos lo puede producir, o qué ámbito debemos investigar para no errar en la indagación. El conocimiento y el ser, aun cuando parezcan estar en diferentes niveles, para Platón están en el mismo, pues el conocimiento sólo es de lo que es, no de lo que aparece o nos perturba sensiblemente; por ello, una consecuencia de que exista el conocimiento es el ser al que se pretende acudir. Cabe recordar que la comprensión del ser para el hombre viene sólo después de que realice una prolongada y ardua búsqueda; asimismo, alcanzar el conocimiento de algo no es producto fortuito o casual

sino de una profunda y prolongada reflexión que quizás en algún momento dé frutos.<sup>3</sup>

Nuestra preocupación se centra en la primera parte del diálogo donde se plantean implicaciones sobre<sup>4</sup> la realidad (τὸ ὄν), la apariencia (εἶδωλον) y el no ser (τὸ μὴ ὄν). Esta parte de la obra es la más importante, ya que ahí se exponen las objeciones de mayor peso a las definiciones acabadas sobre la realidad y hacen inaceptable su postulación; asimismo, se enuncia cada uno de estos tres ámbitos con la pretensión de dejar clara la situación en la que están, esto es, qué es cada uno de ellos y que relación guardan entre sí.

Mi preocupación es gnoseológica; por ello debo tomar en cuenta estos tres niveles ontológicos que comúnmente se interrelacionan, y que con frecuencia nos impiden alcanzar nuestro objetivo, esto es, el conocimiento de la realidad.

En esta primera parte del diálogo no son importantes las respuestas que se encuentran, sino más bien el planteamiento de los problemas que permite observarlos como vivos, vigentes, los cuales no están resueltos, sino en espera de una posible solución. Esta tesis de la existencia de tres niveles ontológicos

---

<sup>3</sup> Es indudable que la ontología de Platón es el único sustento de su epistemología. Vale la pena recordar la digresión gnoseológica de la *Carta Séptima* 242<sup>ass</sup>, donde se dan los momentos que implica alcanzar el conocimiento de τὸ ὄν.

<sup>4</sup> *Sofista* 237b-251a.

del diálogo abre diversas posibilidades hermenéuticas en cuanto al sentido que Platón quería dar a su concepto de la realidad. Él reconoce que su teoría de las formas tiene más objeciones de las deseadas, y no se queda con la pretensión de defenderla sólo por ser su teoría, al margen de las dificultades que presentan, sino que, por el contrario, en todo momento él mismo la cuestiona; no con la pretensión de mostrar su solidez, sino para encontrar sus fallas e intentar corregirlas. Quizá éste es el gran valor del diálogo, pues en cada pasaje se analizan elementos fundamentales de su teoría que muestran lo inacabada que está la investigación filosófica realizada.

Veamos con mayor detenimiento cada uno de los problemas que se abordan. Primeramente, el análisis de la comprensión que tenían los filósofos presocráticos acerca del verdadero ser, los atributos que se le reconocen, la manera como nos percatamos de su presencia y los elementos que conlleva. El ser, para los filósofos que preceden a Platón, no ofrece ninguna dificultad, claramente se lo reconoce y cualifica tanto por su cercanía con el mundo sensible (físicos) como por su alejamiento total de lo mudable y perecedero (eleatas). Parecería que los problemas en torno a la realidad comienzan hasta que el filósofo la cuestiona y reconoce la fragilidad de los argumentos de sus antecesores sobre lo que en verdad existe; asimismo, la imposibilidad de que

resulte su postulación si no se deja en claro qué significa y su necesidad para explicar aquello que da sentido al mundo sensible.

¿El ser es inmutable? ¿acaso es totalmente mudable? ¿podemos en algún momento reconocerlo o concebirlo? Estas son algunas de las preguntas que se plantean en el *Sofista*, que muestran la inaplazable búsqueda de respuestas que esclarezcan lo que es la realidad. Platón mismo se preocupa por dejar de lado la inconsistencia de los argumentos presocráticos<sup>5</sup> para sustentar las bases que hagan posible una investigación rigurosa, que dé las bases firmes para la comprensión de la realidad y posteriormente el fundamento del conocimiento. La exposición de la realidad es más difícil y oscura de captar de lo imaginado; parece imposible reconocerla y enunciarla por la cantidad de elementos implícitos que a veces parecen contrapuestos; sin embargo, no por ello se debe dejar de lado su búsqueda.

Platón lo hace aquí: retoma tanto a sus predecesores como ciertos problemas con los que se enfrenta una única y acabada definición del ser.

El nivel de la apariencia (*εἶδωλον*) es el segundo problema de esta primera parte del diálogo; se reconoce su presencia pero

---

<sup>5</sup> La lectura que hace Platón de los planteamientos presocráticos es muy singular: los agrupa de la manera que le conviene para desarrollar su discurso; por ello siempre resulta novedosa la explicación que da de sus antecesores. No obstante, se sugiere que esta división responde a un estudio de opiniones corrientes en el momento de Platón. Véase las notas 161-168 de la versión de Cordero en Gredos.

se pretende delimitar cuál es el ámbito de su acción. También el filósofo se percata de que el (εἶδωλον) tiene ciertos elementos que en un momento lo hacen aparecer como, por una parte, el portador del conocimiento de la realidad, y, por otra, totalmente alejado de la misma. Como portador de la realidad siempre y cuando se asuma que sólo es una imagen de algo que es eterno e inmutable, y que de alguna manera se nos hace presente en los sentidos; entonces el εἶδωλον es un punto medio que nos permite ir en busca del verdadero ser, que está más allá de la simple apariencia de las cosas.

Asimismo, reconocerlo como totalmente alejado de la realidad es inexacto ya que, con el puro pensamiento, sin ninguna ayuda de nuestra relación con el mundo exterior, jamás hombre alguno podría conocer la realidad en sí. Para sostener la presencia del εἶδωλον debemos aceptar que participa de lo que es, pero ¿qué significa hablar de la participación (μέθεξις) de lo que es en el mundo que nos rodea? Este es el punto fundamental que se debe esclarecer para comprender tanto la apariencia como la realidad.<sup>6</sup>

El nivel de la apariencia presenta problemas que tampoco se pueden ignorar cuando se pretende hablar de la realidad, pues en

---

<sup>6</sup> *Parménides* 132d. "Pero esto...tampoco es razonable, Parménides, sino que mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas Formas, a la manera de modelo, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas." *Parménides*. Trad. de Carlos García Gual, Gredos. Madrid, 1992. p. 49.

un momento dado se debe precisar bien hasta dónde llega su presencia para no caer en una regresión infinita ni en una confusión entre la realidad en sí y la apariencia que se presenta ante los sentidos. Si no se clarifica el εἶδωλον, la realidad no se puede conocer, no se puede concebir, pues se confunden sus planos. El εἶδωλον es un punto medio en el que nos movemos y el que sólo después de una ardua investigación se supera, está entre lo que es y lo que no es; su relación con lo que no es se presenta cuando pretendemos atribuir a algo una realidad diferente de la que en verdad posee. La mayor dificultad del nivel de la apariencia no se da en su relación con el no ser, sino con la realidad que se deja de lado.

Asimismo, cabe preguntarse ¿qué pasa con τὸ ὄν cuando se interpone el εἶδωλον? Este es, sin duda, el principal obstáculo que se presenta al investigador de la realidad, ya que este εἶδωλον obstruye alcanzar el conocimiento, pues hace que se reconozca como real y verdadero algo que tiene cierta realidad pero que no es la realidad misma.

Finalmente, se analiza qué significa hablar del no ser: ¿acaso existe? ¿tiene sentido que nosotros expresemos lo que no es de alguna manera? ¿se debe hablar del no ser en forma absoluta o parcial? Platón reconoce aquí que se presenta la gran dificultad para comprender y hablar del ser, pues para conocer la

realidad, y alcanzar el conocimiento de ella no podemos aceptar un algo absoluto que nos marque la ausencia de ser. No tiene sentido hablar de aquello que no es de ninguna manera; por ello se le debe dar significado a la frase que niega lo que existe, su sentido será el que marque las posibilidades de existencia para las cosas a las que nosotros, por algún error, les hemos dado una realidad diferente a la que tienen. Podemos reconocer que algo no es lo que parece ( $\tau\acute{o} \mu\eta \delta\upsilon$ ) y, sin embargo sí es otra cosa ( $\tau\acute{o} \delta\upsilon$ ). El nivel del no ser se presenta con sus peculiares características, que nos permiten reconocerlo e integrarlo al mundo de la investigación cognoscitiva.

Ahora se reconoce que el no ser tiene un papel importante y definitivo para comprender aquello que realmente existe; ya no se le teme o se le deja de lado por falta de argumentos para analizarlo o porque destruya una tesis que pretenda explicar la realidad. Además, si no se tiene claro el no ser o su posible irrupción en la realidad, toda investigación cognoscitiva que pretenda explicar con rigor el ser sería insuficiente y limitada en cuanto a su alcance, pues estaría de manera marginal, alejada de todos los elementos que deben esclarecerse.

También es necesario aclarar qué pasa con nuestro conocimiento de  $\tau\acute{o} \delta\upsilon$ , cuando se toman en cuenta las dificultades que existen con  $\tau\acute{o} \mu\eta \delta\upsilon$ . Pues no se puede abordar la realidad si

no se deja claro cómo debe entenderse su opuesto.<sup>7</sup> Indudablemente éste es un problema gnoseológico puro, pues el conocimiento de algo implica que no se lo confunda con lo que no es o con lo que parece que es.

Estos son los problemas fundamentales que aparecen en la primera parte del *Sofista* de Platón, los cuales, sin lugar a dudas, son el meollo de toda su gnoseología y no se les puede pasar por alto o eludir, cuando se pretende esclarecer las bases de las que surge el conocimiento. Aun cuando en el diálogo no se hable de conocimiento, es obvio que está implícito, ya que no se podría alcanzar éste si se deja de lado el análisis de los tres planos ontológicos mencionados.

Al abordar esta problemática deseo resaltar que las preocupaciones ontológicas de Platón tienen un correlato lógico y epistemológico. Asimismo, enfatizar que el filósofo no aborda en ninguna otra parte la realidad de manera tan directa ni la coteja con las teorías de sus predecesores para mostrar sus diferencias, por lo que vale la pena resaltar la originalidad de su perspectiva. Platón visualiza los postulados de los presocráticos desde un punto de vista muy personal: casi podría afirmarse que las teorías de los primeros filósofos que analiza más bien son

---

<sup>7</sup> Este es el tema central del diálogo y se problematiza desde 237b hasta 251a. En la parte segunda del diálogo sólo se dan posibles respuestas a estos planteamientos.

producto de su propia creación y no las teorías mismas de sus predecesores. Cada una de las afirmaciones que hace de los presupuestos de los pensadores anteriores a él, muestran más bien su interpretación personal, su visión del autor y no lo que dijo en sí el filósofo presocrático.

Así pues, mi preocupación principal en este trabajo es señalar cómo se implican estos tres niveles en la investigación cognoscitiva humana, esto es, el ser, el no ser y la apariencia; asimismo, la originalidad que puede observarse del planteamiento platónico sobre estos tres planos y, finalmente, la dificultad natural que se tiene para comprender la interrelación que existe entre el ser, no ser y la apariencia en toda la actividad cognoscitiva humana. No es posible delimitar en forma tajante o absoluta dónde comienza la realidad y dónde termina, ni la apariencia ni el nivel del no ser. Además, la comprensión de cada uno de estos planos lleva implícita un alto grado de posibilidad de error en el intento, lo que es muy difícil que el hombre lo reconozca a simple vista.

El orden del trabajo responde a un afán para mostrar de manera sencilla y accesible uno de los problemas centrales en la epistemología de Platón, así como procurar un orden que nos permita reconocer precisamente las dificultades centrales de la ontología del filósofo (el ser), donde presenta cuestionamientos

que no resuelve, pero sí evidencian lo sobrio y riguroso del tratamiento que hace de ellos. Los otros dos capítulos tienen su apoyo en el primero, que indudablemente es su sustento. Culmino este trabajo con una sencilla conclusión que en verdad muestra muy poco de lo que significó en mi desarrollo profesional la elaboración de esta investigación. Quizá lo importante fue el acercamiento a uno de los problemas centrales de la epistemología platónica que indudablemente es fundamental para el estudio de su pensamiento.

Aquí, sólo me conformo con plantear un problema medular del diálogo y del pensamiento de Platón y señalar la dependencia que guarda en su teoría la ontología, la lógica y la gnoseología así como la relación que se mantiene entre (τὸ ὄν) el ser, (τὸ μὴ ὄν) el no ser y la apariencia (εἶδωλον), esto es, la interposición de planos que muchas veces dificulta la cabal comprensión de cada uno de ellos.

## LA REALIDAD

La comprensión de la realidad en la filosofía clásica griega tuvo diferentes explicaciones de acuerdo con el tipo de investigación que realizaba quien hablaba de ella. Platón considera que para realizar un análisis gnoseológico riguroso, que se sustente en un nivel ontológico bien fundado y que se pueda expresar en el campo lógico lo más rigurosamente posible, se debe investigar minuciosamente cada elemento que se pretenda emplear, con la finalidad de comprender su significado y el papel que juega en el campo que se le delimite.

La investigación sobre la realidad que nos presenta Platón está constituida por la interrelación de tres niveles, a saber, lógico, ontológico y epistemológico. Lógico, por representar la exposición ordenada, sistemática, al margen de cualquier falsedad en lo que se enuncia de la realidad; si no se toma en cuenta este aspecto en la exposición de lo que en verdad existe, jamás se alcanzará entre los hombres una comprensión total del asunto. El nivel ontológico marca el estadio real de existencia de algo, punto fundamental que pretende explicar el hombre a través del nivel lógico. Finalmente, el epistemológico, que representa el conocimiento de las esencias (lo real) que se pretenden expresar.

La gnosología platónica está encaminada a señalar los pasos que necesariamente da el hombre para alcanzar el conocimiento real de un objeto. Este conocimiento necesariamente conlleva un rigor lógico en cada uno de estos pasos; no se puede suprimir u omitir alguno cuando se procura en verdad alcanzar el conocimiento de algo. La meta de este proceso es reconocer la naturaleza más íntima del objeto, reconocer por qué es lo que es y no otra cosa, su naturaleza ontológica, meta de todo el proceso explicitado por Platón. En este desarrollo se observa una interrelación de niveles lógico, ontológico y epistemológico, aun cuando cada uno tiene características propias bien delimitadas y en ningún momento puede sobreponerse uno a otro. El plano gnoseológico explica la manera como se alcanza el conocimiento, el lógico la rigurosidad intelectual necesaria en la investigación filosófica propiamente dicha y el ontológico señala la realidad más profunda que constituye el objeto de la investigación.

Es indudable que Platón no confunde estos planos y se preocupa por señalar la importancia que tiene el ser, el no ser y la apariencia en ellos.

Esta interrelación de niveles no se encuentra explícitamente en los pensadores anteriores a él, pues a veces se le daba mayor énfasis al plano ontológico y se olvidaba que, aunque la realidad

tenía que apoyarse necesariamente en él, también existían los otros dos, pues es innegable su presencia. Asimismo, a veces el énfasis recaía sobre alguno de los otros dos niveles, pero de cualquier manera el análisis resultaba incompleto.

Platón, consciente del problema que representaba la realidad, pretende explicar lo más claro posible cuál es el meollo de su preocupación para intentar resolverlo. Marca los problemas, los enuncia claramente, pretende superarlos sin responder definitivamente, sino objetando las respuestas que él mismo había alcanzado. Debo aclarar que Platón, más que resolver el problema, desea manifestarlo, evidenciar su existencia, exponer todas las dificultades inherentes en la posible explicación que pretenda agotarlo.

Para el filósofo, si no se explica claramente qué se comprende por realidad, su interrelación con lo que ella no es y su indiscutible presencia en la investigación filosófica, no habrá punto de partida, se carecerá del establecimiento de las bases seguras para inquirir sobre cualquier problema fundamental de la filosofía. Estas razones son suficientes para abordar directamente este problema y los elementos que conlleva tal y como nos las presenta en el *Sofista*.

## 1. Antecedentes del problema del ser y aspectos generales.

El análisis de la realidad comienza al observar que las seis definiciones del diálogo *Sofista* dadas antes acerca de lo que es un sofista, fueron insuficientes para manifestar su esencia.<sup>8</sup> En la séptima se le analizará como "creador de imágenes",<sup>9</sup> y con ello, más adelante se retomará un problema medular para la filosofía, a saber, el referente al ser (241d5).

Parménides había afirmado que sólo existía el ser, que el ser no tenía opuesto; sin embargo, el extranjero de Elea, interlocutor en el diálogo, hace una crítica a esta afirmación, con la que no intenta refutar lo que dijo Parménides, sino más bien elaborar una nueva doctrina al respecto, pues modifica la negación absoluta del ser y manifiesta que, al hablar del no ser, no se requiere hablar de la existencia de la nada, sino de algo diferente a lo que se creía que una cosa era (241d5-7). Esta conclusión se alcanza después de una necesaria batalla de argumentos, que puede considerarse como el preámbulo de la cuestión sobre lo real.

---

<sup>8</sup> Un apropiado pretexto es intentar definir al sofista para introducirse en el problema central del diálogo.

<sup>9</sup> *Sofista* 234c. "...que los jóvenes,...quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras de todas las cosas." *Sofista*. Trad. M.L. Cordero, Gredos, Madrid, 1992, p.377.

En un principio se toman en consideración los puntos de vista de los filósofos presocráticos sobre la realidad, especialmente Parménides; porque, mientras los otros concebían muchas cosas reales (242c4), Parménides sólo concedió realidad a una sola. Entre los filósofos presocráticos se acepta que existe algo eminentemente real, pero no se explica qué es en sí; solamente, de acuerdo con sus concepciones muy particulares observan el elemento de la naturaleza al que se le puede llamar real, pero no ofrecen una descripción en la que se observe que conciben la realidad en términos más abstractos, de mayor profundidad reflexiva, de modo que se la reconozca claramente.<sup>10</sup>

Al decir del extranjero, estos filósofos presocráticos parecen contadores de cuentos (242c8), pues su expresión de la realidad no deja de ser un relato con final feliz (así concibe Platón su exposición sobre lo real). Esta crítica a toda la tradición filosófica griega evidencia, por parte de Platón, una superación tanto en el planteamiento de los problemas como en los argumentos que se desprenden. Es de notarse la claridad argumentativa del filósofo al hacer sus objeciones contra los presocráticos, pues observa que no caracterizan la realidad sino

---

<sup>10</sup> Vale la pena recordar que es muy personal la selección e interpretación que hace Platón de los presocráticos. Los autores considerados por el ateniense son de un cuño y los clasifica en una determinada agrupación; en cuanto a lo que interpreta de ellos, no expresa ni sus teorías completas ni literalmente sino que sólo las expone desde su perspectiva particular.

que sólo la ejemplifican; su crítica la dirige contra su ineptitud para definir y atribuirle rasgos propios a la realidad.

El extranjero distingue entre los presocráticos tres tipos de relatos, y tres tipos de ser o cosas que son: el primero se refiere a la lucha de contrarios que se hacen amigos, se casan y tienen hijos.<sup>11</sup> Este antiguo relato jónico no satisface las preguntas que se plantea el extranjero, pues en ningún momento se explica lo que son en sí esos contrarios ni por qué son contrarios o la razón de su unión. Asimismo, el segundo tipo de relato, referente a dos tipos de entidades opuestas; lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, y todas las parejas de contrarios que deciden vivir en matrimonio tampoco le convencen. Aquí es claro, como lo muestra Platón, que el pensamiento mítico está fuertemente arraigado en la mentalidad de algunos de los filósofos presocráticos.<sup>12</sup>

El tercer tipo de relato es diferente a los anteriores y le parece importante al extranjero analizar y precisar su contenido doctrinal en forma concisa, pues presenta aspectos de gran profundidad reflexiva, que requieren de mayor esfuerzo para encontrarles su falla. Este tipo de relato se le atribuye a los

---

<sup>11</sup> *Sofista* 242c8-d.

<sup>12</sup> La narración de Platón no parece tomar en cuenta a un autor en especial o a un grupo determinado, puesto que muchos representantes aquí cabrían. Al respecto, es muy aclaradora la cita 166 de la versión de Cordero en la edición de Gredos, p. 404, donde se afirma que la pretensión del filósofo es mostrar lo antiguo de la teoría.

eleatas, quienes consideraban que todas las cosas eran una.<sup>13</sup> Esta es la principal doctrina que le importa analizar a Platón, pues contiene elementos que provocan gran confusión y desconfianza para la posible explicación de la realidad.

También toma en cuenta las leyendas sicilianas y jónicas de quienes reconocieron que la realidad se constituye tanto por muchas cosas como por una.<sup>14</sup> Asimismo, que todo está en un constante llegar a ser, por lo que resulta imposible cualquier pretensión humana de captar la realidad. A través de este enlistado se ve que en el pensamiento presocrático no hay punto de coincidencia entre las diversas escuelas al hablar de la realidad, y no obstante, sí existe cierta hegemonía en la manera como expresan su comprensión de la realidad más profunda, que difícilmente se capta.

En esta sucesión de pensamientos que se critican, al ser se le llama uno, dos, tres y muchos. La multiplicidad es aceptada y se hace referencia a tipos de realidad y no a cosas individuales; por ello, los filósofos pluralistas no se acercan de ninguna manera a la doctrina de las formas, pues sus elementos son activos y diversos más que dinámicos y matemáticos. Esto es, aun

---

<sup>13</sup> Id. 242d4-6. "El grupo eleata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un sólo ente." p.404.

<sup>14</sup> Id. 242d7-e3. "Luego, ciertas musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad lo une." p.404.

cuando es muy difícil saber a quienes se refiere el filósofo en este pasaje; es claro, por otra parte, reconocer que se remite a los cuatro elementos más primitivos (agua, aire, tierra y fuego). Asimismo, estas perspectivas parecen no ir más allá de la mera percepción sensible, así, entonces, el ser tiene una suerte de realidad puramente sensible que no representa problema alguno para explicar lo que ellos consideran como lo que existe. Sólo se puede suponer que su comprensión de lo real tiene su fundamento en la substancia material, que subyace idéntica a través de cambios aparentes manifiestos en el mundo sensible.

#### 1.1. La concepción del ser para los eleatas

En el caso de los eleatas es muy difícil decir si al hablar de la unidad se refieren a una entidad, a un tipo de entidad o a ambas. Aquí está una de las mayores preocupaciones platónicas, pues la comprensión de la unidad, le parece muy confusa y que conlleva ciertos problemas que deben evidenciarse para analizarlos.

Por una parte, reconoce que hay algo a lo que se le da el nombre de realidad,<sup>15</sup> τὸ ὄν, que tiene características bien

---

<sup>15</sup> Id. 244b10. Vale la pena recordar que Platón no cita textualmente a ningún filósofo sino que sólo retoma los postulados que considera más representativos de una determinada concepción de la realidad.

delimitadas. Esto mismo llamado real posee unidad,<sup>16</sup> por lo que se considera que sólo existe lo que es uno y real (ἓν ὄν). Si se acepta lo dicho, entonces se presenta una cuestión muy importante, que pone de manifiesto una objeción de peso a lo que afirmó Parménides, a saber, la aplicación de dos nombres a un mismo objeto; de esta manera parece absurdo adjudicar dos nombres a una cosa y, si parece absurdo, encontramos un error, pues no sería consistente tal afirmación. Por otra parte, el rechazo que se hace de tal aseveración, muestra que la posición de Parménides no sería monista sino dualista, pues la unidad y la realidad son conceptos diferentes; son válidos sólo si se toma el nombre como una referencia a tales principios diferentes. Aquí es claro que Platón tiene en mente su propio pensamiento de las formas, la unidad y la realidad remiten a las εἶδη; cada una de ellas es tanto real como una, y no pierden por ningún motivo tales características. Sin embargo, la realidad y la unidad son elementos lógicos diferentes; por ello se refieren a niveles ontológicos también diferentes, pues la realidad es lo que tiene mayor nivel ontológico y la unidad sólo puede ser una cualificación de la realidad, pero carente de nivel ontológico por sí misma. Esto parece quedar al margen de la explicación que da Parménides al hablar del ser.

---

<sup>16</sup> Id. "¿Y qué? ¿Llamáis 'lo que es' a algo?" p.408.

Desde esta perspectiva resulta inconsistente el argumento eleata, pero este es el principio del análisis. Aquí los eleatas no definen la realidad, sólo hablan de los nombres que de alguna manera remiten a las cosas reales. Es evidente que Parménides, al igual que los otros presocráticos, no distingue que lo real y lo uno, de lo que habla, están en un nivel inferior a la unidad y a la realidad en sí, que son el sustento y posibilidad de aquéllos, lo que en el lenguaje platónico representaría las formas.

Entre las cualidades del ser que reconoce el eleata está el todo ( $\tau\acute{o}$  ὅλον); ahora la pregunta por el ser se formula con relación al todo<sup>17</sup> y con ello se ve claramente lo contradictorio del eleatismo, pues cuando sostiene Parménides que el todo es una esfera y como sabemos que en la definición de la esfera se afirma que todas sus partes del centro a los lados son iguales,<sup>18</sup> entonces nos damos cuenta de que la esfera debe tener partes; así, si el todo tiene partes, se desbarata el argumento sobre la unidad, la cual no tendría partes.

Si lo real es el todo y el todo tiene partes, entonces la unidad es diferente del todo, y lo real no es idéntico a la unidad. Aquí hay ciertas contradicciones que se presentan al hablar de lo real, pues al querer identificarlo con la unidad,

---

<sup>17</sup> Id. 244d11.

<sup>18</sup> Euclides D.I. 15.(IE)

nos referimos a un mismo objeto con dos nombres diferentes. Por otra parte, al introducir el todo como su característica propia, vemos que el todo tiene partes y, si algo tiene partes, ya no puede ser una unidad indiferenciada.<sup>19</sup> Lógicamente resulta contradictorio el argumento, ya que la realidad, la unidad y el todo tienen una referencia muy concreta en el empleo que de ellos se hace. Asimismo, ya hemos dejado el monismo eleático y vemos una pluralidad de elementos.

Desde otra perspectiva, al hablar de realidad vemos dos aspectos: se puede reconocer un principio ontológico, que no podemos definir explícitamente, sino sólo enunciar, o bien la totalidad de las cosas que constituyen el universo, la totalidad de lo que existe y que podemos expresar y comprender. La realidad puede observarse como ontológicamente doble, en el sentido de poseer las propiedades formales que aparentemente son las mismas en los objetos, pero que remiten a cosas diferentes; esto es, por un lado están los objetos que existen y, por otra, ciertas estructuras mentales a que nos remiten y que están al margen de ellos; por la presencia de estos dos aspectos, entonces, no se puede hablar de la unidad en sí.

---

<sup>19</sup> Platón aquí toma al pie de la letra lo que Parménides da simplemente como una aclaración, al tomar como base la figura de la esfera.

Cuando el monista considera que la realidad está marcada por la unidad y entonces es una y toda, o cuando afirma que la realidad es un todo unitario, concluimos que la realidad, unidad y totalidad se convierten en una multiplicidad. Por un lado, si se acepta que lo real es un todo formado de partes, entonces puede tener la propiedad de la unidad (por la completa unión de sus partes); pero no se puede identificar con la unidad misma, pues el rasgo distintivo de la unidad es carecer de partes.

Por otra parte, si se habla de la realidad como unidad, entonces ésta permanece al margen del todo (que tiene partes), y resulta imposible identificar estas dos cualidades como sinónimos de la realidad, y aun cuando se identificasen, en vez de resolver el problema lo harían más grave, pues sería muy difícil explicar cómo una sola cosa tiene tres nombres diferentes, tres atributos que al definirse parecen excluirse.

El monismo es la teoría más radical: su definición de la realidad es muy difícil de concebir. Por tal motivo, la explicación que se da de cada uno de los elementos debe analizarse nuevamente, ya que ellos muestran una gran inconsistencia y son difíciles de esclarecer para dar un verdadero sentido a la investigación. En la concepción parmenídea, el todo tiene los elementos necesarios que muestran las contradicciones que deben subrayarse. Las partes que

constituyen el todo deben discutirse;<sup>20</sup> asimismo, criticar a Parménides, quien en su poema afirma que éste se identifica con lo real.<sup>21</sup> Pues si la realidad es una y no una reunión de partes disgregadas, que podrían unirse para conformarla, entonces aquí no cabe hablar de un todo.

Si se acepta lo dicho, el extranjero afirma que la unidad, definida correctamente, carece de partes;<sup>22</sup> además puede ser que admitiera que Parménides, al hablar de lo uno, se refiriera a la unidad absoluta, que no se remite a una esfera de partes distinguibles. De acuerdo con esta afirmación existen dos posibilidades, que, de ser aceptadas, muestran nuevamente una contradicción: por una parte, si lo real tiene una unidad tal y como puede ser un todo, entendido como la suma de partes, ya no es unidad; y por otra, es indebido llamarlo real.<sup>23</sup>

Al tomar en cuenta la primera alternativa, lo real no es un todo por tener la unidad, y sin embargo el todo es real; de esta manera lo real no se basta a sí mismo, en el sentido que deja de lado el todo y se queda con la unidad, por ello, está carente de todo. Como segunda posibilidad de esta primera alternativa

---

<sup>20</sup> Id. 245a8-b2.

<sup>21</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Fr.8.22

<sup>22</sup> *Sofista*, 245a. "...que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible." p.410.

<sup>23</sup> Id. 245b4-5. "Entonces, el todo que posee las característica de la unidad, ¿será así uno y total, o diremos que el ser no es completamente total?." p.410.

tenemos que lo que existe y el todo son reales, y cualquier cosa se diga de éstos será diferente de la unidad, exclusión que nuevamente parece dejar incompleta la concepción de la realidad.

La segunda alternativa, que negaba la existencia del todo, implica que no sólo no existe el todo sino tampoco lo real y éste que no podía llegar a serlo;<sup>24</sup> esto quiere decir que lo real no podría concebirse como lo que es, por carecer de la unidad del todo, y de acuerdo con ello, el todo será concebido como pluralidad, por la existencia de dos cosas reales, a saber, el todo y lo real. Asimismo, lo real, carente de la unidad que pertenece al todo, se convierte en pluralidad, y el todo carente de partes parece tampoco existir. Así llegamos a la conclusión de que las cosas serán más que uno, y la realidad perderá su unidad para quedar en la pluralidad indefinida.

Esto hace que el extranjero afirme que la realidad, aparte de no ser lo que es, concebida como todo o como unidad, jamás podría llegar a ser,<sup>25</sup> porque ahora está como una pluralidad indefinida, carente de todo tipo de unidad. Sin embargo, aún se extraerán consecuencias que debemos tomar en cuenta para completar la crítica de la doctrina de Parménides sobre el ser.

---

<sup>24</sup> Id. 245c5.

<sup>25</sup> Id. 245c1-2. Parecería un juego de palabras, pero más bien tiene la pretensión de introducir un problema central en el argumento, a saber, el papel que juega el no ser en la explicación de la realidad, que es imposible dejarlo de lado cuando se pretende hablar de ella.

Si lo real es una pluralidad indefinida como ya se afirmó, carente de unidad, y si es diferente del todo, entonces no tiene posibilidad de llegar a ser;<sup>26</sup> asimismo, lo que no es un todo no puede tener un número definido, porque si lo fuera, se tendría que totalizar ese número como un todo.<sup>27</sup>

Esta argumentación lleva a las conclusiones más rigurosas sobre la falsa pretensión de identificar la realidad con la unidad y con el todo. El empleo de los términos no presenta problema alguno; no obstante, al concebir el concepto y llevarlo hasta sus últimas implicaciones la contradicción es evidente.

Una primera consecuencia que se desprende de la observación que hace el extranjero con relación a la imposibilidad de que algo llegue a ser, es que excluye de la realidad el cambio; Parménides reconoce una realidad sin cambios. De acuerdo con el segundo examen sobre la totalidad y el número, se deduce que, sin la totalidad y la unidad pertenecientes a un todo de partes sin exclusión no puede haber un número definido, ni suma total, sino una pluralidad indefinida, que no aporta nada.

Parece un grave error de Parménides excluir la pluralidad, ya que sólo introduce elementos determinados que aparentemente no

---

<sup>26</sup> Id. 245d4. "...de modo que es necesario que si se proclama que ni la unidad ni el todo existen, no deberán colocarse ni la esencia ni la generación entre las cosas que son." p.411.

<sup>27</sup> Id. 245d8-10.

se contradicen. Por tal motivo, después de este análisis, la explicación de la realidad parece pobre y restringida.

Así, desde la perspectiva pluralista-monista no se define nada, no se puede alcanzar ningún tipo de respuesta entre quienes conciben la realidad como muchas cosas o como una. Esta supuesta unidad de los monistas se redujo a una pluralidad que, de no analizarse con mayor detenimiento, podría llevar a una terrible confusión, que obscurecería más el problema del conocimiento de la realidad. Platón analiza y crítica fácilmente estas posiciones por no encontrar un elemento que ofrezca mayor resistencia a sus argumentos.

Sobre la problemática de la realidad, Platón está interesado no en mostrar la historia de la filosofía en sus predecesores, sino en filosofar sobre este problema, que también de alguna manera intuyeron los presocráticos. Su punto de partida está en retomar unas doctrinas que les adscribe a aquéllos y en exponer las concepciones más acabadas que él considera alcanzaron, así como las críticas más directas que se les puedan hacer.

Esta razón es lo suficientemente válida para que Platón no pretenda realizar un análisis exhaustivo de cada presocrático y exponerlo en toda su extensión, sino que se contente con sacar las conclusiones a las que llegaron y analizarlas indistintamente, con la única pretensión de destacar lo que ellos

concebieron y mostrar que carecen de un fundamento sólido, que apoye la investigación gnoseológica propiamente dicha. Así resuelve sus problemas con relación a los pluralistas presocráticos.

Sin embargo, cuando se dirige a los monistas, su perspectiva cambia: hace un análisis, paso por paso, de lo que sostuvieron los eleatas, invariablemente Parménides, y no deja de cuestionar afirmación por afirmación para hacer patente la inconsistencia que sufren tales argumentos. Este análisis no pretende destruir la doctrina eleata, sino evidenciar que, si se aceptan sus argumentos tal y como fueron formulados, jamás podríamos pretender conocer el ser, pues su complejidad iría más allá de las posibilidades humanas. Vale la pena recordar que Platón hace este análisis exhaustivo con el propósito de fundamentar su propia teoría y para señalar algunas inconsistencias del argumento de Parménides desde su perspectiva.

Los eleatas tampoco pueden dar razón del mundo ni de su diferencia, esto es, se quedan muy lejos de manifestar su comprensión de la diferencia entre lo que existe por excelencia y su relación con el mundo sensible. Desde su posición, lo único que podemos afirmar es la realidad en su identidad consigo misma, sin que de ello se desprenda ninguna premisa que permita ir en

busca de la comprensión del punto en que se conecta con el mundo sensible.

Finalmente, vemos que aunque Platón realice este exhaustivo análisis, no se encuentra una concepción válida como fundamento, sino sólo aproximaciones que de ninguna manera dejan satisfecho a quien indaga sobre la cuestión. Quedamos sin una definición de la realidad, pero de alguna manera se echó luz sobre el asunto, al demostrar que los presocráticos, divididos en pluralistas y monistas,<sup>28</sup> no alcanzaron una clara definición o comprensión de lo que es la realidad, aun cuando hablan de ella. Ahora se cambia de perspectiva y se ve el problema desde una nueva división entre los mismos pensadores presocráticos, con la intención de esclarecer qué es la realidad. Hasta aquí son insatisfactorias las afirmaciones extraídas de estos argumentos presocráticos. Considero que la lectura que hace Platón de los primeros filósofos le deja muy insatisfecho, pues los argumentos de sus antecesores carecían de una autocrítica que mostrase sus inconsistencias; Platón lo hace no con la intención de destruirlos o de invalidarlos, sino para evidenciar la dificultad que encierra la problemática filosófica.

---

<sup>28</sup> Indudablemente esta parece una división muy simplista, esquemática y excesivamente didáctica.

## 2. Otra perspectiva sobre el problema del ser.

Después de plantear Platón todas las objeciones a la doctrina de Parménides, hace un viraje y forma dos grandes grupos, en los que incluye a todos los filósofos presocráticos: nos habla de una batalla de gigantes, y a unos los reconocerá como "idealistas"<sup>29</sup>, y a otros, como "materialistas."<sup>30</sup> Las opiniones que sostiene cada grupo son antagónicas a las del otro. Sin embargo, al preguntarles sobre la realidad, veremos que tampoco es posible obtener algo concreto y definitivo.

Es necesario aclarar que la batalla entre "idealistas" y "materialistas" introduce poco a poco elementos que Platón considera como problemas, que se deben plantear y explicar para la investigación del ser, ya que de otro modo estaría incompleto el planteamiento, y las alternativas de solución serían restringidas e insuficientes.

Aquí vemos un viraje total del primer tipo de análisis: en la división entre "pluralistas" y "monistas" se presentaba una polémica en términos matemáticos, esto es, se reconocía al ser

---

<sup>29</sup> Los que rechazan que la realidad es el cuerpo: "...νοητὰ ἄττα καὶ αὐσώματα εἶδη... οὐσίαν εἶναι." 246b7-8. Comúnmente se denomina a este grupo "idealistas".

<sup>30</sup> Los que identifican la realidad con el cuerpo: "...ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι." 246b1-5. Para mayor facilidad se les nombra "materialistas".

como uno y como todo, mientras que ahora encontramos una ontología en el sentido de acentuar los rasgos peculiares de la realidad que fundamenta todo lo existente.

Esta nueva perspectiva examina el mismo problema con la intención de plantearlo desde otro punto de vista para obtener alguna respuesta, pues no fue satisfactoria al hablar con "monistas" y "pluralistas" por no plantear bien la cuestión sobre la realidad. Ahora, al hablar con "materialistas", podría alcanzarse un buen resultado, si acaso no se consiguió antes por un mal planteamiento del asunto.

### 2.1. La οὐσία

Una de las primeras observaciones que debemos tomar en cuenta es el cambio de terminología que introduce Platón por boca del extranjero, esto es, de un τὸ ὅν pasamos a una οὐσία. Este término sólo una vez lo había empleado el extranjero anteriormente,<sup>31</sup> cuando lo contrasta con τὸ ὅν, que en verdad parece definitiva para la comprensión de la realidad. Sólo deseo mostrar aquí que el cambio puede implicar que la οὐσία sea una noción más general que τὸ ὅν, y para el nuevo análisis sea más conveniente su empleo. La οὐσία es una unidad bien diferenciada,

---

<sup>31</sup> *Sofista*, 245d4.

que no se confunde con la mónada, algo que bien podría sucederle al τὸ ὄν. Los argumentos que se pueden extraer de ello son ambiguos, el único punto claro es que el extranjero cambió del τὸ ὄν que empleaba por la οὐσία en su exposición de la batalla de los gigantes.

Esta contienda pone frente a frente dos principios: el de las tinieblas y el de la luz, el de lo visible y el de lo invisible. Los primeros en los enunciados representan a los gigantes, quienes pretenden arrojar todo lo que está en el cielo, lanzar lo invisible a la tierra o hacer lo invisible visible. Los gigantes pretenden afirmar que todo se reduce al cuerpo, a la tierra, a la materia, y que sólo tiene realidad lo que se puede ver y sentir, lo que puede tocarse y ofrece alguna resistencia, dejando de lado todo lo que difiere de tal concepción.<sup>32</sup> Este punto de vista es muy claro; sin embargo, cuando se pretende ir más allá de una simple captación sensible y elaborar reflexivamente algo que nos manifieste aquello que siempre subyace y que con dificultad podemos expresar, entonces esta explicación parece insatisfactoria, no por negarle su validez, sino por su limitada explicación, incapaz de fundamentar la investigación cognoscitiva.

---

<sup>32</sup> Id. 246a7-b3.

Por su parte, los oponentes de los "materialistas" se defienden al afirmar que la verdadera οὐσία la representan ciertas formas carentes de cuerpo, que sólo son captadas mediante la intelección,<sup>33</sup> pues la verdadera realidad está muy separada de lo que nos ofrecen los sentidos. Los argumentos de los "idealistas" son cuidadosos y al mismo tiempo firmes, escuchan y rechazan a sus oponentes mediante argumentos que los otros no pueden resolver.

Los "idealistas" son más precavidos o temen más a los cuerpos que a los puntos de vista de los "materialistas", pues es muy fácil que caigan en el error si no tienen cuidado con la apariencia externa del objeto que puede cambiar.<sup>34</sup> No obstante, no temen los argumentos de quienes no han reflexionado con suficiente seriedad sobre el problema de lo real. Estos grupos siempre están en guerra, el triunfo no se decidirá sólo mediante los argumentos sino que se necesitará una percepción de fuerza lógica tal que sea capaz de esclarecer el problema.

Podemos preguntarnos ¿quiénes son los "idealistas"? Sin lugar a dudas el grupo que reconoce la realidad al margen del mundo sensible; sin embargo, el extranjero jamás se identifica con ellos, sólo los analiza con la pretensión de buscar un camino

---

<sup>33</sup> Id. 246b7.

<sup>34</sup> Aquí en 246c1 se hace una alusión a la δύναμις de la que más adelante hablaremos.

por el cual pueda llegar a la comprensión de la realidad. Por ello no podemos identificar el pensamiento de los presocráticos con la doctrina que sustenta el extranjero. Luego se le pedirá a cada grupo que explique qué entiende por οὐσία; anteriormente sólo se caracterizó el ámbito de cada grupo, sin que por ello se alcanzara una definición de lo que se busca. El problema es muy difícil, ya que los "materialistas" representan una clase de hombres comunes que todo lo encuentran en la tierra; por ello no es factible pedirles una explicación en términos claros y sencillos. Ellos son representantes de un pensamiento que considera sólo digno de tomarse en cuenta lo que se ve y se toca.

Por otra parte, da la impresión de que los "materialistas" no están acostumbrados al empleo del término οὐσία; esta razón lleva al extranjero a darles una nueva<sup>35</sup> explicación para comprender mejor su punto de vista. Aquí asienta el extranjero la importancia no de rechazar totalmente lo corpóreo, sino más bien de entender claramente hasta qué punto se lo identifica con la realidad.

Esta afirmación parece remitirnos a ciertas concepciones formales, en el sentido de dejar de lado todo lo que nos aleje del problema central que se investiga, que impide cualquier indagación gnoseológica.

---

<sup>35</sup> *Sofista*, 246d4.

Aquí, lo importante es descubrir la verdad de los argumentos en esta perspectiva platónica por ello deben observarse desde diferentes ángulos. Se desea comprender la tesis filosófica relativa a la estaticidad o cambio de todo lo que existe, se debe enunciarla en los términos más convenientes posibles. Aquí no sólo se refuta una teoría, —cualquiera que sea— porque esté alejada de las convicciones de cada uno de los grupos, sino que de acuerdo con sólidos argumentos deben demostrarse sus fallas, para encontrar el camino por el que se continúe la investigación.

El extranjero solicita a Teeteto que invite a los "materialistas" a hablar, ya que Teeteto es su intérprete.<sup>36</sup> Los argumentos van de acuerdo con las doctrinas conocidas de los "materialistas", con la pretensión de hacerlas más claras y sencillas.

## 2.2. Ciertas implicaciones de la οὐσία

El extranjero provoca que los "materialistas" reconozcan que existen ciertas cosas que no tienen un cuerpo sensible; en esta suerte se encuentran las cualidades morales, de las que sólo podemos afirmar su existencia en el alma de las personas por los actos que realizan, pues los "materialistas" jamás negarán que

---

<sup>36</sup> Id. 246e2.

existen los seres vivientes que poseen un alma.<sup>37</sup> Esta aseveración, que Platón pone en boca de los gigantes, permite seguir adelante en la indagación, pues, si no se acepta, se cierra la posibilidad de argumentación y búsqueda de la naturaleza de la realidad.

El alma pertenece a un mundo diferente del sensible; sin embargo, al no objetarse, en ese momento del diálogo, tal afirmación a lo postulado por los "materialistas" se tiene el punto de partida deseado. Ahora, aceptar que existe un alma justa y otra injusta es más difícil de asentar, pero se reconoce la afirmación de que las almas llegan a ser justas mediante la presencia de la justicia,<sup>38</sup> y todo lo contrario si ella no está presente. Echemos una mirada al término que Platón introduce al afirmar la presencia de la justicia en el alma, a lo que se refiere la οὐσία. En verdad parece que el extranjero induce a los "materialistas" a aceptar que la justicia existe; ahora se debe reconocer si es un cuerpo o no. Cuando los "materialistas" aceptan que las virtudes y los vicios en relación con la justicia y la sensatez pueden estar presentes o ausentes como consecuencia de que son algo,<sup>39</sup> concuerdan que difícilmente cualquiera de

---

<sup>37</sup> Id. 246e. "¿No admiten que eso es un cuerpo animado? Completamente."

<sup>38</sup> Id 247a5.

<sup>39</sup> Id. 247a9-b3.

ellos es visible.<sup>40</sup> El extranjero ha logrado que los "materialistas" acepten que ciertas cosas existen, aun cuando sean carentes de cuerpo o materia que las configure.

Este pasaje conlleva varias dificultades: primero nos preguntamos ¿cómo es posible que los "materialistas" acepten tales postulados? Teeteto sugiere que lo hacen por sentirse avergonzados, al carecer de los argumentos suficientes para refutar lo que afirma el extranjero. Primero se habló de οὐσία de la justicia; más adelante se generalizó con los términos παραίγνεσθαι y ἀποίγνεσθαι. Esta presencia (παραίγνεσθαι) o ausencia<sup>41</sup> (ἀποίγνεσθαι) de la realidad en algo, hace ver no la estaticidad de lo real sino su movilidad, pues se pasa de un estado a otro, de la no presencia de algo a su opuesto; pero no está claro aún qué tipo de realidad hay aquí.

Sabemos que virtudes como la justicia, sensatez, etc. son invisibles, pero se presenta la cuestión sobre si esas realidades poseen cuerpo o si son entes que no podemos asir o tocar. Los "materialistas" consideran que el alma posee un cierto tipo de cuerpo, pero en el caso de la inteligencia parecen avergonzados tanto de aventurarse a excluirla de las cosas que existen o de

---

<sup>40</sup> Id. 247b5. "Casi nada de eso es visible." p. 415

<sup>41</sup> Id. 247a8.

afirmar que es cuerpo.<sup>42</sup> Aquí es evidente lo insostenible que resulta un postulado materialista como el último, por ser incapaz de explicar elementos que reconocemos pero que no podemos asir sensiblemente, tales como la inteligencia, el alma, el espíritu, etc.

El extranjero hace una pausa para afirmar que estos gigantes se han comportado mejor al aceptar tan razonablemente las objeciones que se les han hecho. Claramente vemos que Platón, en su crítica, comienza a introducir elementos que son fundamentales para rebatir una posición que afirme la no-homogeneidad de la realidad. Por otra parte, esta división entre "idealistas" y "materialistas", aun cuando es extrema, aclara e introduce aspectos que no se habían analizado y que enriquecen la posible explicación de lo que en verdad existe y que difícilmente se capta para poder enunciarlo y transmitirlo.

### 2.3. Nueva indagación sobre la realidad y elementos que la explican.

En la segunda parte de la interpretación del materialismo, el extranjero responderá a sus propias preguntas, pues Teeteto ya no

---

<sup>42</sup> Id. 247b7. "...pero respecto de la inteligencia y de todo cuanto acabamos de enumerar, no se atreven a admitir que son algo que no existe,..." p.415.

será el representante de esta doctrina. En la primera parte de la discusión, Platón expuso lo que sostienen los "materialistas", pero en verdad no se puede extraer alguna conclusión clara de lo dicho, ya que sólo fue una simple exposición. Ahora se pretende delimitar la cuestión fundamental sobre la realidad, a saber, si los materialistas aceptan la existencia de cosas que tienen un cuerpo, así como la de cosas incorpóreas.<sup>43</sup> En este momento deben ellos expresar qué tiene de común cada uno de estos grupos con el otro respondiendo a la pregunta: ¿cuál es la razón que les permite a cada uno de ellos sostener algo como real? Éste es el meollo de toda la preocupación de la diferencia de posiciones entre los idealistas y los materialistas.

El problema no puede ser más claro: todos sabemos que existen cosas que se perciben sensiblemente, así como otras que no podemos captar sino por el intelecto. No podemos negarle realidad a cualquiera de ellas, pues si negamos la existencia de alguno de los dos aspectos, no nos acercamos al objeto del conocimiento verdadero, ya que el nivel sensible es necesario para acercarse al inteligible.

El extranjero desea saber cuál es la combinación *συνφύετς γεγρονός*<sup>44</sup> presente en los dos ámbitos, sensible e inteligible, que es indispensable para comprender la que se les atribuye. Si

---

<sup>43</sup> Id. 247d.

<sup>44</sup> Id. 247d3.

la οὐσία está presente en los casos corpóreos y también en los incorpóreos, entonces no puede ser uno u otro, y si esto no es una mezcla y la οὐσία esta presente en los dos niveles, entonces se la ve como ordenadora o colocada en un lugar privilegiado, desde donde impera sobre lo sensible y lo inteligible. Para expresar claramente el sentido de esta οὐσία se la debe ver como τὸ ὅλον, como el todo que necesariamente se desmiembra cuando se desea hablar de alguna de sus partes en especial.

Así, lo corpóreo y no corpóreo son definidos como cosas reales, en virtud de que los dos tienen el carácter de οὐσία, esto es, a ninguno de los dos se le puede negar su realidad; no obstante, ésta no es la misma. Aquí aparece una de las grandes preocupaciones de Platón, la de los niveles sensible e inteligible, la manera como se relacionan, y la validez que tiene cada uno de ellos.

### 3. Los "materialistas" y los eleatas: características de lo que existe.

Hasta aquí no se aclaró la cuestión acerca de lo que realmente existe, pero se introducen elementos indispensables que enriquecen la problemática. Estamos listos para descubrir si los "materialistas" aceptarán el campo en el que impera lo real, de

acuerdo con la definición que da el extranjero, quien afirma que todas las cosas tienen una suerte de realidad, presente en ellas de tal manera que podemos llamarla δύναμις.<sup>45</sup> No se puede dejar al margen de la realidad la δύναμις, pues si no se acepta su presencia se niega una cualidad que nos impediría reconocer la realidad.

### 3.1. La δύναμις.

Esta δύναμις tiene la capacidad de producir un cambio en algo, así como hacer que ese algo lo sufra, por mínimo que sea.<sup>46</sup> Consideremos los detalles de tal afirmación en unos momentos; primero veamos si el extranjero habla aquí en favor de los "materialistas" o por sí mismo, pues la introducción de la δύναμις es definitiva para comprender lo que Platón desea plantear al hablar de la realidad.

El extranjero no se retracta en ningún momento o de alguna manera de lo que afirmó; más adelante nos dirá que los "idealistas" no aceptan esta definición de δύναμις, que parece defender como propia. Es claro que el extranjero no introduce su

---

<sup>45</sup> Id. 247e4. "Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia,..." p.416.

<sup>46</sup> Id. 247d8.

pensamiento en el rubro de los "idealistas", sino que sólo presenta la posición de ellos y la de los "materialistas". De acuerdo con esto no debemos incurrir en el error de identificar su pensamiento con el de alguna de esas posiciones.

Podemos pensar que la introducción de la δύναμις en la polémica prepara el camino para lo que sería la definición del ser, pero no hay ninguna indicación que nos lleve a seguir por él. Intentemos comprender su papel como una combinación y separación que manifiesta la naturaleza dinámica de las cosas que llamamos reales. Tal situación la imaginamos, pero en verdad el extranjero no nos dice nada; sólo afirma que tal sugerencia sobre la δύναμις se acepta por el momento, pero que quizá más adelante ni a los "materialistas", ni a Teeteto, ni al extranjero les convenza semejante teoría.<sup>47</sup> Por el momento tratemos de esclarecer de alguna manera lo que esta definición podría implicar.

El término οὐσία no aparece por ninguna parte en la afirmación de la δύναμις como característica del ser; uno podría pensar que lo que realmente existe se entiende como sinónima con la δύναμις, pero no es así. Si recordamos que en 246b1 el extranjero dice que los "materialistas" definen la οὐσία como cierto tipo de cuerpo y vemos que finalmente se considera la

---

<sup>47</sup> Id. 248a.

δύναμις, nos preguntamos, ¿qué significa exactamente esta δύναμις? Parece que en verdad nos encontramos contra la pared, pues los datos que se nos han ofrecido no son suficientes para alcanzar la comprensión verdadera de la δύναμις del contexto. Sólo podemos conjeturar que sí existe una relación más estrecha entre δύναμις y forma, pero sabemos que la δύναμις siempre está contenida en la forma como algo inherente, que se manifiesta en una definición que realicemos al respecto. Pero no podemos identificarla con la forma, su sombra o patrón, ya que una forma es algo definido mientras que la δύναμις tiene la capacidad de alteración, entendida como la facultad que actúa o recibe algún estímulo.

Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico, la forma, cuando nos afecta, nos permite diferenciar entre ella misma y su δύναμις.<sup>48</sup> De otra manera no sabríamos con precisión lo que es una forma y no podríamos aventurarnos a la captación de aspectos más abstractos y de diferente nivel cognoscitivo, esto es, principios más generales que alcanzamos después de una larga reflexión. La forma no es captable de manera inmediata por cualquier persona, ni aun cuando se quiera pensar en ella o

---

<sup>48</sup> La δύναμις es la manera como actúa la forma, es la presencia de la forma en el mundo sensible, es la sutil manera como nos afectan las εἶδη. Aquí se afirma que lo conocido padece, el objeto es afectado por mi proceso de conocimiento. Este punto es notable, no se puede hablar de la relación que se establece con un objeto al margen de aceptar que éste es afectado por el hecho de ser conocido.

traerla a la memoria, sino que sólo podemos captarla después de un largo proceso. Una persona podría aprehender un efecto diferente a partir de una misma forma, aunque no lo quisiera; sin embargo, la forma sigue conservando su naturaleza propia a pesar de estos sucesos. La forma es diferente de la δύναμις, pero no por ello se dejan de lado ciertas conexiones que son inquietantes.

3.2. La δύναμις como actuar (ποιεῖν) y como recibir (παθεῖν).

Este concepto de δύναμις parece remitirnos a postulados que explican la comprensión del conocimiento, pero ¿hasta qué punto la concepción de la δύναμις es correcta. Quizá se encuentra en los elementos activo (ποιεῖν) y pasivo (παθεῖν), que representan el proceso mediante el cual pasamos de la mera sensación a la captación intelectual. Asimismo, esta δύναμις representa la condición del intelecto relacionado con los objetos de la reminiscencia, al margen del mundo sensible. En el proceso de sensación y captación intelectual, la δύναμις no es un elemento simplemente mecánico de mera potencialidad, sino una facultad activa de selección, pues en el primer peldaño, que es la sensación, ya existe abstracción selectiva. La sensación en sí

misma es capaz de comparación, de análisis y de síntesis, esto es, proporciona las nociones de los objetos sensibles y de éstos se abstraen las formas inteligibles.

El objeto de la percepción individual es particular, pero el contenido de la sensación no, pues representa un aspecto de carácter más general, y este producto, que se alcanza en etapas de mayor concentración, representa la forma en sí. En la sensación parte nuestro proceso de captación cognoscitiva, pero este proceso en cierto modo es de selección y presupone una δύναμις, que emplea el material dado por la sensación y la hace infalible. En otras palabras, los datos que se aprehenden de los objetos individuales de la percepción son el material del que se obtienen las formas inteligibles. Este proceso no se detiene sino hasta alcanzar la más acabada captación de las formas en sí, aunque éstas pueden existir en el intelecto lejos de los objetos como recuerdo, en el sentido de poseer una existencia separada de la materia.

¿Quién se encarga de actualizar los objetos del conocimiento? Indiscutiblemente el νοῦς, pues los objetos se encuentran entre dos posibilidades, una activa (νοεῖν) y otra pasiva (παθεῖν). El intelecto es el único capaz de actualizar los objetos que existen potencialmente, pues sólo dejan su potencialidad al encontrarse en el momento de la captación y del

conocimiento. La captación de las formas por el intelecto resuelve el problema de la proyección en la conciencia del conocimiento que está latente en el alma, y el estar latente, en potencialidad, no requiere mayor explicación que el proceso de captación.

Esta es una manera atractiva de concebir la δύναμις; el empleo de los términos activo (ποιεῖν) y pasivo (παθεῖν)<sup>49</sup> nos explica cómo nos enfrentamos al objeto que deseamos conocer.

Con esta explicación en mente, ahora parece clara la sugerencia del extranjero a los materialistas, con la pregunta planteada a los primeros físicos<sup>50</sup> sobre que lo caliente y lo frío o algún par semejante son la realidad; pero, ¿qué entienden por realidad? Indudablemente que se trata de la δύναμις, la facultad de actuar y de recibir una acción; en otras palabras, las cosas reales que ellos reconocen son esencialmente δύναμις. Sin embargo, el empleo de los términos comúnmente es fuente de error y ambigüedad, y este contexto no es la excepción, por ello, especificar el sentido de la δύναμις ayuda para seguir adelante y no confundirnos con lo que postula el extranjero.

La δύναμις también tuvo una connotación específica, no sólo en el ámbito filosófico sino también en el médico. Por ello, no

---

<sup>49</sup> Teeteto 156a-157a. La explicación de la sensación como proceso donde se da un elemento activo y uno pasivo, claramente ejemplifica este sentido de conocer.

<sup>50</sup> Sofista 243d.

se debe pasar por alto esta perspectiva. Al antiguo pensador le era muy familiar la concepción de un cuerpo o materia que poseía propiedades tanto activas como pasivas, que provocaban o recibían modificaciones. La calidez de una parte del cuerpo es capaz de calentar un objeto; asimismo, puede recibir la acción contraria y perder su calor. Esta observación adquirió un significado técnico en la medicina antigua.<sup>51</sup> El médico busca las sustancias que son capaces de modificar los estados físicos, que tengan poderes o virtudes curativas. Desde este punto de vista, el médico estudia las sustancias que sirven como alimento, o como medio para que produzcan el estado que conviene a un determinado enfermo; así, lo que percibimos dulce, amargo, salado, etc., no se considera como el estado permanente de una sustancia, sino como potencia o capacidad de modificar un determinado estado. La δύναμις adquiere poco a poco un carácter más especializado, que podemos observar en los tratados de medicina.<sup>52</sup>

La δύναμις comprende dos ideas que se complementan mutuamente: por una parte, sólo mediante sus propiedades los objetos se manifiestan por sí mismos. Las cosas son percibidas por cualidades tales como la frialdad, la calidez, la amargura,

---

<sup>51</sup> Véase Hipócrates, *Tratados de Medicina Antigua*. Bibliotheca Scriptorum UNAM, 1991. Versión de Conrado Eggers Lan. Cap. 3, H38 línea 5; cap. 17, H49 línea 1, etc. En estos contextos la δύναμις se concibe como poder en el sentido de procurar algún cambio.

<sup>52</sup> Id. Cap. 20 H5 línea 1.

etc., que les permiten entrar en relación con otros cuerpos. Cada una de estas propiedades es una δύναμις; son entidades diferentes por las que se externaliza la substancia. Por otra parte, estas δυνάμεις sólo pueden ser conocidas en acción, esto es, en su manifestación en algo diferente a ellas, pues se caracterizan e individualizan de acuerdo con su presencia en algo. Cada una de estas δυνάμεις difiere de las demás en cuanto que produce un efecto determinado; es decir, que pueden cambiarse entre sí pero no confundirse, pues la acción de cada una de ellas es diferente de las demás. En este sentido, la δύναμις muestra tanto la ούσία de la frialdad, de la calidez, etc., como la manera en que se manifiesta.

En el contexto médico, pero ya con mayor influencia de las ideas cosmológicas,<sup>53</sup> la δύναμις es la característica de los cuerpos, esto es, representa su aspecto exterior y sensible que permite determinarlos y especificarlos. Gracias a ella es posible que se manifieste tanto el elemento material (φύσις) como su substancia inmaterial (εἶδος), primordial en su constitución. A través de ella se pasa de lo conocido a lo desconocido, de la apariencia a la realidad.

Esta terminología, al traspasar los límites médicos, también se localizó en el ámbito filosófico.<sup>54</sup> Platón hace uso de ella

---

<sup>53</sup> Id.

<sup>54</sup> *Protágoras*, 349b.

remitiéndola al pensamiento presocrático,<sup>55</sup> y la encontramos con una connotación similar a la del *Sofista* en un pasaje de la *República*,<sup>56</sup> cuando afirma que la obra más valiosa del creador (*δημιουργός*) es la *δύναμις* de ver y ser visto, esto es, de hacer (*ποιεῖν*) y padecer (*παθεῖν*). La potencia de ver la representa la visión del ojo, y la de ser visto el color que reside en las cosas visibles. Este sentido ya es muy específico; la *δύναμις* platónica bien podría considerarse como lo que revela la naturaleza de una cosa y que puede hacerse presente tanto en forma de actividad, principio de acción o de movimiento, como en un estado de principio de pasividad.

Mediante una de estas funciones, o aún de las dos, se llega a la comprensión de la naturaleza oculta y más profunda de las cosas, al distinguir su esencia. La *δύναμις* también posibilita nombrar cada objeto de acuerdo con su natural constitución, así como agruparlo de acuerdo con ella; de esta manera la vemos como principio de conocimiento y como principio de diversidad. Como principio de conocimiento, al permitirnos captar el substrato esencial más íntimo del objeto y llegar a conocer su esencia. Como principio de diversidad al diferenciar las características

---

<sup>55</sup> *Filebo*, 29a y 31e.

<sup>56</sup> *República* 507c7. En varios pasajes de este diálogo se usa el término. Sin embargo, los más importantes son los referentes a la manera como conocemos. Véase libro v y vi.

peculiares de los objetos, pues cada cosa tiene elementos constitutivos propios que no son comunes a los de otra; asimismo, la naturaleza de un objeto tiene más semejanza con ciertos aspectos y no con otros.

En pasajes de otros diálogos de Platón aparece la misma idea de efectuar y de recibir una acción. En el *Fedro*<sup>57</sup> por ejemplo se critican los discursos retóricos, pues el arte del orador en lugar de ocuparse de falsos problemas de estilo, división de discurso, etc., debería tener como máxima preocupación el alma sobre la que influirá. La retórica más debería ocuparse de la naturaleza del alma, así como la medicina lo hace con el cuerpo, y recetar razonamientos a la manera del médico para llevarla por buen camino. Si la naturaleza del cuerpo no puede ser conocida independientemente de la naturaleza del mundo, esto es aún más relevante cuando alguien se refiere al alma. Tales pensamientos se deben tener en cuenta cuando se quiere estudiar la naturaleza de una cosa cualquiera en la que se pretenda influir. Primero se debe analizar la compleja organización de sus componentes simples, y después, cuando se haya comprendido que se encontró el elemento más simple, investigar qué *δύναμις* posee por naturaleza; así será infalible nuestra certidumbre sobre lo que se analiza.

---

<sup>57</sup> *Fedro*, 270ab.

En el *Teeteto*<sup>58</sup> tenemos otro pasaje importante al respecto, sólo que en él se hace un análisis de la sensación. Aquí se habla del órgano que percibe y del objeto exterior como lentos procesos de cambio, capaces de padecer una acción y de realizarla. Se habla del proceso real de la percepción sensible, se afirma que el ojo y el objeto a un mismo tiempo son activos y pasivos, esto es, su función es simétrica, y no se puede considerar que sólo uno ejecute y otro reciba la acción, sino que al mismo tiempo los dos reciben y realizan una acción. El movimiento rápido del ojo se encuentra en su camino con un movimiento igualmente rápido procedente del objeto; en este sentido ambos son activos y ambos reciben la acción del otro. Al unirse estos movimientos producen sensación y color: por una parte, el ojo se llena de visión, ve un objeto que está lleno de un determinado color que, al ser visto, se satura del mismo y se convierte en algo pleno de color. Por otra, al fijarse el ojo en el objeto, actúa sobre éste y viceversa, al producirle una sensación; así se representa el aspecto pasivo del ojo y del objeto, de donde se obtiene que el órgano es afectado por el objeto y que éste adquiere su cualidad al ser captado por el ojo.

La *δύναμις*, como característica de la realidad que se le atribuye al materialista, corrige lo que antes había sostenido,

---

<sup>58</sup> *Teeteto*, 156a.

pues ahora ya no se afirma que la única realidad que existe es la del cuerpo. Se renuncia a la tangibilidad como característica de la realidad y se substituye por el proceso dinámico de realizar y de recibir una acción, que abarca tanto al producto de la justicia como al de la calidez y la frialdad. Se acepta que la justicia está presente o ausente del alma y así se la puede considerar como real.

Esta posición teórica que expresa Platón como producto de una discusión entre "materialistas" e "idealistas", sólo se acepta como una hipótesis de la que echa mano para explicar su propia doctrina, esto es, no se afirma que esta posición en verdad fue sostenida por algún grupo de filósofos a los que se considere materialistas. Pues la riqueza de argumentos y perspectivas comunes al pensador presocrático cuando identifica la realidad con algún elemento material es imposible de desdeñar como superficial, inacabada, simplista, etc. Por otra parte, no se debe olvidar que aquí se encuentra la δύναμις<sup>59</sup> como una característica propia de la realidad y no como la realidad misma.

El extranjero sólo ofrece una característica de la realidad que bien podría ser aceptada por los materialistas, pero no se

---

<sup>59</sup> En cualquier campo donde se la emplee, la δύναμις implica los dos aspectos fundamentales que Platón insistentemente subraya, a saber, actuar y recibir. La explicación de la realidad no se puede realizar si se deja de lado la δύναμις, pues no habría manera de comprender ni el mundo ni lo inteligible.

compromete a más, ya que afirma que posiblemente después no les dejará satisfechos tal caracterización<sup>60</sup> y desearán cambiarla.

Hasta aquí sólo les ha ofrecido a los "materialistas" una característica de lo que puede ayudar a comprender la realidad y los argumentos no han sido muy fructíferos. El extranjero de Elea no se preocupa, ya que ahora intentará preguntar a los "idealistas" cuáles serían, según ellos, las características propias de la realidad. El viraje es total, pues se deja de lado toda la discusión con los "materialistas" para empezar nuevamente desde cero. Parece que la intención de Platón es evidenciar que las dos posiciones tienen argumentos que deben reflexionarse de nuevo, y encontrar una concepción más sólida, donde se especifique claramente lo que se tiene en mente cuando se habla de la realidad. En verdad resulta interesante la manera como Platón pone en boca de los supuestos "materialistas" argumentos que sólo afirmarían un idealista. Parece que la estrategia de Platón es agotar los argumentos del materialista, mediante el análisis de tales propuestas poco a poco las deja de lado y fortalece más su propia perspectiva.

---

<sup>60</sup> *Sofista*, 248a.

#### 4. La realidad vista por los "idealistas".

Por otra parte, cuando se interroga a los "idealistas", se les pregunta sobre argumentos que sólo sostienen los "materialistas", de los cuales se debe dar una explicación y no pasarlos por alto o rechazarlos por no apoyar una determinada posición, en este caso, la propia.

Así, se planteará a los "idealistas" la pregunta relativa a la peculiaridad de lo real, a saber, si aceptan que la δύναμις es lo más acertado para explicarla. No se inicia el planteamiento de esta manera, pero es una cuestión importante el afirmar o negar que la δύναμις es la característica de la realidad que deben tener en cuenta aquéllos a quienes se les ha llamado "amigos de las formas". Nuevamente Teeteto será el interlocutor que ayude al extranjero en su difícil interrogatorio para alcanzar la definición de la realidad y, si acaso no la encuentran, para poner de manifiesto los problemas inherentes que se deben tomar en cuenta cuando se intenta definirla.

##### 4.1. Relación entre γένεσις y οὐσία.

El interrogatorio se inicia con la distinción hecha por los "materialistas" entre las cosas que podemos ver y las ausentes de

nuestra captación sensible.<sup>61</sup> Los términos que emplea el extranjero son γένεσις y οὐσία, para indicar la posibilidad de cambio de movimiento en todo lo que existe, pues la γένεσις (llegar a ser)<sup>62</sup> manifiesta las características sensibles más obvias que posee un objeto y su capacidad de transformación. Los "idealistas" separan la οὐσία de la γένεσις y toman a cada una separada de la otra, pues ellos son renuentes a aceptar cualquier tipo de cambio. De acuerdo con los "materialistas" la οὐσία no es lo mismo que las cosas invisibles; asimismo, tiene relación tanto con objetos sensibles como con los inteligibles. Consideran que existen cosas de las que no podemos percatarnos en forma sensible, pero ello no implica que la οὐσία sea aquello que no podemos ver, sino más bien que su ámbito de acción no está delimitado sólo al campo inteligible, pues también está en el sensible.

Los formalistas sostienen, por una parte, que tenemos relación con la γένεσις mediante la percepción del cuerpo y, por otra, que tenemos relación con el verdadero ser, τὸ ὄντως ὄν, por la reflexión a través del alma. Los "idealistas" hacen una separación tajante entre el cuerpo y el alma, quitan cualquier

---

<sup>61</sup> Id. 248a5. "¿Decís que el devenir está separado de la esencia, no es así?" p.417.

<sup>62</sup> Así como Platón no puede aceptar que la realidad sea como la define Parménides, también reconoce que el llegar a ser o el constante cambio (doctrina de Heráclito) debe analizarse e intentar explicar su papel en la investigación sobre la realidad.

tipo de realidad a lo que puede aportar el cuerpo y dan todo el peso de la realidad a lo captado y comprendido por el alma.

Esto parece un extremo de la teoría idealista; en cierto sentido es la posición de los "materialistas", de quienes se modificó su postura a través de argumentos bien fundamentados. Los idealistas están ciegos al pretender que es sostenible su posición alejada de todo contacto sensible; consideran que la verdadera οὐσία es siempre la misma, no aceptan la existencia de algún aspecto dinámico para su comprensión.

En un pasaje posterior,<sup>63</sup> el extranjero explica la realidad conocida de acuerdo con las hipótesis atribuidas a los "materialistas", y pregunta si conocer y ser conocido es una acción o acaso experimentar un efecto, señalando todos los modos posibles en que podemos expresar qué es el acto de conocer; sin embargo, el extranjero acepta que necesariamente se implica la γένεσις. Entre los "materialistas" se reconoce que aun al mirar se cambia lo que se mira, esto es, que el cambio ocurre aunque no haya contacto directo entre quien conoce y lo que se desea conocer, como se indica con la metáfora de la visión<sup>64</sup> entre el objeto y la vista. Por otra parte, los "idealistas" afirman que el conocimiento de la verdadera οὐσία sólo depende de la

---

<sup>63</sup> 248d10-e5.

<sup>64</sup> Véase nota 46, pasaje a que remite.

inteligencia racional, no se necesita de ningún tipo de cambio,<sup>65</sup> pues sólo la reflexión lo produce.

Los "idealistas" consideran que investigan la realidad de los objetos al romper los cuerpos en pequeñas piezas mediante sus razonamientos y argumentos. Este es otro de los grandes problemas casi infranqueables para la comprensión de la realidad. Platón reconoce muy bien que así como la δύναμις es un elemento que no se puede eludir cuando pretende definir la realidad, tampoco la γένεσις puede quedar al margen de sus preocupaciones, ya que representa el constante cambio en el mundo sensible y, consecuentemente, se debe buscar una necesaria explicación de lo que serían las formas que sustentan tales objetos. Esto se refiere al análisis cognoscitivo, pero parece que hay una gran diferencia entre el análisis cognoscitivo que se hace con miras a captar la γένεσις y la ούσία, y la aceptación de la δύναμις como necesaria en el proceso de conocer. La ούσία idealista sólo se conoce mediante la reflexión, pues el alma es la única capaz de separar los elementos implícitos en su estructura (de la ούσία) y no se revuelve su conocimiento como algo que está cambiante,

---

<sup>65</sup> *Sofista*, 248e. "...si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece. La esencia, que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto permanece inalterable." p.419.

sino más bien se la considera una sombra, como un fino detalle de imaginación que se debe conocer con cierta facilidad.

El extranjero desea apresurar las concepciones de los "idealistas" y criticarlas. Primero pide que le expliquen qué entienden cuando hablan de κοινῶν (comunidad), pues aceptan que tenemos relación con la γένεσις por medio del cuerpo a través de los sentidos, y con el ser real mediante el alma a través de la reflexión. El extranjero pretende saber si los "idealistas" pueden contestar, si hablar de οὐσία no implica de alguna manera el cambio. Como Teeteto no está familiarizado con las doctrinas de los "idealistas", el extranjero responde y va a la cuestión de fondo al reconocer que con los "materialistas" acepta la existencia de las δυνάμεις; a lo que responden los idealistas que, puesto que el devenir<sup>66</sup> participa (μέθεξις) de la facultad de ser activo o pasivo, nada de ello puede considerarse οὐσία.<sup>67</sup> Ésta bien puede considerarse la posición de Parménides.

El extranjero poco a poco cierra el círculo a los "idealistas" para que dejen su hermetismo y acepten en sus doctrinas elementos que, de no estar presentes, quitan validez a sus postulados. Primero habló de la δύναμις que no pudieron rechazar totalmente los idealistas; después se preocupó por

---

<sup>66</sup> En verdad es más claro el empleo del galicismo "devenir" para γένεσις que nuestro "llegar a ser" castellano.

<sup>67</sup> *Sofista*, 248cl-10.

plantearles el problema de la γένεσις, que tampoco se ha resuelto y, finalmente, les pregunta qué pasa con la μέθεξις<sup>68</sup> que apuntala lo que ya se les ha objetado y que no pueden clarificar. El extranjero emplea diferentes expresiones para referirse, por un lado, a la relación del cuerpo con la δύναμις a través de la percepción sensible y, por otro, a la de la misma δύναμις con la facultad de ejecutar y recibir la acción. Aquí vemos claramente las objeciones de Platón a los postulados de los eleatas que impiden el acercamiento al conocimiento de la verdad. Pues afirmar la estaticidad o la imposibilidad de alteración de la realidad no sólo impide su concepción, sino que resulta un absurdo.

El argumento es el siguiente: la percepción sensible, aunque se le atribuye al cuerpo, es una actividad de un organismo vivo, y en los seres humanos es inseparable de otras facultades del alma, como sería el conocimiento. Por su parte, la δύναμις, proceso intrínseco del cuerpo, no sólo representa la actividad de un organismo vivo, sino la actividad común a todos los cuerpos animados o inanimados. Este proceso afecta a quien lo percibe y quien lo percibe afecta lo percibido, esto es, el proceso es recíproco, ya que se da al mismo tiempo la existencia de lo que se conoce y la realización del conocer. La percepción del cuerpo

---

<sup>68</sup> Id. 248c8.

es una parte de la δύναμις, su relación es activa y pasiva. Pero no se puede decir lo mismo de alma, pues el nivel en que se encuentra y los pasos que lleva a cabo para abstraer totalmente lo que trabaja cambian.

Es clara la posición de los "idealistas", pero no convence al extranjero, quien pregunta si éstos aceptarían que el alma conoce (γινώσκει) y que el ser es conocido y que tal acción recae en la οὐσία al ser ésta su finalidad (γινώσκεισθαι).<sup>69</sup> Nuevamente se plantea la δύναμις como característica que nos ayuda a captar la realidad, pero ahora en forma velada y remitiéndose al campo de acción de los "idealistas", esto es, al alma, pues en general ellos aceptan que sólo allí se obtiene el verdadero conocimiento. Sin embargo, la δύναμις no sólo es una propiedad necesaria para reconocer la realidad, sino que también afecta al hombre, pues un objeto de conocimiento afecta nuestra percepción pero a su vez también es afectado por la manera en que lo abordamos o lo percibimos. Aquí de nuevo se rompe con la tradición eleata; ya no se puede sostener la doctrina de una realidad totalmente alejada de lo material, pues se podría caer en el error de creer que el mundo real, inteligible, está tan alejado de cualquier contacto sensible que es difícil de conocer para cualquier ser humano, ya que sólo se manifestaría a una divinidad.

---

<sup>69</sup> Id. 248.c10-d3.

Es notable como, en este momento, Platón está preocupado por rescatar en lo más posible el humanismo de su doctrina; esto es, quiere tener los ojos en el cielo y saber que pisa tierra firme, explicando así la manera como podemos conectar los dos niveles y no sólo afirmar uno al destruir el otro. Está claro que toda la discusión tiene como meta manifestar la relación que necesariamente existe entre el nivel sensible y el inteligible, pues de otro modo no se podría explicar el acto cognoscitivo en sí, ya que se dejaría de lado uno de los aspectos que por necesidad tiene que ver con su comprensión.

Cabe preguntarnos si la posición del extranjero es convincente, si ha hecho una distinción entre lo que cambia, y si acepta la relación pasiva de lo que es conocido. Se reconoce que hay cosas que pueden cambiar aunque las conozcamos y se rompe con la tradición atribuida al idealismo, que aceptaba la existencia de dos órdenes de cosas, lo invisible e inmutable, y lo visible, que siempre está cambiando. El hombre es alma y cuerpo y el alma por ser invisible, es semejante a los objetos invisibles, mientras que el cuerpo, por ser visible, también lo es a lo visible. Cuando el alma entra en contacto con el mundo mediante los sentidos, el cuerpo ejerce su influencia y le impide alcanzar alguna suerte de comprensión; por el contrario, cuando está

alejada de cualquier relación corporal y reflexiona sobre los objetos inmutables, entonces alcanza ella sola su conocimiento.

Así como ya se afirmó que Platón poco a poco dejó de lado los postulados de los "materialistas" por considerarlos insuficientes, hizo lo propio también con el grupo denominado de los "idealistas". Primero, les atribuyó puntos de vista que consideró que ellos asumirían para poco a poco señalar la fragilidad e inconsistencia de tales argumentos y fortalecer su propia teoría.

#### 5. Recapitulación y regreso al punto de partida.

Platón sabe que un tipo de idealismo alejado totalmente del nivel sensible es iluso, que no se puede alcanzar ningún conocimiento si se mantiene tal concepción. La naturaleza humana no se puede negar, pero si se acepta este idealismo postulado por este grupo organizado por él mismo, de hecho se esta haciendo.

Otro problema que se plantea para el idealismo es acerca del papel que tiene el cambio en relación con la vida, el alma, el entendimiento, si acaso no se considera su relación con la realidad.<sup>70</sup> Aquí parece que el extranjero se separa de los "idealistas". Más aún, parece que se precisa lo que llamaríamos

---

<sup>70</sup> Id. 248e6-8.

una nueva ontología; donde la realidad está constituida por elementos que cambian y por cosas que no cambian. Había dos tipos de ontologías: la materialista y la idealista, pero de ellas se toman los elementos necesarios para construir una nueva.

La conclusión se expone en términos más generales: el filósofo, quien tiene la capacidad de valorar el conocimiento<sup>71</sup> debe rechazar la tesis de que todo, ya se entienda como uno o como muchas formas, está totalmente en reposo, y tampoco debe aceptar que la realidad está en constante cambio. Se podría considerar como una posición intermedia entre los dos extremos, pero esto no quiere decir que se deja de lado la problemática de la realidad en sí o que se la resuelva, sino más bien que se reconoce la necesidad de desechar falsos postulados que pretenden explicar en forma sencilla la realidad misma que sólo se describe en forma superficial pero que aún no ha sido totalmente captada.

La formulación del problema, como la hace el extranjero, nos prepara para distinguir el cambio y el reposo que tanto el intelecto como los objetos del pensamiento en un sentido están experimentando. Por otra parte, si el cambio y el reposo son predicados o bien propiedades de todas las cosas, entonces se puede decir que cualquier objeto que está en reposo o en movimiento, y es necesario reconocer su realidad en cualquiera de los casos.

---

<sup>71</sup> Id. 249cd.

El extranjero se propone continuar con su análisis pues aunque se han planteado las cuestiones relativas a la realidad, aún no se ha definido; sin embargo, se pueden resumir los puntos principales que criticó de sus predecesores. En primer lugar, dejó claro que un argumento cuidadoso sobre estas cuestiones no es lo mismo que uno descuidado, que deja fuera puntos fundamentales, tanto para la comprensión como para la defensa de los argumentos. En segundo lugar, no puede coincidir en todo con las posturas de los grupos antagónicos, sino que acepta ciertos elementos de cada uno; por último estos elementos no bastan en sí mismos para alcanzar una concepción de lo que le preocupa, esto es, la definición de la realidad.

Nuevamente se intentará obtener una definición de la realidad por parte de los "idealistas"; el viraje se produce cuando se deja de lado la οὐσία y se regresa al τὸ ὄν,<sup>72</sup> pues cada uno de los términos tiene un matiz diferente y no podemos confundirlos. Mientras se habló de la οὐσία, no se encontró una definición unitaria del ser, pues la οὐσία entre los "materialistas", se concibió como un tipo de δύναντις y entre los "idealistas" como forma. Con el regreso al τὸ ὄν nuevamente se cambia de comprensión sobre la realidad;<sup>73</sup> ya no se preguntará

---

<sup>72</sup> Id. 249d4.

<sup>73</sup> Id. 249e1 "...que si bien nos parecía que decíamos algo, estamos ahora en la ignorancia total acerca del mismo?" p.423.

sobre la realidad para un determinado bando sino sobre la realidad misma. Al hacer este cambio el extranjero deja claro que una cosa es aceptar que al referirse a la realidad se deben tomar en cuenta los elementos cambiantes así como el reposo, y otra, intentar hacer equivalente esta afirmación con la realidad misma.

Sólo se han encontrado problemas inherentes a la pretensión de entender y explicar la realidad. Esta división entre "idealistas" y "materialistas" no llegó a un resultado satisfactorio sobre el asunto pero, sí ha servido para mostrar todo tipo de cuestiones que parecían sencillas de superarse; no obstante su dificultad impide que se resuelvan.

Si se acepta que la realidad es cambiante e inmutable, se caería en la misma concepción de quienes afirmaban que lo que existe era todo, tanto lo cálido como su opuesto.<sup>74</sup> Se acepta que la realidad es algo diverso del movimiento y del reposo, así como de cualquier par de opuestos, pues ella es una tercera cosa diferente (250c) de la que participan tanto el uno como el otro. Hasta aquí no se alcanzó una definición de su naturaleza.

La tarea más difícil que se presenta aquí es lograr la comprensión de la realidad, pues cuando se la investiga, aparecen una gran variedad de elementos que pueden alterar su búsqueda, éstos, en un principio, son considerados como explicativos del

---

<sup>74</sup> Id. 250a.

problema, pero a fin de cuentas distraen y obligan a regresar al primer planteamiento.

No se puede aceptar que la realidad sea sólo reposo o movimiento, ni que sea uno de los dos, pero ya se aprecia cuántas dificultades se presentan cuando se desea alcanzar su definición. Como dice el extranjero, el problema está planteado.<sup>75</sup> Todo lo dicho sólo fue un preámbulo de cuestiones que se presentan, y no se concluyó nada. El problema de qué es la realidad no se resuelve y se deja abierto con la exposición de algunas confusiones que pueda encerrar.

---

<sup>75</sup> Id. 250e.

## CIERTAS CUESTIONES SOBRE EL Εἶδωλον

Los diversos problemas suscitados por el εἶδωλον en la filosofía de Platón no nos habían parecido importantes; sin embargo, cuando se analiza qué papel tiene en su gnoseología vemos que nos remite a cuestiones fundamentales que requieren de una explicación. Por una parte, se le ve como un intermedio entre lo sensible y la realidad a que pretende remitirnos y, por otra, tiene peculiaridades que hay que reconocer para acercarnos a su naturaleza y a las consecuencias que ésta implica. Tal es la diferencia más obvia que hay en el nivel inmediato de su comprensión, pero parece que la manera como está planteando en el *Sofista* se encamina a mostrar la implicación de problemas más complejos.

El εἶδωλον aparece en los argumentos del extranjero cuando éste pregunta acerca de la verdadera naturaleza del sofista.<sup>76</sup> En un principio parecería que su papel no es otro que poner en evidencia la falsa máscara del sofista como un hombre aparentemente conocedor de las cuestiones que trata. Pero, en verdad, nos pone frente a problemas como la analogía, la identidad y la predicación.

---

<sup>76</sup> *Sofista* 239cd. "Pues si afirmáramos que posee una técnica simulativa, ...preguntará a que llamamos concretamente imágenes." p.393.

La analogía, entendida como percepción de un objeto semejante a un original, implica imitar algo que se observa visiblemente y una forma a la que nos remite. Esta analogía tiene un carácter desfavorable, ya que el εἶδωλον combina las nociones de apariencia y de recuerdo, pues una cosa es que un objeto nos recuerde otro, y otra la semejanza entre aquello a que nos remite y el objeto en sí. El εἶδωλον frecuentemente tiene este doble aspecto, por lo que es difícil manejarlo; asimismo, podemos aceptarlo como una probable inferencia de un recuerdo, lo cual hace que lo consideremos un término muy inestable y de difícil evaluación.

No sólo presenta el εἶδωλον estos aspectos entendido como analogía, sino que también se puede deducir que ningún εἶδωλον puede ser tan perfecto como el original, esto es, que las imitaciones como tales son inferiores a los originales y que no se las pueda ver desde una perspectiva favorable. Más aún, debemos aceptar que la realidad no se capta mediante la imagen, sino sólo mediante el análisis de ésta; y si nos atenemos a la imagen como tal, perdemos cualquier posibilidad de captar la realidad. La imitación como tal es mala, sólo es un juego con el que fácilmente se engaña a quien no está versado en sus reglas.

La imagen jamás será verdadera y permanecerá alejada de la realidad, su apariencia es irreal<sup>77</sup> en tanto que sólo es una representación que puede remitir a algo pero que no es el objeto en sí.

El sofista está en el juego de la imitación e imagen, pues la imitación aparentemente reproduce las figuras y los colores de un objeto. El sofista entra en esta categoría y sólo se le puede cualificar como un imitador bueno o malo, al tomar en cuenta las cuestiones de que nos habla. Aquí podemos ver afirmaciones explícitas sobre la naturaleza y el valor de la imagen, y es claro que Platón no acepta totalmente su presencia en los discursos epistemológicos como portadora de verdadero conocimiento. Podemos deducir que lo revelado por los sentidos, que nos domina en el principio de nuestra vida, es sólo una imagen real a medias de lo verdadero, y que la inteligencia va substituyendo progresivamente estas imágenes adulteradas por concepciones más puras. De acuerdo con esto, no debemos apoyarnos totalmente en las imágenes que obtenemos mediante nuestros sentidos, sino aceptar su innegable presencia, y poco a poco dejarlas de lado y realizar la investigación cognoscitiva dependiendo casi totalmente de la reflexión.

---

<sup>77</sup> Id. 240. La imagen es el punto de partida del análisis por la realidad pero éste no se queda en él.

Parecería un rechazo total del εἶδωλον, en tanto que es factor que brinda conocimiento, como lo vemos en el diálogo, pero está presente en toda la obra de Platón, no en un diálogo o dos, sino en la mayoría de los que pertenecen al período medio o posterior.<sup>78</sup> No hay pasaje en su obra que descubra la razón por la que tanto lo emplea; quizá como un aviso o prevención para evitar que la apariencia se confunda con la realidad, fenómeno que con frecuencia le acontece al investigador de la realidad. Asimismo, como material pedagógico resulta fructífero e insustituible.

#### 1. Qué es el εἶδωλον

Para comprender el papel del εἶδωλον<sup>79</sup> debemos abordarlo desde dos perspectivas; por una parte, como la imagen de un objeto que no es totalmente real, con respecto al nivel inteligible; pero que podemos percibir y, por otra, que se da en un juicio que manifiesta la diferencia que habría entre lo real y lo sensible.

La diferencia es lingüística y visual, y para no caer en error en cuanto a su comprensión, deben especificarse claramente los dos aspectos.

---

<sup>78</sup> Político 297e; Fedón 87b; Cratilo 432c, etc.

<sup>79</sup> El εἶδωλον puede aparecer como εἰκός. Pero εἶδωλον es la palabra alusiva a las imágenes o fantasmas de las cosas que realmente son.

De acuerdo con el *Sofista*, el εἶδωλον es la copia que preserva las proporciones exactas del original eidético,<sup>80</sup> y se lo emplea con la pretensión de describirse el no ser o lo que no es el ser de algo.<sup>81</sup> Pero sabemos que sólo podemos construir una imagen de algo después de haberlo visto y, en este caso, jamás hemos tenido contacto directo con el no ser, podemos decir incluso que ni siquiera tenemos una comprensión clara de lo que implica hablar de él como para tener su imagen.

Ahora bien, ¿qué significa este εἶδωλον que aquí se maneja? Parece que se trata de una cosa que no es totalmente real, pero que tiene cierta clase de existencia.<sup>82</sup> Ocupa un lugar intermedio entre lo que es totalmente real y lo que no es totalmente real, que permite el acercamiento al conocimiento de algo. Este terreno pantanoso es el que pisa el sofista, pues no se esconde en la región de la no entidad, que fácilmente se descubre, sino en el de lo no totalmente real, que bien se puede considerar falso, es decir, una mutación u ocultamiento de la verdad. Se observa que no se habla del no ser total sino de la falsedad que implica afirmaciones alejadas de la realidad, pero que de algún modo existen.

---

<sup>80</sup> *Sofista* 240ab.

<sup>81</sup> Id. 239b.

<sup>82</sup> Id 240c "...que lo que no es, en cierto modo es." p.398.

En este análisis la pretensión del extranjero es señalar que la naturaleza del sofista no está en la irrealidad absoluta sino en este amplio campo de la "falsedad"; la imagen que representa este famoso sofista no es la de una copia sino la que tiene un grado menor de realidad, en la que no se expresa la verdad absoluta sino sólo algunos elementos reales junto con otros que no lo son, para dar la apariencia de una realidad total.

Las imágenes que crea el sofista con sus argumentos son irreales, pero de alguna manera tienen existencia. Ahora surge la pregunta: ¿cómo podemos aceptar la existencia de algo que no sea totalmente real? Este es otro agudo problema que plantea Platón, pues nuevamente parece que rompe o deja de lado la tradición filosófica anterior, al percatarse de la existencia de cosas, aun cuando no son totalmente reales.

Este es un nuevo punto de vista sobre la imagen, y de su comprensión depende en gran medida la posibilidad de resolver el problema sobre la naturaleza del sofista. En el diálogo, el extranjero hace la pregunta llanamente: ¿qué es una imagen?<sup>83</sup> Teeteto responde, como ya lo hizo antes con Sócrates, y sólo se concreta en dar ejemplos.<sup>84</sup> Pero la definición de imagen que se busca tiene un carácter más general, que no resuelve Teeteto; a este respecto el extranjero rechaza que la imagen sensible no sea

---

<sup>83</sup> 239d.

<sup>84</sup> 239d6-8.

importante para la identificación de la naturaleza del sofista. El extranjero se encarga de introducir el modelo visual del sofista como hacedor de imágenes, que fácilmente se pueden ilustrar con la pintura y escultura, pues el sofista produce discursos más que pinturas. El modelo es muy apropiado, ya que no es fácil distinguir entre εἶδωλον y φανιάσματα,<sup>85</sup> a menos que se reconozca el original independientemente de la afirmación que se haga sobre algo.

Por otra parte, el sofista jamás se refiere a un original del cual haya sacado la imagen para explicar su concepción o pensamiento sobre algo. Y, en verdad, no hay pensamientos o formas puras que remitan súbitamente a la realidad de algo; esto es, no hay nada en el nivel sensible que inmediatamente remita a la comprensión más íntima de lo que algo es. El sofista, al cerrar sus ojos<sup>86</sup> rechaza la distinción que hay entre imágenes y originales; lo cual significa que él cree que el discurso produce el original, es decir la realidad que no es asequible rápidamente y en un momento de poca reflexión profunda sobre un problema determinado. Cualquiera se preguntaría cómo puede el sofista distinguir entre un argumento falso y uno verdadero pues sólo se preocupa por hacer discursos que convenzan a la mayoría y no de

---

<sup>85</sup> En 239c se considera al sofista como un artista en crear fantasmas.

<sup>86</sup> 240a.

indagar la verdad o falsedad de las cuestiones sobre las que no habla. El sofista imita superficialmente la forma de vida del filósofo, pero no se preocupa por introducirse de manera seria en los problemas.

## 2. Problemas epistemológicos que encierra el εἶδωλον

La discusión más importante sobre el εἶδωλον en el *Sofista* no está encaminada a mostrar la naturaleza del sofista, sino más bien éste es un buen pretexto para introducir problemas epistemológicos de primera línea. Las cuestiones principales surgen en 240a1, cuando el extranjero responde a Teeteto que el sofista no se preocupa tanto de la verdad que pueda alcanzar mediante las imágenes en los espejos o el agua, sino de lo que pueda sacar en limpio de las palabras, entendidas, ellas también, como imágenes. Teeteto se refiere a ellas con un ὡς ἐν ὄν,<sup>87</sup> esto es, les atribuye a las imágenes tanto unidad como ser. El extranjero pide a Teeteto que medite bien lo dicho y precise qué entiende al hablar de imágenes, ya que el modo de existencia de éstas juega un papel muy importante en la discusión, sin embargo, es muy confusa la explicación que se da.

---

<sup>87</sup> 240a4-6.

Teeteto afirma que la imagen es la clase de cosa que se copia de algo verdaderamente real<sup>88</sup> en esta casi definición, τ'αληθινόν, verdadero, en el sentido de genuino, se refiere al original, a lo que existe en sí y del cual la imagen se crea. Al desear explicar la naturaleza de la imagen, Teeteto coloca casi junto a este término un ἕτερον τοιοῦτον,<sup>89</sup> es decir, la clase de cosa cuya imagen carece de cierta verdad o realidad, con relación al original, pero que como imagen la posee.

El matiz es muy sutil, casi imperceptible pero se hace evidente que sí existe diferencia entre la realidad y la imagen de ésta. Sin embargo, es posible confundirse con el sentido de ἕτερον τοιοῦτον y considerar que es una copia fidedigna y sin diferencia respecto del original; en ese caso al asumirlas como iguales se llegaría a un gran problema de interpretación. Si la copia surge de una forma ¿su existencia será del mismo tipo que el de la forma? Definitivamente no, pues como una apariencia de lo que en verdad existe, la imagen carece de verdad o legitimidad, no es verdadera ni original. Como Teeteto dice sólo "realmente imagen".<sup>90</sup> Carece de realidad; excepto en el sentido de que es genuinamente una imagen. El εἶδωλον no es el original sino como el original; lo verdadero es genuino, mientras que la imagen

---

<sup>88</sup> 240a7 "¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino como algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero,..." p.394.

<sup>89</sup> 240a8.

<sup>90</sup> 240b2.

es sólo τὸ εἰκός.<sup>91</sup>

El extranjero juega con la ambigua relación entre ὄντως ὄν y τ'ἀληθινόν, por una parte, y ὄν ο εἶναι, por otra, pero Teeteto ve finalmente ciertas luces entre tanta oscuridad. Es erróneo considerar que la imagen es la nada, no representa τὸ μηδαμῶς ὄν; asimismo, como imagen también tiene un estadio ontológico, es decir, es verdadera por la ilustración de lo que representa. Aun cuando una imagen es imagen, gracias a su original, ello es suficiente para que de allí se la reconozca en su sentido substancial como poseedora de cierta independencia ontológica.

Si dos personas, en un mismo tiempo, tienen el mismo original frente a los ojos, el original de los ojos de una no es la copia de lo que ve la otra, justamente porque son diferentes y es verdadero el original, aun cuando uno sea el primero en tenerlo frente a los ojos; así, cada uno tiene la imagen del original, aunque la imagen no tenga una existencia en sí como real sino como apariencia de ésta en cada individuo. Esto es muy importante para observar la sutil distinción entre los niveles ontológicos y epistemológicos del εἰκός.

El εἰκός es epistemológicamente inseguro, no podemos exigirle una total certeza como medio de conocer, justo porque es

---

<sup>91</sup> Es notable el cambio que se hace en 240b2, donde aparece el εἰκός en el lugar que tenía el εἶδωλον. "No es en absoluto verdadera, sino parecida." p.394.

sólo una imagen. Ontológicamente su existencia es verdadera, es una imagen y no es el original en ese mismo sentido.

Para comprender la ambigua naturaleza de la imagen es necesario no confundir la imagen en el sentido de semejanza, con el medio por el cual la imagen se realiza. El hecho de que el medio sea la superficie de un espejo, cuadro pintado, etc. no quiere decir que es lo mismo que el original y es irrelevante para comprender la ambigüedad en la naturaleza de la imagen. Como imagen, la semejanza es evidente, lo cual puede expresarse casi de manera intuitiva, no por observar el original sino por ser un εἰκόνος o cuidadosa representación de una visión original.

### 3. Ejemplificaciones del εἶδωλον

El cambio de un modelo visual a un modelo lingüístico,<sup>92</sup> lo interpreta el extranjero como algo negativo y vacío en cuanto medio, pues se rechaza la posibilidad de que por la semejanza se tuviera una duplicación del discurso. El extranjero desea saber qué importancia tendría la semejanza en los argumentos que emplea el sofista, si acaso es una imagen de la realidad. Una imagen discursiva tiene dos aspectos fundamentales: por una parte, es la

---

<sup>92</sup> 240d. "Cuando afirmamos que él engaña con sus simulaciones y que su técnica es engañadora, ¿diremos, entonces, que es gracias a su técnica por lo que nuestra alma piensa cosas falsas, o qué diremos?" p. 398.

expresión verbal de un pensamiento, de una estructura formal; su representación del pensamiento original debe ser una presentación de la razón original. Por otra, si la imagen se aparta de la realidad, ya no sería un εἰκός exacto sino un fantasma,<sup>93</sup> que no es la imagen del pensamiento original sino una imagen de algún otro pensamiento, que sería como el que produce exactamente el espejo. Esta duplicación de pensamiento no implica que el primero (la imagen) o el segundo (el fantasma) sea superior al otro ontológica y epistemológicamente, sino que el fenómeno se presenta, y el verdadero filósofo debe estar precavido para no errar con respecto a él, esto es, no confundir la imagen de un pensamiento con su fantasma.

Cuando se acepta que la imagen, aun sin tener existencia real, es lo que se puede considerar realmente como una copia (εἰκός),<sup>94</sup> se debe tener cuidado para no confundir la realidad de la imagen con la del original, pues lo que realmente es una imagen no es el original, pues la imagen no tiene una existencia separada fuera de la que abstraemos de sus manifestaciones presentes, cuando pensamos o hablamos acerca de algo.

Al hablar de las imágenes para dar mayor comprensión de su papel en el pensamiento platónico, se debe dejar de lado la

---

<sup>93</sup> Esta palabra es más correcta al hablar de la imagen de la imagen (240b2).

<sup>94</sup> 240b11. "No, por cierto, si bien es realmente una imagen." p.397.

pretensión de observar como problema inherente a ellas la identidad y predicación de una cosa. Primero se debe explicar qué se entiende por identidad y predicación, y después ver por qué éstos tienen relación con las imágenes. En la predicación ordinaria un adjetivo A es una propiedad abstracta de un objeto B; A es verdadera de la clase B. Por su parte, la identidad implica que  $A=A$  y no puede ser de otra manera. La distinción de estas cualidades no tiene nada que ver con el problema de la naturaleza de la semejanza. Una imagen es una copia ya pictórica ya verbal de un original, pero no es predicado de otra. Asimismo, una copia es igual a la copia pero no al original en cuanto a su status ontológica. Parece falso hablar de la existencia de gradación ontológica entre las imágenes y la realidad, pues ni se contraponen ni evidencian diferencias de nivel, y no se puede decir que hay grados de ser; si se distingue entre ser y existencia, y se reserva el primer término sólo para las formas y se aplica el segundo a ejemplos espacio-temporales, no se comete el error de afirmar que hay grados de existencia. El extranjero y Teeteto aceptan que los originales y las imágenes son<sup>95</sup> pero con sus respectivas atribuciones. Aquí vemos otro gran paso de Platón para romper los rígidos límites que se le habían puesto a la realidad, y en cierto modo se puede observar una interrelación

---

<sup>95</sup> Id. 240b11.

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

entre el nivel de la apariencia con el de la realidad.

La importancia de la semejanza entre la imagen y el original empírico no se debe dejar de lado. Cuando el extranjero habla de imágenes semejantes, sea en discursos, pinturas o ejemplos, éstos no tienen sentido si se les considera sólo creaciones mentales; pues se les debe considerar también como hechos o eventos empíricos, y ello implica que no tenemos una refutación epistemológica confiable del εἶδωλον. Platón muestra aquí cuán difícil es la argumentación epistemológica sobre el asunto.

La imagen representa al sutil diferencia que se debe tener en mente al hablar de cualquier objeto; asimismo, ella marca la distinción que existe entre la igualdad y la diferencia. La semejanza implica tanto la igualdad como la diferencia de algo; por una parte, la semejanza es semejanza con algo y no con el original, pero es como el original, y, por otra, tiene existencia y por ello es diferente del original.

El sofista se oculta y casi es imposible definirlo, pero ¿cómo podemos conocer su naturaleza? El extranjero ha dicho que el sofista hace fantasmas y con ellos engaña;<sup>96</sup> si se acepta que el arte del sofista guía al alma para que hospede falsas opiniones,<sup>97</sup> entonces se admite que el resultado es pensar las

---

<sup>96</sup> 240c1.

<sup>97</sup> 240d.

cosas que no son.<sup>98</sup> El extranjero cambia aquí de la expresión singular previa τὸ μὴ ὄν (lo que no es) a τὰ μὴ ὄντα (las cosas que no son), pero ello se explica por el contexto.

Tanto la δόξα (opinión) como el arte del sofista tienen su raíz en τὰ φαινόμενα, esto es, en el mundo fenoménico. La investigación cognoscitiva tiene su inicio en el fenómeno pero también lo trasciende, va más allá de una simple opinión. Por ello hay una multiplicación de la no existencia en el sentido de la presencia de imágenes. Así Teeteto considera que esta situación es como sigue: el alma piensa que las cosas que no son en cierto sentido, son en otro, o mejor dicho, también poseen ser, que les garantiza su realidad como objetos posibles de conocimiento. Esta discusión hace evidente que la referencia al ser es como en el sentido de una unidad ontológica.

El lenguaje puede multiplicar esta unidad pero no producirla, y si no existe una correspondencia con una unidad ontológica llamada no ser, entonces aquí está el caso de que tal nombre lo produce el lenguaje. El no ser se debe interpretar como un nombre falso que no tiene referencia directa con ninguna clase de cosas. En suma, el no ser puede analizarse para observar qué significa la existencia de algo que no pertenece a la clase que pensábamos sino a otra. El extranjero acepta explicar la falsedad

---

<sup>98</sup> 240c7-d10.

como la creencia de que las cosas son algo diverso de lo que aparentan;<sup>99</sup> la explicación de la falsedad consiste en que tomamos una cosa por otra o algunas cosas por existentes. Estrictamente hablando, no se puede pensar en las cosas que no son; ésta parece ser la conclusión más importante que alcanza al hablar de la imagen.

El punto general lo explica el extranjero, y Teeteto lo acepta, de que la falsa opinión piensa que las cosas que no son, de alguna manera son,<sup>100</sup> así como piensa que las cosas que totalmente son, no son de otro modo.<sup>101</sup> Aquí parece que el extranjero está concentrado en capturar al sofista y no en evidenciar lo que significa un enunciado falso, pues el enunciado falso es un enunciado y posee un sentido o valor verdadero y no es un mero ruido sin connotación humana. Los enunciados, aun si son falsos, participan del ser en dos sentidos: primero, como imágenes, y después, con relación al original al que hacen alusión, aunque sea distorsionado. La proposición falsa no implica la nada ni se expresa sobre ella; en ese sentido puede crear confusión lingüística y no real; por el contrario, el problema del ser no es solamente lingüístico, pues no depende de un error gramatical sino más bien de su existencia ontológica.

---

<sup>99</sup> 240e. "¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que de algún modo existe lo que de ningún modo es?" p. 399.

<sup>100</sup> 240e5.

<sup>101</sup> 240e6-241a1.

Estos son los caminos a través de los cuales se puede hablar de la falsedad; pero el sofista no estaría de acuerdo, afirma el extranjero, en vista de lo que se ha concluido, a saber, que las expresiones referentes al no ser son impronunciables, carentes de cualquier tipo de apoyo razonable.<sup>102</sup> Teeteto reafirma la concepción del extranjero acerca de la imposibilidad de que el sofista acepte la falsedad. La falsedad existe tanto en el pensamiento como en los discursos, y cualquiera fácilmente puede caer en ella, y si se la niega, no se podría buscar el conocimiento más profundo sobre lo que se investiga.

El extranjero acepta la recapitulación de Teeteto<sup>103</sup> y considera que es necesario decidir qué se debe hacer con el sofista; intentan asignarle el arte de las ilusiones y errores así como su interminable familia. En otras palabras, mediante las imágenes no pudo definirse la naturaleza del sofista, sólo se observó qué significan ellas, dónde se desarrollan y la relación que guardan con los originales a los que remiten. Aun cuando se acepta la realidad de las imágenes, no se las define como apariencias del mundo real de las formas, sino como una clase de objetos que pueden darnos ciertos elementos que nos permiten acercarnos al conocimiento de algo, sin que por ello agoten su existencia o adquieran un nivel diferente del que tienen.

---

<sup>102</sup> 240e5.

<sup>103</sup> 241a8.

Así, entre los problemas más agudos que tiene Platón al intentar aprehender la realidad, está el de la apariencia no sólo de los objetos, sino de los razonamientos que produce un hombre cuando habla de algo, así como el nivel de confusión que puede haber entre ellos, al que con facilidad se llega y difícilmente se percibe y se deja de lado. Asimismo, Platón reconoce la falsedad de los argumentos, ya que en un momento dado, la captación del mundo sensible se transforma en enunciados y pensamientos, que pueden conllevar ciertos problemas. Así, por ejemplo, cuando se manifiesta lo que perciben los sentidos, y el papel que juegan en ello los enunciados y los pensamientos, se presentan dificultades si acaso no hay una absoluta identificación entre la percepción sensorial y lo que se expresa mediante el lenguaje. Del mismo modo, otro obstáculo presente es cuando en el intelecto mediante estos enunciados y pensamientos se pretende alcanzar la verdad de lo que han obtenido los sentidos.

Parece que Platón no ha dejado de lado ningún problema fundamental referente a nuestra captación cognoscitiva, tanto desde su aspecto positivo, es decir, la posible comprensión de la realidad que se investiga, como desde su aspecto negativo, presente no sólo por dificultad de captar la realidad, sino por las sombras que se ponen frente a nosotros y que con dificultad

se pueden dejar de lado para encontrar lo que se busca. Comúnmente se está ante el velo de las sombras que impiden alcanzar la meta cognoscitiva deseada: el verdadero ser. Parece sencillo enunciar tales problemas, pero en verdad son los que más acechan al filósofo y le impiden continuar su marcha.

## EL NO SER

El mayor problema que se presenta en el *Sofista* es el de τὸ μηδὲν ὄν ya que su referencia y el ámbito donde se ubica son imposibles de captar para el hombre. El planteamiento del no ser es, en verdad, el más difícil de cuantos se pudiesen presentar, pues ¿cómo concebir aquella apariencia que parece ser pero que no es? Es decir aquello que no es como se presenta. Este es el meollo de toda problemática existencial, ontológica, epistemológica y lógica; pues ¿de qué podemos percatarnos cuando hablamos de conocer o comprender lo que es un objeto?

Si las dificultades para comprender el ser, τὸ ὄν, son diversas y profundas, lo son aún más para τὸ μηδὲν ὄν. Tal expresión parece indicar una gran variedad de posibles sentidos, los cuales bien pueden ser válidos para ciertos casos específicos, pero en algún momento son insuficientes para lo que se pretende expresar con ellos.

El problema sobre el no ser no es nuevo o de reciente introducción en la obra platónica, ya antes había preocupado al filósofo en el *Teeteto*,<sup>104</sup> donde se acercó a una posible solución cuando este apareciera, al distinguir en el un sentido absoluto y uno reactivo. En el diálogo ésto sólo es válido, si se hace

---

<sup>104</sup> *Teeteto*, 187e.

referencia a los enunciados falsos, esto es, al contenido que puede tener un enunciado que no es verdadero, pero que tiene alguna suerte de realidad. Quizás lo más importante que ahí aparece es el rechazo a un no ser absoluto y la aceptación de un no ser relativo. Sin embargo, las complicaciones que se presentan en el *Sofista* son más profundas, casi imposibles de superar.

A diferencia del *Teeteto*, el *Sofista*,<sup>105</sup> por una parte, pretende enunciar el problema, refutar o reinterpretar lo que los pensadores anteriores habían dicho sobre τὸ μηδὲμῶς ὄν; por otra, en lo que concierne a la primera tesis del diálogo, no se alcanza solución alguna; sólo se pone en claro lo que implica su uso.

Considero que Platón sólo enuncia τὸ μηδὲμῶς ὄν y las posibles consecuencias que puede llevar consigo, pero que no pretende resolverlo de una forma única, total y definitiva, sino sólo percatarse de que allí está algo que debe tomar en cuenta quienquiera que pretenda hablar de lo que implica lo existente. Con ello sólo se manifiesta la vigencia e importancia del problema, ya que no se ignora la gran obscuridad que envuelve al cuestión y por ello el interés que despierta.

Parece que hablar del sofista fue el pretexto para plantear

---

<sup>105</sup> Sólo me refiero a la primera parte del diálogo, 237b-239c.

interrogantes impostergables sobre el campo cognoscitivo, pues no se puede hablar de la verdad, si no se comprende el ámbito donde se desarrolla, lo que es y las maneras o posibilidades de alejarse de ella, al entrar en los campos de la simple opinión. Asimismo, su total pérdida de identidad, si se entra al suelo de τὸ μὴ ὄν.

Por ello, deben analizarse los posibles sentidos de lo que no es, lo que implica cada uno de ellos y su posible aceptación para comprender lo que quiere decirse cuando se lo enuncia. La posible solución del problema del no ser nos lleva a preguntarnos: ¿Es el conocimiento una mera convención, o, por el contrario, algo que está ahí y el hombre alcanza mediante la investigación? El por qué de la duda se aparece al encontrar el sentido absoluto de τὸ μηδὲμῶς ὄν; sin embargo, cabe preguntarse: ¿tiene el no ser diversos sentidos o sólo uno que postula el hombre para alejar de sí la incertidumbre? Bueno, la pregunta queda abierta; quizá, al final de su análisis, se le pueda dar una respuesta.

Por el momento veamos que es lo que Platón enuncia como τὸ μηδὲμῶς ὄν en el pasaje 237a-239c. El problema comienza con Parménides, quien afirmó la imposibilidad de probar el ser de las cosas que no son εἶναι μὴ εἶντά.<sup>106</sup> En el diálogo, Platón se

---

<sup>106</sup> Parm. fr. 7 Diels-Kranz.

preocupa por analizar las concepciones de sus predecesores sobre lo que es y "lo que no es de ninguna forma", con la pretensión de esclarecer la verdad de lo que afirmaban. El extranjero comienza la discusión al preguntarse si somos capaces de usar la expresión "lo que de ninguna manera es", τὸ μηδὲν ὄν.<sup>107</sup> Tomado en sí mismo, τὸ μηδὲν ὄν puede significar "lo que de ninguna manera es", y no aparece como una instancia definida de algo que no tiene cierta existencia. Al principio parece que el extranjero emplea la expresión en un sentido absoluto pero más adelante la deja de lado para alcanzar ciertos frutos.

La discusión se inicia cuando el extranjero se pregunta: ¿cómo es posible parecer y no ser? pues no se puede decir la verdad y no decirla. Aquí está el problema del error, de la falsedad, del mal, del no ser, de la negación. Las palabras de Parménides son recordadas y enunciadas: "Sólo el ser es; el no ser no es ni es posible que sea."<sup>108</sup> Cuando alguien se pregunta seriamente, a qué debemos aplicar el nombre de no ser, la respuesta podría indicar, que a una cosa o a un tipo de cosa.

---

<sup>107</sup> En griego μηδὲν ὄν quiere decir "de ninguna manera posible". Platón emplea τὸ ὄν para significar "lo que es" o la cosa en el sentido de algo 'que existe'. Por ello, para su análisis ya no se hablará de τὸ μηδὲν ὄν, lo que no existe de ninguna manera, sino de τὸ μὴ ὄν, lo que no es, que permite alcanzar ciertos sentidos en que se puede interpretar. Aquí se observa que el problema de τὸ μὴ ὄν es más bien lingüístico, pues nuestra expresión es equívoca y muchas veces se dicen cosas diferentes a las que se desean.

<sup>108</sup>Parm. frag. 9 Diels-Kranz.

Sabemos que un nombre es de algo, que tiene cierta referencia. En el *Sofista* el extranjero afirma que, cuando se habla de "cosas", no se hace en general, sino como medio para referirse a un tipo determinado de ellas;<sup>109</sup> esto es, al hablar de "cosa", se hace referencia a algo definido.

El extranjero considera que la manera como se habla de las cosas muestra la naturaleza esencial de ellas.<sup>110</sup> Ahora bien, ¿cuándo se emplea τὸ μηδὲν ὄν, se hace referencia a algo? ¿Acaso se observa la naturaleza de algo? Ésta es una primera respuesta precisa que se busca, y al procurar una posible respuesta, probablemente aparece una fuerte contradicción. En un sentido absoluto no sólo inquieta cómo se puede expresar lo que no es sino la posibilidad de realizarlo. Ahora bien, siempre se enuncia lo que ya se concibió ¿acaso ya se hizo con τὸ μηδὲν ὄν? ¿se puede hacer en algún momento?

Platón presenta el problema y de alguna manera señala ciertas directrices, al observarlo desde diferentes perspectivas; por ello se pregunta por la unidad, la pluralidad y el ser del no ser. En el análisis de τὸ ὄν, el filósofo también cuestionó la unidad, pluralidad del ser, si el ser es uno o muchos; ahora el

---

<sup>109</sup> *Sof.* 237c. "Si alguno de los oyentes, mostrara a qué debe aplicarse este nombre de 'lo que no es', ¿a qué pensaríamos que lo aplicaría, y qué presentaría a quien lo interrogara?" p.386.

<sup>110</sup> *Id.* 237c.

no ser es uno o muchos.<sup>111</sup> Sin embargo, lo que parece importante es la pregunta por el no ser, pues aunque Platón considere que al hablar del ser<sup>112</sup> se alumbra al no ser y viceversa, sólo puede aceptarse si se lo toma como su contrario. Pero hasta el momento no se ha hecho ningún tipo de alusión que lleve a suponerlo.

No puede tomarse el no ser en un sentido absoluto ya que no tenemos elementos o base suficiente para captarlo y comprenderlo.

Quizá, por tal razón, no se plantea como aceptado y se deja al margen el pensamiento de Parménides, pues una concepción del no ser es imposible de captarse. Platón no acepta el no ser absoluto, al que puede referirse τὸ μῆδ᾽ οὐδὲν, sino que va a un sentido más limitado, que no sea global como el de Parménides. De hecho no se puede hablar de ningún tipo de conocimiento o verdad si se acepta este sentido absoluto, y cuando se cayera en el error de afirmarlo, no habría manera de explicarlo.

Cuando Platón utiliza τὸ μῆδ᾽ οὐδὲν, quiere decir que lo emplea en un sentido restringido, que sólo se aplica en un contexto determinado, cuya validez depende del uso que de él se haga, esto es, existe un campo determinado para τὸ μῆδ᾽ οὐδὲν, a fin de saber a qué puede hacer referencia. Se debe dejar de lado

---

<sup>111</sup> Sof. 237d. "Se podría decir, pues, que 'algo' es el signo correspondiente a 'una cosa', que 'ambos' lo es de 'dos cosas' y que algunos lo es de 'muchas cosas'..." p.425.

<sup>112</sup> Id. 250e. "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;..." p.425.

su sentido absoluto y emplearlo de una manera más suave, a saber, τὸ μὴ ὄν.

El extranjero opina que τὸ μὴ ὄν no puede aplicarse a alguna cosa; por ello no lo remite a algo que en verdad existe, porque siempre que hablamos de algo lo hacemos con referencia a los objetos o seres que existen de alguna manera, y no es posible atribuirle unidad o pluralidad al no ser absoluto, pues son atributos propios de la existencia y tienen un campo de acción bien delimitado.

Después de preguntarse sobre la pluralidad o unidad del no ser,<sup>113</sup> se presenta la cuestión sobre el origen de las cosas que son, pues se puede afirmar la existencia de algo por el conocimiento de lo que lo generó, pero ¿qué pasa con τὸ μὴ ὄν, es el fundamento de algo que existe?<sup>114</sup> Cualquier cosa que existe tiene número, singular o plural, pero ¿acaso se le puede asignar número al no ser?<sup>115</sup> Al concebir algo nuestra mente, aun cuando desconozca la singularidad o pluralidad, percibiría si son muchos o pocos los elementos de aquello que concibe. Sin embargo, sería imposible que hiciera lo mismo con lo que no es, por el desconocimiento que tiene de ello.

Parece un poco extraño hablar de lo que no es pero que de

---

<sup>113</sup> 238b. "No intentemos, entonces, aplicar el número —ni la pluralidad, ni la unidad— a lo que no es." p.389.

<sup>114</sup> 238a.

<sup>115</sup> 237e.

alguna manera se debe captar; de hecho se usan palabras prestadas para explicar su ámbito. Las palabras son de lo que es, de lo que existe y sirven también para expresar la vaga y oscura concepción de lo que no es.

Primero se intentó explicar a qué remite la expresión τὸ μηδαμῶς ὄν; no se obtuvo solución alguna, pero se clarificó que lo único que se puede aceptar es el hecho de que, cuando se habla de "algo", no se refiere uno a la nada.<sup>116</sup> Ahora está el problema relativo al número con que se pretende hablar del no ser, parece contradictorio intentar agregar algo que existe —en este caso el número— a lo inexistente.<sup>117</sup>

Como dice el extranjero, no se pueden pronunciar palabras en forma legítima, ni hablar, y ni siquiera pensar en lo que no es en absoluto. Se reafirma la sentencia de Parménides: el no ser es un camino del que debe alejarse la mente humana.<sup>118</sup>

Sin embargo, ni la solución ni el fin de las dificultades se encuentra aquí. En extranjero está consciente de que, en cuanto se intenta refutar la no existencia, quien lo pretende se contradice a sí mismo, ya que al hablar del no ser preguntándose por su unidad o pluralidad, así como si es algo, se le atribuye cierta existencia.

---

<sup>116</sup> 238c.

<sup>117</sup> 238c.

<sup>118</sup> Parm. frag. 8,15. Parm. 142a.

No hay forma de evitar los descabros, parece que se está en un callejón sin salida. Por una parte, es necesario evidenciar la presencia del no ser y aclararla para una mejor comprensión de la realidad; por otra, las expresiones que comúnmente usamos son insuficientes o tan restringidas al ámbito del ser, que parece un absurdo el empleo que de ellas hacemos para hablar de aquello para lo que no tenemos lenguaje ni palabras propias.

Hasta el momento han aparecido tres grandes aporías que no se pueden dejar de lado: la primera acerca de que el ámbito de τὸ μὴ ὄν está fuera del campo del ser, de manera que decir "algo" ya es su contrario. La segunda, sobre otorgarle unidad o pluralidad al no ser algo que es imposible, ya que no tenemos manera de hacerlo, pues carecemos del conocimiento de los términos que nos pudiesen manifestar su significado total; y, finalmente, acerca de que nuestro lenguaje no es el apropiado para captar τὸ μηδὲν ὄν, más aún nuestra mente está incapacitada para su concepción.

No parece que el extranjero de Elea haya terminado de enunciar la problemática inherente a τὸ μὴ ὄν; pero, no son necesarias más aporías, pues con las ya vistas se comprende que, si se sigue por este camino, es difícil llegar a una solución que permita profundizar en la investigación relativa al no ser.

Los problemas sobre τὸ μὴ ὄν han quedado descubiertos; pero resulta claro que es muy difícil decir algo correcto sobre el no

ser sin atribuirle las cualidades propias del ser μήτε οὐσίαν μήτε τὸ ἔν μήτε πλῆθος ἀριθμοῦ?<sup>119</sup> En verdad, ni Teeteto ni algún otro podría dar al extranjero una respuesta satisfactoria, pues la cuestión va más allá de una mente clara y bien preparada.

Quizá puede buscarse una solución, si se plantea el problema desde una perspectiva diferente. Hasta aquí se ha visto τὸ μηδὲως ὄν con la mirada parmenídea y por ello es imposible solucionarlo.

El extranjero de Elea y Teeteto reconocen su incapacidad para resolver el planteamiento de τὸ μὴ ὄν;<sup>120</sup> Sin embargo, la cuestión es más importante de lo imaginado, y el extranjero parece sugerirlo al emplear las palabras "hablar claramente",<sup>121</sup> con lo que indica que la manera como habían abordado el problema no era ὀρθός, sino que tomaron un camino equivocado por lo que no pudieron alcanzar una solución de fácil inteligencia o simplemente válida.

Han quedado claras las cuestiones fundamentales sobre el no ser; se han investigado las posibles vías de solución y no se llegó a nada concreto.

En este caso, en verdad, no parecen importantes las

---

<sup>119</sup> Sof. 239b6-10. "Tú...esfuérazate e intenta pronunciar correctamente algo sobre lo que no es, sin agregarle ni el ser, ni la unidad, ni la multiplicidad numérica." p.393.

<sup>120</sup> 239bc.

<sup>121</sup> Id. 239b.

soluciones sino los planteamientos, aun cuando el extranjero manifieste la posible mala formulación del problema;<sup>122</sup> ya quedó claro el tipo de dificultades que se presentan cuando se quiere resolver la cuestión, así como lo que implica para el conocimiento en general el reconocer el "lugar" que ocupa τὸ μηδὲν ὄν. Esto es, así como aparece jamás se podrá emplear para justificar lo que en nuestra ciencia llamamos falso o negativo, pues es incomprensible. Ahora, vale la pena tomar τὸ μὴ ὄν en su sentido limitado, pues en verdad es posible encontrarlo con acepciones diversas entre sí, pero que explican o aclaran la manera como actúa o se presenta en el nivel del ser.

Se deja de lado el aspecto absoluto del no ser para introducirlo en categorías limitadas o relativas, que aclaren el papel que juega para la explicación lógica, gnoseológica y ontológica de la realidad. Ahora se hace a un lado el análisis que se inició al tomar en cuenta lo que opinaba Parménides sobre el ámbito del no ser y se empezará otro con la pretensión de explicar en qué sentido se puede concebir.

---

<sup>122</sup> Id. 239c. "...hagámonos a un lado tú y yo. Y, hasta que encontremos a alguien que pueda llevar a cabo esta tarea,..." p.393.

1. Los posibles sentidos de τὸ μὴ ὄν.

A) Desde un punto de vista relativo, τὸ μὴ ὄν puede tener diferentes significados que posibilitan comprenderlo en contextos determinados. Uno de estos sería captarlo como lo irreal.<sup>123</sup> como la completa ausencia de realidad; si la realidad total es τὸ ὄντως ὄν parecería su opuesto τὸ μὴ ὄν, pero ¿qué se entiende por lo que no es la realidad? ¿acaso se habla de la nada? En tal caso se procuraría captar la nada. Ahora bien, al tomar lo irreal o la nada en sentido relativo, es posible enunciarla y, en cierto modo, determinarla en un contexto, sus características bien se le pueden atribuir, si se toma en cuenta lo que se desea expresar con ello. En otras palabras, se puede concebir la nada o irrealidad de acuerdo con lo que se tenga en mente explicar como realidad.

Con esta interpretación de la no existencia no hay posibilidad de caer en silencio, se puede introducir ésta para expresar lo que no cabe en el nivel del ser. Comúnmente no se habla de la nada o, mejor dicho, cuando se emite esa palabra, se hace con la intención de mostrar una total ausencia de cosas, de seres, etc. En general no es preocupante en este caso, si existe una contradicción al emitir el sonido "nada" o "irreal"; sólo se

---

<sup>123</sup> 237a. "Un argumento semejante se atreve a sostener que existe lo que no es,..." p.383.

emplea con la firme pretensión de expresar un vacío que se presenta a la inteligencia. En verdad, no es posible imaginar lo que es el vacío por ello tampoco representarlo sólo se emplea la palabra como un sonido más, que de alguna manera expresa cierta idea que se desea transmitir a los demás.

Así, no hay problema para concebir lo "irreal" como opuesto a lo "real", siempre y cuando se especifique y determine su contexto. Es posible dar este sentido de irrealidad a τὸ μὴ ὄν; considerándolo una herramienta útil para explicar la realidad, esto es, se puede hacer uso de él para explicar la manera como no aparece la realidad.

B) También puede concebirse τὸ μὴ ὄν como la negación.<sup>124</sup>

Cuando hablamos de la negación, comúnmente nos limitamos a decir que no se reconoce la existencia de aquello de lo que se pretende dar razón, esto es, se rechaza la posibilidad de conceder existencia a algo, pero no una existencia total sino relativa. Este sentido de τὸ μὴ ὄν lleva a considerar τὸ ὄντως ὄν como positivo, esto es, aquello que no admite duda alguna por su evidente naturaleza. Bueno, aun cuando τὸ ὄντως ὄν es la realidad sin embargo, no es tan sencilla de comprender; las dificultades que presenta no son fácilmente captadas por nuestra naturaleza,

---

<sup>124</sup> 237e7 "...quien dice 'no algo', [no] diga absolutamente nada."  
p.387.

pero resultan accesibles después de un largo período de dedicada investigación.

El sentido negativo de τὸ μὴ ὄν es un opuesto que se complementa con su positivo, pues es concebido a partir y por exigencia o necesidad de τὸ ὄντως ὄν; esto es, para una mejor comprensión de lo que es la realidad, se debe echar mano de lo que sería su opuesto, pero sólo como un complemento o parte necesaria, que haga evidente una total existencia de la realidad. Todo lo que existe tiene un aspecto negativo y uno positivo: su aspecto positivo es lo más fácil de determinar, y su aspecto negativo es la cantidad de elementos que quedan fuera del positivo pero que necesariamente deben presentarse para dar una idea completa de la realidad en sí.

En un sentido restringido también puede funcionar τὸ μὴ ὄν como negativo, a saber, como complemento de la realidad en sí al guardar ciertas características que sólo conserva si de antemano se explica su opuesto τὸ ὄντως ὄν y el contexto determinado en que se presenta. Hasta aquí parece que no hay contradicción ni se irrumpe en el campo de lo totalmente irreal.

C) Cuando se identifica τὸ μὴ ὄν con lo falso,<sup>125</sup> se presenta una cuestión similar que con lo negativo, pero en este caso se lo

---

<sup>125</sup> 236e4 "Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, ...es, Teeteto enormemente difícil." pp.382-383.

entiende como opuesto de la verdad, como contrario de ella y carente de realidad, pues la verdad es la realidad, es decir, no puede existir la verdad al margen de la realidad ni viceversa. La verdad como tal existe, la falsedad, ausencia de la verdad, también: aquí no se presenta el problema de una posible contradicción, al pretender explicitar su campo de acción.

La falsedad es un problema que Platón ha tratado en su obra; sin embargo, reconoce que hay muchos casos donde no es evidente hablar de ella, es más se le encubre de tal manera que difícilmente se le capta.

Pero, ¿qué es la falsedad en sí?, ¿cómo se puede aprehender? Al afirmar la falsedad de un ser, objeto, etc., se quiere decir que no es aquello que en apariencia se consideraba que era, es decir, sus características discrepan de lo que debiera ser.

Existe la posibilidad de la presencia de la falsedad tanto en lo que se observa como en lo que se piensa, a veces no de manera inmediata se la reconoce, sino sólo después de una ardua labor con el fin de dejarla de lado. Es evidente que cuando se afirma lo falso, no se asevera τὸ μὴ ὄν como absoluto, pues no habría manera de expresarlo, sino sólo como un aspecto de la realidad que evidentemente no es verdadero.

La falsedad es posible concebirla como una equivocación al intentar pensar o expresar algo, pero ello no implica o invalida

τὸ ὄντως ὄν, pues sólo se manifiesta una confusión con respecto a lo que algo es y lo que se creía que era. Se puede tener en mente dos cosas similares, y por su semejanza considerar que una es la otra: así trabaja la falsedad con relación a la realidad. La falsedad está presente en cualquier rama del conocimiento, éste es el campo donde ejerce su mayor dominio; por ello, es natural que aparezca en el nivel de la realidad. Sin duda, es necesario no sólo reconocer su existencia, sino también el lazo que mantiene con el ser y la posibilidad de que aparezca en un discurso, pensamiento o expresión que se hagan sobre la realidad. La falsedad tiene un campo de acción muy vasto, pero ello no implica la imposibilidad de conocerla o de captarla cuando aparece.

D) La diferencia<sup>126</sup> también puede ser un sentido en que se tome τὸ μὴ ὄν, pues al hablar de un objeto que es diferente a otro, se enuncia lo que en verdad no se es. La diferencia también juega un papel muy importante en la ciencia, ya que al señalar las cualidades o circunstancias comunes, o no tan comunes, entre los seres y los objetos, se capta la realidad de lo que son. Con relación a la diferencia τὸ μὴ ὄν parece salvar cualquier obstáculo de posibilidad de comprensión o ámbito de desarrollo,

---

<sup>126</sup> 237a3. "...pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser." p.383.

pues frecuentemente está en todo lo que existe, esto es, no hay una contraposición con τὸ ὄντως ὄν como en los anteriores casos, sino que más bien se le puede ver como una ramificación de lo que existe.

La acción de la diferencia es muy sutil: va desde la distinción de un objeto con otro, pasando por las variedades que pueden existir entre cosas o seres de una misma especie, hasta la discusión que se puede desarrollar para llegar a un acuerdo entre concepciones diversas. Aquí τὸ μὴ ὄν tiene un sentido no tan definido como las ya vistos, sino que más bien aparece con la intención de mostrar alguna cualidad distintivo de un objeto, por lo que no se le puede confundir con otro similar, ya que tiene ciertos atributos que manifiestan una naturaleza que discrepa del primero.

En sí la diferencia no presenta problema alguno, es fácil concebirla y aceptarla, pero aquí lo más importante es el hecho de que τὸ μὴ ὄν queda totalmente desprovisto de un sentido negativo, para manifestar sólo lo que algo parecía que era pero finalmente no lo fue. La diferencia tiene un sentido muy fuerte para señalar "lo que es X" y "lo que no es X", pues permite observar las cualidades que hacen que un objeto sea un algo determinado y otro no.

Se puede ver la diferencia desde dos sentidos; uno positivo

y otro negativo: por una parte, su aspecto positivo muestra que es un elemento de la identidad de los objetos que se diferencian en ella, es decir, ella marca la identidad de los objetos con ellos mismos; por otra parte, su aspecto negativo es que mediante ese proceso marca la discrepancia entre unos objetos y otros, esto es, el reconocimieeento de la identidad también marca la diferencia que hay entre los seres u objetos. En conclusión, la diferencia marca la manera como las cosas se relacionan con la realidad en sí.

E) Un sentido evidente sería el de τὸ μὴ ὄν como contradicción.<sup>127</sup> ¿Por qué este sentido? Porque τὸ μὴ ὄν parece contradecir lo que se afirma, su presencia sería una total exclusión de la realidad; pero ¿cuál es el sentido de tal contradicción? El más evidente es el de la anulación de un mismo elemento, a saber, A y -A. La contradicción sólo puede realizarse en este sentido, y cuando se pretende conceder el mismo título a otro tipo de diferencias, se cae en un grave error. La cancelación de uno de los elementos es inevitable, pues entonces τὸ μὴ ὄν cancela toda posibilidad de τὸ ὄντως ὄν y no se puede echar marcha atrás.

---

<sup>127</sup> 238e-239 "Cuando intenté aplicarle el 'es', ¿no dije lo contario de lo anterior?" p.391.

No es posible considerar que del enfrentamiento de A y -A pueda surgir alguna otra cosa cualquiera, es decir que se produjese algo nuevo o bien que las contuviera a las dos, o que las anulara y surgiera algo al margen de ellas; en otras palabras, no se puede esperar que de una contradicción surja algo.

Por otra parte, no se puede afirmar que τὸ μὴ ὄν restrinja a τὸ ὄντως ὄν, pues en verdad son opuestos y el campo que tiene cada uno de ellos no puede ser respetado por el otro, sino que de alguna forma sólo impera uno y el otro desaparece, no por ceder su lugar, sino más bien porque el contrario lo anula.

De este modo, la contradicción no puede ser disminuida o desaparecer sino que cuando aparece, es claro e invariable el resultado; es decir, los elementos que se presentan en ella tienen características propias que les impiden interrelacionarse entre sí. Aquí parece evidente un sentido absoluto de los términos, pues τὸ μὴ ὄν es invariable y definitivo para τὸ ὄντως ὄν; ni un leve matiz de la contradicción sería el reconocer que un objeto puede existir o ser de diferente manera,<sup>128</sup> ya que sería imposible que fuese. Este sería en sentido estricto la contradicción, y, en verdad, no puede existir otra solución. En suma, lo difícil no son los términos, sino el sentido y contexto

---

<sup>128</sup> Sofista 237b78, 259b5-6 y 260d3.

en que se emplean para una más clara explicación de lo que se desea expresar.

En cualquier tipo de investigación que se realice, se debe evitar caer en la contradicción, pues ésta sería un muro infranqueable, imposible de superar; pero, ¿qué significa evitarla? Bueno, sólo se insinúa que la cautela será necesaria en cualquier trabajo, pues quizá, al pretender una respuesta espontánea e inmediata sobre lo que se investiga no se tiene la precaución debida para analizar correctamente lo que se afirma.

La contradicción como tal implica una afirmación y una negación, que por la simple presencia de una u otra, sin mayor examen, se anulan, o mejor dicho, de los elementos de la contradicción sólo uno es verdadero, es decir, es el mismo elemento, sólo que en un caso se presenta en su aspecto positivo y en el otro en el negativo; por ello es imposible que se lo admita en la explicación de lo que es la realidad y de lo que sería su ausencia, pues ya no habría nada que decir.

En este contexto parece más correcto tomar τὸ μὴ ὄν como contrario, como aquello que explica la naturaleza de un objeto al enunciar lo que el objeto no es. Parece que éste sería el sentido indicado para τὸ μὴ ὄν, pues es factible hablar de lo contrario que un objeto es, a saber, lo que no es. Así, cuando se desea expresar algo en forma por demás exacta, se puede remitir uno a

lo que el objeto no es ni tiene en su naturaleza, al manifestar sus características contrarias.

Esta última acepción de τὸ μὴ ὄν es la de mayor relevancia lógica, ya que en realidad el sentido común, no tendría posibilidad de salir del problema de la contrariedad pues ¿cómo podría entonces explicar la realidad? Se necesitan los contrarios para reconocer la realidad empírica. No habría posibilidad alguna de comprenderla y, como consecuencia, explicarla; asimismo, en el plano ontológico tampoco tendría posibilidad de ser explicada, ya que no habría realidad alguna que captar ni que comprender.

Hasta aquí llegan los posibles sentidos atribuibles a τὸ μὴ ὄν y que no se contraponen ni rechaza τὸ ὄντιως ὄν; es decir, tanto lo irreal, lo negativo, lo falso, lo diferente, así como lo contrario, nos permiten captar de alguna manera τὸ μὴ ὄν como un integrante de la realidad que necesariamente se debe conocer y enunciar, cuando se desea explicar de la manera más completa posible el ámbito o campo que abarca τὸ ὄντιως ὄν.

En verdad comprender y delimitar el campo del no ser es una tarea difícil, pues el pensamiento y el lenguaje no tienen posibilidades de expresarlo sin caer en contradicciones y aporías casi imposibles de resolver. Cuando se habla de la realidad, se presentan dificultades que pueden superarse después de una profunda meditación; sin embargo, no es lo mismo con τὸ μὴ ὄν,

que podemos comprender con menos problemas, si estamos versados en el tema del ser, pero no por ello dejan de presentarse cuestiones que ni siquiera con la ayuda de la comprensión de la existencia pueden resolverse.

No es posible explicar lógicamente la existencia de la irrealidad a menos que se limite a un aspecto relativo. De hecho, si no se hiciera esta limitación, jamás se podría imaginar el aspecto ontológico o gnoseológico de la realidad. Sabemos que los tres aspectos: lo que es, lo que no es (relativamente) y su intermedio, la imagen se interrelacionan y, en cierto sentido, aun cuando tienen bien limitados sus campos, son necesarios para explicar la realidad cada uno a su manera. En otras palabras, sus visiones de la realidad pueden ser diferentes, pero en lo esencial no se contraponen.

En suma, no es posible comprender el sentido del no ser absoluto porque no lo tiene, sólo es posible acercarse a él en su aspecto relativo; asimismo, sólo se puede explicar desde ahí, ya que sus diversos sentidos manifiestan la manera como se interrelacionan con la realidad y, a partir de ello, de alguna manera, evidencian lo que es. No se pretende caer en contradicción, pero parece imposible expresar clara y evidentemente τὸ μὴ ὄν, mientras las expresiones y los pensamientos son referentes a lo que es, por lo que resultan un

límite casi imposible de superar. Quizá se necesitaría crear una visión de τὸ μὴ ὄν así como un lenguaje específico para manifestar nuestra comprensión de él, pero, evidentemente, aquí sí se caería en una contradicción insuperable.

## CONCLUSIONES

El problema del ser no lo había tratado Platón antes con tal rigor de pensamiento; sólo lo enunciaba como producto ya acabado al que se aspiraba que no se cuestionaba ni analizaba con mayor profundidad.

Por el contrario, el análisis del ser que hace Platón en este diálogo pretende, por una parte, reconocer el problema de acuerdo con sus predecesores, y, por otra, mostrar que la problemática del ser no había sido bien planteada, es decir, que no había sido enunciada de una manera lógicamente rigurosa que permitiera descubrir todas y cada una de sus posibles implicaciones.

Parece que los autores que preceden a Platón en esta tarea se percatan de que hay algo de gran importancia que es la realidad, pero sólo la enuncian o aluden a ella. Además, lo hacen de tal manera que su exposición a veces parece incomprendible para quien pretenda analizarla. En general da la impresión de que confunden los planos en los que se mueven, pues a veces están en un nivel ontológico y, sin darse cuenta, pasan al epistemológico; por ello no podemos alcanzar una comprensión precisa de lo que pretenden postular. Considero que este análisis que realiza el ateniense podría considerarse como un gran avance metodológico,

el rigor en los planteamientos es evidente a cada momento. Un rigor que no implica el afirmar respuestas acabadas o la resolución de los problemas, ni tampoco demeritar a ningún filósofo que lo precedió o sus teorías, sino sólo cuestionar con gran seriedad todo tipo de postulado que afirmase algo sobre la realidad.

Por otra parte, los ejemplos que ponen para mostrar qué es el ser, no se ven como fruto de una reflexión tan compleja como lo es la de Platón; en otras palabras, lo que para ellos es el ser, se encuentra más cerca del nivel empírico que del ser de Platón.

En la primera parte del diálogo Platón reconoce el gran esfuerzo que hicieron sus predecesores por explicar la realidad; asimismo, al observar sus deficiencias emprende la tarea de plantear nuevamente el problema para descubrir qué puntos son los más débiles, sin pretender resolverlos, pues eso sería una ilusión; sólo se preocupa por señalarlos para que en adelante no se caiga de nuevo en ellos, esto es, sólo para que se les reconozca y evite.

De los tres problemas centrales que aparecen, a saber, los relativos al ser, al no ser y a la apariencia, quizá el de mayor dificultad es el primero, pues los otros dos se explican o se resuelven a la luz del ser. Ya se sabe que las respuestas de las

teorías que analiza le resultan insatisfactorias; por ello pretendió sacar a la luz sus perspectivas para dejar algo en claro sobre el problemas.

Considero que todo lo discutido en esta primera parte del diálogo tiene por objeto no el ser sino aproximaciones al ser. Asimismo, el reconocimiento de que no es posible delimitar claramente hasta dónde llega el campo del ser o afirmar categóricamente qué es o qué no es, sino que debemos conformarnos con reconocerlo cada vez que se nos presente en una investigación rigurosa. Quizá en esta parte del diálogo es más evidente la pretensión de Platón de no dar respuestas acabadas, absolutas, inmejorables, sino sólo de plantear el problema para permitir que las respuestas que se den sean relativas, inacabadas con posibilidad de ser mejoradas y responder a circunstancias específicas.

Este diálogo nos pone frente a uno de los temas por excelencia de la filosofía, a saber, la delimitación de tres problemas: ser, no ser y apariencia los cuales cuando se presentan ante nosotros, difícilmente son comprensibles, de acuerdo con la posición de Platón, y sólo se puede intentar explicarlos. Por otra parte, estos problemas tienen consecuencias en otros ámbitos de la investigación, pues todo lo que el hombre investiga es real, tiene una existencia comprobada, entonces se

puede hablar de verdadero conocimiento; de otra manera sólo lo haríamos de opiniones, de puntos de vista que quizá no podrían ser comprobados. El ser es algo inobjetable, aunque carezcamos de los medios suficientes para expresarlo sin dificultad; por ello, siempre tratamos de ponerlo de manifiesto.

En cuanto al no ser visto desde la perspectiva del ser, ahora ya no se tiene una vaga idea de lo que es, tanto su sentido como presencia queda más claro. Esto sólo se alcanzó con la caracterización que se puede hacer de él mediante lo que sabemos que es. En un principio el no ser era oscuro e incomprensible pero después de que se plantea y analiza qué significado se le puede atribuir, entonces se puede afirmar que es un falso problema y que su comprensión es accesible y clara para quien enuncie de manera correcta el asunto.

El que desee reconocer lo que no es, primero debe pretender concebir lo que es, pues de otra manera sólo caería en equívocos, que no le permitirían captar ninguno de los dos. De hecho, en toda la investigación estos dos planos se interpolan, pues a veces estamos en uno, sin saberlo, y luego lo dejamos sin la menor sospecha de nuestra parte, cuando menos lo imaginamos.

Ahora sabemos, a partir del análisis del diálogo que el no ser ofrece mínimas dificultades a la reflexión, pues se puede captar y reconocer en cualquier momento, siempre y cuando quien

lo investigue esté versado en lo que es, ya que el ser representa el punto fundamental de donde surge todo lo que existe. El problema se plantea al preguntar por lo que no es en relación con algo y no en sí, de donde siempre se alcanza una respuesta satisfactoria.

Por otra parte, el análisis de la apariencia sí presentó ciertas dificultades tanto de comprensión como de explicación, pues comúnmente se la puede confundir con lo que es y, por ello, es difícil delimitar su campo. Con frecuencia no nos percatamos de que nos movemos en el mero campo de la apariencia y lejos de lo que en verdad es.

Este último sí constituye un problema, y cuando Platón se ocupa de presentarlo y de dar posibles vías de solución, las respuestas quedan cortas y tienen tantos defectos que permiten un sinnúmero de objeciones y, a veces, se llega hasta mostrar la insuficiencia de cualquier planteamiento. La apariencia se esconde en el plano del ser: percatarnos de ella y mostrarla no es una tarea sencilla para nadie que se lo proponga. Éste es el verdadero dilema que se presenta para el ser: el confundirlo con aquello que aparece pero que en verdad no es.

Sabemos que no podemos captar lo que es de manera inmediata, en un primer momento, sino que es el producto de una ardua, seria y rigurosa investigación. También sabemos que en una primera

instancia consideramos la apariencia como lo que es, y sólo después de varias reflexiones nos alejamos de su ámbito, que no está muy claramente delimitado.

De igual modo, la apariencia confunde, a veces se le pueden observar ciertos niveles de mayor cercanía o lejanía con el objeto que pretendemos captar mediante su uso. Asimismo, se la ve en otros casos como el original y, en algún momento, la pretensión de delimitarla podría llevar a un regreso ad *infinutum*, pues siempre la copia vendría a ser el original de otra que surgiera de ella.

La ontología del filósofo tiene tantos elementos que parecen contraponerse que no es posible ni definirla ni clasificarla de manera totalizadora, pues en cualquier caso sería insuficiente o incompleta la perspectiva. La epistemología platónica, por su parte nos señala la dificultad de conocer, de expresar lo más precisamente posible aquello que se llama conocimiento y la íntima relación que guarda con la ontología, que es su sustento, ya que el verdadero conocimiento es el de la forma, y a partir de ello se genera su captación.

Considero que esta primera parte del diálogo muestra una ontología expresada con el mayor rigor lógico, que evidencia la dificultad que se tiene al hablar del ser o de la realidad en una investigación filosófica seria. Puntos de vista, posiciones y

objecciones diversas pueden expresarse en relación con los planteamientos del ateniense; no obstante, me parece que aquí me quedo muy lejos de expresar en forma clara y sencilla lo que pretendió expresar Platón.

Así, tal parece que el objetivo central de esta parte del *Sofista* es reconocer lo difícil que resulta exponer una teoría sobre la realidad, que tome en cuenta todos los elementos necesarios para su explicación, aunque a veces se contrapongan unos con otros. Asimismo, tal parece que al filósofo le interesa poner de manifiesto las evidentes imprecisiones y contradicciones que se han presentado a lo largo de la historia del pensamiento hasta su momento histórico. Estas circunstancias hacen que por el momento sólo me contente con plantear mi interpretación individual y parcial de lo que quiso decir el ateniense, para contribuir en una mínima medida a la comprensión del pensamiento.

## BIBLIOGRAFIA

### Fuentes:

- Platón *Sofista y Parménides. En Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione instruxit Ioannes Burnet. Tomus I, II. Oxford, 1962.*
- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg. 1960.*
- Hipócrates, *De la Medicina Antigua. UNAM. México, 1991.*

### Traducciones comentadas:

- Apelt, O. *Der Sophist. Hamburg. 1962.*
- Cordero, N.L. *El Sofista. Madrid, 1992.*
- Cornford, F. *Plato's Theory of Knowledge. London, 1964.*
- De Rijk, J.M. *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary. Amsterdam, 1986.*
- Schleiermacher, F. *Platon. Werke. Hamburg, 1957.*
- Rosen, S. *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image. Yale, 1983.*

Obras de Consulta:

- Allen, R.                    *Studies in Plato's Metaphysics.*  
London, 1965.
- Arangio-Ruiz, V.         *Platone Sofista.* Bari, 1968.
- Crombie, I.A.             *An Examination of Plato's Doctrines.*  
vol. II, London, 1961.
- Cherniss, H.             *Aristotle's Criticism of Plato and the  
Academy.* Baltimore, 1944.
- Gill & McCabe,         *Form and Argument in late Plato.*  
Oxford, 1996.
- Gulley, N.                *Plato's Theory of Knowledge.*  
London, 1962.
- Hamilton, E.             *Collected Dialogues:* New York, 1964.
- Matthew, G.             *Plato's Epistemology.* London, 1972,
- O'Brien, D.             Le Non-Etre. Deux Études sur le *Sophiste*  
de Platon. Tübingen, 1995.
- Rowe, Ch.                *Realtà e Apparenza nel Sofista e nel  
Politico in reading the Statesman.*  
Tübingen, 1995.
- Vlastos, G.             *Platonic Studies,* Princeton, 1973.
- White, N.P.             *Plato on Knowledge and Reality.*  
Indianapolis, 1976.

Artículos:

- Aguirre, J. "La falsedad en el pensamiento y en el discurso: comentarios al *Sofista* 259b-265e." Revista de Filosofía (México) no. 27, 1994.
- Echauri, R. "Ser y no ser en *Sofista* de Platón". Sapientia. no. 51, 1996, pp.327-334.
- Fronterotta, F. "L'Ambiguita del non essere e l'Inganno del Sofista: Una Nuova Edizione Francese del 'Sofista' di Platone." Teorias, no. 14, 1994, pp. 127-134.
- Gómez-Lobo, A. "Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e3", Phronesis, 22, 1978.
- Iglesias, M. "La alteridad en el *Sofista* de Platón." Revista de Filosofía (Venezuela), no. 19, 1994, pp. 1-19.
- Lee, E. "Plato on Negation and Not-Being in the *Sophist*". Philosophical Review, 81, 1972.
- Marino López, A. "Argumento, silencio y acción en la distinción de 'filósofo y sofista'." Tópicos, 1997, pp. 19-41.

- Navarro, B. "Apuntes para una revisión de la gnoseología platónica". Diánoia, 1974.  
"Sobre la función y el objeto de los sentidos en la gnoseología platónica". Diánoia, 1974.
- Prior, J. W. "Plato's Analysis of Being and Not-Being in the *Sophist*". The Southern Journal of Philosophy, 81, 1980.
- Van Frassen, B. "Logical Structure in Plato's *Sophist*". The Review of Metaphysics, 22, 1969.