

El enfrentamiento entre sofística y filosofía ante el problema de la verdad

Autor:

Spangenberg, Maria del Pilar

Tutor:

Marcos, Graciela Elena

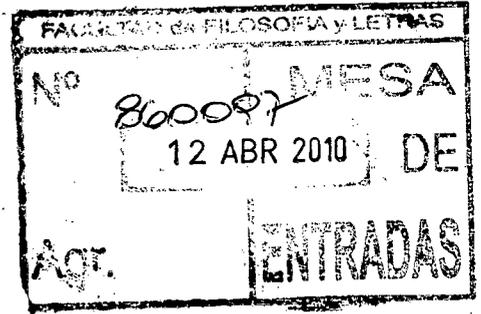
2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Tesis
14-5-7

Tesis de doctorado



El enfrentamiento entre sofística y filosofía ante el problema de la verdad

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

DOCTORANDA: María del Pilar Spangenberg ✓

DIRECTORA: Dra. Graciela Elena Marcos

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

2010

INDICE

PRÓLOGO	2
INTRODUCCIÓN	3
Capítulo I: Arqueología de los conceptos en juego: sofística, filosofía, verdad	15
PRIMERA PARTE (I): Sofística y verdad	
Capítulo II: <i>Phantasía</i> y verdad en Protágoras	46
Capítulo III: Política, democracia y verdad en el pensamiento de Protágora	76
Capítulo IV: Verdad, persuasión y engaño en Gorgias	95
Capítulo V: <i>Lógos</i> y poder en el pensamiento de Gorgias	126
Capítulo VI: Balance: la disolución de la <i>krísis</i> y del sujeto en Protágoras y Gorgias	149
SEGUNDA PARTE (II): Para atrapar al sofista	
Capítulo VII: Las metamorfosis de Protágoras: la construcción de un adversario sofístico posible en Platón y Aristóteles	160
Capítulo VIII: La sombra de Gorgias en los proyectos ontológicos de Platón y Aristóteles	181
TERCERA PARTE (III): Filosofía y verdad	
III.1. Platón	
Capítulo IX: La naturaleza del <i>lógos</i> en Platón. <i>Mímesis</i> y significación	204
Capítulo X El <i>Sofista</i> : la verdad como <i>adaequatio</i> y la posibilidad de la ontología	233
Capítulo XI Ontología, <i>práxis</i> y verdad en <i>República</i>	262
III.2. Aristóteles	
Capítulo XII: Ser y <i>lógos</i> en Aristóteles: el significado como mediador	290
Capítulo XIII: La restauración de la <i>krísis</i> : la prueba contra el negador del PNC	305
Capítulo XIV: Concepciones de la verdad en <i>Metafísica</i>	329
CONCLUSIONES	349
ABREVIATURAS DE OBRAS	356
BIBLIOGRAFÍA	357

Prólogo

La presente tesis doctoral fue realizada bajo la dirección de la Dra. Graciela Marcos, quien me introdujo en el estudio del *Sofista* de Platón, a partir del cual surgió mi interés por la sofística. En su mayor parte es resultado del trabajo elaborado entre los años 2003 y 2008 en que me desempeñé como becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas bajo su dirección. Ella orientó y corrigió con inmensa dedicación y paciencia este trabajo. Vaya aquí mi infinita gratitud.

Quiero mencionar asimismo a los integrantes del grupo de investigación que integro desde el año 2004 junto con María Elena Díaz, Gabriel Livov, Octavio Kulesz, y Esteban Bieda, bajo la dirección de Graciela Marcos, para estudiar la relación entre sofística y filosofía. Muchas de las cuestiones que aquí expongo surgieron de nuestras discusiones en el interior del grupo. Agradezco especialmente a María Elena Díaz y a Gabriel Livov su lectura atenta y crítica de algunos capítulos. Asimismo, no quiero dejar de mencionar a Néstor Cordero, cuyos seminarios sobre la verdad en la antigüedad, sobre Antístenes y sobre la noción de *phúsis* en Platón, me fueron de inmenso provecho en la investigación emprendida.

Por último, quiero expresar mi gratitud a Rodrigo Páez Canosa, sin cuyo apoyo no hubiera podido terminar jamás este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se dirige a investigar la noción de *alétheia* en el pensamiento griego clásico. La intención no es aquí aprehender el concepto *tal cual* lo pensaban los griegos –tal intento sería vano a partir de las ideas hermeneúicas aquí asumidas, según las cuales no podemos saltar sobre nuestro propio horizonte para alcanzar una idea que permanecería clavada en su identidad en el pasado–, sino repensar la ubicación del punto de fuga que representa para nosotros la verdad, a partir de la elección de otra serie de puntos constituida por los textos antiguos. Mi intención en la interpretación de estos textos es entonces prospectiva y no retrospectiva. Puesto que de Platón en adelante la filosofía estuvo esencialmente ligada a la verdad, la indagación tiende a ubicar también la siempre abierta pregunta por el sentido de la filosofía en el centro del análisis.

El trabajo descansa sobre el supuesto de que los textos pertenecientes a la filosofía y la sofística griegas deben leerse unos a la luz de los otros. Sobre la base de la hipótesis general, el propósito de la presente tesis es determinar las íntimas conexiones que existen entre ambas corrientes de pensamiento en lo que concierne al problema de la verdad. Apunto a demostrar, por un lado, que sólo a partir de la irrupción de la sofística, el concepto de verdad, transparente hasta entonces, comenzó a enturbiarse y a asumir el carácter de problema. Y, por otro lado, que la crítica a tales posiciones por parte de Platón y Aristóteles y el establecimiento de sus propias concepciones de verdad son las dos caras de una misma moneda. Más aún, la misma postulación de una ontología en el caso de Platón y de Aristóteles, de acuerdo a la interpretación que he de defender en estas páginas, no puede ser leída más que a la luz de las paradojas sofísticas a cuya solución habrían ido encaminadas muchas de las tesis que sustentan sus respectivas filosofías.

El trabajo aborda la problemática de la verdad en los términos en que se presentó en los ámbitos sofísticos y filosóficos del siglo V y IV a. C., es decir, en tanto el problema de la imposibilidad de lo falso. La cuestión del lenguaje y la posibilidad de asignarle un valor de verdad parecen haber ocupado un lugar central en el pensamiento sofístico, y así lo manifiestan el testimonio de Platón y los poquísimos textos que hemos conservado de esta corriente de pensamiento. Pero para evaluar el impacto de las concepciones sofísticas de la verdad, previamente hay que llevar a cabo un estudio de tal noción en el pensamiento pre-sofístico. Así, resulta necesario recurrir a los testimonios previos a la sofística para trazar una suerte de mapa conceptual que nos permita comprender el giro que significó su posición con respecto a la verdad. La dicotomía sujeto-objeto, sobre cuya

base la modernidad ha pensado el tema de la verdad al interpretarla en términos de *adaequatio*, no agota la noción que, junto con conceptos cercanos centrales para el pensamiento filosófico, como los de *lógos*, *phantasía*, *dóxa*, constituye una noción anfibia entre los planos subjetivo y objetivo. Numerosas discusiones se han dado al respecto, en especial a partir de la tesis presentada por Heidegger, según la cual la noción de *alétheia*, lejos de referir a la *adaequatio intellectus et rei* propia de la modernidad, debe comprenderse como desocultamiento. Por mi parte, considero acertado el punto de partida heideggeriano en cuanto a la imposibilidad de escindir absolutamente sujeto y objeto en el pensamiento antiguo. Sin embargo, contra la posición del filósofo, considero importante hacer hincapié en el hecho de que la *alétheia* viene unida siempre a *verba dicendi* y desde los primeros testimonios se concibe en oposición a la falsedad, entendida fundamentalmente en términos de engaño. Es por eso que para poder dar cuenta de tal noción es necesario aclarar el funcionamiento del verbo *légo*, que, como surge de los primeros testimonios que analizo, presenta algunas particularidades: aquello que se dice es la cosa misma. El *légein*, en efecto, parece poseer una cierta "transitividad ontológica", en el sentido que implica un puente hacia fuera de sí, hacia las cosas o hechos a los cuales refiere. Supone un recoger o juntar, necesariamente, aquello que es, lo cual parece conferirle cierta "infallibilidad". La verdad, por su parte, es descrita en términos de "decir lo que es". En este sentido cobra plena significación la ecuación atribuida a Antístenes entre *decir* y *decir verdad*. Sólo sobre esta comprensión del *lógos* es posible aprehender, a mi juicio, tanto la posición parmenídea que se manifiesta en el primer verso del fragmento 6, que reza "es necesario decir y pensar que es...", como las posiciones sofísticas que se manifiestan en la sentencia antisténica, las cuales, extremando esta idea ya latente en el uso de ciertos verbos de decir y pensar, niegan la posibilidad de la falsedad. Pero la posición sofística invierte, en cierto modo, el planteo parmenídeo. En el caso del eléata, se establece una necesaria correspondencia entre el ser, el pensar (*noeîn*) y el decir (*légein*), pero ella se da en función de una clara primacía del ser, del cual se "deducen", por decirlo de alguna manera, el pensar y el decir. "Sin lo que es", afirman los versos 35 y 36 del fragmento 8 del poema de Parménides, "no encontrarás el pensar". Hay que aclarar, sin embargo, que la posición parmenídea, de acuerdo a la interpretación que propongo, contempla la posibilidad de instancias discursivas y de pensamiento inauténticas; en las cuales el objeto ya no es el ser. Es el caso de la *dóxa*, que constituiría un cierto pensar inauténtico, y de los *onómata*, que instituirían un discurso inauténtico. La posición sofística, en cambio, ignorando estos matices, parte de la necesaria correspondencia entre ser, decir y pensar, pero invierte la jerarquía, pues el ser termina siendo *deducido* del pensamiento o del *lógos*. Es por eso que, en la medida en que cada discurso no *supone* sino que *pone* o instituye su propio objeto, es imposible

un *lógos* falso, entendido en términos de “decir lo que no es”. Si esto es así, se anula la posibilidad de un ser que desmienta u ofrezca alguna resistencia al discurso. Lo cierto es que los sofistas explotan y extreman esta ambigüedad o bivalencia del *lógos*, presente también en nociones como *dóxa* y *phantasia*, constitutivos igualmente del sistema conceptual objeto del pensamiento sofístico.

Ahora bien, entiendo que es necesario buscar las raíces del problema de la verdad con que se enfrenta la filosofía en el pensamiento de Parménides. Platón afirma ya en el *Sofista* que es necesario cometer “parricidio” contra el eléata, para así demostrar la posibilidad de la falsedad, negada por los sofistas. Esto supone alinear a los sofistas junto con Parménides respecto del problema de la verdad, pero la pregunta que surge inmediatamente es a quién compromete en verdad la relación de filiación: ¿a los sofistas, o a los filósofos? ¿Quién comete, en realidad, el parricidio? ¿No es más bien el sofista, al negar la posibilidad de lo falso? Si Parménides, como sostengo, admitió formas inauténticas de pensamiento y de discurso, la negación de la falsedad sería una consecuencia ajena a su filosofía. Sin embargo, es cierto que niega la posibilidad de un discurso (*lógos*) y un pensamiento (*noûs*) que se refieran a lo que no es. Entiendo que esta ambivalencia abre el pensamiento parmenídeo a una relación de filiación tanto respecto de los filósofos como de los sofistas y que, en consecuencia, supone tanto fuertes herencias como rechazos en ambos sentidos. En torno a la noción de verdad se dará, pues, una suerte de batalla entre hermanos rivales por la herencia paterna.

A nadie ha pasado inadvertida la relación entre el tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza* (SNS) de Gorgias y el poema de Parménides. Poco se ha dicho, en cambio, acerca del vínculo entre ambos pensadores en lo que concierne a la noción de persuasión (*peitho*), central en el pensamiento del sofista en la medida en que constituye la piedra fundante de la técnica por él cultivada: la retórica. Sostengo por eso que no sólo el SNS, como se acepta mayormente, sino también el *Encomio de Helena* (EH) deben leerse sobre el trasfondo de las tesis parmenídeas. Contra ciertas lecturas como las de B. Cassin y G. Mazzara, pretendo mostrar que una lectura atenta del EH pone de manifiesto una relación ambivalente entre el eléata y el sofista, cuya vinculación no se deja aprehender a partir de la mera oposición.

En Protágoras, el otro gran exponente de esta corriente de pensamiento, la tesis de la imposibilidad de la falsedad implicada en la de la *homo-mensura*, como señala Platón, encuentra sus raíces en el pensamiento del filósofo de Elea. Pero también presenta una clara intención de subversión del pensamiento parmenídeo en virtud de la identificación, trazada por el abderita, entre *dóxa* y *alétheia*, caminos otrora excluyentes en el pensamiento parmenídeo. Así, la impronta del eléata en el pensamiento sofístico es tan innegable como conflictiva y responde, en muchos casos, a la lógica de la refutación.

En lo que se refiere a Platón, su concepción de la verdad ha sido tratada fundamentalmente bajo dos perspectivas: por un lado, a la luz de la discusión en torno a la imposibilidad de la falsedad y, por otro, a partir de la naturaleza que el filósofo habría atribuido a la verdad. En lo que concierne al primer abordaje, Platón es el primer pensador que toma plena conciencia de la distancia funcional entre el nombre y el *lógos* y considera que la verdad incumbe fundamentalmente a este segundo plano. Frente a las posiciones sofísticas, intenta restablecer un criterio que permita medir el valor de un discurso al margen de sus efectos en un determinado auditorio. Entiendo que para Platón tal criterio es condición de cualquier ontología, pues habría juzgado imposible prescindir del lenguaje para alcanzar la verdad. Esto explica por qué a la altura del *Sofista*, su reconstrucción de la ontología se presenta de la mano de una teoría del discurso –en especial, de la verdad– que abre la posibilidad de decir lo que es (realmente). Si bien numerosos estudios tratan acerca de la verdad en este último diálogo, pocos han indagado en la continuidad que supone con relación a textos anteriores. Una de las tesis que defiendo en estas páginas es que diálogos relativamente tempranos como *Eutidemo* o *Crátilo* representan un claro antecedente del *Sofista*, tanto en la presentación de la problemática como en su solución, si bien es en este último donde Platón se aboca específicamente a resolverla y monta toda una maquinaria ontológica para lograrlo. El *Sofista*, según la interpretación que propongo, fundamenta la *crísis* a través de una ontología que garantiza la posibilidad de una referencia extra-discursiva y apunta a resolver así el problema planteado por el sofista. Ya en el *Crátilo*, en rigor, se formula un problema central que reaparecerá allí y es el que compete al carácter mimético del discurso. A través del lenguaje de la *mímesis*, según entiendo, Platón alude en cierta forma a la verdad (relación que compromete un compuesto de nombre y verbo), y no a la relación entre nombres aislados y cosas, relación que es, más bien, de significación.

Otro texto que ilumina una nueva arista del problema en Platón es la alegoría de la caverna presentada en *República* VII. La polémica interpretación de Heidegger llamó la atención respecto de la importancia que guarda este texto, al sostener que allí se lleva a cabo una mutación esencial de la esencia de la verdad, que signaría el paso de la concepción ontológica “originaria” a la correspondentista. Muchos son los trabajos que se han opuesto a tal concepción. Por mi parte, no pretendo zanjar la discusión, sino subrayar el hecho de que allí la verdad, frente a la tesis de Heidegger, exhibe una dimensión ontológica fundamental, inédita hasta entonces. En el contexto de la célebre alegoría, se establece una gradación ontológica en la que “las cosas más reales” (*mallon ónta*) son identificadas con las más verdaderas” (*aléthéstera*). Sin embargo, es importante destacar que la verdad sigue siendo pensada en oposición a la falsedad. Platón traslada el esquema verdad-falsedad propio de lo discursivo al ámbito ontológico

en ocasión del tratamiento del problema de imitación (*mímesis*) y de la imagen (*eikón*), la que a sus ojos presenta cierta degradación ontológica en comparación con el original. Esto supone, de todos modos, una dimensión epistemológica, porque el problema que presenta la imagen se genera, según la opinión de Platón, por el hecho de no advertirse justamente su carácter de copia. Aquí interviene una vez más la figura del sofista, que en el diálogo homónimo es presentado como aquel que fabrica imágenes en el ámbito de los discursos (*en toîs lógois*), "imágenes habladas" (*eidōla legόμενα*), que intentan pasar por realidades. En la "línea dividida", como trato de mostrar, se exhiben aún con más claridad las raíces sofísticas del problema, pues allí Platón opone el ámbito de la *epistémē* al de la *dóxa* – terreno de la sofística –, el cual supone la aprehensión de imágenes que son, apelando a la terminología del *Sofista*, fantasmas de lo real.

La problemática de la verdad en Platón no se agota, sin embargo, en las dos perspectivas señaladas. Hay otras que merecen un tratamiento en el cuerpo del presente estudio, como aquella que se vislumbra a partir de la distinción entre falsedad genuina (*alethōs pseûdos*) y falsedad meramente verbal (*en toîs lógois pseûdos*), trazada en *República* II. Si bien allí Platón no se refiere a la verdad, cuanto afirma acerca de las modalidades de lo falso es aplicable, también, a lo verdadero, corroborando que tanto la verdad como la falsedad trascienden claramente el plano proposicional. Su estudio acerca de la "noble mentira" abonaría así una de mis tesis centrales: verdad y falsedad no quedan circunscriptas al plano de los enunciados o pensamientos. Más aún, a partir de discursos falsos sería posible para Platón generar "verdades en el alma". Es por eso que la verdad asume en este contexto una dimensión eminentemente pragmática.

En definitiva, a partir de un panorama más o menos completo de los distintos sentidos que asume la verdad en Platón, apunto a exhibir tanto la relevancia que adquieren las teorías sofísticas en su tratamiento –ya sea por asimilación u oposición– como el viraje que este supone respecto de la concepción tradicional presente en los testimonios poéticos y filosóficos previos a Sócrates.

Con respecto, por último, a la problemática de la verdad en Aristóteles, la profundidad y extensión de *Metafísica Gamma* testimonian que para el estagirita, la discusión con el sofista no está aún saldada: a partir de su disputa con el negador del principio de no contradicción (PNC) encarnado, entre otros, en la figura de Protágoras, Aristóteles se enfrenta, una vez más, a la tesis según la cual todo es verdadero. Este tratamiento pone de manifiesto no sólo su alineamiento con las posiciones platónicas sobre el mismo tópico, sino también su voluntad de profundizar en las líneas de ataque de su maestro frente a las posiciones sofísticas. Mi lectura intenta no desatender la relación que une los primeros tres capítulos del libro *Gamma*, en los que se postula una ciencia del ser en tanto ser, con la segunda parte del libro, en la que se refuta al negador

del PNC. Sostengo la existencia de un fuerte vínculo entre ambas secciones, que muestra, una vez más, la relación de implicancia mutua entre la refutación del sofista y la institución de una ciencia del ser. Aristóteles, como Platón, atribuye a Protágoras tesis que, según trato de mostrar, el sofista difícilmente hubiera aceptado. Encuentro, por otra parte, y al igual que en su maestro, una *apropiación* de las formas argumentativas –y, entre ellas, principalmente, el *élenchos*– empleadas por los mismos sofistas a la hora de discutir contra ellos. La estrategia que adoptan ambos filósofos ante la posición del adversario sofístico es común: si el sofista-orador reconoce la existencia del discurso (lo único que para el sofista permanece al margen de cualquier cuestionamiento, justamente por tratarse de la herramienta misma de su crítica universal), deberá reconocer el ser, pero no como aquello que resulta del *lógos*, sino como su misma condición de posibilidad. Ambas lecturas asumen así el *lógos* como punto de partida para obligar al sofista a reconocer la tesis parmenídea “hay ser”, y de ese modo volver a someter a éste el discurso, en la medida en que quiera seguir hablando. Aristóteles va más allá: desarrolla asimismo una acabada teoría de la significación, para establecer una mediación entre palabra y cosa que supere la adhesión sofística que conducía a la negación de la falsedad.

En el pensamiento de Aristóteles encontramos también, como en el de Platón, desdoblada la noción de verdad. De los tratamientos que el estagirita dedica a la noción en *Metafísica* surge, en efecto, una concepción bivalente: por un lado, se termina de definir la concepción correspondentista, pero, paralelamente, se cristaliza un valor ontológico. En definitiva, Aristóteles estrecha el vínculo entre filosofía y verdad: la filosofía primera es definida como la ciencia del ser y de la verdad. Aunque no tan claramente como en el caso de Platón, la presencia del sofista sigue acechando los tratamientos aristotélicos de la verdad. Eso explicaría algunas afirmaciones del estagirita como aquella de *Met.* IX 10, en que considera el ámbito ontológico como el determinante en lo que concierne a la verdad, o su crítica a Antístenes en el curso de su tratamiento acerca de la falsedad de *Met.* V 29. Esas afirmaciones, como trato de mostrar en este trabajo, cobran sentido a la luz de las concepciones sofísticas, que invertían tal relación.

A continuación ofrezco un resumen de los puntos principales de cada una de las secciones en que se articula la tesis con sus correspondientes capítulos, de modo de justificar la organización que exhibe el trabajo en su conjunto. Lo he dividido en un capítulo introductorio, y tres grandes partes o secciones, la primera referida a las concepciones sofísticas de la verdad, la segunda a las críticas que a estas dedican los filósofos, y la tercera y última, a las propias concepciones de Platón y Aristóteles acerca de la verdad. La sección final se destina a las conclusiones. En cada uno de los capítulos

que componen las distintas secciones busco establecer una tesis polémica, que sintetiza mi original aporte a la cuestión objeto de esta investigación.

En el capítulo I, teniendo en cuenta que el ingreso de la *alétheia* al vocabulario teórico implicó una resignificación del término en diversas direcciones, pero que, sin embargo, no barrió con el trasfondo semántico pre-teórico, me aboco al análisis etimológico del término, así como al estudio de un cuerpo acotado de testimonios tempranos relativos a la noción de *alétheia*. Tal examen aspira a desactivar ciertos presupuestos inseparables de la concepción actual de la verdad. De los primeros testimonios emerge la *alétheia* como un espacio de intersección entre el hombre y el mundo, que exhibe una estructura semántica constitutivamente diádica, la que no se deja aprehender a partir de la dicotomía sujeto-objeto. Me detengo, asimismo, en las nociones de verdad, engaño y persuasión en la tradición poética, en la que integran un mismo sistema conceptual, con el objetivo de iluminar el suelo del que parte el pensamiento sofístico. Así, del estudio de ciertos testimonios de Homero, Hesíodo, Píndaro y Simónides emerge la *alétheia* como prerrogativa del poeta, el adivino y el rey, quienes a través de su discurso instauran realidad. Tal noción es complementaria de la noción de engaño (*apáte*), condición de posibilidad de la persuasión y, consecuentemente, del fenómeno estético. Luego exploro algunos textos de Parménides que constituyen el horizonte teórico sobre la cual se desarrollará en adelante la discusión en torno a la verdad. Del estudio de las relaciones que en ellos se establece entre ser, pensamiento y lenguaje, surgen ciertas tensiones que adelantan los tratamientos gorgianos y platónicos con relación a la palabra y a la política.

La Primera Parte de la tesis está dedicada, como he adelantado, a la concepción sofística de la verdad.

El Capítulo II gira en torno a ciertas doctrinas de Protágoras, en especial la del hombre-medida (HM), que generaron una fuerte crisis en la noción de verdad. Me ocupo, en primer lugar, acerca del contexto en que se inserta la sentencia del HM y propongo un breve análisis de los términos que la conforman. En segundo lugar, analizo la noción de *phantasia*, medida última postulada por Protágoras. Por fin, emprendo un análisis de la así llamada "apología de Protágoras" ofrecida por Platón en *Teeteto* 166a-168c. Este análisis oficia de transición hacia el siguiente capítulo, en que se postula la utilidad como el nuevo criterio instaurado por el sofista para reemplazar a la verdad. Así, el Capítulo III busca iluminar la dimensión política de la tesis del HM. Para ello, estudio allí su relación con el discurso acerca del origen de la politicidad, atribuido, en el *Protágoras* de Platón, al sofista homónimo. La hipótesis que defiendo es que es sobre la base del pensamiento político del sofista que el HM asume pleno sentido. El estudio de tales textos permite, asimismo, aclarar la noción de valor o utilidad que viene a reemplazar el criterio de verdad

desechado. La tesis del HM, según sostengo, buscaría en definitiva legitimar y ofrecer una base teórica a la democracia ateniense de fines del siglo V y principios del IV a.C.

Los dos capítulos que siguen se refieren a Gorgias, cuyo pensamiento es abordado desde dos perspectivas. En primer lugar, en el Capítulo IV estudio los textos del sofista con el fin de aprehender la compleja relación que establece entre ser, pensamiento y discurso. De allí surgen ciertas tensiones que explico proponiendo una doble filiación de su pensamiento. Las dos tradiciones de las cuales Gorgias sería heredero son la poética, por un lado, y el pensamiento parmenídeo, por otro. Ambas han establecido su propio sistema en lo que concierne a las nociones de persuasión, *dóxa*, engaño y verdad. Analizo así, brevemente, algunos testimonios poéticos, para evaluar la importancia de la *apáte* y algunos fragmentos del poema de Parménides, por tratarse del suelo del que parte no sólo la oposición radical que establece el sofista entre *dóxa* y *alétheia*, sino también la estrecha relación entre *dóxa* y *apáte*. Ofrezco, por último, algunas conclusiones. En el Capítulo V abordo el límite entre las concepciones sofística y filosófica acerca del discurso y el poder, con el objeto de comprender sus respectivas ideas acerca de la politicidad y la democracia. Me apoyo en el *Gorgias* de Platón, donde a raíz de la disputa en torno de la naturaleza de la retórica, del *lógos* y la verdad, se patentizan tales concepciones y se exhibe con nitidez la oposición, por un lado, entre la ecuación entre retórica y política propuesta por los oradores, comprensible sólo en el contexto de la *pólis* democrática, y por otro lado, la estrecha relación establecida por Platón entre filosofía, política y educación ética de los ciudadanos. Es por eso que en primer lugar trato algunos aspectos del contexto histórico que resultan relevantes para emprender el análisis de la disputa mencionada, para abordar luego la noción de *dúnamis* del *Gorgias* en contrapunto con algunos elementos de *EH*.

En el Capítulo VI llevo a cabo un balance acerca de las posiciones sofísticas analizadas y comparo los puntos de vista que entran en juego en los casos de Protágoras y Gorgias en lo que atañe a la negación del criterio. Mi objetivo es demostrar, en primer lugar, que la eliminación se da en sentidos inversos y, en segundo lugar, que esto supone diferencias respecto a la comprensión misma del concepto de verdad. Otro punto que desarrollo en este capítulo concierne a la desustancialización del sujeto en cada caso. En este punto me interesa probar la imposibilidad de postular un sujeto trascendental en el pensamiento de ambos sofistas: mientras que en *Teeteto*, Sócrates adscribe a Protágoras la postulación de una pluralidad de personas que devienen infinitas en lugar de un sujeto único de conocimiento, paralelamente, en el párrafo 13 de *EH*, Gorgias fundamenta la efectividad del discurso en la imposibilidad de recordar el pasado, conocer el presente y prever el futuro. En ambos casos, pues, se establece la imposibilidad de concebir el sujeto en tanto polo identitario.

La Segunda parte de la tesis trata acerca de las críticas que Platón y Aristóteles dirigieron a las tesis sofísticas en torno a la verdad:

En el Capítulo VII analizo la refutación ofrecida por Platón, por un lado, y por Aristóteles, por otro, de la tesis relativista protagórica. Ambos filósofos vinculan la doctrina de Protágoras con la de Heráclito, a quien le atribuyen una polémica unión de la teoría del continuo devenir y de la convivencia de los contrarios. Este capítulo analiza la estrategia empleada por sendos filósofos a la hora de combatir la tesis relativista y apunta a mostrar que la asociación por ellos propuesta entre Protágoras y Heráclito tiende a atribuir un sustento metafísico a la tesis relativista. Por otro lado, intenta exhibir los puntos de contacto y las diferencias entre los dos filósofos en lo que concierne a la posición asumida frente al sofista: si bien Aristóteles expone el problema del relativismo en términos heredados de su maestro y adopta una estrategia similar a la de aquel, introduce, sin embargo, ciertos elementos novedosos que denotan diferencias entre sus propios sistemas filosóficos. Por último, se ofrece una evaluación del alcance de la estrategia utilizada por los filósofos contra Protágoras, postulando como hipótesis que su efectividad no debe ser medida a partir de la posibilidad de refutar al sofista, sino más bien de la de persuadir a un tercero que comparta un mismo horizonte de sentido, aunque se encuentre en la vereda opuesta.

El Capítulo VIII examina las críticas de Platón y Aristóteles a la posición gorgiana. En primer lugar, se apoya en el *Sofista* para examinar la posición del Platón frente a la logología gorgiana y la imposibilidad de la falsedad en ella comprometida. Allí Platón emprende la tarea de justificar por qué lo múltiple es uno y lo uno es múltiple. Este pasaje muchas veces ignorado es, según propongo en este capítulo, un punto neurálgico del diálogo, pues brinda los elementos fundamentales para interpretar el problema central comprometido en los planteos eleático-sofísticos que adhieren discurso y ser, adherencia que representa el blanco último al que apunta Platón en este diálogo. Sostengo que es para responder a estas posiciones que el filósofo distingue dos sentidos en el interior del ser, que no son otros que los de identidad y diferencia. A través de la diferencia, según propongo, Platón introduce un nuevo sentido no sólo de *no ser*, sino también de *ser*, logrando bloquear las paradojas sofísticas exhibidas por Gorgias y anticipando el *pollachòs legómenon* del ser aristotélico. En segundo lugar, propongo una lectura de los tres primeros capítulos de *Met. IV*, en los cuales el estagirita define la filosofía primera como ontología y lleva a cabo la célebre reducción de la misma a *ousiología*. En diversos pasajes de este texto que sienta las bases de la ontología aristotélica, según propongo, se proyecta la sombra de Gorgias, figura que cuestionó justamente la posibilidad de fundamentar el discurso en el ser.

En la tercera y última parte del trabajo, organizada en seis capítulos, abordo los tratamientos en torno a la verdad ofrecidos por Platón y Aristóteles en oposición a las concepciones sofísticas. En el Capítulo IX analizo la concepción platónica del discurso (*lógos*) para, sobre esta base, establecer la relación que el mismo guarda con la verdad. Defiendo allí la idea de que la estructura de la *mímesis*, que según las lecturas tradicionales tanto de *Crátilo* como de *Sofista* es a la que acude Platón para exhibir la naturaleza del *lógos*, no es del todo adecuada a la hora de dar cuenta de la relación que este guarda con el ser. Si bien Platón asumiría la posibilidad de un isomorfismo entre el plano lingüístico y el plano ontológico, eso no implicaría, según propongo, asignar una ingenua naturaleza mimética a los elementos atómicos del lenguaje, que vendrían a dar cuenta de la realidad en una relación cuasi-pictórica de uno a uno. Por último, analizo el *Sofista* para exhibir allí la aparición de una incipiente relación semántica entre ser y *lógos* y mostrar que la relación de *mímesis*, en cambio, sí le resulta útil para dar cuenta de la noción correspondentista de la verdad postulada en este último diálogo. El Capítulo X continúa con el examen del *Sofista*, con el fin de mostrar hasta qué punto Platón se distancia allí de la posición sofística con respecto a la relación entre ser y *lógos* signada por una teoría referencial del significado, teoría que considera que la significación de un nombre está dado por la cosa misma. Sostengo que a pesar de no introducir un elemento mediador entre el nombre y la cosa y seguir atado a ciertas teorías referenciales de la significación, al introducir la posibilidad de hablar de algo que, a pesar de no contar con una existencia efectiva, es “de algún modo” (*pós*), Platón brinda elementos que permitirían dar cuenta de juicios verdaderos acerca de entidades inexistentes. El tratamiento de este problema me vuelve a comprometer, pues, con el sentido asignado por Platón al verbo *ser*. El Capítulo XI aborda una nueva significación de la noción de verdad en la obra de Platón. Deja de lado la concepción correspondentista, para estudiar un significado más amplio, acaso más impreciso, pero central y, sospecho, focal en su pensamiento, que explica la concepción de la filosofía en tanto conocimiento o ciencia de la verdad. A partir de un análisis de las dos clases de falsedad postuladas por el filósofo en *República* II-III, la auténtica falsedad y la falsedad en palabras, este capítulo busca iluminar una noción de verdad que no supone una correspondencia efectiva entre un estado de cosas y un discurso. Platón defiende allí, en efecto, una noción de falsedad o mentira, aquella expresada en palabras, que resulta útil como un remedio (*phármakon*) para emplear preventivamente frente a los enemigos, o cuando los amigos intentan hacer algo malo por algún tipo de insensatez, o en la composición de los mitos que buscan colmar nuestro desconocimiento de los hechos antiguos. Estos discursos falsos buscan, paradójicamente, asemejarse lo más posible a la verdad, inculcando ciertos valores morales en el alma de los destinatarios. Mediante el examen de la reivindicación que

Platón hace de la falsedad en estos pasajes de *República*, este capítulo intenta iluminar un sentido de verdad que surge como contraparte de este tipo de falsedad y que se sustrae al modelo correspondentista, pues no constituiría ninguna propiedad del discurso, sino que lo trascendería, en pos de una identificación con ciertos valores a inculcar en el alma. La investigación sobre esta noción amplia de verdad prosigue con el examen de la noción de verdad en la célebre alegoría de la caverna expuesta en *República* VII. La polémica interpretación que de ella ha hecho Heidegger ha llamado la atención respecto de la importancia que guarda este texto, donde se llevaría a cabo una mutación de la esencia de la verdad, que signaría el paso desde la concepción ontológica "originaria" a la correspondentista. Entiendo que en los libros centrales de *República* es posible, por el contrario, identificar la emergencia de una concepción ontológica de la verdad. La verdad es caracterizada en estos textos como una instancia mediadora entre sujeto y objeto, aquella que ofrece el espacio para que la cosa aparezca. En la imagen de sol y la de la "línea dividida", a las que acudimos a lo largo del examen llevado a cabo en esta segunda sección del capítulo dedicado a *República*, se exhibe aún con más claridad esta región mediadora de la verdad.

Los capítulos XII-XIV están dedicados al examen de la noción de verdad en el pensamiento de Aristóteles. En el Capítulo XII, recurriendo fundamentalmente a los primeros capítulos de *De Interpretatione*, exploro la relación que establece el estagirita entre palabras y cosas. Mi objetivo es mostrar que, siguiendo la estrategia delineada por Platón contra el sofista, su discípulo intenta zanjar el problema sofístico estableciendo una relación entre palabras y cosas que permita la referencialidad, pero conservando, sin embargo, entre ellas una distancia suficiente como para posibilitar decir cosas que *no* son. Con esto Aristóteles asienta, contra la sofística, la posibilidad de asignar un valor de verdad al discurso. Este capítulo apunta así a relevar qué es lo que entiende este filósofo por 'significar', de modo de comprender las implicancias de la estrategia que utiliza para combatir al sofista. El Capítulo XIII propone una lectura del primer argumento ofrecido por Aristóteles contra quienes niegan el PNC a la luz de las posiciones sofísticas. En este capítulo aspiro a mostrar que no se han extraído las consecuencias acertadas del argumento ofrecido por Aristóteles en *Met. Gamma* 4, y ello en razón de no haber prestado la debida atención al pensamiento al que el estagirita se opone. A la luz de una interpretación ajustada del pensamiento de Protágoras y de Gorgias surge una negación del PNC a nivel ontológico y no a nivel lógico o psicológico, como han supuesto algunas lecturas. La prueba contra el negador del PNC vendría a apuntalar justamente la posibilidad de una ciencia del ser en tanto ser. En tal sentido, el examen que emprendo en este capítulo intenta sacar a la luz no sólo aspectos relevantes de la estrategia argumentativa de Aristóteles, sino también consecuencias del pensamiento de los

sofistas que han sido descuidadas por los comentaristas. Por fin, el Capítulo XIV aborda de lleno la concepción aristotélica de la verdad en relación con las doctrinas sofísticas. Ciertas tensiones han llevado a algunos intérpretes a ver en el pensamiento del estagirita cierta inconsistencia, mientras que otros han discutido en torno a cuál es el lugar "primario" de la verdad: la tradición heideggeriana defiende el ser, mientras que otro amplio grupo de estudiosos, empezando por Brentano, ha considerado que el lugar prioritario es la *diánoia* y que, en consecuencia, la concepción fundamental defendida por Aristóteles ha sido la de la verdad en tanto *adaequatio*. Este capítulo intenta mostrar, en primer lugar, que en muchos pasajes en que el estagirita trata acerca de la verdad lleva a cabo un tratamiento dialéctico, de suerte que no necesariamente se exhibe en todos los casos su propia posición al respecto. Y, en segundo lugar, que como en tantos otros conceptos centrales del pensamiento antiguo, la dimensión objetiva y la subjetiva se funden. En este sentido, es posible asumir las dos tradiciones interpretativas tratadas en tanto no excluyentes. Por último, busca exhibir las trazas de la discusión con el sofista en la concepción de la verdad defendida.

Por fin, tras una comparación entre las posiciones defendidas por los cuatro pensadores estudiados, en la sección destinada a Conclusiones ofrezco un balance en el que intento iluminar aquellos aspectos de la discusión entre sofistas y filósofos a partir de la cual se sentaron las bases del pensamiento occidental sobre la verdad y sobre la filosofía.

Capítulo I

Arqueología de los conceptos en juego: sofística, filosofía, verdad

Este trabajo se propone investigar el debate entre filosofía y sofística en torno al problema de la verdad. La sola enunciación de tal propósito requiere la aclaración del alcance de cada uno de los términos en ella comprometidos. En primer lugar, es necesario aclarar qué se entiende por "filosofía" y por "sofística", puesto que involucran "movimientos" (para denominarlos de la manera más general posible)¹ cuya delimitación no puede ser alcanzada sin cierta dificultad y que, según veremos, nos comprometerá ya en cierto modo con categorías de cuño platónico. En segundo lugar, se imponen algunas aclaraciones en torno a la noción de verdad, cuya esencia resulta siempre esquiva y su aprehensión y definición nos encuentra siempre en el interior de una filosofía. En tercer lugar, me referiré a la etimología atribuida a este término. Esta, según veremos, ya constituyó un terreno de batalla entre diversas concepciones acerca de la *alétheia*. Estas primeras páginas están dedicadas, pues, a elucidar los conceptos comprendidos en el título de nuestro trabajo. Por otro lado, para esclarecer la noción de verdad recurriré a testimonios pre-sofísticos que he organizado en torno a dos tradiciones: la poética, por un lado, que será tratada en la sección IV y la parmenídea por el otro, objeto de la sección V. Ambas, según entiendo, delimitaron el terreno conceptual dentro del cual se discutiría en adelante la problemática de la verdad.

I

Empezaré, entonces, por referir al límite entre sofistas y filósofos. *Sophistés* era en un principio una noción muy cercana a la de *sophós*, término que refería a aquellos que poseían un saber general acerca de los asuntos humanos, que se traducía en la capacidad para gobernar y aconsejar con prudencia.² Más tarde, en el siglo V, el término

¹ Fue Kerferd 1981c quien se refirió a "movimiento" para dar cuenta este grupo de educadores profesiones, extranjeros itinerantes que comerciaban con su sabiduría, su cultura y su capacidad para desenvolverse en las prácticas políticas.

² Según aclara Kerferd 1950: 8, el término "*sophós*" era un poco más amplio, pues incluía la habilidad o la destreza en cualquier campo, mientras que "*sophistés*" estaba confinado a aquellos que de una manera u otra funcionaban como los Siete Sabios, los exponentes del conocimiento político en las comunidades arcaicas.

aludiría más específicamente a aquellos maestros itinerantes que impartían lecciones sobre materias diversas a cambio de dinero, es decir a los miembros del movimiento que aquí estudiamos.³ El sofista era, pues, el sabio que enseñaba y ofrecía al conjunto de la ciudadanía la posibilidad de adquirir conocimientos amplios y, más específicamente, aquellos relativos a los discursos (*lógoi*) que permitían destacarse en el ámbito de la *pólis*, a cambio de dinero. Es en este sentido que se constituyeron fundamentalmente como maestros de retórica, el arte que rige los usos del discurso tendientes a la persuasión.⁴ Esta aproximación de corte netamente formal es lo más ajustado, sugeriré, que podemos alcanzar en la aprehensión de este grupo de intelectuales, cuyas diferencias no nos permiten ir mucho más lejos. Son varios los testimonios que denotan lo ambiguo de la terminología para referirse a los distintos personajes vinculados con el saber en el contexto de la Grecia clásica. Esta ambigüedad terminológica responde a lo difuso del límite mismo entre ellos. De hecho, Sócrates mismo es presentado en *Las nubes* de Aristófanes como un sofista y muy probablemente así haya sido visto por gran parte de la sociedad ateniense.⁵ Incluso Platón, en la *Apología*, pone en boca de Sócrates una suerte de descargo frente a la caracterización de sofista que presumiblemente le atribuían los atenienses.

Es posible encontrar, sin embargo, muchos testimonios, fundamentalmente a partir de la filosofía platónica, en que el término *sophistés* parece identificar un particular grupo de pseudo-intelectuales con doctrinas y prácticas comunes. Pero interesa especialmente subrayar aquí que la tarea de deslindar definitivamente la especificidad del filósofo frente al sofista es realizada por Platón sobre una materia aún indiferenciada y supone una operación a todas luces ideológica: sólo a partir de su pensamiento, la filosofía y la sofística aparecen como modos de vida claramente opuestos. Fue él quien profesionalizó cada uno de ellos, y con el fin de distinguir al filósofo de estos pensadores fraudulentos que se le asemejan “como el lobo al perro” (*Sof.* 231a), constituyó al sofista como su *alter ego* negativo. Es decir, con el objetivo de definir con precisión la práctica filosófica, Platón construyó dialécticamente un adversario a la medida del filósofo, operación a través de la cual muy probablemente dio identidad a un grupo que, aunque amorfo, compartiría a su entender ciertos supuestos y prácticas. Así, tanto el sofista como

³ Cf. Kerferd 1950: 8-10; Ford 1993: 33-38 y Hussey 1991: 19.

⁴ Hacia mediados del siglo V *rhétor* es un término que designa a los individuos reconocidos como políticos expertos: aquellos que se dirigen a la Asamblea frecuentemente y que compiten en asuntos políticos con otros *rhétores*. Cf. Ober 1989: 105.

⁵ Así lo entiende también Kerferd 1981c: 79. *Nub.* de Aristófanes se exhibió por primera vez en el 423 y se centra en el intento de Sócrates de convertir a un nuevo rico en un “hábil sofista” (*sophistên dexión: Nub.* 1111) a fin de evadir sus deudas en la corte.

el filósofo deberían su identidad en tanto tales a la inventiva platónica.⁶ El término *sophistés*, a través de una progresiva resemantización netamente normativa, irá asumiendo en su pensamiento y en el de la sociedad ateniense un carácter calificativo y, llegado un punto, pasará a utilizarse como una descalificación tendiente a denunciar al fraudulento imitador del sabio y el político.⁷

De lo dicho se sigue que no es tan claro que los identificados por nosotros como “sofistas” se consideraran tales. El personaje Protágoras sí aparece en la obra platónica que lleva su nombre reconociendo ser sofista y caracterizando su labor como la enseñanza de la *areté politiké* (318e-319a). El personaje Gorgias, en cambio, aparece en el diálogo homónimo presentándose a sí mismo como *rhétor*, lo cual supone la práctica y la enseñanza del arte que produce la “persuasión que se genera en los tribunales y en otras asambleas (...) acerca de lo que es justo e injusto” (454b).⁸ De suerte que este “movimiento” engloba pensadores heterogéneos que si bien operaron sobre un campo común, el de la política, no sólo nunca se agruparon, sino que probablemente en muchos casos ni siquiera se conocieron entre sí. Es importante destacar, entonces, que la sofística no constituyó en modo alguno una “escuela” con un núcleo doctrinario común. Sólo podemos encontrar ciertos puntos de contacto en la importancia que se le confiere a la palabra, rasgo que se encuentra vinculado directamente con su práctica e, indirectamente, con su coyuntura política. Asimismo debemos subrayar que hasta fines del siglo V el término no suponía ninguna connotación negativa. Esquilo, por ejemplo, caracteriza a Prometeo como *sophistés* justamente para destacar su sabiduría. Y, curiosamente, así sigue siendo empleado, incluso, en algunos pasajes de la obra platónica.⁹

Ahora bien, a la hora de emprender el estudio sobre cualquier tema vinculado con el pensamiento de estos intelectuales, nos topamos no sólo con el problema de la escasez de piezas conservadas para reconstruirlo, sino también con que la principal fuente de transmisión le es abiertamente adversa. Con todo, paradójicamente, es gracias

⁶ Cf. Ford 1993: 33-48 y Cassin 1995: 9, quienes se refieren al sofista como creación platónica, y Hadot 1995: 11 y ss. acerca de la “profesionalización” del término *philosophía* en el pensamiento socrático-platónico.

⁷ Esta mirada negativa de la sofística aparece también en un fragmento del comediógrafo Eupolis (frag. 353 Kock), que probablemente se haya estrenado también en el último cuarto del siglo V. En Platón, Jenofonte e Isócrates, el sentido peyorativo de ‘sofista’ es una constante y de allí continuó hasta nuestros días (cf. Ford 1991: 37-39).

⁸ De hecho se ha llegado a afirmar que la retórica también se constituyó en tanto *téchne* a partir del pensamiento platónico. Cf. Schiappa 2003: 47 y Cole 1991: cap. 1

⁹ Cf., por ejemplo, *Prot.* 342a-b. Allí afirma Sócrates: “En realidad, la filosofía es muy antigua y muy completa entre los griegos de Creta y Lacedemonia y hay muchísimos sofistas en tales tierras”. Más allá de cierta ironía involucrada en este pasaje, la asimilación entre filosofía y sofística confirma la falta de un límite nítido entre una y otra para el común de los griegos.

a la radical oposición que ejercieron Platón, y en menor medida Aristóteles, ante la postura de sus adversarios sofistas, que nos ha llegado la mayor parte de los textos conservados de estos últimos. Junto con tales textos, ambos filósofos han legado a la tradición una interpretación general acerca del pensamiento sofístico de la que no se ha logrado escapar, en parte porque constituye su misma identidad. En consecuencia, al emprender un estudio sobre el pensamiento sofístico es necesario recortar las doctrinas que se les atribuyen a estos personajes, hasta donde fuera posible, de la lectura y el análisis que de ellas hacen los filósofos que las combaten. Es por eso que se impone una exégesis del contexto en que ese pensamiento se transmite. Semejante tarea, sin embargo, resulta bastante incierta en la medida en que el testimonio platónico ha sido tan determinante en lo que se refiere a la transmisión e interpretación del pensamiento de los sofistas, en especial de Protágoras, que en muchas ocasiones no contamos con fuentes ajenas a la tradición de lectura por él iniciada, con las cuales contrastarla. Es imposible, en suma, escapar al sofista de Platón: su identidad, como la del filósofo, es esencialmente de cuño platónico. Esto, sin embargo, no significa que los textos platónicos no ofrezcan ninguna marca que permita otorgarle al pensamiento del sofista cierta autonomía respecto de aquel que la tradición le ha atribuido al filósofo, encarnado en la figura de Sócrates. En efecto, Platón no sólo ofrece múltiples elementos textuales que implican la apertura a una lectura “no-platónica” (en el sentido doctrinario del término) del pensamiento sofístico, sino también una serie de rastros que permiten ir delineando los contornos de ciertas doctrinas fuertemente autónomas. Así, lejos de presentarlo como un pensamiento débil que quedaría desdibujado frente al puesto en boca de Sócrates, y más allá de la fuerte resistencia que le ofrece en sus diálogos a través de la figura de su maestro, sus mismos diálogos nos brindan las pistas para desentrañar el pensamiento de los sofistas. Uno de los objetivos de este trabajo es, pues, reconstruir el pensamiento en lo que se refiere a la verdad de Protágoras y –valiéndonos también de los fragmentos conservados– de Gorgias, pero esta vez, y a diferencia del camino emprendido por muchos comentaristas, partiendo de la hipótesis de que tal pensamiento cobra vida en muchos puntos *gracias* a la pluma de Platón.¹⁰ Esto no impedirá, sin embargo, acudir a otros testimonios y fragmentos, sobre todo en lo que concierne a Gorgias, que constituye un caso privilegiado en la medida en que aquí podemos contrastar la lectura que de él

¹⁰ En cierto modo resulta objetable la identificación que ha trazado la tradición entre la voz platónica y la del personaje Sócrates. Si bien nadie ignoraría el favor que merecen en la obra del filósofo las doctrinas puestas en boca de su maestro, el pensamiento platónico no puede sino surgir de la tensión entre las diversas voces que constituyen el texto. Voces como la de Aristófanes, e incluso la de Alcibiades en el *Banq.*, la de Crátilo en el diálogo homónimo, la de Calicles en el *Gorg.*, o la de Protágoras en el *Teet.* y el *Prot.*, poseen un peso tal que difícilmente podamos resignarlos al lugar de meros “teloneros” o contradictores de Sócrates. Los discursos y las doctrinas puestos por el filósofo en boca de cada uno de ellos alcanzarían por sí solas para hacer de Platón un filósofo genial.

hace Platón con un par de breves tratados y una serie de fragmentos que surgen de diversas fuentes que escaparían, en principio, a la constelación directamente influida por las lecturas platónicas.

En lo que concierne a los filósofos, es en esta misma batalla emprendida contra la sofística que se constituye su identidad y se delimita su ciencia. En su origen, el término *philosophos* designa a los hombres interesados en cultivarse. Curiosamente, aparece por primera vez en *Encomio de Helena* de Gorgias. Pero es a partir de Platón que la práctica de la "*philosophía*" supone una clara voluntad de pertenencia y la elección de un particular tipo de vida. En *República VI*, Platón propone una definición de filósofo que, como aquellas caracterizaciones brindadas en torno al sofista, depende más de elementos ideológicos que de prácticas sustanciales. Tanto Platón como Aristóteles se reconocen en tanto tales y, a diferencia del caso de los sofistas, sí es posible encontrar un alineamiento consciente entre ellos a la hora de discutir las concepciones sofísticas sobre la verdad. Ambos entienden que tanto el pensamiento de Protágoras como el de Gorgias comprometen la misma posibilidad de la filosofía, al poner en jaque los propios principios de su práctica.¹¹ Esto, sin embargo, no los hace constituir un bloque indiferenciado. Por el contrario, Aristóteles presenta fuertes diferencias respecto de su maestro en lo que se refiere al tratamiento del sofista. Si bien la influencia platónica es evidente en la discusión entablada en torno a la verdad, el estagirita ilumina nuevos ángulos e implicancias del pensamiento de los sofistas y desarrolla contra él, en consecuencia, nuevas estrategias. Así, el tratamiento dialéctico aristotélico de la noción de verdad va a asumir como interlocutor incluso a Platón. En este sentido, veremos que si bien los dos sofistas, por un lado, y los dos filósofos, por el otro, guardan importantes puntos de contacto entre sí, cada uno presenta sus particularidades y no podemos percibir esta polémica asumiendo uno y otro grupo en bloque. Por el contrario, los canales de influencia y crítica se irán complejizando.

¹¹ *Ex profeso* eludo aquí la caracterización de la filosofía como ciencia. En rigor, tal ciencia es entendida por uno y otro filósofo como un particular modo de vida, si bien a partir de una falsa oposición teoría-práxis, ajena a su pensamiento, muchas veces este hecho es pasado por alto. Este carácter existencial, por llamarlo de alguna manera, que le atribuyen a la filosofía se manifiesta justamente en diversos contextos en que se enfrenta al sofista. Cf. *Sof.* 231a y ss. y *Met.* IV 1004b16-26. Esta concepción de la filosofía condiciona, según veremos, también la comprensión de la verdad. El compromiso con la verdad que asume el filósofo ciertamente no implica meramente, ni para Platón ni para Aristóteles, el hecho de proferir discursos que guarden un correlato con lo real.

II

En lo que se refiere a la verdad, núcleo del presente trabajo, interesa subrayar que es un concepto que desde sus mismos orígenes, la filosofía percibió estrechamente ligada a ella. De Platón en adelante la filosofía es definida como ciencia o conocimiento de la verdad. Esto, por cierto, no implicaba concebirla como un mero cuerpo de proposiciones que se corresponden con lo que es. La noción de verdad comprometida en la definición de la filosofía trasciende a todas luces la correspondencia entre una serie de proposiciones y la realidad: refiere al objeto mismo y al fin de la filosofía. El hecho de no compartir la interpretación correspondentista de la verdad en el pensamiento griego no compromete, sin embargo, con aquella ontológica, según la cual la verdad era identificada por los griegos con el ser, si bien entiendo que esta noción aludía al ser concebido desde una particular perspectiva, esto es, en su relación con el pensamiento y el discurso. Creo que la oposición entre tales interpretaciones de la verdad en el pensamiento griego constituye una falsa alternativa. Es en torno al espacio que hay entre ambas que gira este trabajo, que se dirige a repensar las nociones de verdad y de filosofía a partir del pensamiento griego.

La particularidad y complejidad de la noción de verdad para nuestra tradición se exhibe con claridad a partir de *Gorg.* 487e7, en que Sócrates afirma que “la conformidad de mi opinión con la tuya, será realmente la consumación de la verdad”. El pasaje establece que la verdad es alcanzada a través del diálogo, concepto que implica la compleja noción de *lógos*, el cual, según veremos, supone una racionalidad que nos vincula con el orden del universo, el que a su vez se abre o se muestra en su estructura al hombre. El diálogo implica asimismo un discurrir. La estructura de la realidad aprehensible a través del *lógos* parece no exhibirse de una vez, sino irse descubriendo indefinidamente. Esta concepción de la verdad como camino que se constituye a través del mismo tránsito será forjada, según veremos, por Parménides y de ahí en más será característica de Occidente. La llamada por Detienne “verdad-vector” es, en efecto, estrechamente solidaria de la palabra-diálogo.¹²

El estudio de la noción de verdad también reviste especial interés, por un lado, por permitirnos asistir al particular modo en que la filosofía introduce o identifica un problema, y por otro lado, exhibe cómo la respuesta brindada impacta en el alcance semántico de toda una constelación conceptual. “*Alétheia*” no es un término inventado por los filósofos, sino que es un sofista, Protágoras, quien lo toma de la lengua corriente y lo introduce en el campo teórico. Es por eso que antes de estudiar el derrotero que sufrió tal noción en el

¹² Detienne 1967: 137, establece que tal concepción depende estrechamente de la coyuntura de relaciones sociales igualitarias.

pensamiento filosófico, es necesario analizar el suelo del que partió. Esto nos ocupará en lo que sigue de este primer capítulo, de carácter introductorio. Tal análisis no sólo aspira a iluminar los tratamientos teóricos que en torno a la noción de verdad se desarrollaron a partir del siglo V, objetivo que nos ocupará en los restantes capítulos que integran este trabajo, sino que a la vez permitirá dimensionar su impacto en el campo conceptual al que pertenece. Por otra parte, el sentido de aquellos términos que pasan a integrar el acervo filosófico pero que, paralelamente, siguen perteneciendo a la lengua corriente, supone a veces un juego u oscilación entre las acepciones filosóficas específicas y aquellas de la lengua corriente. En lo que se refiere a la verdad, si bien la sofística rompe con el paradigma arcaico en que la verdad es patrimonio del rey, el mago o el poeta, su sentido "pre-sofístico" opera sin duda en el tratamiento que cada uno de los pensadores que estudiaremos le ha conferido a esta noción. Un breve estudio de su presencia en los primeros testimonios permitirá asimismo trazar una suerte de mapa conceptual en cuyo interior me seguiré moviendo a lo largo de este trabajo.

III

Es necesario iniciar este estudio acerca de los significados pre-filosóficos del término '*alétheia*' por una referencia a su etimología, que cobró cierta celebridad a partir del tratamiento de Heidegger, quien ubicó esta noción en el centro de su proyecto filosófico y alertó acertadamente respecto de la posibilidad de errar en su comprensión a partir de prejuicios modernos. *Alétheia* es un sustantivo que se deriva del adjetivo *alēthēs*, compuesto constituido por una *alpha* privativa y por *lēthos*, *lāthos* o *léthe*. La misma raíz de *léthe* con un significado similar subyace al verbo latino "*lateo*", "estar oculto", "permanecer encubierto", del cual el castellano deriva "latente". *Léthe*, a su vez, se deriva del verbo *léthō* que, como *lanthánō*, significa estar oculto, ser ignorado, pasar desapercibido. Estos verbos significan además, en voz media, ocultársele algo a uno, olvidarlo.¹³ Es importante recordar que *léthō* no es un verbo transitivo y no tiene el sentido de ocultar y encubrir algo, propio de verbos con raíces distintas como *krúpto*, *kalúpto*, *keúthō*, etc., sino que designa el *estar* oculto. A diferencia de la posición recién reseñada defendida por la mayoría de los estudiosos, Snell identifica una clara distinción de matices entre *léthe* y *lanthánein*, pues entiende que si bien ambos términos pertenecen en efecto a la misma raíz, ponen en primer plano dos aspectos diferentes: el primero

¹³ Chantraine 1974: 618-619, entiende que en el sistema griego la formas antiguas son *léthō*, *élaton*, y que *lanthánō* debe ser una refección, siguiendo el patrón, por ejemplo, de *manthánō*.

aludiría al olvido, el segundo al ocultamiento. Se pregunta, pues, si la privación supuesta en la *alétheia* es la de *léthō* o la de *lanthano*.¹⁴

Empearé por repasar brevemente el uso que hace Homero de esta noción. En los poemas homéricos, *alétheie* y *alethés* son usados con *verba dicendi* (*alethéa muthésasthai, agoreúein, eîpein*) en el sentido de decir, hablar y comunicar algo libre de ocultamiento u olvido.¹⁵ El término *alétheia* aparece, tanto en *Ilíada* como en *Odisea*, en el contexto en que alguien *dice la verdad* a otro. De sus diecisiete apariciones, en once de ellas es explícito este patrón triádico constituido por un hablante, un oyente y el discurso, mientras que en los seis casos restantes la referencia a un oyente está claramente implicada.¹⁶ La verdad en todos estos casos tiene que ver con la confiabilidad de lo que una persona dice a otra. Interesa destacar, entonces, que desde sus inicios la *alétheia* supone el diálogo. Esta, sin embargo, no es la única palabra que emplea Homero para referir a la verdad; hay otros términos que significan “exacto”, “verdadero”, “genuino”, “certero”, “preciso” (*atrekés, eteós, etétumos, étumos*). Tales términos, adjetivos o adverbios, aparecen en general en el contexto de historias o discursos. En contraposición, *alétheia* aparece en casi todos los casos como sustantivo o adjetivo neutro (una sola vez aparece el adverbio *alethés*). Esto conduce a pensar que Homero utiliza este término cuando quiere referir a “la verdad” y no a algo o alguien verdadero o confiable. También es importante reparar en la relación que guardan *alétheia, pseûdos* y *étumos* tanto en Homero como en Hesíodo. Allí el *pseûdos*, lo falso, se edifica imitando lo real (*étumos*) y no lo verdadero (*alethés*).¹⁷ La *alétheia* no se yergue originariamente frente a lo falso, sino que, por el contrario, se complementa con ello.¹⁸ La negatividad,

¹⁴ Snell se apoya en algunos pasajes de *Od.* para probar que el sentido que asume *léthe* es el de olvido. “*Léthein*” señala abiertamente, según su análisis, lo inquebrantable de una propiedad espiritual continua”. (Snell 1978: 92).

¹⁵ *Il.* VI 382, *Od.* III 254, XIII 254 Cf. p.e. *Il.* XXIV 406: “Si realmente eres escudero del Pelida Aquiles, ea, declárame a mí ya toda la verdad” (*pâsan aletheien katálexon*), XXIII, 361: “Al lado de esta apostó como vigía a Fénix, comparable a los dioses, escudero de su padre, para que fuera testigo de la carrera y declarara la verdad” (*aletheien apoeípoi*). *Od* XI, 507: “De tu hijo Neoptólemo, en cambio, podré relatarte la verdad toda entera cual tú lo has pedido”. Aquí y en lo que sigue me sirvo de las traducciones de J. M. Pabón, en el caso de *Od.* (1993), y de E. Crespo Güemes de *Il.* (1991), ambas de editorial Gredos, modificadas.

¹⁶ Se excluye aquí el caso de *Il.* XII 433 en se habla de una *gunê chernêtis alethés* para referirse a una mujer que pesa lana cuidadosamente. Snell analiza el ejemplo y establece que lo que está en juego es el hecho de que «recuerda» su tarea y que la realiza «en un determinado continuo de conocimiento, no permitiendo que nada sea víctima de la *Lethe*». Otros, en cambio, han conjeturado que el término aquí debería ser *aletis* (cf. Campbell 1992: 32). Contra esta opinión cf. Friedländer 1958: 223, quien no sólo aduce motivos de rima, sino de semántica y destaca que en Hesíodo se encuentra el término con el mismo sentido.

¹⁷ De modo que *etétumos* puede referir tanto a la cosa existente como al discurso que a ella se refiere (cf. *Od.* XXIII 62, en que Homero se refiere a un *múthos etétumos*).

¹⁸ En el célebre prólogo de *Teog.*, las Musas reivindican el privilegio de la verdad, así como también el del engaño: “Sabemos decir muchas cosas falsas (*pseúdea*), semejantes a realidades (*etúmoisin homoía*), pero también sabemos, cuando queremos, decir cosas verdaderas (*alethéa*)” (27-28).

como señala Detienne, es la sombra inseparable de la *alétheia*, que, como hemos señalado ya, se opone esencialmente al olvido y/o al ocultamiento, no a lo falso.¹⁹

Otro punto a destacar en el uso homérico de la noción es el hecho de que la oración “Entonces verdaderamente, muchacho, te diré la verdad” aparezca cinco veces en *Odisea*, con variaciones menores, para introducir un discurso.²⁰ Es sabido que la repetición de líneas y fórmulas es una característica del estilo homérico. El hecho de que *alétheia* aparezca en tales contextos formularios sugiere que la oración es una frase hecha que Homero hereda de la tradición. En general, aparece en escenas en que se demanda la respuesta a una pregunta o se pide un informe y asume el sentido de brindar un relato sin ningún ocultamiento ni engaño. De allí Campbell concluye que la noción que emerge de estos textos es precisamente la misma que aquella fórmula consagrada en el juramento tradicional, o la afirmación solemne requerida de un testigo en un proceso judicial: “decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad”.²¹

Del uso homérico es posible deducir que la *alétheia* refiere al requerimiento de ser auténtico y abierto en el trato entre dos personas, de modo que lo dicho pueda ser tomado por los oyentes como la exhibición a través del discurso de la cosa misma. Si es así, el significado coincide con la etimología del término a la que hemos referido: uno dice la verdad si no olvida, esconde, u oculta nada a sus oyentes.²²

Por otro lado, a partir del análisis de algunos pasajes de la *Iliada*, Snell establece que los adjetivos *etós*, *eteós*, *étumos*, *etétumos*, pertenecientes al mismo grupo, se distinguen claramente de *aléthés* por implicar una alternativa exhaustiva según la cual lo dicho se corresponde o no con los hechos y, en este sentido, no admite medias tintas. En *Il. II* 300, por ejemplo, Ulises dice: «queremos saber si es verdadero lo que Calcas profetiza o no» (*è eteòn Kálchas manteúetai èè kai oukî*), a saber, que los aqueos conquistarían Troya luego de diez años. Su discurso, señala Snell, no es “verdadero” porque el adivino recuerde algo pasado, sino porque lo dicho es o será realidad. Así, mediante el análisis de diversos pasajes, demuestra que la alternativa implicada en tales términos cobra un sentido exhaustivo: lo expresado es verdadero o no lo es, pues remite a un hecho que o bien es, o bien no es.²³ Así, tales términos supondrían, entonces, la representación del «tercero excluido».²⁴ Frente a ellos, la *alétheia*, alberga siempre cierta

¹⁹ Detienne 1967: 38. Cf. también Luther 1937; Brague 2004: 1344.

²⁰ *Od.* III 354, XVI 61, XVI 226, XVII 108, XXII 420.

²¹ Cf. Campbell 1992: 32-33.

²² Cf. Mourelatos 1970: 64 ss. y Kahn 1973: 364 ss.

²³ Cf. *Il.* XX 255.

²⁴ La misma alternativa es retomada por la palabra *étumon* en *Il. X* 534, en que Néstor, que cree oír cómo Ulises y Diomedes vuelven, dice «Oh amigos..., ¿diré lo falso o lo verdadero (en concreto)? Me exige mi *Thumós*»: (*ô philoi..., pseúsomai è étumon eréo; kéletai dé me thumós*). El regreso de ambos se da efectivamente o no. Así, la comprobación concreta responderá a una alternativa exhaustiva: o bien.... o bien..., sí o no.

ambigüedad. Por otro lado, es importante señalar que *etétumos* puede referir tanto al decir, como a la cosa o al acontecimiento en tanto real. Así, en *Od.* III 241 se habla de un “*nóstos etétumos*”, un regreso verdadero o auténtico. Es importante, asimismo, añadir que, a diferencia de *alétheia*, en tales términos no se alude a las buenas intenciones del sujeto, en el sentido del propósito de hablar sin ocultamientos ni olvidos. De modo que si bien ambos términos en cierta medida convergen semánticamente, preservan cierto matiz que los diferencia.²⁵

Otro término importante que refiere al campo semántico de la verdad es *nemertés*, que, como *alethés*, se trata de un adjetivo “negativo” que niega *hamartáno* (errar, no alcanzar el fin, perder) y significa “infalible”, “acertado”, “que alcanza el fin”, “no perdido”.²⁶ El término supone una metáfora que refiere al tiro al blanco: como en este caso, el discurso puede encontrar o acertar el blanco. *Nemertés* (o *-téa*) es objeto de los verbos *mutheîsthai*, *légein*, *enispeîn*. Snell subraya la representación teleológica supuesta en esta noción: el discurso o relato verdadero es aquel que encuentra su blanco, su fin, que sería el hecho mismo.²⁷ Por eso podemos entender esta noción en tanto rectitud o corrección. A partir de lo dicho, se ha aventurado que mientras *nemertés* concerniría a la referencia (acertada o errónea) del habla a la cosa, *alethés*, en cambio, mentaría originariamente a la cosa que se exhibiría en su relación con el discurso.²⁸ Pero, según dijimos, la *alétheia* no excluía de modo alguno el plano subjetivo, al suponer la intención de mostrar la cosa fielmente a través del discurso.

Todos estos matices de la verdad serán posteriormente absorbidos, según veremos, por la *alétheia*. En efecto, con posterioridad tal término irá asumiendo progresivamente algo del significado original de otros para, finalmente, convertirse hacia mediados del siglo V en el término más general e importante para referir a la “verdad”.²⁹ Este hecho supondrá, evidentemente, una ampliación y complejización de su semántica que será, justamente, objeto de estudio en esta tesis. Es importante destacar que las instancias inicial y final de su historia semántica están mucho más documentadas que las intermedias. Así, un griego puede, desde Homero, decir la verdad, pero sólo más tarde es

²⁵ Respecto a tal distinción cf. también Pratt 1993: 100-101.

²⁶ Cf. Luther 1935.

²⁷ Snell señala que en un principio esta teleología se encuentra, no obstante, estrechamente limitada. Un decir «acertado» es sólo lo que el interlocutor demanda o exige, la respuesta o la información correcta (cf. *Il.* VI 376, XIV 470, XVII 40, XII 219ss., I 514). En tales casos la palabra, según Snell, encuentra un hecho, un *étumon*, tal como es exigido en tanto que «acertado» (*treffed*). Así, según Snell, *alethés* es lo sujeto a la memoria sin huecos (que puede ser enumerado o contado por completo), *eteón* es lo actual o efectivo (*Tatsächliche*), un ente objetivo (que, como tal, indica determinadas consecuencias necesarias), en estricta oposición a lo no-ente, y *nemertés* es lo que no falla, en especial la palabra que responde (*das antwortende Wort*) (*die «Ant-Wort»*), que encuentra realmente algo actual (en acto, etc. *Tatsächliche*) (*eteón*), cuando se informa al respecto.

²⁸ Rosales 2006: 8.

²⁹ Cole 1983: 28; Chantraine 1979: 618.

capaz de escucharla (*Ag.* 680), verla (*Nem.* 7, 25), o ser verdaderamente bueno (Simónides 542, 1). Más tarde, *alétheia* referirá a la realidad misma de la cosa, opuesta a la mera apariencia: así se manifiesta no sólo en la tradición filosófica que estudiaremos, sino también en diversos testimonios poéticos. Así en *Orest.* 424, por ejemplo, Eurípides se refiere a un “verdadero amigo” (*phílos alethés*), por oposición a aquel que no es confiable, y Heródoto se refiere a dioses verdaderos por oposición a aquellos inventados (II 174 2).³⁰

Ya he referido al interrogante que plantea Snell en torno al sentido que asume *lanthánō* o *léthe* en la *alétheia*. Hasta aquí asumí que se trata tanto de ocultamiento como de olvido. Según la lectura de Heidegger, *a-lethés* es original y esencialmente *tò mē lanthánon*, interpretado como lo des-oculto.³¹ *Alétheia* es, pues, desde su interpretación, una cualidad inherente a las cosas. Contra esta opinión; aunque también contra aquellos que niegan tanto la corrección o relevancia de la derivación de la raíz *látha*,³² Snell sugiere que la *léthe* excluida en la *alétheia* se encuentra en las personas más que en las cosas, pues es olvido antes que ocultamiento.³³ *A-lethés*, según su lectura, sería aquello que no es retenido en la memoria y tendría, entonces, el sentido de decir algo no-olvidado. De acuerdo con esta reinterpretación “subjetiva”, la *alétheia* se trataría del resultado del modo en que una aprehensión original permanece en la memoria del sujeto,

³⁰ Otros derivados de *lanthánein*, en cambio, como *láthra*, *lathraïos*, fueron aplicados siempre a personas, cosas y situaciones.

³¹ Cf. Heidegger 1927: párrafos 33 y 220-223. También Heidegger 1931-32: 26-33 y Heidegger 1954: 54-6.

³² Cf., por ejemplo, Friedländer, quien pone en cuestión que esa sea la etimología adecuada del término. Entiende que puesto que aparentemente términos semánticamente cercanos como *atrekés* y *akribés* e incluso sus contrarios, *pseudos* y *apáte*, no son indo-europeos, quizás *alethés* tampoco lo sea y que, en consecuencia, la hipótesis de la *alpha* privativa no sea la adecuada, y el término no tenga nada que ver con *lath-*, *leth-* y *lanth-*. Establece entonces que resulta tan apresurado concluir algo de este “quizás” como asumir sin más la etimología clásica (Friedländer 1958: 222). Sin embargo son numerosos y antiguos los testimonios en que se sugiere el vínculo entre *alétheia* y *léthe* o *lanthánō* y se asume *alpha* como privativa. Incluso él mismo menciona que es la etimología trazada explícitamente en *Adv. Math.* VIII 8 y en *In Platones Phaed.* I 56, 15 y cita el caso de Hesíodo que se refiere a Nereo como *a-lethés* y *a-pseudés* en *Teog.* 233.

³³ Hemos visto que Snell rechaza la interpretación defendida por ejemplo por Luther 1935, según la cual la *alétheia* contiene originariamente tanto la parte objetiva de lo «no-oculto» como la subjetiva de lo no-olvidado, en función de tres argumentos: (a) en relación con la *léthe*, las pruebas tempranas refieren más claramente a un estado de la memoria humana que al no-estar-presente; (b) *alethés* se diferencia en Homero de *eteós*, *étumos* en que lo subjetivo se introduce con más fuerza; a pesar de ello refleja la diferencia de *alethés-étumos* en las diversas formas del conocimiento que transfieren las musas o los videntes; y (c) «desocultar» lo oculto presupone una conciencia de la actividad espiritual que no se halla en los primeros tiempos. Frente a la negativa de reconocerle una doble dimensión a la *alétheia*, es posible ofrecer los siguientes argumentos: en primer lugar, Snell se sirve exclusivamente de ejemplos tomados de Homero, pero él mismo reconoce que en Hesíodo mismo *alétheia* asume nuevos sentidos. Hemos visto ya que algunos testimonios en que el contrapunto de la *alétheia* es el ocultamiento y no el olvido. En segundo lugar, el hecho de que *étumos* asuma un sentido ontológico sin más en algunos contextos, no quita que *alétheia* refiera a la cosa, pero sólo en tanto que dicha. En cuanto al tercer argumento, lo consideramos en cierto sentido circular. Por otro lado, ¿por qué la noción de des-ocultamiento supondría una mayor conciencia de la actividad espiritual que la de des-olvido?

no de un aspecto de los objetos. Un testimonio contundente de la estrecha relación entre la *alétheia* y la memoria se encuentra en Hesíodo, allí cuando las musas, portadoras de la verdad, son las que dicen “lo que es, lo que será, lo que fue”, constituyéndose así en las transmisoras de la memoria.³⁴ Frente a la lectura de Snell, que pone el acento en la retención de una percepción original, Cole considera necesario atender principalmente al proceso de la comunicación y no tanto a la percepción: *alétheia*, según su lectura, es aquella transmisión de información que excluye *léthe*, tanto en la forma del olvido, como en la de la ignorancia o el error.³⁵ Ante tales interpretaciones subjetivistas de la *alétheia*, Heidegger señala con razón que lo no-olvidado es un modo de no estar oculto algo para alguien y no al revés, de suerte que la noción determinante sería la de ocultamiento.³⁶

Entiendo, sin embargo, que la discusión en torno al sentido último que asumen *létho* o *lantháno* es estéril, pues hay testimonios que contribuyen a legitimar ambas interpretaciones. Ya he mencionado, por ejemplo, la clara vinculación entre *alétheia* y memoria en Hesíodo: el poeta es maestro de verdad pues es quien tiene acceso al conocimiento de lo sucedido a través de la memoria. El sentido de ocultamiento, más allá de los ejemplos demasiado mediados o indirectos que brinda Heidegger, se aprehende nítidamente, por ejemplo, en el *Peri aletheías* de Antifonte (87 B 44), mencionado por Brague.³⁷ Afirma allí el sofista que

si uno transgrede las leyes de la ciudad, en la medida en que se oculta (*eian láthe*) a los que las han convenido, quedará libre de toda vergüenza y castigo; pero si no se oculta (*mè lathón*), no. En cambio, si uno viola una ley natural, aun si se ocultara a todos los hombres, el mal no será en nada menor; y si todos lo vieran, no sería en nada mayor: porque el daño resultante no es a causa de la opinión, sino a causa de la verdad (*ou gàr dià dóxan (...) allà di' alétheian*).³⁸

Es clarísimo que el juego viene dado aquí por la oposición entre *léthe* y *alétheia*, entendidos como el ocultamiento y la verdad, espacio abierto en donde no hay lugar para aquel.³⁹ Mientras *léthe* integra el ámbito del *nómos*, la convención, *alétheia* integra el de la *phúsis*. Me interesa especialmente destacar el rol que asume la mirada en la dinámica entre *léthe* y *alétheia*: es a la vista de alguien que algo permanece oculto o se descubre. Es decir, la noción misma de ocultamiento o desocultamiento compromete no sólo la cosa sino también una mirada. Esto se pone de manifiesto cuando Antifonte señala que

³⁴ Teog. 32 y 38.

³⁵ Cole 1983: 7-28.

³⁶ Heidegger 1954, W. Luther 1966: 36 y Rosales 2006: 8.

³⁷ Brague 2005: 1344.

³⁸ Las traducciones ofrecidas son propias, a menos que indique lo contrario.

³⁹ Es interesante el hecho de que Platón se refiera a la “llanura de *alétheia*” en *Fedr.* 248b aparentemente retomando un paisaje mítico (cf. Detienne 1967:128). Esto denota toda una topografía conceptual en que la apertura de *alétheia* inhibirá cualquier relieve que entorpezca alguna perspectiva.

“*aunque todos lo vieran*, el mal no sería en nada más grande”. De modo que no es posible prescindir ni del polo subjetivo ni del objetivo para pensar esta noción.⁴⁰ Creo que la dicotomía sujeto-objeto sobre cuya base la modernidad ha pensado el tema de la verdad al interpretarla en términos de *adaequatio*, no es pertinente para pensar la *alétheia* que, junto con conceptos cercanos centrales para el pensamiento filosófico como los de *lógos*, *phantasia*, *dóxa*, constituye una noción anfibia entre ambos polos.⁴¹ Estimo, pues, acertado el punto de partida heideggeriano en cuanto a la imposibilidad de pensar ciertas nociones del pensamiento antiguo sirviéndonos de tal dicotomía. Sin embargo, creo que esta se vuelve a filtrar en la disputa en torno al sentido último de la *alétheia* como desocultamiento (sentido objetivo) o des-olvido (sentido subjetivo). Frente a la posición heideggeriana, entiendo que es importante hacer hincapié en el hecho de que la *alétheia* viene unida siempre a *verba dicendi*.⁴² Por eso es relevante aclarar el funcionamiento del verbo *légo*, que, según entiendo, y como surge de los primeros testimonios que analizo, presenta algunas particularidades que, en cierta medida, transfiere a la *alétheia*.⁴³ La historia semántica del término evidencia que aquello que se dice es la cosa misma. El sustantivo *lógos* prácticamente no aparece en la literatura conservada de los siglos anteriores a Heráclito. Contadas veces es utilizado por Homero y Hesíodo. En tales ocasiones aparece en plural y su sentido parece ser el de “palabras”. Una de las primeras ocasiones en que aparece en singular es en el siglo VI, en que es utilizado por el poeta Teognis en el sentido de una aleación del oro y el cobre. Por eso, es más fácil seguir la evolución de la noción a través del verbo *légo*. Tal término es utilizado en los primeros testimonios al menos en cuatro sentidos que serán determinantes en su evolución semántica: el primero es el de “recoger, juntar” (madera, huesos, etc.), el

⁴⁰ Otros ejemplos que atestiguan el vínculo entre *alétheia* y desocultamiento son *Ef.* 1024 ss. en que los personajes afirman que pueden esconderse de los hombres en la oscuridad del templo, pero no de los guardias sagrados a los cuales no estarán ocultos. También Heródoto III, 75 1 y *Hell.* 3, 3, 2, en que el tiempo es llamado el más verdadero (*aléthéstatos*) porque saca a la luz lo que permanecía oculto.

⁴¹ Snell mismo contempla la posibilidad de que la *alétheia* se asimile a este tipo de términos que comportan conjuntamente las dimensiones objetiva y subjetiva. Así, se podría decir que esta es una disputa vana. Así como *lógos* es tanto «palabra» como «sentido», es decir, lo que la palabra denota (*lógon eónta légein* significa tanto “decir un *lógos* existente” como “decir algo verdadero”), *dóxa* refiere tanto a la «opinión», como a la (engañoso) apariencia, e *historié* tanto a la «investigación» como la «historia», es decir, la historia como objeto de la investigación. Del mismo modo, en los primeros griegos podría reunirse el significado subjetivo de la palabra *alétheia*, el «no-olvido», con el objetivo, el «des-ocultamiento». Si bien Snell termina desechando tal posibilidad, considero que los argumentos que aporta en modo alguno son concluyentes (cf. Snell 1978: 91).

⁴² Igualmente extrema me resulta la tesis de Luther según la cual «El lenguaje griego temprano y por lo tanto el pensamiento griego temprano no conoce ninguna diferencia entre verdad y realidad» (Luther 1966: 30).

⁴³ Ya hemos señalado que *légo* es sólo uno de los *verba dicendi* a los que se asocia la *alétheia*. Considero pertinente su tratamiento, sin embargo, porque su misma progresión semántica resulta esclarecedora respecto del modo en que los griegos pensaban el discurso y su relación con la realidad.

segundo es el de “contar”, tanto en el sentido de enumerar como en el de relatar, como si lo recogido fuera contado. Proteo, por ejemplo, en *Od.* IV 452, cuenta las focas que van saliendo del mar y Ulises (XIV 197) relata las penurias que le impuso la voluntad de los dioses. El tercero ya no aparece en Homero y es el de “decir”. Está atestiguado por primera vez en Hesíodo, quien en *Teog.* 27 pone en boca de las Musas estas palabras: “sabemos decir muchas cosas semejantes a verdades”. Más adelante asumirá un cuarto significado, el de “querer decir” (“*to mean*” en inglés), el sentido que asume frecuentemente la pregunta “*pōs légeis;*” en los diálogos platónicos.⁴⁴ De modo que la semántica de *légein* está determinada por el acto de recoger, juntar, contar (en el sentido de enumerar). Paralelamente, entonces, la evolución semántica del sustantivo *lógos* iría desde *recolección, recuento, enumeración* hacia *cuento, relato, lo que se dice, discurso, palabra, sentido, razón*. Esta semántica básica sobre la que se edificará la noción de *lógos* supone una estructura en la cual hay un objeto existente sobre el que se ejerce la acción (de recolectar, contar, etc.). Por eso el *légein* parece poseer para los griegos una cierta “transitividad ontológica”, en el sentido de implicar una fuga hacia fuera de sí, hacia las cosas o hechos a los cuales refiere. Supone un recoger o juntar, necesariamente, aquello que es, lo cual le conferiría cierta “infalibilidad” en su aprehensión del ser. Así, envuelve tanto un discurso como una cosa (existente) dicha. Por eso se ha sostenido que los griegos concebían el verbo ‘decir’ de manera análoga a los verbos de percepción (ver, oír, tocar), cuya construcción sintáctica es absolutamente paralela a la de aquél. Hay tres tipos de construcciones en griego que conforman las cláusulas discursivas o de pensamiento: (a) construcciones con cláusula “que” (*hóti*); (b) construcciones con acusativo e infinitivo; y (c) construcciones con acusativo y un participio concordado actuando como verbo. Los verbos como “ver” y “oír” son de esta última clase. En “veo a Teeteto durmiendo”, “Teeteto durmiendo” es objeto directo de ‘veo’ y reemplaza a la cláusula “que Teeteto duerme”, entonces es sencillo asimilar el “juzgar” o el “decir” al funcionamiento de dichos términos que remiten a operaciones en todos los casos infalibles. A partir de tal analogía con la percepción, se comprenden dos rasgos que posteriormente serán asignados por algunos pensadores al juzgar o al decir: (a) las oraciones funcionan de la misma manera que los nombres; y (b) el juzgar, así como la percepción, es infalible.⁴⁵

Ahora bien, la infalibilidad del decir involucra el problema de la verdad.⁴⁶ Si tenemos en cuenta la caracterización de la verdad que Platón parece asumir de la

⁴⁴ Cf. LSJ 1033-1034.

⁴⁵ Cf. Wiggins 1971: 275-277. En relación con la analogía entre la percepción y el juicio y las aporías a las que conduce, cf. *Teet.* 188d 7-189b 2.

⁴⁶ Snell señala que en Homero la *alétheia* se encuentra estrechamente conectada con el *katalégein*, la enumeración o el recuento. El catálogo de los barcos en el libro II de *Il.* es el ejemplo

tradición, según la cual decir la verdad es “decir lo que es”, es fácil entender la ecuación entre *légein* y *alétheuein* que Proclo, en su comentario al *Crátilo*, atribuye a Antístenes. Sólo bajo esta comprensión del *lógos* es posible aprehender, a mi juicio, tanto la posición parmenídea que se exhibe en el primer verso del fragmento 6, que reza “es necesario decir y pensar que es...”, como las posiciones sofísticas que se manifiestan en la sentencia antisténica, las cuales, extremando esta idea ya latente en el uso de ciertos verbos de decir y pensar, niegan la posibilidad de la falsedad. De ahí que hasta Platón inclusive, *lógos* y *alétheia* parezcan inescindibles.⁴⁷ Y es por eso también que a partir de la filosofía parmenídea, racionalidad y verdad van de la mano. Es claro, sin embargo, que desde los primeros testimonios, los griegos fueron conscientes de la posibilidad del engaño a través del discurso. Hemos mencionado ya la complementariedad entre verdad y engaño, y en el próximo apartado veremos que, como las célebres Musas de Hesíodo, los maestros de verdad son a la vez aquellos capacitados para engañar a través del discurso. Sin embargo, la mencionada raíz semántica del *légo* evidentemente se mantuvo latente, razón por la cual en el siglo V se va a plantear el problema de la imposibilidad de la falsedad desde diversas líneas teóricas.

La transitividad ontológica del *lógos* impacta en la *alétheia*, que es la realidad en tanto dicha o pensada sin ocultamiento ni olvido. En resumen, interesa subrayar una vez más que la comprensión de la verdad pre-filosófica no admite una *krísis* básica que el pensamiento occidental ha asumido a partir de la modernidad, justamente aquella que se da entre lo objetivo y lo subjetivo. *Alétheia* integra una constelación de términos compuesta también por las nociones de *dóxa*, *lógos*, *phantasia* que ya hemos mencionado, todas ellas centrales para la historia del pensamiento, que se mueven en un espacio que, desde nuestra perspectiva, supone una doble dimensión, objetiva y subjetiva a la vez. De ahí que ninguno de ellos se deje encorsetar en las traducciones corrientes que no pueden eludir la alternativa. Todas ellas suponen un espacio que

más detallado de tal *katalégein* en Homero. Allí *para no olvidar nada*, el poeta invoca a las musas (cf. también *Od.* VIII 487 y *Od.* XI 368).⁴⁶ Si bien Homero no emplea las palabras *aléthés* o *alétheia*, cuando describe lo dicho por las musas o por los poetas, el contenido de este *katalégein* según Snell se corresponde de un modo exacto con aquello que normalmente señala como *aléthés*. En este sentido, la semántica del *lógos* y la de la *alétheia* convergen: ambas implicarían un recuento o enumeración.

⁴⁷ Para analizar la relación entre *lógos* y verdad, es importante señalar la oposición que se conforma sobre todo en Platón entre *múthos* y *lógos*, cuyo campo semántico en un principio parece compartido. Ya veremos que si bien tal oposición se va delineando a partir de Tucídides y Píndaro, en Platón se profundiza y la divisoria de aguas viene dada por la relación entre la palabra y la verdad. En los diálogos, el mito aparece en repetidas ocasiones en el sentido de cuento. Sólo por mencionar un par de ejemplos, en *Prot.* el mito se opone al *lógos*, entendiendo por *lógos* un discurso argumentativo frente a un cuento que tiende a persuadir. En *Gorg.* 523a, por ejemplo, el mito escatológico es llamado *lógos* por el hecho de ser verdadero y en *Crát.* 408 c-d, Pan, hijo de Hermes, es hermano del *lógos* o el *lógos* mismo que puede ser verdadero o falso, tal que cuando es falso se presenta en forma de mitos y mentiras.

excluye tanto la posibilidad de un ser en sí mismo (al margen de alguna mirada), como una objetividad que encuentra su fundamento en la subjetividad.

IV

La concepción de la verdad atravesó por diversas etapas en los orígenes del pensamiento griego. El primer momento es el de la concepción arcaica que se deja aprehender en algunos textos de Hesíodo, de Homero y de Píndaro, y es al que nos referiremos esquemáticamente en este apartado con el objeto de reconstruir el mapa semántico en que se insertaba la verdad previamente a la conceptualización teórica. Marcel Detienne, quien en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* ha estudiado en profundidad la concepción de la verdad en la tradición poética, defiende una interpretación de la relación entre *lógos*, *alétheia* y *apáte* en el pensamiento mítico, según la cual la palabra del adivino, del rey y del poeta, que son los maestros de verdad en el pensamiento arcaico, tendría como característica principal la ambigüedad. Tal palabra supondría una doble potencia con relación a la verdad: así como no hay *alétheia* sin una parte de *léthe* (las musas que dicen la verdad anuncian al mismo tiempo el olvido de las desgracias),⁴⁸ no hay *alétheia* sin una parte de *apáte*. Paralelamente, el mundo divino al que se refiere el discurso poético es fundamentalmente ambiguo: la ambigüedad matiza incluso a los dioses más positivos. Los dioses conocen la verdad, pero también saben engañar mediante la apariencia y sus palabras muchas veces son trampas que se tienden unos a otros o a los hombres.⁴⁹ Su discurso, siempre enigmático, esconde tanto como descubre. El maestro de verdad es, pues, en este estadio arcaico, también un maestro de engaño: poseer la verdad es también ser capaz de engañar.⁵⁰ Ya hemos citado el célebre texto del comienzo de la *Teogonía* que exhibe la vinculación establecida entre *lógos* y *apáte*. Allí las Musas, hijas de Memoria, le ofrecen a Hesíodo la siguiente proclama:

Sabemos decir muchas cosas falsas (*pseúdea*) semejantes a verdades (*etúmoisin homoîa*); y sabemos, cuando queremos, decir cosas verdaderas. (*Teog.* 27-28)

⁴⁸ Cf. Detienne 1967: 37, quien afirma que en el pensamiento poético, la verdad (*alétheia*) no se contrapone a la falsedad sino al olvido (*léthe*). Es por eso que la verdad se articula en la memoria poética.

⁴⁹ Por ejemplo, *Teog.* 889-890: "Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, *engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras*, Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano."

⁵⁰ Cf. Detienne 1967: 69-71.

La posesión de la verdad y la capacidad de engañar se presentan aquí como dos caras de la misma moneda y vienen indisolublemente asociados a la palabra. La mentira en boca de las Musas se caracteriza por su semejanza con la verdad, por el disimulo y el ocultamiento (de su carácter de falsedad), rasgos que redundarían en su poder de persuasión.⁵¹ A la luz de este pasaje, Detienne demuestra cómo en el pensamiento mítico los contrarios, lejos de tratarse de fuerzas que se excluyen la una a la otra, son complementarios. Las palabras del poeta, como las de las Musas, serán también ambiguas.

La posibilidad de decir mentiras semejantes a verdades (*pseúdea ... etúmoisin homoíā*) definen también en Homero la potencia de la retórica, tanto la de Ulises como la de Néstor.⁵² Así, por ejemplo, se manifiesta en *Od.* XIX 203, pasaje en que Ulises engaña a Penélope haciéndose pasar por un extranjero:

Así hablaba, diciendo muchas mentiras semejantes a verdades

Ulises representa en la poesía homérica la destreza en la palabra y, a la vez, la maestría en ardid y engaños. La potencia de la palabra encarnada en este personaje está inevitablemente orientada hacia el error y el engaño.⁵³ Sin embargo, lejos de ser objeto de censura (salvo por aquellos personajes perjudicados por las trampas del héroe), Ulises despierta gran respeto justamente en virtud de estas cualidades. Del análisis de *Od.* XIV 362-365, por ejemplo, surge con claridad que el engaño no es considerado negativo en sí mismo y sólo es censurable en la medida en que no resulte lo suficientemente fuerte y convincente.⁵⁴

En este esquema en que verdad y engaño resultan complementarios *asume un lugar central la persuasión (peithō)*. Según surge de los testimonios, *peithō* es condición de la *alétheia*. Los ejemplos que ilustran este punto en la *Teogonía* son numerosos:

A quien honran las hijas del gran Zeus y contemplan cuando nace de los reyes por él alimentados, le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel (*epi glôssêi glukerên cheíousin eérsên*) y de su boca fluyen graciosas palabras (*epea*). Todos

⁵¹ Con respecto a la oposición entre *alétheia* y *pseúdos* en el pensamiento de Homero y Hesíodo cf. Heidegger 2005: 40-52. A partir de un análisis de *Il.* II 348 ss. y *Teog.* 233 ss., muestra que el *pseúdos* debe entenderse sobre la luz del ocultamiento pero, como la *alétheia* misma, es ambiguo y supone, a la vez, un dejar aparecer.

⁵² Fattal 2001: 65, considera que la relación que Homero mantiene con la verdad parece ambigua en la medida en que el engaño se encuentra teñido de verdad y la verdad marcada por el engaño. Una palabra verdadera para Homero parece ser aquella que entraña inmediatamente la acción.

⁵³ Cf., por ejemplo, *Il.* III 202-224 *Od.* XIII 221-299. Un tratamiento acabado de la figura de Ulises como orador y maestro de ardid y engaños se encuentra en Detienne y Vernant 1974: 205-208 y 218-220 y también en Pratt 1993: 2, quien destaca, aparte de la figura de Ulises, la de Hermes.

⁵⁴ Cf. Fattal 2001: 61. Con respecto a la valorización positiva del engaño cf. también *Erga* 788-789.

miran hacia él cuando establece las leyes con rectas sentencias. Hablando con firmeza resuelve de una vez sabiamente una gran disputa. Precisamente eso es lo que hace a los reyes prudentes: allí donde la gente yerra en el ágora, reencausa los asuntos, cumpliéndolo con facilidad, exhortándolos con suaves palabras (*malakoîsi paraiphâmenoî epéessin*). Y cuando concurre a una reunión, como a un dios le propician con apacible respeto y sobresale entre los reunidos. Tal es el sagrado don de las Musas a los hombres. (83-95)

Las hijas de Zeus, las Musas, brindan el don de la palabra (que supone siempre la capacidad de persuasión) no sólo al poeta, sino también al político, encargado de ejercer la justicia divina en virtud de su capacidad de interpretar rectamente las leyes de los dioses. El ejercicio de la soberanía se presenta así íntimamente relacionado al manejo de la palabra: la acción política y la destreza en la palabra son dos caras de un mismo don.⁵⁵ El político *de firmes palabras* hace cumplir la ley en el ágora *a través de palabras persuasivas y complacientes*. La íntima relación entre persuasión y placer que aquí se manifiesta será de vital importancia para el pensamiento griego y no sólo para la tradición poética, sino también, como veremos, para la retórica y la filosofía. La sabiduría política reside en saber interpretar a través del discurso la ley divina y hacerla cumplir (también sirviéndose del discurso). Pero el plano de la política no es absolutamente equiparable al de la poesía: en ese contexto, a diferencia del de la palabra poética, no se establece la doble potencia de la palabra en tanto engañadora y verdadera a la vez. Opera, en cambio, la distinción entre verdad y falsedad.⁵⁶ El hecho de sustraer la indiferencia en cuanto a la verdad del ámbito de la justicia resulta muy significativo. Veremos que la asociación entre *Dike* y verdad propiciada por Hesíodo se disolverá, en cambio, tanto en el pensamiento de Gorgias como en el de Protágoras.

Otra noción que integra el sistema conceptual que se vincula con la verdad en estos primeros testimonios es la de *memoria*. En los medios de poetas inspirados, la memoria es una omnisciencia de carácter adivinatorio. En el libro I de la *Iliada*, por ejemplo, Calcas el adivino dice que sabe las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron (*tà t'eónta tà t'essómèna pró t'eónta*). La poesía define así el alcance de su saber, como el saber mántico, a través de la fórmula "lo que es, lo que será, lo que fue" (*Il. I 70, Teog. 32 y 38*).⁵⁷ Esta misma fórmula, según veremos, curiosamente será empleada por Gorgias en *Hel.* para referir a aquello que resulta inalcanzable para el hombre y signará la llamada por Untersteiner "tragedia gnoseológica", que terminará por conferir hegemonía a la *dóxa*.

⁵⁵ Esta complementariedad entre *lógos* y *érgon* es central en la concepción griega acerca de la política. Para la identificación en el pensamiento arcaico entre palabra y acción cf. Fattal 2001: 59. El corte y la oposición que postulará Gorgias entre ambas responderá también a la crisis del modelo que aquí se analiza.

⁵⁶ Cf. Fattal 2001: 65.

⁵⁷ Cf. Detienne 1967: 28.

Otro rasgo a destacar en esta tradición es el *poder terapéutico* que se le atribuye a la palabra poética.

De las Musas y del flechador Apolo provienen los aedos y citaristas que hay sobre la tierra; y de Zeus, los reyes. Y feliz es aquel que aman las Musas. Dulce brota la voz de su boca. Pues si alguien que padece una desgracia, con el ánimo recién desgarrado se consume afligido en su corazón, cuando un aedo servidor de las Musas cante las gestas de los antiguos y alabe a los felices dioses que habitan el Olimpo, enseguida olvida sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia. Pronto lo alejan de allí los dones de las diosas. (*Teog.* 95-102)

La palabra poética inspirada por las Musas logra erradicar a través del olvido el desgarramiento, la angustia y la pena del corazón, modificando así la disposición del alma del oyente. Este poder terapéutico de la palabra, que será retomado y extremado por la tradición sofística a través de su concepción del *lógos phármakon*, encuentra en el caso de Homero un antecedente: la palabra no sólo erradica el dolor del alma sino también del cuerpo, a través de una suerte de magia.⁵⁸

Otro poeta a partir del cual es posible investigar el vínculo entre la poesía, la verdad y el engaño es Píndaro,⁵⁹ quien afirma:

El Encanto (de la poesía) que hace dulces todas las cosas a los mortales, confiere estima y a menudo contribuye a hacer que lo increíble (*ápiston*) sea creíble (*pistón*). (*Olimp.* I 30-32).

Esta descripción de la potencia poética en términos de volver creíble lo increíble, lejos de ser censurada, es elogiada por Píndaro y será usurpada posteriormente por la retórica. El pasaje trae inmediatamente a la memoria el precepto que le atribuye Aristóteles a Protágoras, según el cual la retórica hace del discurso más débil el más fuerte (80A21). Por otro lado, la dulzura aparece una vez más calificando la palabra del elegido por las Musas, aludiendo nuevamente a su efecto placentero. En *Nem.* VII 20 y ss. afirma el poeta:

Pero yo creo que la fama de Ulises llegó a ser mayor que su padecimiento gracias a Homero el de dulce palabra; pues por sus mentiras (*pseúdesi*) y alada habilidad (*machanáî*) hay en él (Ulises) algo magnífico (*semnón*). La sabiduría (*sophía*) engaña (*kléptei*) cuando seduce con cuentos y ciego tiene el corazón la gran mayoría de los hombres. Pues si le fuese posible conocer la verdad (*tân alétheian idémen*), el fuerte Ajax, irritado a causa de las armas, jamás habría clavado en sus entrañas la ancha espada.

⁵⁸ Cf. *Il.* XV 393.

⁵⁹ Respecto de la impronta del pensamiento de Píndaro en Gorgias cf. Untersteiner 1991: 159 ss. Reproduzco aquí la traducción de A. Ortega modificada.

El pasaje tiene numerosos puntos a destacar. Por un lado, la palabra poética es caracterizada –como en el pasaje de *Olimp. I* y como en aquellos de Hesíodo y Homero a los que hemos referido– por la dulzura y la correlativa seducción que ejerce sobre el oyente.⁶⁰ Reaparece también el personaje de Ulises encarnando la destreza en la palabra y la mentira. Píndaro, como Homero, no ofrece un juicio moral condenatorio en torno a sus cualidades de mentiroso y engañador, sino que, por el contrario, las califica como sabiduría (*sophía*) y a Ulises como un personaje extraordinario. La seducción a través del engaño se puede llevar a cabo a causa de la ceguera del alma de la mayoría de los hombres, que no puede reconocer la verdad (y por esa razón Ulises logra obtener, contra la pretensión de Ajax, las armas de Aquiles). La oposición entre verdad y engaño se cruza con otra, epistemológica, entre sabiduría e ignorancia. Esta última implica, por su parte, cierta complementariedad: es necesaria la concurrencia de la sabiduría del orador y de la ignorancia del oyente para que se produzca el fenómeno del engaño, que, insistimos, es positivamente valorado.

Especial interés a la hora de vislumbrar los eslabones que se encuentran entre el pensamiento arcaico y el pensamiento teórico en torno a la verdad guarda Simónides de Ceos, poeta del siglo VI que encarna el proceso de secularización de la palabra poética.⁶¹ Su mención resulta de particular relevancia para el presente análisis en la medida en que constituye el primer testimonio que presenta una oposición que cobrará gran importancia para el pensamiento filosófico, aquella entre *dóxa* y *alétheia*. La secularización se evidencia a partir de una serie de rasgos de su práctica y de su pensamiento que parecen prefigurar ciertas ideas atribuidas a los sofistas. Simónides no sólo fue el primero en practicar la poesía como un oficio y obtener una paga por su trabajo, sino también en ofrecer una teoría acerca de la poesía. Además se le atribuye la invención de la mnemotécnica, lo cual supone un nítido quiebre con la tradición mencionada, que encontraba en la memoria del poeta un don divino y el fundamento de su estatuto privilegiado, por tratarse de una función de carácter religioso que le permitía conocer el pasado, el presente y el futuro.⁶² Simónides, en cambio, hace de la memoria una facultad psicológica factible de regirse según reglas definidas que están al alcance de todos y que

⁶⁰ Esta vinculación entre *lógos* y placer, que opera tanto en la poesía como en la retórica, será un punto destacado y criticado por Platón, quien entiende que tal placer no hace otra cosa que ocultar las deficiencias de tales discursos en cuanto a su valor de verdad. De hecho, en *Gorg.*, Platón traza una analogía entre la retórica y la culinaria (en tanto técnica adulatoria de producir agrado y placer) y señala que el retórico frente a su auditorio es análogo a un repostero frente a niños (cf. *Gorg.* 464b-465e).

⁶¹ Tal proceso de secularización es estudiado en profundidad por Galí 1999: cap. IV, quien encuentra en la escritura la clave para comprender el proceso que encarna Simónides.

⁶² Se le ha atribuido la invención de la mnemotécnica a partir de la anécdota referida por Cicerón en *DO II* 86 351-353, pero son Quintiliano (*XI* 2 n) y Plinio (*Nat. Hist.* VII 24. 89) quienes le atribuyen explícitamente tal invención.

conforman una *téchne*. En correspondencia con esto, hace del tiempo algo positivo. Ya no es aquel espesor que el poeta logra enfrentar y atravesar por medio de la memoria, sino la cosa más sensata porque "en él se aprende y se memoriza". El tiempo no supone más el velo del ocultamiento, sino, por el contrario, una posibilidad de desocultamiento que no es ya patrimonio de unos pocos poetas inspirados, sino de cualquiera que ejercite sus capacidades a través de la técnica de la memoria. Todos estos rasgos suponen entonces una fuerte secularización de la palabra y constituyen un claro antecedente de la sofística y la retórica, ambas técnicas de la palabra.⁶³ La teoría de Simónides tiene otros dos aspectos determinantes para nuestro estudio. El primero de ellos es la consideración de la poesía como un arte de engaño que se deja aprehender en el siguiente testimonio que transmite Plutarco:

Simónides llamó a la pintura poesía silenciosa (*tên zographían poíōsin siopōsan*) y a la poesía pintura que habla (*lalōūsan*). Porque las acciones que los pintores representan mientras suceden, las palabras las presentan y las describen cuando ya han sucedido.⁶⁴

Esta comparación resulta sugestiva, sobre todo en la medida en que la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual que Empédocles llama *mētis*, cualidad que podríamos traducir como *astucia* o *ingenio* y que supone la destreza, la habilidad práctica y muchas veces, el engaño.⁶⁵ Tradicionalmente la pintura ha sido considerada como un arte de ilusión y de engaño, y así es asumida hasta Platón inclusive.⁶⁶ Los *Díssoi Lógoi*, texto anónimo que al parecer pertenecería a fines del siglo V, recurren a la misma fórmula para dar cuenta de la especificidad de la tragedia y la pintura: el mejor en ambas *téchnai* es aquel que sabe engañar (*exapatêi*), haciendo cosas que para la mayoría son semejantes a la verdad (*hómoia toîs alethinoîs poiéōn*) (3, 10). Este pasaje destaca otro elemento central, ya presente en Hesíodo e implícito también en el planteo de Simónides: la semejanza con la verdad, rasgo que supone una operación mimética. El carácter de imitación del discurso con relación a la realidad se explicita en otro de los apotegmas del poeta del Ceos:

⁶³ No es necesario señalar la importancia del poeta en la conformación de lo que se ha dado en llamar "el movimiento sofístico", cuyos dos rasgos fundamentales consistirían justamente en el hecho de vender sus enseñanzas a cambio de dinero, por un lado, e iniciar y promover la capacidad de persuasión como *téchne*, por otro. En este sentido tal movimiento, heredero directo de Simónides, vino a acabar con el proceso de secularización en el ámbito de la palabra.

⁶⁴ *Glor. Ath.* III 346f. No es difícil encontrar aquí las raíces de la concepción de la poesía exhibida por Platón en *Rep.* X. Con respecto a la influencia del pensamiento de Simónides en Platón cf. Galí 1999.

⁶⁵ Por supuesto que la encarnación de la *mētis* entre los mortales es Odiseo. Con respecto a esta cualidad y su importancia en la sofística cf. Detienne y Vernant 1974.

⁶⁶ Bowra 1936: 370, sostiene que Simónides anticipa las dudas que sintió Platón con respecto a las artes y remite a *Fedr.* 275d.

...según Simónides, la palabra es la imagen de las cosas (*ho lógos tòn pragmatòn eikôn estira*)⁶⁷

Sin embargo, para que se produzca el engaño deseado es necesario que el resultado de tal imitación oculte su propio carácter de copia para presentarse como el original. En esto reside la astucia del pintor y el poeta.⁶⁸ Por otro lado, el autor de los *Díssoi Lógoi* sostiene que “en las tragedias y las pinturas, el mejor es el que más engaña con creaciones semejantes a las verdaderas” (3,10). Este asemejarse a lo verdadero alude, una vez más, a la imitación y, simultáneamente, al ocultamiento del carácter de copia que otorga tal operación. La idea de que la destreza en el engaño es condición de la destreza en esta *téchne* será fundamental en el planteo gorgiano.

Pero el fragmento de Simónides que resulta central en nuestro análisis es aquel en que se contraponen por primera vez *alétheia* y *dóxa*:

el opinar (*tò dokeîn*) somete a la verdad (*tèn alétheian biâtai*, fr. 55 Diehl = PMG fr. 93/598)⁶⁹

La desvalorización de la *alétheia* implica un rechazo a la antigua poética y, sin duda, debe entenderse en su relación con la innovación técnica, que ya ha sido señalada como un aspecto fundamental de la secularización de la poesía emprendida por Simónides. Aquí no sólo aparece una tajante oposición entre opinión y verdad que será central para el pensamiento filosófico, sino también una nítida jerarquía entre ambas, a partir de la cual la *dóxa* es privilegiada y la *alétheia* pierde su condición de valor supremo con relación a la palabra poética. Por otro lado, es importante destacar que el lenguaje de la violencia (el verbo “*biâtai*”) aquí presente, tradicionalmente vinculado con el mundo de la *peithó*, es asociado a la *dóxa*. Veremos que en el pensamiento de Gorgias se delimita con toda claridad un campo semántico que alberga las tres nociones: *peithó*, *dóxa* y *bía*. A partir de la vinculación entre este fragmento y el anterior, Detienne establece que la *dóxa* pertenecería al orden de la *apáte*, asociación que se afianzará, tal como veremos

⁶⁷ Mích. Psell. *Peri energ. daim.*, P.G. CXXII 821.

⁶⁸ Galí analiza este testimonio sobre la base de la irrupción de la escritura. Establece así que “la condición de posibilidad que permite a Simónides conferir a las obras del poeta y a las obras de escultores y pintores una misma «realidad» es la escritura.” Y a continuación afirma que “las dos definiciones simonídeas (la de la poesía y la de la palabra que hemos citado en el cuerpo del texto) explicitan el carácter visual-objetual, el carácter icónico, que adquiere con la escritura la palabra, que queda determinada por su naturaleza imitativa” (1999: 172).

⁶⁹ Fr. 76 Bergk. Cf. *Orest.* 236. Interesa especialmente mencionar que este fragmento es citado en *Rep.* II 365c, en el contexto en que se exponen las fuentes poéticas que conducen a concebir la justicia como un mero medio para alcanzar una buena reputación y no como un bien en sí. Sin duda, Platón tuvo muy en cuenta tal *dictum* a la hora de emprender su crítica a la *dóxa*.

en el próximo apartado, en el pensamiento de Parménides.⁷⁰ Al respecto, un testimonio transmitido por Plutarco que algunos atribuyen a Simónides y otros a Gorgias afirma:

Simónides... a quien le habían preguntado "¿Por qué son los tesalios los únicos a los que no engañas? Respondió "Porque son demasiado ignorantes para ser engañados por mí. (*De aud. poet.* 15c)

Esta anécdota da la pauta de la importancia que guarda para Simónides el engaño como condición del efecto estético. Por otro lado, parece romper con la oposición vista hasta aquí entre la ignorancia del auditorio y la destreza del poeta. Uno y otro, oyente y poeta, deben cumplir ciertas condiciones para que se produzca el engaño a partir del cual la poesía puede alcanzar el efecto buscado. En fin, la doble atribución de este testimonio no hace sino confirmar la proximidad teórica de ambos pensadores en lo que concierne al engaño.

Son numerosos e inabarcables en este contexto los testimonios que evidencian la genealogía de los términos sobre cuya base sofistas y filósofos trazarán su propio mapa conceptual en torno a la noción de *alétheia*. Sin embargo, a partir de estos someros textos es posible identificar una serie de elementos que brindarán el punto de partida para la reflexión en torno a la verdad. Lo primero que debemos destacar es que verdad (*alétheia*) y falsedad (*pseûdos*) o engaño (*apáte*) vienen siempre asociados a la palabra. Constituyen propiedades que, si bien contrarias, resultan complementarias y, ambas, condición del encantamiento ejercido por la palabra. En este esquema la memoria cobra un lugar central, pues supone para la tradición arcaica la vía a través de la cual se produce el desocultamiento. Vemos, sin embargo, que junto con la secularización de la memoria, se produce también la secularización de la *alétheia* en el pensamiento de Simónides: mientras que para la concepción arcaica la verdad no era propiedad de cualquier discurso, sino sólo del emitido por aquellos que han recibido un don para aprehender el pasado, el presente y el futuro, en el pensamiento del poeta de Ceos pasa a ser una *téchne*. El engaño (*apáte*), efecto necesario de toda palabra poética, causa placer, y este, a su vez, posee cierto poder terapéutico. Consiguientemente merece una valoración positiva, por tratarse de una condición necesaria del fenómeno estético y su efecto catártico. Por último, vemos cómo en el pensamiento de Simónides se empieza a delinear la oposición entre *alétheia* y *dóxa* que asumirá un lugar central para la tradición filosófica a partir del pensamiento parmenídeo.

⁷⁰ Para demostrar esta vinculación, Detienne recurre a *Rep.* 365b-c en que Sócrates opone dos caminos: el de la justicia (*díke*) y el del engaño (*apáte*), señalando que los sabios (se trataría de Simónides) muestran que *tò dokeî* es más fuerte que la *alétheia* (Detienne 1967: 116).

V

Si bien Parménides se presenta a sí mismo como un maestro de verdad y continúa a través de una serie de gestos la tradición de los iniciados, a partir de la asociación entre *alétheia* y ser acuña un nuevo concepto de verdad fundamental para la indagación filosófica posterior. En el proemio mismo, la diosa afirma que le informará de todo: por un lado, “del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada” y por otro de “las opiniones de los mortales”. Hemos visto que la *alétheia* era en el pensamiento arcaico patrimonio de las musas, y, en general, de los llamados maestros de verdad; el ser, por su parte, estaba vinculado a la mántica que, como hicimos notar, suponía en Homero el conocimiento de lo que es, fue y será. Parménides vincula indisolublemente una y otro, y frente al objeto siempre dinámico de la mántica, anula la temporalidad para privilegiar un eje vertical, el presente. Ya no hay una pluralidad a la que se acceda a través de la memoria: “no fue ni será, sino que es ahora”, establece en el fragmento 8, verso 5. Esta anulación de la dimensión temporal se corresponde, asimismo, con la supresión de la multiplicidad y el consecuente privilegio de la unidad: “completamente homogéneo, uno, continuo” (B 8, 5-6).

Así, ambas nociones, tanto la de ser como la de verdad, asumen un nuevo contenido en el pensamiento del eléata. Mientras que el adivino sabía cómo conectar *alétheia* y ser, el filósofo busca la unidad de lo que es; no *tà ónta*, en plural, sino *tò ón*. Por eso Parménides es el primero en utilizar y sustantivar el participio presente del verbo ser en singular: *tò eón*. Sabemos que previamente no existía una noción que significara “ser” en el sentido de realidad. Sí se utilizaba, en cambio, sustantivado en plural: *tà ónta* (en jonio “*tà eónnta*”), expresión que, según señalamos, aparecía en Homero para referir a las cosas que suceden.

Parménides busca la «verdad» de este ser. Esta ya no es, pues, la *alétheia* que se alcanzaba a través de la memoria en la enumeración exhaustiva de los individuos, o del conjunto de experiencias sensoriales que las musas protegen en la memoria. De allí que cambie también la finalidad que se quería encontrar en la palabra verdadera. Parménides, señala Snell, reemplaza la imagen de la flecha por la del camino.⁷¹ En el fragmento 1, en el Proemio, las Helíadas, hijas del sol, que lo guían a la luz, no lo conducen a una iluminación, le señalan más bien un camino a investigar, un *hodós dizésios* (B 2, 2 y B 6, 3). Esta representación de la verdad como camino signará el pensamiento filosófico: la verdad aparece ligada a un camino a recorrer e investigar. El hombre es lanzado a encontrar la meta de la verdad mediante su propio esfuerzo a través

⁷¹ Snell 1978: 103.

del pensamiento (*noeîn*). En B 2 se refiere, en efecto, a un “camino de la persuasión, que acompaña a la verdad” y en B 8 se refiere a un camino verdadero (*alethés hodós*), frase ambigua e inquietante en cuanto al sentido que asume la verdad. ¿Acaso el otro camino, en tanto que impensable e innombrable, sigue siendo realmente un camino? En otro términos: ¿el camino es verdadero porque es un *auténtico* camino, o porque es el único camino para pensar y decir? Esta lectura también parece autorizada por la asociación que traza inmediatamente con la noción de *etétumos*, al aclarar que el camino de la verdad es el auténtico (*etétumos*). Quizás tal ambigüedad haya sido buscada por el eléata y abra realmente una fuerte complejidad semántica del término, que será explotada por la tradición posterior. La posibilidad de encontrar una *alétheia tôn ontôn* encuentra otro antecedente en la afirmación del fragmento 8, 50-51: “Con esto termino el discurso confiable y el pensamiento sobre la verdad (*amphís aletheías*).” Aquí no se presenta meramente un discurso y un pensamiento verdaderos, sino un discurso y un pensamiento en torno a la verdad, *acerca de la verdad*. Este es, justamente, el que trata *acerca del ser*. De suerte que esta sola línea resulta inquietante con respecto a la posibilidad de la apertura a una nueva noción de verdad en juego.

Por otro lado, este cambio del concepto de verdad y de ser en Parménides ofrece un nuevo sentido a dos motivos: las palabras de Calcas en la *Iliada* y el uso homérico de la palabra *eteós* que, tal como hemos visto, suponía una fuerte alternativa que implicaba el tercero excluido. Parménides traslada el esquema del tercero excluido directamente al plano ontológico: Dice en B 8, 15 y ss. ... *éstin è ouk éstin... ei gàr égent', ouk ésti...* Mientras que Homero hablaba de las cosas verdaderas, se trata ahora de lo general, lo ente, fundamento válido de toda lógica.

Ahora bien, sabemos que gran parte del debate filosófico en el contexto del pensamiento griego se concentró sobre la cuestión de si el lenguaje en cuanto *lógos* puede dar lugar a la falsedad. Esta es entendida en términos de “decir cosas que no son”. Es por eso que Parménides significó para la tradición posterior el punto de partida de una problemática en la cual la ontología asumía un lugar central. A partir de la postulación de la tesis de la imposibilidad del no ser, se vio en Parménides al precursor de la tesis atribuida a la sofística, según la cual es imposible decir lo que no es: todo aquello que los hombres consideran falso en realidad constituye una caricatura del lenguaje, o un pseudo lenguaje (cf. B 8, 38). Más allá de la relación entre *alétheia* y *ón* a la que nos hemos referido, indagemos entonces qué relación establece también entre lo falso, el engaño (*peithó*), la opinión (*dóxa*), y la persuasión (*peithó*).

La noción de persuasión irrumpe desde el Proemio del poema de Parménides, en que aparecen las doncellas Helíadas persuadiendo a *Dike*, a través de dulces palabras,

de quitar el cerrojo de las puertas de los senderos de la noche y del día.⁷² Esta descripción del *lógos* y su vinculación con la persuasión responde perfectamente a la estructura ya mencionada en el apartado anterior, en que *peithô* es una herramienta para provocar un cierto efecto u acción en el oyente, propiedad de figuras divinas o elegidas por los dioses. Sin embargo, Parménides modifica el modelo poético y lo complejiza a partir de un esquema de alternativas excluyentes presentadas en lo que habría sido la primera parte del poema, la que concierne a la verdad, y que obliga a desechar cualquier rasgo de ambigüedad, la cual quedará reservada para la segunda parte del poema, concerniente a la *dóxa* de los mortales, quienes desde B 6, son presentados como bicéfalos. Así, toda ambigüedad será desterrada del ámbito del ser hacia el ámbito de la *dóxa*.⁷³

En lo que concierne a la primera parte del poema de Parménides, que es la que interesa aquí principalmente por postularse en ella cierta radicalidad que, en alguna medida, heredará Gorgias, hay tres fragmentos relevantes para establecer el estatus de la *dóxa*. De las tres veces que aparece la *dóxa* en el poema, en dos de ellas está asociada a los mortales: las opiniones son de los mortales, mientras que en el marco del proemio, en B 1, se la opone a la verdad. De suerte que la oposición relevante en Parménides no se da entre verdad y falsedad, sino más bien entre verdad y *dóxa*. Esta oposición comporta una valoración claramente devaluada de la *dóxa* por parte del filósofo: en las opiniones de los mortales no hay una auténtica convicción (*pístis*). Por otro lado, tales opiniones se asocian y se dan a conocer a partir de un orden engañoso de palabras. El camino de la *dóxa* es engañoso al hacernos creer que las cosas se generan, existen y mueren. La *dóxa* está, entonces, asociada al devenir y no puede captar el ser en su presencia. Veamos entonces el primero de los fragmentos en que se desarrolla tal concepción:

B 1, 26-31: Es necesario entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales (*brótôn dóxas*), en las que no hay verdadera creencia (*pístis alethés*). Pero no obstante también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que lo que parece (*tà dokoúnta*) fuese realmente, abarcando todo incesantemente.⁷⁴

⁷² "Las doncellas, calmándola, la persuadieron (*peîsan*) sagazmente con dulces palabras (*malakoísi lógoisin*) para que de inmediato quitara de las puertas las trabas que las clausuraban" (B 1, 15-16).

⁷³ Acerca de la segunda parte del poema y su vinculación con la ambigüedad y con una estructura que supone en todos los casos la conjunción de los opuestos cf. Mourelatos 1992.

⁷⁴ Seguimos en este apartado de Parménides la traducción de Cordero 2005, con algunas modificaciones.

Del final de B 1 surgen entonces ciertas asociaciones que serán centrales en lo que concierne a nuestra investigación. Por un lado, la ya mentada oposición entre la verdad y las opiniones de los mortales: a la verdad se asocia la verdadera creencia (*pístis alethés*). Por otro lado, en el camino de la *dóxa* se aprende cómo hubieran sido realmente las cosas acerca de las cuales opinamos. Esto último ha llevado a varios estudiosos a trazar un paralelo con el comienzo de *Teogonía*, ya citado, en el cual se destacaba la posibilidad de las Musas de decir verdades y mentiras semejantes a verdades.⁷⁵ Aquí, en el pensamiento de Parménides, esto se traduce en la posibilidad de parte de la diosa de referirse al camino del ser, por un lado, y al camino de la *dóxa*, por el otro. Sin embargo, a partir de este paralelo se patentiza una diferencia significativa: mientras que las mentiras de las Musas de Hesíodo eran semejantes a verdades (lo cual suponía el hecho de atribuirle un carácter engañoso), Parménides destaca que en las opiniones de los mortales no hay verdadera convicción (*pístis alethés*). Esto supondrá por su parte una fuerte voluntad de distanciamiento respecto a la tradición poética, a través del tratamiento de la creencia (*pístis*) y la persuasión (*peithó*). Veremos que la operación que lo alejará de la tradición, a la que hicimos referencia en el apartado anterior, consiste, precisamente, en indagar en el interior de las nociones de pensamiento, discurso, persuasión y creencia, a partir de lo cual desecha la posibilidad de una vinculación de estas instancias con el no ser y con la falsedad. De este modo, será posible referirse a un verdadero o *auténtico* pensamiento y discurso, que supondrán una *auténtica* convicción, sólo en la medida en que se refieran al ser. Esto conlleva, pues, una suerte de reducción de la semántica de estos términos, “pensamiento” y “discurso”, por la cual necesariamente implicarán verdad.

En B 2, Parménides insiste en la *krísis*⁷⁶ radical que impone la existencia de estas dos vías y presenta los dos únicos caminos de investigación para pensar (*noēsai*):

Uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (*peithoûs*), pues acompaña a la verdad (*aletheíei*); el otro: que no es y que es necesario no ser; te enuncio (*phrázo*) que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás (*gnóies*) lo que no es, pues es imposible (*anystón*), ni lo mencionarás (*phrásais*).

Aquí se profundiza la oposición entre dos caminos de investigación posibles: el de lo que es y el de lo que no es.⁷⁷ A cada uno de ellos se asocia una posibilidad en el plano del

⁷⁵ Gigon 1945: 247-249 y Schwabl 1963: 139.

⁷⁶ La noción de *krísis* es central en esta parte del poema en que la diosa insta a juzgar con la razón, a asumir una decisión y llevar a cabo una elección en el contexto de las alternativas radicalmente exhaustivas presentadas desde B 1. Sin embargo, tal decisión será conducida por la necesidad que imponen las cosas mismas (Cf. B 7 5: *krínai*; 8 15: *krísis*, 8 16: *kékritai ... hōsper anánke*).

pensamiento y en el del *lógos*. El primer camino es presentado como el camino de la verdad, a la que acompaña la persuasión, mientras que el otro se presenta como incognoscible, pues el conocimiento y el discurso acerca de lo que no es es imposible.⁷⁸ Ya veremos cuál es el sentido que asume esta imposibilidad. Interesa subrayar ahora las asociaciones que se llevan a cabo en este fragmento: por un lado, el ser (*éstin*) es asociado a la verdad (*alétheia*) y a la persuasión (*peithó*); por otro lado, el no ser (*ouk éstin*) se asocia a la incognoscibilidad (*panapeuthéa*) y a la imposibilidad de la enunciación.

Más allá de la disputa acerca de si es posible identificar este segundo camino con el de la *dóxa*, polémica que escapa al objeto de este análisis preliminar, sí interesa destacar el hecho de que a la verdad se unen la persuasión y la verdadera convicción. Esta condición que mantiene el auténtico pensamiento, atado al ser, se vuelve a manifestar en otros fragmentos del poema. Así, ya hemos señalado que en B 3, el eléata es taxativo al respecto, al afirmar que “lo mismo es pensar (*noeîn*) y ser (*eînai*)”. Si bien este fragmento podría llevar a ver la posibilidad de cierto idealismo, a partir de B 8 35-36, en que se afirma que “lo mismo es pensar y aquello por lo cual (*hoúneken*) hay pensamiento (*nóema*)”, se infiere una prioridad del ser respecto del pensamiento. El ser es condición del pensamiento, pues es su único correlato posible. Platón nos da a conocer la fuerte impronta que tuvieron estas afirmaciones tan tajantes en la tradición posterior. Muchos pensadores, en particular pertenecientes a la tradición sofística, encontraron en ellas la piedra de toque para negar la posibilidad del error, una de las razones que conducen a Platón a “matar al padre Parménides” a la hora de enfrentarse a la tesis sofística de la imposibilidad de lo falso.⁷⁹ Sin embargo, es necesario señalar un punto que en muchas ocasiones ha pasado inadvertido a los comentaristas: el planteo parmenídeo no niega la posibilidad del error, si bien defiende un *lógos* y un *noûs* incontaminados. Si Parménides hubiera rechazado la posibilidad de una condición epistémica vinculada, de alguna manera, con el no ser y con el error, no hubiera podido referirse a la *dóxa*, cuyo acercamiento a la realidad supone justamente la confusión entre

⁷⁷ Formulo la oposición propuesta aquí por Parménides en los términos más amplios posibles, para evitar pronunciarme acerca del problema central que plantea este fragmento medular del poema: ¿cuál es el sujeto de estos verbos? De todos modos, considero que dado que el sujeto es innecesario en griego y que la tesis cobra pleno sentido prescindiendo de él, la lectura más simple y natural es la de suponer una estructura impersonal. Con respecto a esta posición cf. Calogero (1932-18). Para un panorama completo de los sujetos que se han supuesto cf. Cordero (2005: 61-71).

⁷⁸ Los versos 16-18 de B 8 vuelven a insistir en la imposibilidad de decir y pensar el camino de lo que no es: “se ha decidido por necesidad que uno sea impensable (*anoetón*) e innombrable (*anónumon*), pues no es el camino verdadero (*alethés hodós*)”. La verdad se asocia pues, *necesariamente*, al pensamiento y al *lógos*. Veremos en seguida cuál es el carácter de la mentada necesidad.

⁷⁹ Cf. *Sof.* 237b-239c.

ser y no ser. Es por eso que por esta vía los mortales deambulan bicéfalos (B 6, 4-5). La estrategia parmenídea, entiendo, consistiría en todo caso en negarle el carácter de *auténtico* pensamiento a tal tipo de condición epistémica.

El análisis de la intervención del *lógos* en el cuerpo del poema nos permitirá esclarecer el sentido que asume la infalibilidad del pensamiento en Parménides, pues uno y otro vienen asociados y tienen como obligado correlato el ser. Así, B 6 comienza estableciendo que “se debe (*chré*) decir (*légein*) y pensar (*noeîn*) que el ser es, pues el ser es, mientras la nada no es.” Aquí se conforma, una vez más, la trilogía ser-decir-pensar y se establece una clara jerarquía entre ser, por un lado, y pensamiento y discurso, por el otro, pues el ser es condición necesaria para el auténtico pensamiento y el auténtico discurso. Esta asociación atraviesa todo el tratamiento del camino acerca de la verdad, en cuya clausura afirma:

B 8, 52: Acá termino para ti el discurso convincente (*pistôn lógon*) y el pensamiento (*noéma*) acerca de la verdad (*amphîs aletheías*); a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales (*dóxas d' apô toûde broteías*), escuchando el orden engañoso de mis palabras (*kósmon emôn epéon apatelón*).

De este pasaje se desprende que en adelante la diosa dará a conocer un discurso engañoso, pues saber qué es lo errado del error forma parte de la verdad y por eso hay que informarse sobre las opiniones de los mortales. El discurso del camino de la verdad es convincente (*piston*), es decir, es un camino que conduce a una auténtica convicción. A él se contrapone el de las opiniones de los mortales, acerca del cual no hay un discurso confiable sino un mero orden engañoso de palabras. Se delinea así otra oposición fundamental, la que hay entre *lógos* (discurso) y *onómata* (nombres). El *lógos* supone necesariamente la sujeción a lo real y, en este sentido, es infalible en la aprehensión y transmisión del ser. A la hora de referirnos a las opiniones de los mortales ya no podremos, entonces, servirnos del *lógos*, sino de meros nombres (*onómata*) vinculados, como sugiere su etimología, a una mera convención (*nómos*), sin un fundamento en las cosas mismas. Así es como Parménides disuelve la *krísis* entre verdad y falsedad en el ámbito del *lógos*, como lo había hecho ya en el caso del *noûs* en B3 y B8, 34-36. En caso de falsedad, ya no estaremos frente a un auténtico *lógos* sino a palabras engañosamente ordenadas. Esta asociación entre los nombres y la *dóxa* se afianza a partir de B 19:

Así nacieron estas cosas, según la opinión (*katà dóxan*), y así existen ahora. Y luego, una vez desarrolladas, morirán. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo (*ónoma epísemon*).

El hombre impone nombres al devenir cambiante, los cuales, debido a la misma naturaleza ambigua de aquello que nombran, no alcanzan lo real y es por eso que no logran constituir un auténtico *lógos*.⁸⁰

Ahora bien, a partir de lo dicho vemos cómo se desarrolla la operación de sustraer del *lógos* (al igual que del *noûs*) cualquier posibilidad de referirse a lo que no es real. Esto supone un reordenamiento en el campo semántico de los verbos de decir a partir de pautas claramente normativas. El discurso *debe* tener como objeto lo real. Si no lo tiene, entonces no es un auténtico discurso. Esta delimitación del campo semántico del *lógos* se constata a partir de un fragmento en que entra en crisis todo el esquema trazado hasta el momento. En B 8, 38 se afirma:

Por eso son nombres (*onómata*) todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos (*pepoithótes*) de que es verdadero (*eînai alethê*).

Aquí reaparece el nombre (*ónoma*) asociado a la convicción infundada, propia de quien está engañado. Pero lo que interesa subrayar es que esta vez, esta creencia es mentada como persuasión (*peithô*), de suerte que se rompe con el régimen impuesto en B 2, según el cual la persuasión acompañaba a la verdad. Vemos ahora que la persuasión puede, también, acompañar al error. Los mortales (que a lo largo del poema son los portadores de la *dóxa*) establecen nombres (operación propia del ámbito de la *dóxa*), pero lo hacen persuadidos de que son verdaderos, es decir, convencidos de que refieren a cosas que realmente son. La verdad y la persuasión, que, de acuerdo con B 2, parecían necesariamente entrelazadas, se independizan esta vez y la última se exhibe finalmente como bisagra entre verdad y engaño. Ya no acompaña exclusivamente al *lógos*, sino que surge también a partir de meros nombres.

Ahora bien, si tanto la verdad como el error conllevan la persuasión, es necesario postular una dimensión normativa en aquellas afirmaciones parmenídeas que asocian la persuasión y la creencia exclusivamente con la verdad. Si es posible un convencimiento y una creencia erróneos, entonces las fusiones semánticas trazadas por Parménides entre verdad, por un lado, y *lógos* y *noûs*, por otro, se revelan como *claramente normativas*: la verdad *debe* persuadir y la persuasión *debe* asociarse exclusivamente a la verdad, así como el *lógos* y el *noûs* *deben* referirse exclusivamente a lo real. En este sentido, en el rechazo de cualquier *lógos* y pensamiento "contaminados" se podría encontrar la voluntad expresa de distinguir entre los sentidos auténticos e inauténticos de estos

⁸⁰ Este "nombrar" reaparece en B 8, 53, donde afirma que "según sus puntos de vista establecieron nombrar (*onomázein*) a dos formas" y B 9 "Todo es nombrado (*onomásthai*) luz y noche...". En estos pasajes, Parménides se está refiriendo a las opiniones de los mortales confundidos, de suerte que en todas las apariciones del verbo "*onomázo*" y del sustantivo "*ónoma*" nos hallamos en el contexto de las opiniones de los mortales.

términos, cuyo empleo, en la medida en que se los vincule a la falsedad, va a pasar a ser errado. Esta voluntad se evidencia a todas luces en B 8, 7-9:

No te permito que digas (*phásthai*) ni que pienses (*noeîn*) el no ser, pues nó es decible (*phatón*) ni pensable (*oudè noeíton*) que haya no ser.

¿Qué sentido tendría tal prohibición si hubiera una real imposibilidad de decir y pensar el no ser? Esto se debe, sin duda, a que esta imposibilidad es del orden de lo normativo, no del orden de lo fáctico. Contra las lecturas tradicionales, entiendo entonces que en la perspectiva parmenídea, *tanto el pensamiento como el discurso pueden errar y, en consecuencia –en términos clásicos– referirse a lo que no es. Sin embargo, no deben hacerlo, y en la medida en que se aparten de esta norma, ya no serán auténticos discurso ni pensamiento.*

En suma, puesto que todo pensamiento y discurso *deben* referir al ser, se elimina la *krísis* entre verdad y falsedad. La auténtica creencia y la auténtica persuasión acompañan al ser. Sin embargo, es menester transitar el camino de la *dóxa* justamente para poder identificar el error en tanto tal. De suerte que el engaño y el error se dan exclusivamente al nivel de la *dóxa*. *Dóxa* y *apáte* vienen, pues, unidas. Pero, por otro lado, hemos reparado en las tensiones que entrañan los mismos planteos parmenídeos en cuanto a un abordaje normativo, por un lado, y un abordaje que podríamos llamar “efectivo”, por otro. Tales tensiones adelantan, sin duda, los tratamientos gorgianos y platónicos con relación a la palabra y a la política, poniendo en evidencia un espesor muchas veces ignorado en el pensamiento de Parménides.

De lo dicho se desprende un esquema de oposiciones que es posible presentar de esta manera:

alétheia-pístis-lógos-noûs

dóxa-apáte-onómata

En el próximo capítulo abordaré el modo en que Protágoras quiebra definitivamente este esquema al identificar *alétheia* y *dóxa* y abre así la discusión en torno a la verdad.

PRIMERA PARTE (I): Sofística y verdad

Capítulo II

Phantasia y verdad en Protágoras

La *alétheia* fue concebida como problema en el ámbito del pensamiento a partir de la tesis de la *homo-mensura* de Protágoras, que determinó una fuerte reacción en el pensamiento filosófico inmediatamente posterior, a la vez que condujo a un examen profundo y a una clara jerarquización conceptual de la noción. Este capítulo tendrá, pues, como principal objeto de análisis la mencionada tesis, que parece haber establecido una cierta ruptura con la tradición al plantear la imposibilidad del error.¹

La opinión de Protágoras implicada en la tesis de la *homo-mensura* y que tanto ruido hizo en lo que se refiere a la verdad es la que establece que todo (a)parecer (*phantasia*) es verdadero. A diferencia de la concepción tradicional, la *phantasia* no dará cabida a apariciones engañosas o ilusorias. En efecto, de la posición del abderita que reduce el ser a lo que (a)parece al hombre se desprende la imposibilidad de un criterio a partir del cual establecer el error o la falsedad. Esto constituye, según propongo, un quiebre con la tradición que, junto con la *phantasia*, reconocía criterios externos a partir de los cuales juzgar el (a)parecer. Así, Protágoras disuelve el concepto "secularizado" de verdad que tenía como contrapunto el de falsedad. Me refiero a la concepción de la verdad defendida por Parménides, en que la *dóxa* se yergue de cara a la verdad. Por otro lado, en lo que se refiere ya a la relación entre el sofista y los pensadores posteriores, la tesis de la *homo-mensura* resultará tan provocadora como inquietante: la adhesión entre ser y parecer no sólo introduce una crisis profunda en el campo semántico de la *alétheia* y de la *phantasia*, sino en toda una constelación conceptual integrada también por las nociones de *lógos*, *aísthesis* y *dóxa*. Por eso, tanto en el contexto de la discusión acerca de la imposibilidad de la falsedad como en el de la crítica a la *phantasia* y a la *dóxa*, o en ocasión de la refutación a los negadores del principio de no contradicción, Protágoras aparecerá como el interlocutor predilecto de Platón y Aristóteles.

¹ En *Eutid.* 286c, Platón atribuye al círculo de Protágoras una serie de argumentos que plantean, desde diferentes perspectivas, la imposibilidad de lo falso. A igual resultado conduce, en el *Teet.*, la tesis de la *homo-mensura* (cf. p.e. *Teet.* 161d2-3, 170c9-d2, etc.).

La tesis del sofista supone entonces una novedad tanto con relación a la noción clásica de la *alétheia*, como a la de la *phantasia*, a la que se vincula estrechamente, lo cual nos obligará a hacer referencia a esta última al ocuparnos de la concepción de verdad sustentada por el abderita. La identificación entre ambas nociones trazada por el sofista implicó una resignificación de las dos en varias direcciones posibles, si bien una y otra conservaron como trasfondo semántico su sentido pre-teórico. Esto último justifica la tarea, en cierto sentido preliminar y paralela a la que hemos llevado a cabo con relación a la *alétheia*, de indagar en el sentido que la noción de *phantasia* poseía en el momento inmediatamente anterior a su ingreso en el vocabulario protagórico. La *phantasia*, veremos en el primer apartado de este capítulo, al igual que la *alétheia*, es de naturaleza anfibia, por envolver un espacio complejo en que se interceptan el hombre y el mundo.

Ya he mencionado lo problemático del abordaje de cualquier tema vinculado con la sofística, no sólo por la escasez de piezas conservadas para reconstruir su pensamiento, sino también por el hecho de que Platón, cuya obra constituye la principal fuente de transmisión, le es abiertamente adverso. En consecuencia, es necesario llevar a cabo el intento de recortar el pensamiento del sofista de la lectura que de él hace el filósofo, lo cual requiere, a su vez, una exégesis del contexto en que ese pensamiento es transmitido. Hemos señalado ya que semejante tarea resulta bastante incierta en la medida en que el testimonio platónico ha sido a tal punto determinante en lo que se refiere a la transmisión e interpretación del pensamiento de Protágoras, que no contamos con fuentes ajenas a la tradición de lectura por él iniciada con las cuales contrastarla a la hora de reconstruir dicho pensamiento. Sin embargo, Platón no sólo ofrece múltiples elementos textuales que implican la apertura a una lectura "no-platónica" (en el sentido doctrinario del término) del pensamiento sofístico, sino que también brinda una serie de elementos que permiten ir estableciendo los contornos de ciertas doctrinas fuertemente autónomas.² Así, lejos de presentarlo como un pensamiento débil que quedaría desdibujado frente al que es puesto en boca de Sócrates, y más allá de la fuerte resistencia que le ofrece en sus diálogos a través de la figura de su maestro, Platón mismo es quien nos brinda las pistas para desentrañar el pensamiento del sofista.³ Este capítulo se propone, pues, a través de la identificación de estas marcas textuales, reconstruir el pensamiento de Protágoras en lo que se refiere a la *alétheia* y su relación con la *phantasia*, partiendo de la hipótesis de que tal pensamiento

² Si bien me referí en estas líneas al "pensamiento sofístico", este, como hemos establecido en el cap. I, no constituye un cuerpo sistemático y único de doctrinas. En lo que se refiere específicamente a la tesis relativista objeto de análisis en este capítulo, se ha señalado que Protágoras es el único sofista que la postuló y defendió en sentido estricto. Al respecto cf. Bett 1989: 139-169. *Contra* Mansfeld 1990: 97-125.

³ Lee 2005: 4, ha señalado que muy probablemente la exposición del pensamiento de Protágoras haya sido más provocadora que sistemática y que, en ese sentido, Platón y Aristóteles debieron aportar al pensamiento del sofista más sistematicidad de la que uno habría podido encontrar en su propio texto.

cobra vida fundamentalmente *gracias* a la pluma de Platón. Es por eso que la fuente principal será aquí el *Teeteto*. Esto no impedirá, sin embargo, acudir a testimonios presentes en otros diálogos como p.e. el del *Crátilo*, así como también a los de otros pensadores que, como Aristóteles e incluso Sexto Empírico, fueron directamente influenciados por la lectura platónica.

De acuerdo con el propósito consignado, en la sección I me referiré brevemente a la noción de *phantasía*, clave para entender el giro que supuso el tratamiento protagórico de la noción de verdad; en la sección II, haremos referencia a la doctrina del hombre-medida de Protágoras apoyándonos en los testimonios platónicos. Tal sentencia oficiará de hilo conductor por tratarse del pilar a partir del cual es posible reconstruir la concepción protagórica acerca de la *alétheia*. Allí consideraré el contexto en que se inserta la sentencia e intentaré un escueto análisis de los términos que la conforman. En la sección III, defenderé la diferencia entre la *phantasía*, medida última postulada por Protágoras, y la *aísthesis* entendida en un sentido restringido, frente a la interpretación puesta en boca de Sócrates (y asumida por diversos estudiosos). En la sección IV, analizaré especialmente la identificación trazada entre la noción de *phantasía* y la de verdad. El análisis de este vínculo nos conducirá a estudiar la relación que guarda la *phantasía* con la *dóxa* y con el *lógos* en el pensamiento del abderita. Por último, intentaré establecer algunas conclusiones y subrayar la necesidad de atender a las aristas políticas del pensamiento de Protágoras para aprehender su sentido último.⁴

I.

Phantasía es un sustantivo derivado del verbo de voz media *phantázomai*, que quiere decir 'volverse visible', 'aparecer', 'mostrarse', presentarse tanto al ojo como al espíritu.⁵ Este verbo, a su vez, se relaciona con *phainō* que significa 'mostrar', 'sacar a la luz', 'hacer visible', en voz media (*phainesthai*), 'mostrarse', 'aparecer', 'venir a la luz'. Tales nociones pertenecen a un campo semántico determinado por el sustantivo *pháos*, *phōs* que significa "luz". La relación semántica entre la luz y la *phantasía* es explícitamente establecida por Aristóteles: "La *phantasía* será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra '*phantasía*' deriva de la palabra 'luz' [*pháos*], puesto que no es posible ver sin luz" (*DA* III 3, 429a 2-4). Este pasaje resulta especialmente esclarecedor no sólo porque atestigua la estrecha relación entre los dos términos, sino también porque resalta la solidaridad, y hasta dependencia, de la *phantasía* entendida como

⁴ Cf. Spangenberg 2007, que retomamos parcialmente a continuación.

⁵ Para un análisis más profundo de la noción de *phantasía* cf. Díaz, Livov, Spangenberg 2009. Aquí retomo sólo algunos puntos del tratamiento allí desplegado.

parecer respecto del *phaínesthai* que constituye el aparecer. En efecto, así como la luz es condición de la vista, es gracias al aparecer ante nosotros que las cosas nos parecen de uno u otro modo.

Desde el punto de vista de la morfología histórica, es importante subrayar la marcada vinculación que guardan los términos *phaínō* – del cual hemos dicho que deriva *phantasia*–, *pháos* (luz) y *phēmí* (decir, declarar). Se ha establecido con certeza una raíz –faF que se relaciona con un término del sánscrito que significa ‘brillar’ y otro que significa ‘luz’. Esta glosa parece suponer un atemático *fa-mi, ‘brillar’, que es el mismo verbo que *phēmí*. Los tres términos, *pháe*, *phaínō* y *phēmí*, se construyen sobre la misma base del indoeuropeo. Esta raíz envuelve cierta ambivalencia semántica, pues significa a la vez ‘brillar’ cuanto ‘declarar, exponer, decir’. Tal ambivalencia se transfiere en cierto modo a los términos que a partir de ellos se constituyen, por ejemplo *phásis*, que significa a la vez ‘aparición’ y ‘declaración’; *próphasis*, ‘primera manifestación de una enfermedad’ y ‘pretexto’; *apophaínei*, ‘hacer aparecer’ y ‘declarar’; *piphaúska*, ‘hacer brillar’ y también ‘explicar’.⁶ Entre los sentidos de *phēmí*, también se encuentra ‘creer, pensar, imaginar’ (‘parecer’, podríamos agregar), así como entre los de *phaínō* figura ‘declarar’. Esta vinculación entre el plano del (a)parecer y el del discurso nos permitirá comprender por qué la identificación que trazará Protágoras entre la *phantasia* y la *alétheia* no es caprichosa. El espacio semántico en que tales nociones habitan está claramente determinado por lo discursivo.

Aun si la *phantasia* y los términos con ella emparentados (*phántasma*, *phásma*, *phainómenon*, *phantázesthai*, *phaínesthai*) se dicen de muchas maneras, ello no atenta contra la posibilidad de señalar un sentido focal suficientemente abarcador, que se encontraría en el aparecer. Detrás de cualquier ocurrencia del complejo semántico asociado a la *phantasia* siempre es posible encontrar el sentido de ‘aparición’, y en la medida en que toda aparición co-implica un polo objetivo y un polo subjetivo, es posible organizar los testimonios según diversos modos de apariciones que oscilan entre ambos, los primeros sentidos más ligados a un aparecer de la cosa, los otros al parecer del hombre. Examinemos, muy brevemente, las significaciones que surgen de tales testimonios:

(i) En los primeros con los que contamos, los de Homero, prevalece ampliamente el uso del verbo *phaínesthai* en el sentido de un *aparecer ante los ojos*. En primera instancia este aparecer denota fundamentalmente un *brillar*, por eso viene asociado en general a la aparición de los astros o el fuego. El uso principal se da en la fórmula *eoî phainoménephi*:

⁶ Cf. su relación semántica con el paralelo *apodeloûn*, “hacer claro” y “explicar, declarar”.

“al aparecer la aurora”; lo que aparece es algo luminoso, en tanto que aparecer es el hacerse visible de la luz.⁷

(ii) El siguiente sentido corresponde a un ‘presentarse’, en principio un presentarse a la vista y a los sentidos, hacerse presente físicamente.⁸ Homero recurre a este uso a propósito de la presentación de los voluntarios para una misión,⁹ mientras que en la literatura posterior –así por ejemplo en Esquilo¹⁰ y especialmente en Jenofonte–¹¹ es frecuente en contextos militares en que, por ejemplo, aparece o se deja ver el ejército enemigo.

(iii) Ahora bien, en virtud de una extensión del campo de aplicación del concepto de *phantasía* más allá del plano sensorial, más precisamente de la vista, también es necesario incluir, en el contexto de las presentaciones, aquellas que suponen un aparecer a la mente. Safo, por ejemplo, declara ante la visión de la amada con su novio: “pálida cual la hierba me quedo, y a punto de morir me veo (*pháinom’eme*) a mí misma” (frag. 31, 13-16). Las apariciones a la mente pueden tomar diversas formas: un recuerdo, una anticipación, una creencia. Así, puede significar exponer opiniones, discursos o ideas, presentar el propio parecer. Este uso se corresponde en ciertos casos con el sentido de *pháinesthai* como opinar o declarar, principalmente en los compuestos *apoháinesthai* y *anapháinesthai*.¹² Un punto de especial interés para nuestra investigación con relación a Protágoras, es la existencia de numerosos ejemplos en los cuales *pháinetai* (parece) se emplea como equivalente a *dokéi* (cree) o *phanerón* (es manifiesto). A tal punto estaba generalizado este empleo, que Aristóteles, al tratar la *phantasía* en *De Anima* III 3, aclara que existe un uso metafórico del término que no involucra el rol específico que él le reconoce a tal facultad en tanto función de la facultad perceptiva, sino que constituye una expresión idiomática que él mismo usa en el sentido indicado. Es importante aclarar que en los tres sentidos hasta aquí consignados, la *phantasía* no supone objeto de duda o suspicacia. Las presentaciones o

⁷ Para el « aparecer de la aurora » cf. p.e. *Il.* IX 618; IX 682; XI 685; XIV 600; *Od.* IV 407 VI 31; 722; *Hym. Dem.* 292.. Para la aparición de los cuerpos celestes que brillan cf. *Il.* VIII 556; para el brillo del fuego cf. *Il.* VIII 561, II 456.

⁸ Heródoto, por ejemplo, se refiere a que en Egipto aparecen (*phainoména*) conchas en las montañas (II 12 3) o a un hilo de agua que aparece (*phainoménon*) en la una roca (VI 74 8). En VII 30 2 ss. se refiere a un río que desaparece (*aphanízetai*), reapareciendo (*anaphainómenos*) poco después. En todos estos casos supone un presentarse a la vista. En Eurípides, *IA.* 252, se habla de una insignia de Palas como una imagen, visión (*phásma*) de buen augurio para los navegantes.

⁹ *Il.* X 234-236: “Tudida Diomedes, favorito de mi ánimo, tú mismo puedes escoger el compañero que quieras, el mejor de los que se presenten [*phainoménon*], que hay muchos voluntarios”.

¹⁰ “En primer lugar, presentábamos (*phainómetha*) ejércitos famosos que debelaban cualquier ciudad aunque estuviera fortificada” (*Pers.* 860-863).

¹¹ Cf. el uso de *epipháinesthai* junto con “ver” (*horân*) en *Anab.* III 4 39 para denotar la visión del enemigo que se presentaba con todo el ejército (también en *Anab.* III 4 40). Cf. a su vez el mismo sentido para la forma *pháinesthai* en *Anab.* VII 3 41 y en *Hell.* III 4 28.

¹² Cf. p.e. Heródoto II 120 23 ss.; VII 143 12 ss.; VII 152 ss.

apariciones a las que hemos aludido son consideradas efectivas apariciones o presentaciones de la cosa.

(iv) El cuarto sentido de '*phantasía*' abre una nueva dimensión ligada a las apariciones fantasmagóricas. En algunos casos tales apariciones son engañosas, lo cual implica la apertura a lo propiamente subjetivo (sin correlato real). Este cuarto sentido está denotado tanto por el verbo *phaínomai* como por sustantivos que serían su correlato, como *phásma* o *phántasma*. Las apariciones fantasmagóricas vienen ligadas en muchos casos a contextos nocturnos y oníricos, en ocasiones con valor profético, al modo por ejemplo que en Eurípides se anuncia que Ctón engendró "nocturnos fantasmas" (*phasmat' oneíron*, *Ifig. Tr.* 1263), que manifiestan a los mortales el pasado, presente y porvenir.¹³ No necesariamente, sin embargo, implican el engaño o la alucinación,¹⁴ ya que en muchos casos se trata de apariciones divinas que, lejos de ser ilusorias, son dignas de fe y provocan efectos concretos. Este sentido está presente en numerosos pasajes de Homero, Esquilo, Eurípides e incluso en Heródoto. En algunos textos, sin embargo, sí se manifiesta cierta suspicacia con respecto a tales apariciones. En general, estas apariencias engañosas, a su vez, pueden suponer (a) algo que se presenta a sí mismo como falso, en el sentido que se presenta como algo que no es, de modo deliberado o espontáneo, o (b) directamente tratarse de una mera ilusión, lo que llamaríamos "un producto de nuestra fantasía", que no posee ningún referente real más que la propia subjetividad. Es en el primer caso, el de aquellas cosas que aparecen como no son, que se plantea el problema del engaño y de la falsedad (*pseûdos*). Es esta posibilidad de aparecer como no se es la que abre la brecha, determinante en el pensamiento filosófico, entre apariencia y realidad. En otros casos no se trata de un engaño en el sentido de un aparentar lo que no se es, sino directamente de una real ilusión. Así, Esquilo pone en boca de Clitemestra, refiriéndose a "persuasivas apariciones" que se presentan en sueños: "No aceptaría la visión de una mente soñolienta" (*Ag.* 274 ss.), lo cual ubica tales *phásmata* en un rango totalmente ilusorio.

De la serie de sentidos consignados surge que si bien en ningún caso dejan de convivir las dimensiones objetiva y subjetiva, es posible establecer una progresiva "subjetivización". Así, mientras que el primer sentido que asume el término '*phantasía*' viene asociado al brillo, el último implica un parecer que no encuentra como correlato ningún "fenómeno" en el mundo, como es el caso por ejemplo de la aparición fantasmagórica ilusoria.

¹³ Cf. también Heródoto IV 15 14-16 en que ante la aparición (*phásma*) de un hombre, los metapontinos envían una expedición al oráculo de Delfos. La sacerdotisa les dice que si obedecen a la aparición su fortuna será mejor y Esquilo *Th.* 710-11 en que el personaje se lamenta de lo verdaderas que resultan las apariciones (*phantásmata*) de su ensueño. Tales apariciones eran, pues, premonitorias.

¹⁴ Hasta tal punto se confía en las visiones divinas que un personaje de Eurípides ruega por "visiones favorables" (*phasmat' eumenê*, *Hel.* 569).

Paralela, pero estrechamente vinculado a este criterio, en los sucesivos sentidos mencionados del término *phantasía* es posible identificar un deslizamiento desde lo visual hacia lo mental, que envuelve un progresivo distanciamiento de la cosa concreta cuya existencia es atestiguada por los sentidos, hacia una imagen mental forjada por el sujeto en ausencia de aquella. A partir de la consideración de la terminología determinada por el verbo *phaínomai* en los textos previos o paralelos a su irrupción en el terreno filosófico, punto que ubicamos aquí en el pensamiento de Protágoras, es posible encontrar una lógica que partiría de un sentido más visual, vinculado fundamentalmente a la luz y al brillo de la cosa, hacia uno más ligado a la aparición mental. Este tránsito acompaña y, hasta cierto punto, es determinado por el anterior, al que describimos en términos de una progresiva "subjetivización" de la *phantasía*. Sin embargo, es distinguible de él y para entender plenamente su sentido proponemos otro marco de referencia mayor en el que insertarlo. Nos referimos al surgimiento de un vocabulario ligado, por decirlo así, a la racionalidad, ámbito que, al menos desde Parménides – cuyo poema ha sido considerado una suerte de acta de fundación de la lógica– en adelante, se pretende independiente y en muchos casos hasta opuesto al de la percepción sensible.

Es curioso, sin embargo, que tal vocabulario haya sido acuñado (fundamentalmente por Platón) sobre la base de aquel ligado a la percepción, en especial a la vista. La carencia de una terminología específica para referir a los procesos o actividades propiamente racionales es manifiesta en la resignificación de términos como *theoreîn* (originariamente observar, contemplar) o *eîdos* (la forma, figura, o aspecto viable de algo o alguien). Ambos atestiguan de manera fehaciente que el vocabulario técnico acuñado por la filosofía para hacer referencia a entidades de naturaleza suprasensible, captables por el pensamiento sin el concurso de los sentidos, o al proceso mismo de aprehensión de tales entidades, no puede desligarse del vinculado a la percepción, más precisamente a la vista, que, sin duda, representa el caso paradigmático de aprehensión sensorial y, en consecuencia, era el que estaba disponible para dar cuenta del proceso del conocimiento. Ya veremos que Aristóteles, y en cierto punto el mismo Platón, son ya conscientes de cómo los primeros filósofos se nutren del modelo perceptual para dar cuenta del conocimiento. Así, afirma Aristóteles, refiriéndose a los primeros filósofos: "todos piensan que el inteligir es algo corporal" (*DA* III 3, 427a27) y que en cierto modo debemos comprenderlo como un fenómeno análogo al de la percepción sensible. En este marco es necesario entender también los deslizamientos y oscilaciones de significado que se juegan en el interior del horizonte semántico de la *phantasía*.

La presencia de los verbos *phaínomai*, *phantázomai* y sus derivados en los primeros textos griegos darían cuenta, entonces, según la hipótesis aquí propuesta, de una semántica asociada cada vez más a la subjetividad y, en cierto modo, cada vez más abstracta. Pero, a

riesgo de resultar reiterativos, vale aclarar una vez más que si bien identificamos esta suerte de oscilación, en ningún caso la terminología ligada a la *phantasia* pierde la ambigüedad semántica que subrayamos más arriba, por tratarse de una noción que no se deja aprehender a partir de escisiones tajantes como la de sujeto-objeto. Muy por el contrario, a partir de lo expuesto es posible constatar una progresiva sedimentación semántica que va confiriendo a la terminología vinculada a la *phantasia* un mayor espesor conceptual. En el caso específico del pensamiento teórico, veremos que a partir del uso de la noción de *phantasia* por parte de Protágoras y su identificación con la verdad, irá adquiriendo nuevos matices, pero siempre sobre la base de la compleja semántica recién estudiada.

II

Según nos transmite Platón, la sentencia del hombre-medida encabezaría una obra de Protágoras llamada "*Alétheia*" (*Teet.* 161c4). Este nombre ya es bastante sugestivo, pues evocaría un directo enfrentamiento a la tradición eleática: si efectivamente "*Alétheia*" y "*Dóxa*" (opinión) eran los títulos de las dos partes del poema parmenídeo, el de la obra de Protágoras remitiría polémicamente a él.¹⁵ Hemos visto en el capítulo anterior que en el proemio del poema de Parménides, la diosa distingue claramente dos vías o caminos de investigación (DK28B2), que luego se revelarán como la vía de la verdad y la de las opiniones de los mortales.¹⁶ La verdad desempeña así un papel capital en el sistema de pensamiento parmenídeo, porque toda su filosofía se dirige a alcanzar el ser y la verdad es la vía a transitar para lograrlo. El camino de la verdad no puede confundirse con el de la *dóxa*, que es aquel que siguen los mortales que nada saben, para quienes el ser y el no ser son considerados lo mismo y no lo mismo (DK28 B6, 8-9). Esta escisión entre verdad y *dóxa* acompaña otra de naturaleza ontológica, a la que los mortales son indiferentes, aquella que se da entre ser y no ser, tal que la primera escisión se presenta como una encrucijada que, aunque paralela a esta última entre ser y no ser, compromete la elección de los mortales.¹⁷ En Parménides encontramos entonces tres elementos centrales para comprender en qué contexto y frente a qué doctrina se erige la posición protagórica: el ser (*tò ón*) como único objeto del verdadero pensar, la verdad entendida como el camino que devela el ser y la *dóxa* como el ámbito de la dualidad y el engaño. Tales elementos, como veremos, operan en el pensamiento de Protágoras como un trasfondo frente al cual se situará polémicamente.

¹⁵ Cf. Striker 1996: 15.

¹⁶ Seguimos aquí la interpretación clásica retomada y defendida por N. Cordero, según la cual existen sólo dos únicas vías de investigación. Cf. p.e. Cordero 1997 y 2005: 53-74.

¹⁷ Cf. Detienne 1967: 138-144.

Vayamos ahora a la doctrina del hombre-medida. En *Teet.* 152a2-4, Platón nos transmite la sentencia de Protágoras:

El hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son (*pánton chrémáton métron ánthropon eînai, tôn mèn ónton hos ésti, tôn dè mè ónton hos ouk éstin*)¹⁸

Aunque no me detendré aquí a examinar en detalle cada uno de los términos de esta sentencia, cosa que ya se ha hecho en repetidas ocasiones, es imposible pasar por alto ciertos puntos a la hora de evaluar su alcance y proponer una interpretación. Esta vez me guiaré principalmente por las pistas que nos otorga Platón. Hay tres cuestiones conflictivas que surgen inmediatamente:

- a. En primer lugar, es necesario establecer cuáles son “las cosas” (*tà chrémata*) de las cuales el hombre es medida. Los ejemplos que nos brinda Platón en el *Teeteto* provienen del ámbito de la percepción: “cuando sopla el mismo viento para uno de nosotros es frío y para otro no” (152b2-3). Platón había llegado a referirse a esta doctrina del hombre-medida a partir de la respuesta ofrecida por Teeteto a la pregunta “¿qué es el conocimiento?”. Según éste, el conocimiento (*epístēme*) se identifica con la percepción (*aísthēsis*) (151e2-3). Estos datos llevarían en principio a una identificación de las *chrémata* a las que se refiere Protágoras con los objetos de percepción, pero es el mismo Platón quien lleva la discusión con el abderita a ámbitos ajenos al de la *aísthēsis*, sobre todo al ámbito ético-político: lo justo, lo conveniente y lo piadoso se ven comprometidos también en su teoría (167c2-7, 172b3). Por otro lado, en *Crát.* 385e-386e, los ejemplos presentados por Platón para discutir la doctrina del hombre-medida incluyen sensatez e insensatez, virtud y vileza, lo que permite suponer que el sofista habría aplicado su doctrina a los ámbitos más diversos de la actividad humana. De hecho, la noción de *chrēma* adquiere un sentido determinado por el sentido del verbo *chrēsthai* del que deriva: usar, tener relación, tratar con, valerse de. Así, el significado original del sustantivo que de él se deriva no haría referencia simplemente a “las cosas”, sino más específicamente a aquellas de nuestro entorno a las que conferimos cierto valor o utilidad. *Chrémata* ya implica, entonces, un *métron*, pues envuelve un polo subjetivo con relación al cual una determinada cosa que es (*ón*) pasa a ser un bien, o un útil, de suerte que el fragmento, como señala Versenyi, resulta prácticamente

¹⁸ Para traducciones alternativas cf. p.e. Untersteiner 1967: 73 y Heidegger 1961: 114. Consideramos que ambas la tornan aún más esquiva y la despojan de su contundencia.

tautológico.¹⁹ A pesar, sin embargo, del sentido amplio que asume el término desde esta perspectiva, en la medida en que todas las cosas que constituyen nuestro entorno son *chrémata*, es comprensible que el acento haya sido puesto por Protágoras en el ámbito de la percepción, la cual resulta paradigmática con respecto a la imposibilidad de encontrar un criterio objetivo para medir la corrección o incorrección del parecer a ella ligado. Nadie discutiría, en efecto, el juicio "el viento es (me parece) cálido", en cambio sí se vería fuertemente inclinado a discutir el juicio "tal hecho es (me parece) injusto".²⁰ Así, la percepción resulta el ámbito por excelencia de la subjetividad y muy probablemente en él haya hecho hincapié Protágoras para ilustrar la infalibilidad del parecer. No habría sido, sin embargo, el ámbito humano en el que recaía fundamentalmente su interés, ya que su tesis, según interpretamos, pretende un alcance ante todo ético-político.

- b. Esta interpretación nos ayudará a descifrar el segundo punto a esclarecer para seguir adelante: qué debemos entender por "*ánthropos*". La alternativa que se abre ante este término es la de interpretarlo o bien en sentido genérico, o bien individual. Al partir en el *Teeteto* de una identificación entre conocimiento y percepción, Platón parece interpretar el hombre al que se refería Protágoras como individuo (tú percibes el viento cálido y yo percibo el viento frío). Otro pasaje, sin embargo, ha conducido a pensar que se debería interpretar 'hombre' en sentido genérico: puesto que en 161c5 Sócrates señala que sobre la base de la doctrina protagórica se podría establecer como medida al cerdo, análogamente deberíamos entender 'hombre' en sentido genérico.²¹ Por último, en la "apología" que Sócrates hace de Protágoras, parece interpretarlo "políticamente", *i.e.* con referencia a un determinado grupo humano que conforma una *pólis*, al afirmar que esta la legítima medida de lo justo e injusto (167c4-5). Según mi punto de vista, tal diversidad de sentidos de *ánthropos* no representa, sin embargo, ningún problema, si interpretamos *chrémata* como aquellos asuntos que nos conciernen, pues en cada caso 'hombre' significará el correlato subjetivo comprometido frente al cual algo asume su carácter de *chréma*. Se tratará, pues, de una suerte de función en la cual la cosa en cuestión determinará cuál es la medida: mientras que en algunos casos podría hacer referencia a un hombre individual –por ejemplo en el contexto de la percepción–, en otros se referiría a un

¹⁹ Cf. Versenyi 1962: 182 y Heidegger 1950: 83-86, n. 8. Para un análisis detallado de la noción de *chrémata* cf. Kulesz 2009

²⁰ Rossetti 1986:197, distingue dos sentidos de *dóxa* en el pensamiento de Protágoras, según se trate de una manera de representarse los hechos y de dar una evaluación intuitiva y casi inmediata de ellos (*dóxa*₁), o bien de la opinión, tesis o interpretación organizada en un discurso y sostenida por argumentos (*dóxa*₂). Esta distinción es muy útil para comprender los alcances de la teoría de la *homo-mensura* y de la posición de Protágoras. Fine 1994: 213-214, distingue por su parte entre un protagorismo estrecho (*Narrow protagoreanism*) y un protagorismo amplio (*Broad protagoreanism*).

²¹ Esta interpretación neokantiana es defendida por Gomperz 1893.

colectivo, esto es, a los hombres que conforman esta ciudad particular. Con respecto a tomar 'hombre' en sentido genérico, en cambio, y en oposición al cerdo o al cinocéfalo al que refiere Platón en 161c5, no nos parece del todo lícito si se toma en cuenta el fragmento del sofista que establece que "acerca de cualquier asunto es posible ofrecer dos *lógoi* contradictorios" –contradicción que no afecta al hombre como especie.²² Por otro lado, 'cerdo' guarda, a nuestro juicio, la misma ambigüedad que el término 'hombre', pudiendo asumir un sentido genérico o individual. La pregunta socrática sería, pues, por qué cada hombre es medida en tanto sujeto de percepción y no lo es cada cerdo. Si esto es así, habría que descartar la posibilidad de que "todos los hombres" conformen *a priori* una medida única respecto de algún asunto particular. Algo de este tipo sería puramente azaroso, ya que según el fragmento recién citado, no hay ningún asunto que de suyo sea incontrovertible.

- c. En tercer lugar, es necesario aclarar brevemente qué sentido debemos conferirle al '*hos*' de la sentencia. Este término asume fundamentalmente dos valores: el de adverbio de modo, de comparación, o (más raro) de tiempo.²³ En tales casos se traduce por "como" o "en cuanto". El segundo sentido que asume es el de conjunción de subordinación completiva, esto es, aquella que depende de verbos de decir, saber, pensar, etc. y se traduce por "que...". Entiendo que este no es valor relevante aquí, pues no es evidente de qué término dependería.²⁴ Por otra parte, en tal caso Protágoras se referiría al hombre fundamentalmente en cuanto medida de la *existencia* de las cosas (pues el *hos* no supondría ningún tipo de cualificación). Si le asignamos, en cambio, el valor adverbial, Protágoras haría al hombre medida de la cualidad o el modo de ser de las cosas. El punto siguiente contribuirá a esclarecer esto último.
- d. Estrechamente vinculado con el sentido del *hos*, se encuentra el que asumen el verbo 'ser' (*ésti*) y el participio plural 'las cosas que son' (*ónta*). En el caso de la lengua griega es necesario ser extremadamente cautos en lo que concierne a la diferencia entre tres sentidos del verbo "ser": el sentido predicativo, el existencial y el verídico. Kahn ha demostrado que no es claro que tales sentidos estuvieran absolutamente dissociados el uno del otro. Por otro lado, el autor estima que el ser al que se refiere la sentencia parece tener un sentido veritativo: la verdad es relativa al sujeto.²⁵ Así lo presenta Platón en *Teet.* 161d2-3: "lo que un individuo juzga por

²² Cf. DK80A1. También Mc Dowell 1973: 118 n. *ad loc.* 152a2-4, observa que todas las fuentes antiguas han leído la sentencia en el sentido del hombre particular.

²³ Cf. Divenosa 2006: 35.

²⁴ Podría suponerse que de '*métron*', pero éste no admite con claridad una completiva. Habría que traducir: "El hombre es medida de que sean las cosas que son", lo cual resulta algo forzado.

²⁵ Kahn 1973: 367.

medio de la percepción es verdadero para él". Aristóteles, a su vez, sostiene que "quien sostiene que todo lo que aparece (*phainómenon*) es verdadero convierte en relativas todas las cosas" (*Met.* IV 6, 1011a 19-20). Tales testimonios de Platón y Aristóteles abonarían una interpretación del ser de la sentencia de Protágoras en sentido veritativo, si bien a la hora de discutir la tesis del sofista veremos que ambos filósofos ofrecen de ella una versión *simpliciter*. Por otro lado, todos los ejemplos brindados a lo largo del *Teeteto* (lo frío y lo cálido, lo justo y lo injusto, etc.) conducen a pensar que Protágoras se refería al modo en el cual las cosas se nos presentan y no a su existencia, de manera que no estaríamos en principio comprometidos con la existencia de las cosas, sino con el modo en que ellas se nos aparecen. Untersteiner va aún más lejos al afirmar que incluso si 'ser' significara existencia, igualmente no sería posible sustraerse al modo en que las cosas se hacen cognoscibles, pues en tanto *chrémata* implican siempre una manifestación.²⁶

A partir de la lectura brindada, la interpretación de la sentencia sería la siguiente: el hombre (que según el caso se tratará o de un individuo o de un determinado grupo de ellos) es medida de todas las cosas o asuntos que le conciernen, de lo que es X en tanto es X y de lo que no es X en tanto no es X. A pesar de la excesiva apertura que comporta esta frase, hay un primer rasgo que se patentiza: el rol central asignado por Protágoras al sujeto, ya sea individual o colectivo. El ser y el no ser ("de lo que es y de lo que no es") es determinado por el hombre y, más específicamente, por el "parecer" del hombre, según nos transmite Platón:

¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y son para ti tal como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres? (*Teet.* 152a6-8)

El verbo que traduje como "parece" es "*pháinetai*", término medular en el pensamiento de Protágoras, que tal como señalamos en el capítulo I, determina el sustantivo verbal "*phantasía*" que aparece poco después en el diálogo platónico que nos concierne, cuando Sócrates afirma:

La apariencia (*phantasía*) y la percepción (*aísthesis*) son lo mismo en lo concerniente al calor y a todas las cosas de este tipo (*Teet.* 152c1-2)²⁷

Me referiré aquí a un (a)parecer para dar cuenta de la *phantasía*, poniendo el acento en la bidireccionalidad que supone este término, a la que hemos hecho ya referencia. Según subraya Heidegger, la *phantasía* es el "llegar a aparecer de lo presente como tal para el

²⁶ Untersteiner 1967: 78.

²⁷ Más adelante se advertirá la importancia del límite que fija Platón aquí a la identificación entre *phantasía* y *aísthesis*.

hombre que está a su vez presente para lo que aparece".²⁸ La importancia de la *phantasia* en el pensamiento de Protágoras es confirmada por dos testimonios más. El primero de ellos es de Aristóteles, quien afirma que según el sofista,

aquellas cosas que son creídas y que (a)parecen son verdaderas (*Met.* IV 5, 1009a 6-8)

Este pasaje aporta un nuevo elemento: las cosas creídas u opiniones (*tà dokoûnta*) son tan verdaderas como las cosas que (a)parecen (*tà phainómena*). El participio del verbo *dokéo* que brinda el texto es equivalente al sustantivo *dóxa* y va a ocupar un lugar central en los planteos atribuidos al Abderita. Así lo testimonia también Platón cuando en el *Teeteto* reemplaza el verbo '*phaínetai*' por '*doxázei*' y reformula la posición de Protágoras en estos términos: "cada uno juzga sólo las cosas que le son propias, las cuales son todas correctas y verdaderas" (*autòs tà hautoù hékastos mónos doxázei, taûta dè pánta orthà kai alethê, Teet.* 161d 6-7).²⁹ Es claro que a través de esta eliminación de la *krísis* entre *dóxa* y verdad, Protágoras comete su propio parricidio. Interesa asimismo señalar que la vinculación entre la doctrina de la *homo-mensura* y aquella que señala que todo (a)parecer es verdadero es explícitamente trazada por Aristóteles. A diferencia de su maestro, el estagirita parte de la tesis según la cual todo (a)parecer es verdadero y desde allí deduce la tesis relativista. En el contexto del libro IV de *Metafísica*, en que discute con el negador del principio de no contradicción, afirma:

Ahora bien, si no todas las cosas son relativas (*pròs tí*), sino que algunas son ellas mismas por sí mismas (*autà kath' hautá*) no será verdadero todo lo que (a)parece (*ouk an eíē pân tò phainómenon alethés*). Y es que lo que (a)parece es algo que (a)parece a alguien (*tiní*). Por consiguiente el que afirma que todo es verdadero convierte en relativas todas las cosas que son. (*Met.* IV, 1011a16-20)

Vemos, pues, que tanto Platón como Aristóteles entienden que las dos tesis se implican mutuamente. El otro pasaje relevante para dar cuenta del lugar de la *phantasia* en el pensamiento de Protágoras es el transmitido por Dídimo el Ciego:

Para ti que estás presente (a)parezco sentado, pero para el ausente no (a)parezco sentado; no es evidente si estoy sentado o no estoy sentado.³⁰

De estos tres testimonios surge con claridad el importante rol atribuido por Protágoras a la *phantasia*: el parecer y las opiniones de los hombres vendrán a ocupar el

²⁸ Cf. Heidegger 1950: 86.

²⁹ Cf. *infra* cap. V, n. 12.

³⁰ Para el análisis de este testimonio cf. Kulesz 2009

espacio de la verdad. Dado que la medida no es nada externo al emisor del discurso, no será posible encontrar una referencia exterior frente a la cual contrastar los pareceres.

III

La interpretación del pasaje transmitido por Dídimos plantea un problema. Hasta aquí hemos hecho hincapié en la importancia de la *phantasia* como medida de todas las cosas. Sin embargo, hay un elemento que asume gran importancia en el testimonio de Platón –y que es rechazado como elemento de juicio en el fragmento transmitido por Dídimos– y es el de la percepción (*aísthesis*) como única fuente de verdad. Este elemento ha sido dejado de lado en el análisis precedente para dar cuenta de aquello que es medida última, privilegiando así la *phantasia* y la *dóxa*. Con todo, Platón introduce la doctrina de Protágoras en el *Teeteto* justamente para asimilarla a la definición de conocimiento brindada por el personaje homónimo, según la cual la *epistémē* se identifica con la *aísthesis*, para después identificar *aísthesis* y *phantasia*. En vista de tales elementos de juicio, ¿por qué no postular la *aísthesis* como la instancia que provee la medida o el criterio? Para responder a esta pregunta es necesario investigar, en primer lugar, qué significa este término '*aísthesis*'. El hecho de que Teeteto lo brinde con total naturalidad como respuesta a la pregunta por el conocimiento conduce a pensar que difícilmente se identifique con nuestra "percepción". En general, relacionamos este término con el descubrimiento, mediante los sentidos, de la existencia y de las propiedades del mundo externo. Los griegos, sin embargo, lo entendían en un sentido bastante más amplio. En primer lugar, el griego no posee palabras diferentes para dar cuenta de la sensación (mera conciencia de datos sensoriales), por un lado, y de la percepción de objetos externos que deriva de ella, por otro. En segundo lugar, según atestigua Platón en *Teet.* 156b3-7, junto con la vista, el oído y el gusto, lo frío y lo cálido, son también consideradas *aísthéseis* los placeres, los dolores, los deseos y los temores y –añade– existen otras innumerables sensaciones, de las cuales sólo algunas poseen nombre. Los *aísthētá* incluyen, pues, nuestro mundo en su totalidad y cualquier cosa que acontece en él. Como señala Heidegger, '*aísthesis*' debe entenderse como un "tener inmediatamente frente a sí", lo cual no implica una concepción sensualista, pues excede el ámbito de la mera sensibilidad.³¹ En tercer lugar, el sentido relevante que 'percepción' asume aquí es el que implica una creencia o juicio, en la medida en que no percibo algo de cierto modo si no juzgo que es de ese modo.³² La *aísthesis* no está entendida aquí, al menos en un principio, como una instancia separada del juicio o de la opinión, sino absolutamente adherida a estos últimos.

³¹ Heidegger 1943: 188-189.

³² Cf. Bostock 1988: 42-43.

Ahora bien, aun cuando comprendamos '*aísthēsis*' en sentido amplio, entendemos que si hay un término que debió figurar en el texto de Protágoras, ese término es '*phantasía*'. Así lo sugiere el hecho de que Platón en primer lugar se refiera a la doctrina de Teeteto según la cual el conocimiento es idéntico a la percepción, luego a la sentencia del hombre-medida de Protágoras, de la cual se deduce una doctrina acerca de la *phantasía*, para por fin asimilar una a otra.³³ Es significativo que inmediatamente después de identificar *aísthēsis* y *phantasía*, Platón mismo le fije un límite: la identificación se da sólo "en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género" (*Teet.* 152c1-2), lo que sugiere que el concepto de *phantasía* podría ser considerado más amplio que el de *aísthēsis*. El hecho de señalar esta excedencia de la *phantasía* respecto de la *aísthēsis* resulta relevante, puesto que hacia el final de la primera parte del diálogo, Platón reducirá la *aísthēsis* a mera sensación rechazando, por un lado, que ella incluya otros objetos aparte de lo material captable a través de los órganos de los sentidos y, por otro lado, que envuelva creencia o juicio. Platón pretenderá que la percepción por sí misma no produce creencias, punto sobre el que se apoya justamente su principal crítica a la identificación entre *epistēmē* y *aísthēsis* trazada por Teeteto.³⁴ El juicio se desligará así de la percepción.

En resumen, Platón realiza dos operaciones: por un lado, restringe el sentido que le asigna originariamente a la *aísthēsis* reduciéndola a mera sensación; por otro lado, produce un deslizamiento, que considera legítimo y natural, desde lo que podríamos llamar un protagorismo reducido, que viene a dar cuenta de la teoría expuesta anteriormente por Teeteto y postula que el hombre es la medida en el ámbito de la percepción, a un protagorismo amplio, que considera que cualquier parecer u opinión es verdadero.³⁵ Es claro que es la *phantasía* la que oficia de hilo conductor entre la posición de Teeteto y la de Protágoras, aun cuando la noción de *phantasía* no admita la reducción operada por Platón con respecto a la *aísthēsis*. Ya hemos visto, al referirnos a las *chrēmata* cuya medida era establecida por el hombre y, más específicamente, por la *phantasía*, que abarcaba todas las cosas que competen al ámbito de lo humano, incluyendo nociones del ámbito ético-político cuya aprehensión poco tiene que ver con los sentidos. Es importante, pues, advertir la asimetría entre la posición de Teeteto y la de Protágoras, dado que la primera implica la segunda, pero no a la inversa: si el conocimiento es percepción, el hombre (en tanto

³³ Contra esta interpretación cf. Lee 2005: 15, quien considera que si aparecía un verbo en Protágoras, este debía ser "*dokein*". Esta posición no tiene en cuenta, a nuestro juicio, la asimilación entre *phantasía* y *aísthēsis* que la tradición le atribuyó al sofista, siguiendo por cierto el testimonio de Platón. Difícilmente éste hubiera hecho tal reducción si el término utilizado por Protágoras hubiera sido *dóxa* y no *phantasía*. Por otro lado, toda la discusión de Aristóteles acerca del relativismo se da en términos del vocabulario vinculado a la *phantasía*, en especial en torno al *phainómenon*, en el que estaría implicada la tesis relativista. Como sugiere el estagirita, el fenómeno es fenómeno para alguien (*tò gár phainómenon tiní ésti phainómenon*, *Met.* IV 6, 1011a 18-19).

³⁴ Cf. *Teet.* 184b-186e, analizado *infra* cap. V: 168-169.

³⁵ Sobre la distinción entre protagorismo amplio y protagorismo reducido cf. *supra* nota 20.

individuo esta vez) es medida, pero si el hombre es medida, no necesariamente la *aísthēsis* se identifica con el conocimiento, pues el hombre es pensado por Protágoras como un ser que no se agota en sus meras facultades sensoriales. Así, la *aísthēsis* no sería, desde su punto de vista, el único conocimiento posible. Subrayemos, una vez más, que es Platón mismo quien nos da la pauta de que la relación entre ambas doctrinas no es de implicación mutua, lo que no ha impedido que la tradición, empezando por Sexto Empírico,³⁶ se haga eco de tal asimilación entre *phantasía* y *aísthēsis*. Por otro lado, el fragmento transmitido por Dídimo el Ciego pone en evidencia la primacía de la *phantasía* sobre la *aísthēsis*, al afirmar que es incierto si estoy sentado o no, pues a uno le (a)parezco sentado, mientras que al otro no, aun cuando el primero se apoye en una *aísthēsis* y el segundo no. Esto significa, de acuerdo con nuestra interpretación, que a los ojos de Protágoras, el testimonio que se apoya en los sentidos tiene el mismo estatus que el parecer que no se apoya en ninguna percepción, de lo contrario, Dídimo no afirmaría que “es incierto” o “no es evidente” si está o no sentado.³⁷

Un análisis de los ejemplos ofrecidos por Platón en el *Teeteto* para ilustrar la tesis que establece que las cosas son como aparecen a cada uno puede echar luz sobre la doctrina de Protágoras. Tal análisis pone en evidencia la contradicción que subyace a la interpretación platónica que identifica tal tesis con la de Teeteto, equivalencia que deriva finalmente en una asimilación entre *aísthēsis* y *phantasía*. En 157e1-158a3, Sócrates expone una posible objeción a la identificación protagórica entre ser y (a)parecer: los casos de percepciones falsas o ilusorias en que “se dice que se oye mal o se ve mal o se percibe defectuosamente cualquier cosa de que se trate”, como por ejemplo, los sueños o las enfermedades. Estas situaciones permitirían afirmar que “nada es lo que parece ser” (158a3), disolviendo así la ecuación defendida por el abderita. Frente a esta objeción, Teeteto asiente afirmando que él no podría poner en duda que “en la locura y en el sueño se tienen opiniones falsas” (158b1-2). Este es el primer pasaje del diálogo en que se opera el deslizamiento desde la *aísthēsis* a la *phantasía* y desde la *phantasía* a la *dóxa*: el problema, planteado originariamente en términos de la posibilidad de *percepciones falsas* (*aísthēseis*, 158a1), en seguida es reformulado en términos de *pareceres* al afirmar que si existen percepciones falsas, “nada es lo que parece ser” (*pháinetai*, 158a3), para finalmente ser retomado por Teeteto en términos de la posibilidad de *opiniones falsas* (*pseudē doxázousin*, 158b2). La identificación entre estos tres planos, implicada en tales deslizamientos, se hará

³⁶ A la tendencia de Sexto Empírico a reformular las teorías que transmite a partir de sus propias categorías de pensamiento escépticas, se suma el haber tomado como fuente fidedigna el testimonio platónico. Al respecto cf. Cornford 1935: 39 y Lee 2005: 24. *Contra* Untersteiner 1967: 75-76.

³⁷ *Contra* Rossetti 1986: 201, para quien este fragmento introduce una distinción entre experiencia personal directa y ausencia de tal experiencia, con el objetivo de establecer la imposibilidad de pronunciarnos sobre aquello acerca de lo cual no tenemos “experiencias personales directas”. La presencia, en cambio, eliminaría la causa de un desacuerdo.

manifiesta en varios pasajes a lo largo del diálogo. Sócrates defiende la doctrina protagórica frente a la objeción de las opiniones falsas y replica que es imposible esgrimir una prueba ante quien nos pregunte si estamos dormidos y soñamos todo lo que pensamos, o si estamos despiertos y dialogamos, pues “el alma siempre se empeña en afirmar la verdad de sus opiniones presentes por encima de cualquier otra consideración” (158d3-4). Lo que cuenta aquí es que para quien está despierto la realidad es aquello que está viviendo, pero lo mismo sucede en el caso de quien está dormido, de modo que desde cada uno de estos estados, el otro se presenta como ilusorio. En suma, no contamos con un criterio ni garantía a partir de lo cual decretar una vivencia como verdadera y la otra como ilusoria. Con esto no se estaría negando la posibilidad de distinguir entre lo soñado y lo real estando despierto, sino una garantía última de realidad. Así, el sueño oficiaría de caso paradigmático para establecer la imposibilidad de determinar la falsedad de las opiniones.³⁸

Sócrates intenta presentar, como casos análogos al del sueño, el de la enfermedad y el de la locura. En tales situaciones, afirma, se puede emplear el mismo argumento con la sola diferencia de que mientras que en el caso del sueño, la cantidad de tiempo es prácticamente la misma que en el de la vigilia, en el de la enfermedad –y de la locura, que parece entenderse como un caso específico de enfermedad– el tiempo es menor. No conforme, sin embargo, con este argumento, Sócrates ofrece uno nuevo con el objetivo de probar que la apariencia siempre es verdadera, recurriendo ahora a la doctrina de la percepción expuesta en *Teet.* 156a-157c. Tal teoría establece una interacción entre dos movimientos que conforman un polo objetivo y otro subjetivo, de cuyo contacto se originan dos ítems gemelos, un acto de percepción y un objeto percibido. Aplicando este esquema al caso de la enfermedad, Sócrates afirma que si el vino, dulce y agradable para el sano, le sabe amargo al enfermo, es porque él se ha convertido en un sujeto diferente, el cual, al ingerir el vino, origina un producto diferente, a saber, la sensación de acidez en su lengua y la acidez en el vino. No entraremos aquí en detalle en la doctrina de la percepción que opera en este argumento, vinculada con la asimilación llevada a cabo por Platón entre la doctrina atribuida a Protágoras y a los “heraclíteos”, pues será objeto de análisis del capítulo VII.³⁹ Sólo subrayemos que aquello que vulgarmente se entiende como una percepción ilusoria a causa de un factor como la enfermedad es explicado esta vez en términos causales. Señala, pues, Sócrates que “cuando llegue a percibir, es necesario que llegue a percibir algo, pues es imposible llegar a percibir si no se percibe nada” (160a9-b1), *i.e.* para que se produzca la percepción es necesaria la existencia efectiva de un polo objetivo. Por otro lado, añade

³⁸ No consideramos legítima la objeción de Aristóteles en *Met.* IV 5, 1010b8-10, texto en que rechaza que sea una genuina aporía la de si las cosas son como parecen a los dormidos o a los despiertos. La objeción parte de una interpretación errada de lo sostenido por Protágoras, como explicamos *infra* cap. IV.

³⁹ Cf. *infra* cap. VII.

Sócrates, “es necesario que al llegar a ser dulce o algo por el estilo, llegue a serlo para alguien. Es imposible, en efecto, que llegue a ser dulce, si no es dulce para alguien” (160b1-3), lo que apunta a la necesidad de un polo subjetivo en el acto de la percepción. Es por la interacción de ambos polos que llegan a ser tanto la amargura o la dulzura en el vino como la correspondiente sensación en Sócrates, de manera que uno y otro polo estarían entrelazados.

Ahora bien, a partir de los ejemplos examinados, se advierte con claridad que los casos no son análogos, como lo pretende Sócrates, lo cual repercute en una brecha entre la *phantasia* y la *aísthesis*. La necesidad de un polo objetivo en la percepción, como el señalado por Sócrates en 160a-b, estaría ausente en el caso del sueño, lo que indica que el caso de la *phantasia* y de sus objetos no puede explicarse en función de una teoría causal. En el caso del sueño, no hay un objeto actual que interactúe con el organismo para producir las creencias que se generan.⁴⁰ El análisis de estos ejemplos evidencia, a nuestro entender, que no es posible asimilar la *aísthesis* –por lo menos en los términos en que la explica Platón– a la *phantasia*. Si bien es posible que los dos ejemplos hayan sido tomados del mismo Protágoras e ilustren muy bien la imposibilidad de encontrar un criterio para invalidar un parecer, los términos del segundo argumento platónico, asociados a la doctrina causal de la percepción, no deberían atribuírsele a Protágoras.⁴¹

A partir de lo dicho hasta aquí es posible ofrecer algunas conclusiones preliminares relevantes para el estudio de la *phantasia* y la verdad en Protágoras. La primera de ellas, extraída con maestría por Platón a partir de la sentencia del homo-mensura y de la prioridad de la *phantasia*, es de carácter ontológico (o más bien anti-ontológico): no hay ninguna cosa que sea *en sí*, sino que todas las cosas son *con relación* al hombre. El viento en sí mismo, había sostenido Protágoras, no es frío ni no frío: no tiene sentido atribuirle propiedades al viento “en sí mismo”, sino que a lo sumo podemos decir que es frío para ti y no frío para mí. La identificación entre ser y (a)parecer reduce todo ser a *ser para alguien*. En definitiva, junto con la exaltación de la *dóxa*, la doctrina de Protágoras disuelve un polo ontológico “puro”, “en sí”, que permita hablar de verdad en el sentido propiciado por la tradición metafísica iniciada por Parménides. En términos platónicos, Protágoras aniquila “las cosas en sí (*prágmata kath' hautá*, *Crát.* 386e4) en favor de las cosas “en relación con nosotros” (*prágmata pròs hemás*, *Crát.* 386e1). La postulación de *tà chrémata*, que consideramos equivalente a *tà prágmata pròs hemás*, disuelve la posibilidad de *prágmata kath' hautá*.

En segundo lugar, es importante subrayar, una vez afirmada la ecuación entre *dóxa* y *phantasia*, la afrenta a la filosofía parmenídea implícita en el pensamiento de Protágoras: la

⁴⁰ Con respecto a esta posición cf. Crombie 1963: 16 y Mc Dowell 1973: 146-147 n. *ad loc.* 158b8-c7.

⁴¹ Lo que no impide que las ilusiones sean un tipo, incluso privilegiado, de apariencia, aunque no constituyan correlatos de lo que ordinariamente entendemos como percepción sensible. Sobre este punto cf. Mié 2004: 279.

oposición entre *dóxa* y *alétheia* constitutiva del pensamiento del eleata no sólo es anulada, sino que en su lugar se ofrece una unión necesaria entre ambas, al afirmar que toda *dóxa* es verdadera.

Por último, quisiera hacer hincapié en un tercer punto, señalado también por Platón, que se sigue del anterior: la *phantasia*, al igual que la *dóxa*, deviene infalible, tal que su objeto no puede ser otro que lo que es. La posición de Protágoras, afirma Platón, conlleva que la *aísthesis* implica siempre un conocimiento de lo que es (*tò ón*) y es infalible (*apseudés*) (152c5-6). A partir del cuestionamiento realizado a la identificación trazada por Platón entre *aísthesis* y *phantasia*, reformularemos aquí la conclusión platónica en otros términos: la *phantasia* es siempre de lo que es y es infalible. Esta posición se sigue directamente de lo que Platón ha presentado como doctrina protagórica: lo que le (a)parece a una persona (en tanto verdadero) es de hecho verdadero, lo que equivale a postular al ser como su correlato necesario. Es muy probable que este haya sido el polémico punto de llegada del trabajo de Protágoras, cuyo nombre, recordemos, era "*Alétheia*".

IV

Si bien he tomado como eje de análisis la tesis protagórica según la cual todo (a)parecer es verdadero, de ninguno de los fragmentos conservados de Protágoras se puede extraer inmediatamente una *definición* acerca de la verdad. A partir de la negación de la falsedad en el ámbito de la *dóxa* y la *phantasia* es posible inferir una crisis del concepto tal como aparecía, por ejemplo, en los textos de Parménides. Sabemos que lo verdadero es la *phantasia*, es decir, lo que (a)parece. Intentaré alcanzar ahora algún elemento que nos permita comprender el giro copernicano que representó la posición protagórica en la concepción de la verdad. Podemos recurrir a dos respuestas que han brindado los estudiosos ante tal interrogante.

Una primera posición considera que Protágoras fue un antecedente de Platón en cuanto a la concepción de la verdad como correspondencia o concordancia entre un plano lógico –para formularlo en los términos más generales posibles– y un plano ontológico.⁴² Otra respuesta posible es la de Heidegger, quien sitúa a Protágoras en la misma línea de pensamiento que la de Heráclito y Parménides en lo que se refiere a su comprensión del ser y de la verdad. El filósofo alemán entiende que aunque a primera vista la sentencia de Protágoras parezca una clara anticipación de la posición cartesiana, según la cual el mundo es sólo en tanto correlato de un sujeto, *i.e.* en tanto representación, la sofística sólo es posible sobre el fundamento de la interpretación del ser como presencia y de la verdad

⁴² Cf. p.e. Fine 1994, Lee 2005: 41-45 y Solana Dueso 1996: 42.

como un desocultamiento. En el desocultamiento, según Heidegger, acontecería la *phantasia*.⁴³ Nos encontramos, pues, ante dos posiciones si se quiere opuestas. La primera encuentra una clara filiación entre la concepción protagórica y la platónico-aristotélica respecto de la verdad, pues, como los filósofos, Protágoras entendería la verdad como correspondencia entre el discurso y la realidad, mientras que la segunda considera que Protágoras se halla en la misma línea que Heráclito y Parménides, al entender la verdad como desocultamiento. En el primer caso, la verdad es claramente una propiedad –en términos platónicos, ‘cualidad’ – del discurso o del pensamiento; en el otro, en cambio, es una determinación esencial del ser mismo.

Ahora bien, en primer lugar, difícilmente sea posible adherir a la primera posición, puesto que no sólo no poseemos ningún fragmento de Protágoras que autorice una afirmación tal, sino que los fragmentos conservados implicarían un rechazo de la concepción correspondentista que, en cualquiera de sus versiones, supone tanto la existencia de ámbitos heterogéneos, cuanto la posibilidad de un espacio a partir del cual constatar su acuerdo o no. Para hablar de correspondencia debe haber, en efecto, dos polos separados o separables: el objetivo, por un lado, y el discurso, la *dóxa* o la *phantasia*, por el otro; mas en el caso de Protágoras hay sólo uno, la apariencia, que, como hemos intentado mostrar, establece justamente la imposibilidad de distinguir el plano del ser del plano del aparecer. Por otra parte, aun si fuera posible deslindar dos planos, la doctrina del hombre-medida niega la posibilidad de un espacio “neutral” a partir del cual establecer la concordancia o no entre ellos. No es posible ir más allá de la propia *phantasia* para constatar su adecuación al plano ontológico. Los mismos testimonios de Platón y de Aristóteles indican que es imposible entender el pensamiento sofístico acerca de la verdad en términos de adecuación o correspondencia. La identificación entre ser y (a)parecer que ambos filósofos reprochan al Abderita implica la negación de una distancia entre el plano lógico y el ontológico que permitiría hablar de verdad en los términos por ellos propiciados.⁴⁴

Para comprender la posición de Protágoras respecto de la verdad tampoco alcanza, sin embargo, ubicarlo, tal como hace Heidegger, junto a los filósofos presocráticos. Por el contrario, considero que el sofista invierte, en cierto modo, el planteo de sus predecesores, por dos razones. En primer lugar, tanto el pensamiento de Parménides como el de Heráclito se sustentan sobre la jerarquía de un principio ontológico –el ser, o un *lógos* que subsiste en las cosas mismas– sobre cualquier otra instancia. Tal jerarquía es rechazada, sin embargo, por Protágoras, quien le opone la sola *phantasia* que, hemos visto, constituye un ámbito

⁴³ Cf. Heidegger 1961: 117. Para una crítica de la lectura heideggeriana de la sofística cf. Cassin 1995: 107-117.

⁴⁴ Lo que no impide que ambos filósofos al efectuar sus críticas lo sitúen en un horizonte similar al propio (sólo así es posible comprender la negación del principio de no contradicción que le atribuyen). Las razones de este tratamiento ambiguo serán estudiadas en el cap. siguiente.

anfibia. Mientras que para los filósofos presocráticos, el aparecer remite a algo que subsiste en un plano diferente al del mero aparecer, para Protágoras no es posible establecer nada al margen del fenómeno. En segundo lugar, en lo que se refiere al hombre presente ante lo que aparece, tanto Parménides como Heráclito conciben la opinión de la mayoría de los mortales como errónea e ilusoria, mientras que para Protágoras, en cambio, la *dóxa* resulta infalible. Así es como la posibilidad del error, central en el pensamiento de Heráclito y Parménides, quienes entienden la verdad siempre como contrapunto a la apariencia y la opinión de la mayoría, es eliminada.⁴⁵ La concepción de la presencia implicada en la noción de verdad de los presocráticos difiere radicalmente, pues, de la de Protágoras: mientras que éste considera –en términos heideggerianos– que cualquier hombre está presente ante lo que aparece, Parménides y Heráclito establecen un claro límite entre la verdad de la que está en posesión el sabio y la opinión de la mayoría: sólo el sabio estaría presente ante lo que aparece.⁴⁶ Esta diferencia entre el sabio y el resto de los mortales abre el espacio para instaurar la *krísis* entre el pensamiento verdadero y el falso, distinción sobre la que reposa cualquier metafísica y que es objeto de rechazo por parte de Protágoras, lo cual configura un rasgo esencial en su concepción de la verdad.

La sección del *Teeteto* que puede brindar la clave para iluminar el pensamiento del sofista acerca de la verdad es la así llamada “apología de Protágoras” (166d ss.), en que Sócrates/Platón presta su voz al Abderita para defenderse de las críticas de las que fue blanco por parte del mismo Sócrates. El objetivo de esta apología es responder a una objeción inicial formulada contra aquél, según la cual si el criterio está dado por la percepción, el cerdo o cualquier otro animal podría erigirse en medida, y a una segunda crítica según la cual Protágoras no podría justificar su título de sofista y su capacidad de enseñar.⁴⁷ No habría un criterio para considerar al hombre como única medida, menos aún para establecer que entre los hombres hay algunos que son más sabios que otros. En la apología, Protágoras no aporta un correctivo a la tesis de la verdad de la percepción que, por el contrario, reafirma. Desafía entonces a Sócrates afirmando:

⁴⁵ Atribuir a Parménides una distinción entre verdad y falsedad puede resultar polémico a la luz del *Sof.*, donde refutar la tesis parmenídea que niega el no ser, el célebre “parricidio”, es la base de la demostración platónica de que hay falsedad. No olvidemos, sin embargo, que el blanco del ataque de Platón es la tesis sofística que negaba tal posibilidad traicionando, en buena medida, el *dictum* de Parménides. Ya hemos visto en el capítulo anterior que a juzgar por su severa crítica a las opiniones de los mortales, la prohibición de pensar y decir lo que no es de ningún modo derivaba en la asignación de verdad a todo aquello que se piense y diga.

⁴⁶ En Heráclito la ignorancia es producto de no aprehender el *lógos* y no poder interpretar aquello que es alcanzado por medio de los sentidos. Los sentidos devienen así “malos testigos” para aquellos que “aunque estén presentes, están ausentes”. (cf. DK22B34, 54 y 107). Con respecto a la ignorancia de la mayoría cf. DK22B1, 2, 17, 19, 34 y 108. En el caso de Parménides cf. DK28B: 1,28-32; 6,2-9; 7,3-6 y 8,50-61.

⁴⁷ Cf. *infra* cap. VII, pp. 166-167.

demuestra, si puedes, que las percepciones no devienen propias para cada uno de nosotros, o, aun si devienen propias, no se da más bien que lo que aparece podría llegar a ser -o ser, si es preciso decirlo- sólo para aquel a quien aparece (*Teet.* 166c3-7).

Así pues, no teniendo relación más que con sus propias percepciones (*ídiái aishtëseis*), para cada uno sólo es lo que le aparece (*tò phainónenon*) en tanto que se le aparece (*hōiper phainetai*). Con lo cual, en la misma línea de pensamiento atribuida a Protágoras en lo que va del diálogo, se afirma la absoluta subjetividad y verdad de la *aísthēsis*, por un lado, y por otro, una vez más, la relación de identidad entre la *aísthēsis* y la *phantasía*. Protágoras prosigue afirmando que es posible que para unos aparezcan unas cosas y para otros, otras: pueden oponerse entre sí percepciones contradictorias. Tal contradicción no sustenta, sin embargo, la oposición entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo mejor y lo peor (*Teet.* 166d4-7, 167b2-4). No es posible, afirma Protágoras retomando el ejemplo presentado anteriormente, atribuir mayor sabiduría ni verdad a la opinión del sano que a la del enfermo. El arte del médico no consistirá, pues, en enseñar la verdad de las cosas de las cuales se tendría una percepción falsa, sino en hacer pasar de un estado o una disposición (*hēxis*) peor, allí cuando las cosas son percibidas como desagradables, a otro estado mejor en que aparecen como agradables (166e-167a). Es importante notar que lo mejor y lo peor no constituyen aquí tampoco categorías objetivas, en cuyo caso Protágoras vendría a echar por tierra lo defendido hasta aquí, sino que son determinados por el mismo sujeto que percibe las cosas como agradables o desagradables. El sabio es definido, entonces, como el que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de manera que en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. En este punto, Protágoras traza una analogía central en su planteo: mientras que el médico se sirve de drogas (*phármakois*, 167a5) para provocar el cambio de una disposición peor a una mejor del cuerpo, el sofista se sirve de discursos (*lógois*, 167a6) para provocar una disposición mejor del alma, es decir, para educarla. En estas consideraciones se descubre con claridad, una vez más, que *aísthēsis* y *dóxa* configuran dos campos independientes, de ahí que se vincule a la primera con el cuerpo y a la otra con el alma, y que los sabios capaces de modificar las disposiciones en uno y otro ámbito sean diferentes. En el de la *aísthēsis* es el médico con sus *phármakoi*, en el de la *dóxa*, el sofista con sus *lógoi*.

Protágoras vuelve a negar la posibilidad del error de la *dóxa* aduciendo dos razones. En primer lugar, afirma que la falsedad de la opinión no es posible, puesto que no se puede opinar sobre lo que no es (167a7-8). Tal es la conclusión de un argumento que habría sido

sostenido, según el testimonio platónico, por diversos sofistas.⁴⁸ El argumento no es desarrollado en este contexto, pero según surge de otros textos platónicos, dicho argumento se apoyaría en el presunto axioma parmenídeo según el cual no es posible pensar ni decir el no ser, de manera que la falsedad, descrita en esos términos, sería imposible. En general, será presentado de la mano de una concepción performativa acerca del discurso de la que el Protágoras platónico, según veremos, no escapa. La segunda razón para negar la falsedad de las opiniones es que ellas tratan siempre de lo que uno experimenta (*par'hà àn páschei*), lo cual es siempre verdadero (*Teet.* 167a8). Es decir, entre la experiencia y la opinión se afirma una relación directa que impide hablar de falsedad. La *dóxa* se corresponde siempre con lo experimentado y esto es siempre verdadero, de manera que ella también lo será por quedar absolutamente adherida al nivel de la experiencia. Así, es posible trazar un camino que va desde la experiencia –que no sabemos bien en qué términos debería ser definida, pues no se emplea aquí el término *aísthēsis* sino el verbo *páschein*, padecer, cuyo correlato objetivo es el *páthos*, lo que se padece o experimenta– hacia la *dóxa*. Esta, sin embargo, no parece conformarse solo a partir de una “experiencia del mundo” o de un “padecer el mundo”, sino que es posible reconocer también un movimiento que iría en dirección opuesta, es decir, del hombre hacia el mundo. El *lógos* se ha revelado como una herramienta que permite *orientar* la opinión, pues Protágoras ha descrito la tarea del sofista como la de cambiar la disposición del alma a través de la palabra. Es posible, nos ha dicho, intervenir en la opinión a través del discurso y lograr un cambio de disposición. Aquí se revela una nueva dimensión de la palabra que, lejos de subordinarla a una función descriptiva y restringirla a mera articulación de una experiencia, le otorga un rol productor. El siguiente pasaje puede aclarar la función del *lógos* en la conformación de una nueva disposición y, más específicamente, iluminar la tarea del sofista, presentado como un profesional de la palabra. Esto es lo que el Sócrates platónico pone en boca de Protágoras:

Y a los sabios, querido Sócrates, no necesito llamarlos batracios, sino que a los que se ocupan del cuerpo los llamo médicos, de las plantas, agricultores. Digo, pues, (...) que los sabios y buenos oradores hacen que a las ciudades les parezcan justas (*díkaia dokeîn*) las cosas beneficiosas en lugar de las perjudiciales. Pues todas las cosas que a cada ciudad parecen justas y bellas (*díkaia kai kalá dokêi*) lo son, en efecto, para ella en tanto así lo considere, pero el sabio hace que en lugar de perjudicial, cada cosa sea y parezca beneficiosa para ellas. (167b5-c7)

⁴⁸ Se trata de la posición que Platón atribuye a los sofistas en general y a Protágoras en particular (cf. *supra* n.1), refutada en el *Sof.* y que será examinada en los caps. VII, IX, X, XII y XIII. Diálogos anteriores ofrecen diversas formulaciones de la paradoja de la imposibilidad de decir lo que no es, p.e. *Eutid.* 283e-284a, *Crát.* 429b-431d, *Rep.* 478b-c, *Teet.* 187c-200d. Sobre el tratamiento platónico de la paradoja de la falso cf. Crombie 1963: 487 y Denyer 1991: caps. 2 y 8.

Protágoras considera sabios al médico, al agricultor y al orador –quien en este contexto parece identificarse con el sofista– por ser capaces de producir una modificación para mejor en la disposición de lo que constituye su objeto. Los oradores y los sofistas son aquellos sabios que logran modificar el alma de los ciudadanos para que les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. El sofista se descubre, pues, como un educador y como un político.⁴⁹ La intervención del *lógos* en el esquema de Protágoras envuelve así una prueba contra los argumentos socráticos, pues afirma un claro privilegio del hombre frente al animal, y del sofista, profesional de la palabra, frente al resto de los hombres.

Sobre la base de este esquema, aquellas propiedades que resultan relevantes son ante todo los *valores*, y en el caso de Protágoras, aquellos eminentemente *políticos*: la justicia y la injusticia. El sofista logra modificar la opinión de los ciudadanos al inculcarles la disposición adecuada para juzgar lo justo, que no es sino lo así determinado por la *pólis*, como beneficioso –lo que cuenta, según estas afirmaciones, es la forma en que las cosas son valoradas. En el caso de propiedades como lo justo y lo injusto, el objetivo del sofista es alcanzar una valoración común en los miembros de la *pólis*. Son esas las propiedades relevantes desde el punto de vista del Abderita, para quien el ejercicio de la palabra será siempre un ejercicio político. Como señala Nancy, al enfrentamiento de opiniones cerradas sobre ellas mismas, el sofista opone la interacción por la cual el discurso de uno se hace opinión del otro.⁵⁰ La intervención del *lógos*, elemento político por excelencia, en la conformación de la *dóxa* y la *phantasia* acentúa el carácter esencialmente intersubjetivo y permeable de éstas. Tal rasgo las distingue claramente de la *aísthesis* entendida en sentido estrecho, como mera sensación, que constituye, por el contrario, el paradigma de lo subjetivo.

Más allá de la especificidad de la tarea del sofista, a partir de la “apología de Protágoras” es posible pensar que el *lógos* tiene la capacidad de modificar la disposición de los hombres, *i.e.* su manera de valorar, respecto de cualquier cosa de que se trate. Así, aunque el sofista intervendría en la conformación del parecer acerca de las cuestiones eminentemente políticas, todo es susceptible de un parecer y, en este sentido, la palabra asume un rol central en la constitución de *cualquier* experiencia.

Sobre la base de estos nuevos elementos, quedaría por determinar la relación que guardan la *dóxa*, instancia discursiva y siempre permeable a lo intersubjetivo, y la *phantasia*,

⁴⁹ Cf. *Prot.* 318e-319a.

⁵⁰ Nancy considera que a la luz de este esquema cobra pleno sentido la célebre prueba de la autocontradicción presentada contra Protágoras en *Teet.* 170a-171c: si la verdad del discurso del sofista es performativa, ella no es efectiva más que en la actualidad de su enunciación y se desvanece junto con su voz. Estando Protágoras ausente, nosotros no podemos tener relación más que con nosotros tal como somos, y decir cada vez aquello que nos parece (171d4-5). Sócrates volcaría así la performatividad del discurso contra su propio defensor. Cf. Nancy 1989: 73.

originariamente identificada con la *aísthēsis* en el comienzo de la apología de Protágoras que hemos analizado. En el texto mismo no se establece explícitamente ninguna distinción entre ellas, pero mientras que en los contextos en que se hace referencia a la tarea del orador y el sofista se utiliza siempre el sustantivo *dóxa* y los verbos relacionados con él (cf. por ejemplo 167c4: *dokeîn*, 167c5: *dokêi*), cuando se intenta dar cuenta de un parecer más vinculado al sentir se utiliza fundamentalmente '*phantasía*' y otros términos a ella asociados (cf. por ejemplo 158a2, a6: *phainómena*, 158a3, a7, 166c7, e3, e4: *phainetai*, 166c5: *phainómenon*). Tímidamente postularé, entonces, la siguiente conclusión: la *phantasía* en Protágoras no debe ser comprendida desde el modelo de la imagen o la representación, sino como un cruce entre *aísthēsis* y *dóxa*, que parecen ir en sentidos opuestos. Así, llegaríamos una vez más al doble carácter de la *phantasía*, aparecer del mundo como correlato de un parecer para un hombre. El fenómeno sería, a partir de esta lectura, un aparecer en tanto que parecer, y en este sentido el hombre sería medida, ante todo, de los valores.⁵¹

Para aclarar esto último, trataré de reconstruir paso a paso el argumento que nos conduce a afirmar tal relación. En primer lugar, el *lógos* parece cumplir una doble función. Según la descripción de la *aísthēsis* que se hace al comienzo del *Teeteto*, toda percepción implica una instancia judicativa y, en tal sentido, puede hablarse de un nivel básico en que el *lógos* está implicado en cualquier fenómeno. No contamos, por cierto, con suficientes elementos como para dar cuenta de la efectiva filiación protagórica de esta doctrina, pero a partir de la crítica de *Teet.* 184b-186c, donde Platón se esmera en probar que el juicio no interviene en el nivel de la *aísthēsis*, podemos suponer que tal era la concepción corriente acerca de la percepción. Más allá, sin embargo, de la opinión de Protágoras acerca de este primer nivel de intervención del *lógos*, habría un segundo nivel discursivo implicado en los fenómenos, según el cual sobre el primer juicio ("esto es amargo") se asienta otro ("esto es desagradable"), en el cual lo que cuenta es el parecer en el sentido más estrecho, es decir, en el sentido valorativo, el que hemos intentado defender en tanto objetivo último de la doctrina del homo-mensura. Este segundo nivel judicativo sería el de la *dóxa*, ámbito privilegiado por el sofista, permeable siempre a la persuasión y que, sin duda, constituye también el fenómeno.

Sobre esta base, deberíamos referirnos a dos direcciones en la conformación de la *phantasía* protagórica. Por un lado, encontramos que Protágoras apoya la verdad de la *dóxa* sobre la verdad de la *experiencia*: puesto que toda experiencia es verdadera, es verdadera la *dóxa* –y, sin duda, el discurso– que a ella se refiere. Pero, a su vez, la *dóxa* supone un juicio. Allí interviene, pues, el *lógos*, que a su vez condiciona la experiencia y la verdad. En

⁵¹ Cf. Caujolle-Zaslavsky 1986: 157.

esta dirección se encuentra comprometida una concepción performativa del discurso, vale decir que *el discurso no es verdadero porque diga lo que es experimentado. El lógos no se produce a partir de la experiencia del "mundo exterior", sino que conforma la dóxa y esta constituye, a su vez, la experiencia.* Si es cierto, pues, que la dóxa remite a una experiencia de la que, en algún sentido, depende, no es menos cierto que vuelve sobre ella para (a través del lógos) condicionarla y, en cierta medida, recrearla.⁵² En los casos en que el fenómeno se vincula con la *aísthesis*, este se daría, pues, como el resultado de este choque de direcciones, una que va desde la *aísthesis* a la opinión y de esta al discurso y, la otra que, inversamente, va del discurso a la opinión del oyente y de ésta a la experiencia. Aquí se evidencia la inversión del planteo platónico que interpretaba el *dictum* de Protágoras haciendo medida a la *aísthesis*: el fenómeno, lejos de identificarse con la *aísthesis*, implica siempre la mediación de la dóxa. Aparte del hecho de que la *phantasia*, si bien está ligada a la *aísthesis*, puede funcionar en forma autónoma,⁵³ en aquellos casos en que colabora con la sensación no se constituye inmediatamente como *phantasia*, sino que envuelve necesariamente la mediación del discurso, implicada en la dóxa.⁵⁴

Volvamos a la concepción protagórica acerca de la verdad en tanto *phantasia*. Sobre la base del examen hasta aquí efectuado, quizás tal concepción se revele como una suerte de definición que no poseería meramente carácter denotativo, sino que daría cuenta, de alguna manera, de la esencia misma de verdad. La clave estaría en pensar la *phantasia* no como una facultad constitutiva de la mente o el alma humanas –como hará, en cierta medida, Platón–, sino en tanto espacio que permite la apertura mutua entre el mundo y el hombre. Así entendida, la *phantasia* no puede ser evaluada ni aprehendida desde una perspectiva exclusivamente gnoseológica, como tampoco la verdad desde una perspectiva exclusivamente correspondentista. Tanto la *phantasia* como la *alétheia* se referirían más bien a todo aquello que parece y aparece. Esto implica, insistamos en ello, extender el ser no sólo a lo que se aprehende a través de los sentidos, sino también al mundo de lo político que, según sugerimos, para Protágoras condiciona todo fenómeno. Este rechazo de la correspondencia no sitúa al sofista, sin embargo, en la misma línea de Parménides y Heráclito: la disolución de la *krisis* entre verdad y falsedad constituye la especificidad del

⁵² Pensada desde el punto de vista intersubjetivo, es aquí que se pone en evidencia la potencia productora del lógos a través de la persuasión. No es difícil percibir en este punto cierto paralelo con el planteo gorgiano en *EH*.

⁵³ En el sentido de que puede representar un objeto ausente.

⁵⁴ De acuerdo con la interpretación sugerida, la definición platónica de *phantasia* como mezcla de *aísthesis* y dóxa (*Sof.* 264b2) retomaría, hasta cierto punto, la protagórica. Al retomar la vinculación establecida por el Abderita entre los planos de la dóxa, la *phantasia* y el lógos, Platón puede refutar con un solo movimiento la tesis protagórica de la imposibilidad de lo falso en cada uno de esos planos. De hecho una vez establecido que es posible el lógos falso, automáticamente, Platón propone en *Sof.* 263d6-8 que son posibles la *phantasia* y la dóxa falsas. Sobre este punto cf. *infra* n. 15 al cap. V.

pensamiento de Protágoras frente al pensamiento presocrático. *La verdad, al identificarse con la phantasia, es una condición del ser mismo de todo ente y de todo hombre presente ante él y no impone ninguna oposición frente a sí.* Todo el empeño de Protágoras en la apología iría dirigido a sustituir la *crisis* entre verdad y falsedad por un nuevo criterio, dado por el valor.

* * *

Hemos visto hasta aquí que la crisis que obligó a revisar tanto el concepto de verdad como el de *phantasia* se dio a partir de la tesis según la cual es imposible encontrar un criterio de demarcación entre juicios verdaderos y juicios falsos. Es la imposibilidad de la escisión entre verdad y falsedad, o, en términos más cercanos a los de Parménides (e inclusive a buena parte de la obra platónica), entre verdad y *dóxa*, la base sobre la que se edifica la posición sofística. Este puede ser considerado el núcleo duro que constituye el denominador común del pensamiento de los dos principales sofistas del siglo V, Protágoras y Gorgias. Tanto la tesis de que 'todo discurso es verdadero', que Platón atribuye al "círculo de Protágoras" (*Eutid.* 286c2), como la defendida por Gorgias 'todo discurso es falso', que será objeto de examen del cap. IV,⁵⁵ manifiestan, a pesar de tratarse de afirmaciones contrarias, la misma disolución del límite entre verdad y falsedad.⁵⁶ Tal disolución explica por qué es legítimo encontrar enmascarada la pregunta sobre la verdad en la pregunta sobre la falsedad recurrente en los diálogos platónicos: en ambos casos de lo que se trata es de la eliminación de un criterio para distinguir entre una y otra, eliminación de la que se sigue, en última instancia, la disolución de ambos conceptos. La noción "secularizada" de verdad que hemos examinado a partir del pensamiento parmenídeo suponía necesariamente como contrapunto la de falsedad y viceversa, de suerte que la disolución del límite elimina ambas. En el caso de Protágoras, la renuncia a la posibilidad de aprehender un ser por sí (*kath'auto*) es la contracara de su tesis de la imposibilidad de la falsedad implicada en la de la *homo-mensura*.

Esta posición para la cual la *phantasia* es siempre de algo que es y es infalible (*Teet.* 152b12-c6) reviste importantes consecuencias para la ontología o la metafísica. A partir de la disolución de un ser en sí, la posición sofística obliga a toda ontología a resolver dos cuestiones centrales. En primer lugar, le exige encontrar argumentos para afirmar la existencia de un ser en sí, y en segundo lugar, a dar cuenta de la relación entre ser y discurso, reconstruyendo un vínculo que le permita arrogarse legítimamente el título de

⁵⁵ Tal es el resultado que se sigue del conjunto de las tesis proclamadas por Gorgias en *SNS*.

⁵⁶ Mansfeld 1990: 112, ha reparado en el paralelo entre las doctrinas protagórica y gorgiana, sugiriendo que la primera inspiró a la segunda.

discurso verdadero acerca de lo que es. En consecuencia, a partir de tales planteos, la ontología tendrá la doble tarea de refutar la doctrina que niega la existencia de un ser al margen del fenómeno y de fundar, en el mismo acto, la posibilidad de un discurso sobre el ser en sí.

Por último, quisiera referir al “espíritu” que subyace a la posición protagórica. Tradicionalmente se ha subrayado la extrema importancia que le confiere Protágoras al hombre. Este, según la lectura tradicional, es impulsado al centro de la escena por la sentencia del *homo-mensura*. Hermias, por ejemplo, afirma:

Pero Protágoras me arrastra diciéndome: límite y juicio de las cosas es el hombre, y son cosas lo que cae bajo las sensaciones, lo que bajo ninguna cae, no existe entre las formas del ser. Y yo me complazco, halagado, en este argumento de Protágoras, porque atribuye todo o casi todo al hombre. (DK80A16)⁵⁷

Sin embargo, como bien señala este testimonio, la doctrina del *homo-mensura* supone fijar un límite (*hóros*): si la medida es el hombre, no es posible ni ir más allá ni venir más acá de esta condición. Heidegger está en lo cierto al negarle a Protágoras el optimismo de un idealista moderno *avant la lettre*, puesto que la *phantasia* guarda, también, cierto anclaje en lo real. Ya hemos dicho que el verbo *phainesthai* da cuenta tanto de lo que parece como de lo que (a)parece. Pero no todo aparece. Existe también la posibilidad de la incertidumbre: si todo lo que pensamos es verdadero y no interviene más que el propio pensamiento para *producir* el ente, ¿cómo podríamos explicarnos la afirmación de Protágoras según la cual “acerca de los dioses es imposible saber si existen o no”, o el fragmento de Dídimo que establecía que es incierto si uno está sentado o no lo está? Ambos fragmentos nos dan la pauta de que la *phantasia* no es una facultad que genera su propio objeto *ex nihilo*. A diferencia de lo que acontece en la modernidad, según Protágoras no es posible constituir al hombre en fundamento de toda certeza, pues en última instancia lo que niega es, justamente, la posibilidad de la certeza. En palabras de Heidegger, la posición de Protágoras “encierra al mismo tiempo, el reconocimiento de un desocultamiento del ente y la admisión de una indecibilidad acerca de la presencia y la ausencia, acerca del aspecto del ente en general”.⁵⁸

La conciencia de este límite humano fue asumida por el sofista. Untersteiner subraya que se puede hablar de la génesis lógica del sistema de Protágoras presentándolo como el desarrollo de dos momentos sucesivos de los cuales el primero vería la emergencia del espíritu crítico, mientras que el segundo constituiría la contracara constructiva.⁵⁹ Tales momentos se reflejarían en diferentes obras del sofista: mientras que el momento crítico

⁵⁷ Trad. por Melero Bellido 1996, con modificaciones.

⁵⁸ Heidegger 1961: 117.

⁵⁹ Cf. Untersteiner 1967: 45.

estaría dado en las antilogías, el constructivo se encontraría en la sentencia del *homo-mensura*. Si bien es un hallazgo esta identificación de dos aspectos en el pensamiento de Protágoras, no consideramos necesario postular dos momentos diferentes que demarcarían su obra, ya que en la doctrina del *homo-mensura* están presentes tanto el momento crítico como el constructivo: la doctrina fija un límite claro según el cual de lo que no podemos hablar, no se habla. No implica la imposición de un límite y la voluntad de someterse a él, sino más bien la constatación de un hecho que en su obviedad resulta trágico: el ser no es más que un *ser para nosotros*. Este límite se manifiesta con claridad en el fragmento de Protágoras acerca de los dioses: que no sea posible afirmar la existencia de los dioses evidencia la imposibilidad del hombre de saltar por sobre sus propios límites.

Sin embargo, es a partir de esta misma constatación de la imposibilidad de exceder el propio límite que se revelan todas las potencialidades del hombre. Si no puede escapar a tal límite, entonces debe jugar en su interior. He aquí la dimensión política que asume la concepción protagórica. El discurso, que ya no puede venir a dar cuenta de un ser por sí, cobrará sentido a la luz de su faceta constructiva: al modelo jurídico de la verdad, según el cual el discurso debe venir a dar cuenta de una realidad independiente que lo precede, opondrá un modelo retórico-político en que la verdad será construida. Es a la luz de esta interpretación política del pensamiento de Protágoras que cobra sentido, a nuestro entender, su oposición a los modelos clásicos acerca de la verdad. El ámbito de la *dóxa*, siempre identificado con un saber inexacto de lo inexacto, será defendido y elevado por Protágoras al rango de saber supremo.⁶⁰ En este ámbito no cuenta ya la relación del discurso con aquello que escapa a los límites de lo humano, sino la fuerza que pueda asumir este hacia el interior de tales límites. El sabio no será quien alcance la verdad, sino aquel cuyas opiniones sean más útiles para la mayoría. Es por eso que Protágoras puede presentarse como maestro: no porque haya alcanzado la verdad frente al ignorante, sino porque en tanto maestro de retórica se constituye en maestro de *areté*, excelencia que se refiere específicamente a la destreza concerniente a la actividad política. Del *Protágoras*, diálogo platónico de carácter eminentemente político en que el sofista se define como maestro de *areté*, surge con claridad el objetivo fundamental de sus enseñanzas: convertir a los hombres en buenos ciudadanos.⁶¹ En el siguiente capítulo veremos que el pensamiento del abderita acerca de la equivalencia de las opiniones encuentra un claro correlato en la tesis según la cual en lo que concierne a los asuntos políticos, todos los hombres cuentan *a priori* con cierta competencia. En este sentido, todo ciudadano podrá participar y decidir acerca de los asuntos de la *pólis*.

⁶⁰ Cf. Detienne 1967: 118.

⁶¹ Cf. *Prot.* 318e-319a.

Sobre la base de la interpretación propuesta en este capítulo, considero que, en definitiva, habría que buscar la especificidad del pensamiento de Protágoras en el cruce entre sus concepciones epistemológica y política, pues el límite que impone el sofista al conocimiento humano se descubre a la vez como una apertura a la política, en la que el hombre encuentra un campo de acción ilimitado. Esta es la razón por la cual en el próximo capítulo estudiaré con algún detalle el modelo político atribuido al sofista en el *Protágoras* de Platón.

Capítulo III

Política, democracia y verdad en el pensamiento de Protágoras

En el *Protágoras* de Platón, el personaje del sofista ofrece una justificación de la enseñabilidad de la *areté politiké* (excelencia política) que, como trataré de mostrar, implica un intento de ofrecer una base teórica a la democracia participativa. Sabemos que a pesar de no ser ateniense, el sofista estuvo estrechamente vinculado al círculo de Pericles, de quien incluso habría recibido el encargo de redactar la constitución de la colonia ateniense de Turios.¹ Sin duda, Platón se ha servido de este personaje por su compromiso con la democracia ateniense del siglo V y porque habría ofrecido, si no la primera, una temprana legitimación teórica de la democracia.

Este capítulo emprende un análisis de tal justificación con el objeto de iluminar la dimensión política de la tesis de la *homo-mensura*. El análisis propuesto cobra pleno sentido a la luz de la hipótesis ya deslizada en el capítulo anterior, según la cual es sobre la base del pensamiento político del sofista que tal tesis asume pleno sentido. Entiendo que el estudio de estos textos políticos contribuye, asimismo, a aclarar la noción de valor o utilidad que viene a reemplazar el criterio de verdad desechado por el abderita. La tesis de la *homo-mensura* buscaría en definitiva, según la lectura aquí propuesta, legitimar y ofrecer una base teórica a la democracia ateniense de fines del siglo V y principios del IV a.C.

Con el objetivo de demostrar la estrecha vinculación entre la teoría ofrecida por Protágoras y la democracia ateniense del siglo V, el primer apartado ofrece un análisis de los principios que guiaban tal práctica política: un principio de orden horizontal que determinaba la participación de todos los ciudadanos en las decisiones concernientes en la *pólis* y otro, de orden vertical, según el cual sólo algunos –aquellos considerados mejores– eran erigidos en líderes. El segundo apartado se refiere a la presentación que en el diálogo homónimo hace Protágoras de sí mismo en tanto maestro de *areté* y a las objeciones que Sócrates le presenta por el hecho de albergar ciertas tensiones en su propuesta: si todos poseen la *areté* política como supone la democracia, su propia práctica en tanto maestro de *areté* se presenta como un absurdo. Protágoras, por un lado, intentará legitimar la participación de todos en las decisiones políticas, imponiendo claros límites al modelo tecnológico y recurriendo a un modelo pleonético² a la hora de postular el origen de la

¹ Heráclides del Ponto *ap.* Diógenes Laercio, IX, 50. Esta noticia es digna de crédito, pues Heráclides del Ponto, discípulo de Platón, pertenece al siglo IV a.C.

² '*Pleonexia*' significa ventaja, violencia, ambición, codicia. Un modelo *pleonético* es aquel que establece como fundamento de la política la voluntad de protección contra tales propiedades de las

sociedad política, a través de un mito que será analizado en el apartado tercero de este capítulo. Por otro lado, se servirá de un *lógos* que será analizado en el cuarto apartado, para justificar el principio de la enseñabilidad de la *areté*. A través de este análisis, interesa especialmente mostrar que la tensión denunciada por Sócrates encuentra un claro paralelo en el ámbito epistemológico a través de la crítica al igualitarismo de las opiniones ofrecida en el *Teeteto*.³ El hecho de que una misma lógica gobierne ambos planos, lejos de constituir una mera casualidad, responde al hecho de que ambos planos, desde la perspectiva protagórica, se condicionan mutuamente.

I

A la hora de evaluar el pensamiento político de Protágoras es necesario tomar en cuenta algunos rasgos que caracterizaban la democracia ateniense del siglo V, sin los cuales no es posible entender las posiciones sofísticas en torno a la verdad. El primer punto a señalar es que la forma de gobierno democrática no constituía el *a priori* de la vida política como hoy en día, pues se trataba de un fenómeno relativamente reciente que se erigía sobre un trasfondo de patente oposición y de constante tensión.⁴ El proceso de democratización se había iniciado en Atenas a principios del siglo VI y se había ido desarrollando en forma progresiva, impulsado por la creciente fuerza que fueron asumiendo los sectores populares. La base democrática se había ido ampliando al punto de admitir el derecho de participación de aquellos que, aun siendo libres, se dedicaban a tareas manuales tradicionalmente identificadas con la esclavitud.⁵ En el siglo V, la vida política ateniense era regida por la

que todos son portadores. El modelo pleonéctico por antonomasia es, por supuesto, el hobbesiano. Acerca de esta noción aplicada al pensamiento político de Protágoras cf. Vegetti 2004: 147-148.

³ Tal crítica merecerá un análisis pormenorizado en el cap. VII.

⁴ Nancy 1994: 73-84 hace hincapié en las diferencias entre la actual concepción de la democracia y la de los griegos. Por otro lado, sostiene que Marx es uno de los pocos que ofreció una traducción verdadera del griego *demokratía* en lugar de conservarlo bajo una forma simplemente transliterada. Un tanto provocador, ofrece como traducción del término "el dominio ejercido por el *dêmos*". '*Dêmos*' denotaba un sector de la población y no la población en su conjunto (más literalmente, habría que hablar de "la fuerza" ejercida por el *dêmos*); en términos marxistas, aventura Nancy, se trataría de "la dictadura del proletariado".

⁵ Estas transformaciones políticas tuvieron lugar como respuesta al creciente peso de las clases inferiores. Los años en que se desarrolló la guerra del Peloponeso (431-404), así como los cincuenta años precedentes que median entre las guerras médicas y aquella, llamados por Tucídides "Pentecontecia", favorecieron la progresiva acumulación de poder por parte del *dêmos*. La flota ateniense estaba compuesta mayoritariamente por *thêtes* que constituían la clase inferior que no participaba en el ejército hoplítico. Este grupo consolidó su posición y extrajo beneficios gracias al rol central que asumió la flota tanto en las acciones militares como en los crecientes intercambios extendidos por el Egeo. El poderío marítimo ateniense proporcionó, pues, ventajas a la población libre en su conjunto, pero benefició más fuertemente a las clases inferiores, para quienes significó una garantía de su propia libertad. Imperio y democracia fueron, pues, inescindibles y conformaron las dos caras de un mismo fenómeno (cf. Plácido 1997: 120).

Asamblea, foco de la discusión política, el debate y la decisión.⁶ Esta institución estaba abierta a todos los sectores de la clase de los libres, sea cual fuere el nivel económico y la dedicación del ciudadano, pues la democracia ateniense había producido una diferenciación entre las actividades para las que se requería una *téchne* o preparación, por un lado, y la actividad política como tal, desempeñada colectivamente por el *dêmos* en la Asamblea, por otro. Sólo eventualmente, y ante problemas puntuales, se solicitaba la competencia de los especialistas en terrenos no referidos directamente a la decisión política. La actividad pública, por el contrario, no exigía ningún saber específico. Se había roto, pues, la limitación que equiparaba los derechos políticos no solo a la posesión de la tierra y la nobleza de origen, sino también a ciertas cualificaciones intelectuales específicas.

Una institución central de este período, sin la cual resultaría incomprendible tanto el discurso de Protágoras cuanto el de Gorgias en torno a la verdad, es la *isegoría*. Todos los ciudadanos atenienses poseían el derecho de *isegoría*, cuyo significado literal es "igualdad en el ágora"⁷ y expresaba entonces el derecho de todo ciudadano a dirigirse al pueblo reunido en la Asamblea. De modo tal que, si algunos de ellos no hablaban en público, no se debía en ningún caso a una restricción legal.⁸ La *isegoría* autorizó al ciudadano a exponer y defender su punto de vista acerca de todos los asuntos de importancia para la *pólis*. Sin embargo, el hecho de que todos contaran con este derecho, no implicaba el uso efectivo de la palabra por parte de todos los ciudadanos. De hecho, la elite fue la poseedora exclusiva de la palabra en los ámbitos públicos. Es importante destacar que este concepto surgió en el contexto de la competición intra-elite,⁹ pero al fragmentarse las bases institucionales de la aristocracia de Atenas, la Asamblea fue ganando poder y se convirtió en el escenario de la competencia entre posibles líderes. Dado que ahora la mayoría de los cargos públicos eran atribuidos por sorteo, la elite encontró en el ejercicio del *lógos* una manera de resguardar su hegemonía ante el resto de los ciudadanos.¹⁰ El resultado fue la convicción en los círculos

⁶ Cf. Ober 1989: 78-79.

⁷ Cf. Loraux 1993: 182.

⁸ Cf. Ober 1989: 108. Incluso se alentaba la participación, tal como se manifiesta en el discurso de Pericles, según el relato de Tucídides: "Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil" (Th., II, 40, 2). En este contexto cobran sentido las acusaciones que le profieren los oradores a Sócrates, quien alentaba el carácter "libre" de los filósofos que "desconocen desde su juventud el camino que conduce al *ágora* y no saben dónde están los tribunales ni el Consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades." (Teet. 173 c-d). A los ojos del orador Calicles, el hombre de edad que aún filosofa debe ser azotado, pues, "pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres" (Gorg. 485d).

⁹ Cf. Detienne 1967: 98, quien se refiere a la *isegoría* en la sociedad homérica: "En las asambleas [de guerreros] la palabra es un bien común, un *koinón* depositado "en el centro". Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales".

¹⁰ En tiempos de Clístenes, las elites reconocen las ambiciones de la masa como una nueva arma para usar unos contra otros. Las elites promueven entonces reformas democráticas, a la vez que

aristocráticos de que una mayor libertad en el debate político era una buena medida para conservar el poder, así como la paradójica convicción de que el reino de la *areté* estaba más asegurado en la democracia.¹¹ Se percibe de este modo cómo la *isegoría*, institución medular del sistema democrático, fue generada en el interior de la elite y pervivió con el objeto de resguardar las prerrogativas de la aristocracia. El régimen democrático se convierte, pues, en el escenario del *agón* aristocrático.¹² Así, la destreza en el discurso público constituía el arma y la condición central de liderazgo, puesto que los asuntos más importantes de la política de Estado eran decididos sobre la base de discursos proferidos en la Asamblea. La democracia no solo admitió, sino que incluso favoreció el desarrollo de los protagonismos individuales sin necesidad de un reconocimiento institucional o formal del cargo. Esto parece explicar la afirmación de Tucídides según la cual en la época de Pericles, la ciudad era democrática de nombre, pero de hecho estaba gobernada por un solo hombre (Th. II, 65, 9). Sin embargo, más allá de las intenciones de las elites, la *isegoría* fue considerada por los atenienses como el fundamento de la democracia. Aunque la mayoría de los ciudadanos atenienses no ejercitaban de hecho su derecho a hablar, la *isegoría* cambió la naturaleza de la experiencia de las masas en la Asamblea: de la aprobación o negación pasiva a propuestas de medidas de gobierno, pasó a una escucha atenta de los argumentos que competían.

Esta presencia de valores aristocráticos en el seno del régimen democrático se verifica también en el orden discursivo. Nicole Loraux ofrece un brillante estudio de los discursos fúnebres instituidos por la democracia ateniense en el siglo V, para demostrar cómo, al hablar de sí misma, la democracia solo dispone del discurso de la aristocracia. Incluso los demócratas intentan demostrar en sus discursos que son ellos los que mejor aplican el principio de la *politeía* aristocrática. De hecho, el mismo término "democracia" habría sido forjado, según la autora, por los detractores de este sistema, de modo que incluso para denominarse a sí mismo, el régimen democrático no tiene otra terminología más que la aristocrática.¹³

respaldan sus pretensiones políticas con ostentaciones públicas de su riqueza y nobleza ancestral (Ober 1989: 85).

¹¹ Cf. Nancy 1994: 76.

¹² Tucídides narra los desastres ocurridos en la guerra luego de la muerte de Pericles, y justifica los aciertos anteriores en estos términos: "La causa era que Pericles, que gozaba de autoridad gracias a su prestigio y a su talento, y resultaba además manifiestamente insobornable, tenía a la multitud en su mano, aun en libertad, y no se dejaba conducir por ella, sino que era él quien la conducía; y esto era así porque, al no haber adquirido el poder por medios ilícitos, no pretendía halagarla en sus discursos, sino que se atrevía incluso, merced a su prestigio, a enfrentarse con su enojo" (Th. II, 65, 8).

¹³ Loraux 1993: 179-229, ha estudiado a fondo los discursos políticos conservados del siglo V y ha defendido muy persuasivamente la posición según la cual en Atenas es inhallable un discurso democrático acerca de la democracia. Uno de los términos que más aparecen en los discursos democráticos es, justamente, el de *areté*, principio esencial de legitimación del dominio por parte de una elite.

Esto se verifica no sólo en registros discursivos de censura a la democracia, los que, en consecuencia, intentarían exhibir cierta lógica velada en este régimen, sino también en discursos que aspiran a ofrecer un elogio de las prácticas democráticas. El discurso que exhibe con mayor claridad esta característica es la parodia de discurso fúnebre (*epitáphios*) que ofrece Platón en *Menéxeno*. El *epitáphios* era una institución netamente democrática, una de cuyas secciones obligadas era un elogio del régimen ateniense. Así, Sócrates pone en boca de Aspasia el siguiente discurso:

Pues estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, la aristocracia, que actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido la mayor parte del tiempo. Unos lo llaman democracia, otros le dan otro nombre, según les place, pero es, en realidad, una aristocracia con la aprobación de la mayoría. Porque reyes siempre tenemos; unas veces lo son por su linaje, otras veces por elección. Pero el poder de la ciudad corresponde en su mayor parte a la mayoría (*tò plêthos*), que concede las magistraturas y la autoridad a quienes parecen ser en cada caso los mejores (*aristoi*). Y nadie es excluido por su debilidad física, por ser pobre o de padres desconocidos, ni tampoco recibe honra por los atributos contrarios, como en otras ciudades. Sólo existe una norma: el que ha parecido sabio o bueno detenta la autoridad y los cargos (*ho dóxas sophòs è agathòs eînai krateî kai árchei*). La causa de este sistema político es la igualdad de nacimiento. (...) La igualdad de nacimiento (*isogonía*) según naturaleza (*katà phúsin*) nos obliga a buscar una igualdad política (*isonomía*) de acuerdo con la ley (*katà nómon*) y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud (*areté*) y la sensatez (*phrónesis*) (*Menéx.* 238c-239a)¹⁴

De este pasaje surge una serie de elementos de gran interés. En primer lugar, la reducción de la democracia a un cierto tipo de aristocracia que no se apoya ya en la nobleza de nacimiento, sino en la aprobación de la mayoría. Interesa especialmente destacar que de aquí emerge una concepción ascendente del poder, que se contrapone claramente a la concepción aristocrática clásica: se imponen aquellos que logran la adhesión del resto de los ciudadanos. Es la *pólis* en su conjunto la que determina quiénes serán sus líderes. En segundo lugar, se establecen cuáles son los criterios a partir de los cuales la mayoría elige: la opinión (*dóxa*) de que son buenos y sabios, poseedores de virtud (*areté*) y de sabiduría práctica (*phrónesis*). Es necesario destacar en este texto la importancia que asume la *dóxa*, criterio de legitimidad último en lo que concierne a los asuntos políticos en el contexto democrático. Esta dimensión semántica, medular, del término es muchas veces pasada por alto por los platonistas, que atribuyen a la *dóxa* una aséptica naturaleza epistemológica. Este texto contribuye, pues, a ir revelando una de las tesis medulares de este estudio: que toda epistemología (al menos en los pensadores que estudiamos) es política. Y, en tercer lugar, se señala como condición de este sistema la igualdad de nacimiento (*isogonía*), la

¹⁴ Loraux 1993: 183, sostiene que "todos los *epitáphioi* presentan en diferentes grados la anomalía que consiste en definir la democracia con rasgos no democráticos."

cual conduce a una igualdad política o igualdad ante la ley (*isonomía*). Es importante destacar, entonces, que esta concepción de la democracia supuso un punto de inflexión respecto de la posición aristocrática clásica: para la democracia, *a priori* cualquier ciudadano puede gobernar la *pólis*. Quienes logren imponerse como los mejores (*hoi áristoi*) lo harán en función de su propia destreza y su capacidad de acumular poder. Este esquema supone, pues, el dominio de unos pocos pero apoyado en la participación de todos, lo cual conduce a una concepción según la cual la política es pura competencia.

Podría pensarse que esta caracterización responde a la caricaturización platónica de los discursos fúnebres practicados por la democracia ateniense, pero que no es fiel a los discursos democráticos sobre la democracia. Sin embargo, por un lado, el estudio de Loraux demuestra que la presencia del lenguaje aristocrático se encuentra en todos los discursos fúnebres conservados, en especial en el de Pericles transmitido por Tucídides.¹⁵ Por el otro, es posible encontrar otros testimonios, al margen de los discursos fúnebres, en que el registro aristocrático a la hora de elogiar la democracia salta a la luz. Un pasaje de *Suplicantes* en que Eurípides pone en boca de Teseo una célebre apología de la democracia, servirá de muestra:

Cuando el pueblo (*dêmos*) es soberano del país, se complace con los ciudadanos jóvenes que forman su base; en cambio, un rey considera esto odioso y elimina a los mejores (*toùs áritous*) y a quienes cree sensatos por miedo a perder su tiranía. Y entonces ¿cómo es posible que una *pólis* llegue a ser poderosa cuando se suprime la gallardía y se siega a la juventud como a las espigas de un trigal en primavera? (442-449).

Es claro aquí cómo la democracia se representa como promotora del surgimiento de individualidades destacadas, como el régimen que más favorece a los *áristoi*.

En resumen, es posible identificar dos principios rectores de tal práctica política: el primero es que el poder de decisión era del pueblo, entendido como el conjunto de todos y cada uno de los ciudadanos y no una pequeña parte de ellos; en este sentido, todo hombre por el hecho de ser ciudadano era portador del derecho y la obligación de participar en los asuntos públicos. Este principio establece, pues, una clara horizontalidad en lo que se refiere a la participación y se manifiesta, fundamentalmente, en el ámbito de la Asamblea. El segundo principio, que a primera vista parece entrar en contradicción con el primero, determina, a partir del derecho a deliberar y actuar del que participa cada uno de los ciudadanos, el necesario surgimiento de una elite de dirigentes que alcanza la práctica del dominio por medio de su excelencia en el ámbito de la palabra y la acción.¹⁶ Este principio de orden vertical justifica la opción por el partido democrático de personajes como

¹⁵ Th. II, 35-46. Para el análisis cf. Loraux 1993: 179-229.

¹⁶ Cf. Pseudo-X, Ath. I, 3 y Th. II. 65 9.

Alcibíades o Calicles, aristócratas tanto por nacimiento como por carácter.¹⁷ Pericles mismo representa de manera acabada el modelo que alcanza el triunfo personal en la buena gestión de los asuntos de la *pólis* y se destaca tanto en la acción como en la palabra.¹⁸

El discurso de Protágoras será uno de los primeros en brindar una legitimación teórica de tales prácticas políticas.

II

En el *Protágoras*, el abderita se reconoce en tanto sofista y, ante la demanda socrática de definir el objeto de sus enseñanzas, presenta su propia práctica en los siguientes términos:

“Mi enseñanza (*máthema*) es la buena deliberación (*euboulía*) en lo que concierne tanto a los asuntos privados para dirigir de la mejor manera posible la casa, como a los asuntos políticos, para que pueda ser el más poderoso (*dunatótatos*) de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir (*práthein kai légein*) (318e-319a).¹⁹

Lo primero que salta a la luz en la definición del *máthema* del sofista es la relación de compatibilidad que se establece entre la actuación pública y la dedicación de cada uno a sus asuntos privados. La *euboulía* objeto de enseñanza supone la capacidad de deliberar bien tanto en lo que concierne a los asuntos privados como a los asuntos públicos. Esta concepción en la cual lo público y lo privado no van reñidos es propia de la democracia, y así se verifica en un pasaje del discurso fúnebre de Pericles según el cual, en el régimen democrático ateniense, “las mismas personas pueden ocuparse de sus asuntos privados y

¹⁷ Cf. Nonvel Pieri 2004: 21 nota 44 y Kerferd 1981c: 152-153. Müller 1986: 188 también plantea cierta tensión en el interior de la ideología democrática del siglo V, pero lo presenta en términos de “una combinación un poco singular del espíritu comunitario y de tendencias fuertemente individualistas”. El autor encuentra en la considerable extensión del comercio el origen de ciertas teorías que quieren ver en la sociedad y el estado una asociación con fines utilitarios susceptible de proteger los intereses individuales.

¹⁸ En Th. I, 139, 4, Pericles es presentado como “el de mayor capacidad para la palabra y para la acción (*légein te kai prássein dunótatos*)” afirmación que pone en evidencia la inextricable relación entre *práxis* y *lógos* en la democracia ateniense que analizaremos en el apartado siguiente.

¹⁹ La asociación entre *práxis* y *lógos* es central en el contexto de la democracia ateniense. No sólo en Pericles aparecen fundidas la excelencia en la palabra y en la acción. Cf. *Fedr.* 269e, X. *An.* III, 1,45. Esta vinculación se remonta en realidad hasta la *Ilíada* cuando se elogia a un joven guerrero: “Era experto en la lanza, valeroso en el cuerpo a cuerpo, y en la asamblea pocos aqueos lo superaban cuando los jóvenes discutían sus pareceres” (*Il.* XV 282-285). Cf. también *Il.* IX 443 y *Nem.*, VIII, 8. También los términos para designar a los políticos reflejan la importancia del ejercicio de la palabra en la labor pública, al punto que los oradores políticos son referidos en muchos casos como “los hablantes” (*hoi légontes*). Aunque el político ateniense puede ser llamado *demagogós* (aquél que dirige el *démos*) o *hegemón* (aquél que gobierna), la primacía de términos descriptivos que enfatizan la habilidad para hablar y la función de consejeros sugiere que el discurso público era un aspecto central de su liderazgo. El vocabulario del activismo político en Atenas revela que la habilidad para la comunicación pública directa era condición de cualquier poder, autoridad o influencia política. De hecho, a mediados del siglo V “*rhétor*” designa a los individuos reconocidos como políticos expertos: aquellos que se dirigen a la Asamblea frecuentemente y que compiten en asuntos políticos con otros *rhétores*. (Ober 1989: 105).

de los asuntos públicos, y aquellos que ejercen diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos" (Th. II 40 2). Esta asociación adelanta ya una determinada concepción democrática, según la cual la vida pública no supone una especialización. En segundo lugar, este pasaje es relevante para determinar un punto central en la discusión de lo que sigue: el significado que el sofista le confiere a la *areté*. En *Prot.* 320e, Sócrates redefine en términos de *areté* el objeto de la enseñanza sofística²⁰ y el sofista lo admite. Es decir que se presenta a sí mismo como un maestro de *areté*. Ahora bien, es preciso destacar que tal admisión no sume la discusión en una atmósfera moral: la *areté* no debe ser entendida en boca de Protágoras como "virtud moral". Para evaluar este punto es necesario tener en cuenta que es recién Platón quien introduce un quiebre en la noción de *areté*, al considerar que hay virtudes intrínsecamente buenas y buscadas por sí mismas. El sentido que asume en Protágoras, en cambio, se mantiene aún en el terreno homérico: es la excelencia que compromete todas las cualidades de un hombre que implican éxito en la sociedad griega y cuya posesión asegura la admiración y el respeto del resto de los ciudadanos, lo cual redundará en la adquisición de poder. Implica entonces tanto el éxito personal, como la prosperidad y estabilidad del grupo. La *areté* es, pues, asimilada a la *euboulía*, que implicará la capacidad de deliberar e identificar las opciones más beneficiosas para uno mismo y más funcionales para la *pólis*.²¹ Así, lejos de la resignificación platónica de la *areté* en términos morales, en Protágoras tal noción refiere a una cualidad que debe ser entendida en términos eminentemente políticos.

Sin embargo, Sócrates no objeta aquí moralmente tal práctica, sino que manifiesta su disidencia respecto de la posibilidad de enseñar la *téchne* o arte política, recurriendo a dos argumentos en los que se refugia en la multitud, lo cual supone cuestionar a Protágoras, defensor del *dêmos*, desde su propio bastión y no desde un lugar ajeno o externo. Este recurso a la mayoría en boca de Sócrates es un punto relevante a la hora de evaluar la estrategia platónica contra el sofista y nos remite inmediatamente al contexto epistemológico del *Teeteto*. Al igual que en el argumento de la auto-refutación dirigido allí contra Protágoras, que estudiaré en detalle en el capítulo VII, es escudándose en la mayoría que Sócrates optimiza el alcance de su crítica por dos razones: en primer lugar, porque el destinatario al cual se dirige es un defensor de la democracia y en principio no puede volcarse, pues, en contra de la opinión de la mayoría; y, en segundo lugar, porque le permite tomar cierta distancia respecto de lo afirmado. Esta segunda característica es relevante a la

²⁰ En rigor de verdad, inmediatamente después Sócrates le pregunta a Protágoras si habla de la ciencia política (*politiké téchne*) y si se ofrece a hacer a los hombres buenos ciudadanos. Protágoras lo admite. En el siguiente parlamento Sócrates se refiere a la posesión de la *areté* como equivalente a la posesión de la *politiké téchne* y de ahí en adelante el sofista se referirá exclusivamente a la *areté*. Esto se explica, como se verá a continuación, por su rechazo del modelo tecnológico para explicar la política.

²¹ Cf. Kerferd 1981c: 31, Schiappa 2003: 182.

hora de evaluar las críticas que en el *Protágoras* le dirige al sofista, pues se escuda en argumentos a los que, a la luz de la concepción socrático-platónica de la *téchne* y de la política, el propio Sócrates platónico no suscribiría nunca. En última instancia, es posible decodificar estos argumentos en que Sócrates acude a la opinión de la mayoría de los atenienses como un cuestionamiento velado a la posibilidad de atribuir el carácter de política a la práctica democrática de ese momento.

Veamos entonces los argumentos que dirige Sócrates a Protágoras refugiándose en la opinión de la mayoría: el primero de ellos establece que cuando es preciso tomar una decisión que atañe al gobierno de la *pólis*, los atenienses piensan que cualquiera puede aconsejar sin haber aprendido en parte alguna. De modo que la mayoría considera que no es algo enseñable, dado que cualquier ciudadano puede participar en las deliberaciones que conciernen al ámbito político.²² Aquí Sócrates se sirve de la práctica de la *isegoría* defendida por los atenienses para demostrar que si en lo que se refiere a la *pólis* todos opinan, es porque consideran que no necesitan estar en posesión de ningún saber específico.²³ El reverso de este argumento (leído en clave socrática) implica el cuestionamiento de la posibilidad de hablar de una *téchne* genuina ya que, como se dirá en diversas ocasiones a lo largo del discurso de Protágoras, una auténtica *téchne* no puede ser practicada por todos, no solo por el hecho de que no todos tienen condiciones para todo, sino porque alcanza con que un pequeño número se dedique a una determinada *téchne* para que toda la sociedad sea satisfecha.²⁴ De suerte que Sócrates, a pesar de refugiarse en la multitud ateniense y presentarse como imparcial ante su opinión, estaría sugiriendo ya que aquello que es practicado por todos no es una auténtica *téchne*.²⁵

El segundo argumento socrático para cuestionar la enseñabilidad de la *areté politiké* establece que ni los más sabios y virtuosos de los políticos fueron capaces de transmitir la *areté* a los otros ciudadanos. Ni siquiera Pericles (considerado por los atenienses el más

²² En realidad, veremos que este argumento del que se sirve Sócrates al retomar la concepción de la democracia ateniense no está expresando su propia opinión. Aunque declara que considera sabios (*sophoi*) a los atenienses, esta afirmación resulta particularmente irónica a la luz, por ejemplo, de *Men.* 71a, en que Sócrates afirma que en Atenas se ha producido un “desecamiento del saber”. Veremos en lo que sigue claramente que Sócrates no comparte con el pueblo ateniense la opinión según la cual en las decisiones que atañen al gobierno de la *pólis*, todos pueden aconsejar (cf. Idefonse 1997: 157 n. 76).

²³ Cf. *Rep.* VIII, 557b: “¿No sucede que [en democracia] son primeramente libres los ciudadanos y que en la *pólis* abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?”

²⁴ Cf. *Rep.* II, 370a-c: “Cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra.” “Se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás preocupaciones” (370c). Justamente la justicia, la más importante de las virtudes, es definida en 433a como “hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado.” Con relación a la concepción de la *téchne* y el modo que opera en esta discusión del *Protágoras* cf. Nussbaum 1986: 141-149.

²⁵ Cf. Vlastos 1976: 274- 275

excelente de los políticos) fue capaz de transmitirles la virtud a sus propios hijos. Este argumento también puede ser decodificado en clave socrática: en primer lugar, aquellos considerados virtuosos por los atenienses no lo eran realmente. Así, en el *Gorgias* y en el *Menón* el mismo Pericles aparece caracterizado como una suerte de simulacro de político por no haber sido capaz de educar a los atenienses, ni siquiera a sus propios hijos, en la auténtica *areté*, que es justamente el fin de la política.²⁶ En segundo lugar, la política tal como era entendida y practicada por los atenienses no podía alcanzar el status de *téchne* pues ni siquiera podía dar cuenta de la naturaleza y de la causa de su objeto. Sólo el filósofo podrá conocer, practicar y enseñar genuinamente el objeto de la política, que no es otro que la justicia.²⁷

Tales objeciones ponen en evidencia una tensión de fuerzas paralela a la aludida en el caso de la democracia: todos participan de la excelencia política, pero algunos son mejores que otros en cuanto son capaces de enseñarla. Por otro lado, si todos participan y practican la excelencia política ¿qué sentido tendría enseñarles algo que ya conocen o que ya poseen? Estos argumentos parecen, pues, poner en jaque al sofista, en la medida en que lo obligan a reconocer una de dos posibilidades: o que la práctica de la democracia está fundada sobre bases erróneas (y ya sabemos que Protágoras era una suerte de ideólogo demócrata que pertenecía al círculo de Pericles), o que su propia profesión es un fraude, en la medida en que la *areté politiké* no es de suyo enseñable.²⁸ Esta crítica encuentra una versión especular en el argumento *ad hominem* del igualitarismo de las opiniones presentado en *Teet.* 161d1-e4 contra la tesis de la *homo-mensura*: si toda opinión es igualmente verdadera, ¿cómo puede arrogarse Protágoras el título de maestro? Vemos entonces que Platón sugiere que una misma lógica atraviesa tres planos: la democracia, el discurso político del sofista y su tesis de la *homo-mensura*. En todos ellos se manifiesta una tensión entre una dimensión horizontal (en que todos poseen un carácter similar) y una vertical (en que alguno/s se arroga un lugar de autoridad). Platón sugiere así que la tesis de Protágoras suprime distinciones que ella misma pregona. La posibilidad de salir airoso de esta aporía parece difícil. Sin embargo, Protágoras logrará superarla ofreciendo una legitimación de la particular manera de concebir la democracia de la Atenas de Pericles, sirviéndose primero de un mito y luego de un *lógos*.

²⁶ Cf. *Gorg.* 515c-517c y *Men.* 94b.

²⁷ Conocimiento, práctica y enseñanza de la virtud no constituyen desde la perspectiva platónica tres actividades independientes la una de la otra, sino tres dimensiones de una misma posesión (que tal vez deba entenderse, más bien, como una búsqueda y en tal sentido la virtud no sería más que la aspiración a la virtud, así como la sabiduría no sería más que la filosofía). Cf. *Gorg.* 465a y *Men.* 87c.

²⁸ Cf. Kerferd 1981c: 133

III

Me referiré aquí a la legitimación ofrecida por Protágoras a la luz de la concepción democrática recién descrita, mediante un análisis de la nueva versión del mito de Prometeo que Platón pone en boca del sofista (*Prot.* 320c-322d) con el fin de justificar la necesaria participación de todos los hombres en la *areté politiké*. Esta participación “universal” en la *areté* es, según propongo, la clara contracara de la tesis de la universalidad de la verdad y su objetivo último.

El recurso al mito por parte del personaje de Protágoras ha suscitado polémica, aduciéndose por ejemplo que su empleo para expresar aquello que sobrepasa el *lógos* sería un rasgo propio del pensamiento platónico, ajeno al sofista.²⁹ Puesto que sería un rasgo propio del estilo platónico, el pasaje envolvería formulaciones platónicas, ajenas a Protágoras. Sin embargo, otorgarle la exclusividad a Platón en este sentido es ignorar la importancia del mito en la cultura griega clásica. Nadie desconoce que muchos intelectuales de la época, y en especial los sofistas, se han servido de mitos para expresar su propio pensamiento. Protágoras de hecho recurre al famoso mito de Prometeo, el titán filántropo, relatado por Hesíodo y retomado por Esquilo, si bien la versión del sofista introduce algunas variantes que no solo resignifican el sentido de una serie de elementos de las otras dos versiones, sino que lo invierten.³⁰ Dado que en lo que sigue del diálogo se pone de relieve la utilización por parte del sofista de la poesía de Simónides, es probable que el recurso al mito y a la poesía para expresar el propio pensamiento haya sido un rasgo típico del sofista de Abdera que, de hecho, será objeto de crítica del mismo Sócrates más adelante. Y aunque esta versión del mito fuera íntegramente de factura platónica, nada impide pensar que

²⁹ Cf. p.e. Reale 2004.

³⁰ Acerca de la relación entre la versión del mito transmitida por Hesíodo y la del sofista cf. Ildelfonse 1997: 223-230. En las versiones ofrecidas en *Teog.* y *Erga*, Hesíodo encuentra en Prometeo la causa de los males para los hombres. Lejos de posibilitarle la vida al hombre y de establecer un nexo a través del fuego sacrificial entre los hombres y los dioses, como en la versión de Protágoras, Prometeo provoca la ira de Zeus a través de un engaño y así causa el establecimiento por parte del dios soberano de males para los hombres vinculados con la creación de la mujer y con la figura de Pandora. Si bien en Hesíodo y en Protágoras los protagonistas son los mismos, en el caso del sofista no se alude a la rivalidad entre Prometeo y Zeus, como tampoco a la ambivalencia de ambos con respecto al hombre, pues los dos aparecen como sus benefactores. De hecho, el castigo de Prometeo es mencionado como al pasar acompañado de un “se dice” que, si bien no lo niega, disminuye considerablemente su importancia. Por otro lado, lejos de tratarse de una pena establecida por Zeus, el trabajo permitido por la técnica es el efecto positivo del don del fuego. Por último, es interesante señalar, junto con Ildelfonse, que el recurso al robo por parte de Prometeo pone de relieve la intervención de la *métis* en la adquisición de la *téchne*, cualidad, sin duda, cara a la sofística. Esquilo es mucho más fiel a la versión de Hesíodo. Sin embargo, guarda una relación muy fuerte con la versión de Protágoras en cuanto a su representación como el titán benefactor que provoca el nacimiento de la técnica para el hombre. Con todo, ya veremos que lo relevante del mito de Protágoras es la superación de Prometeo y del modelo tecnológico. Sobre la relación entre el mito de Esquilo y el de Protágoras, cf. Solana Dueso 2000: 99 y Gallego 2003: 349.

Platón ha volcado en él elementos del pensamiento político del sofista a los que consideraba centrales.³¹

El mito relata cómo los dioses forjaron a los seres mortales y les encargaron a dos titanes, Prometeo (“el que piensa por adelantado”) y su hermano Epimeteo (“el que piensa después”, es decir “el que piensa tarde”), que repartieran las diferentes capacidades (*dunámeis*) entre los diversos seres vivos. Epimeteo preserva cada especie a través de una repartición equilibrada que garantiza la nutrición y la protección recíproca y del medio (*Prt.* 320c-321b). Pero sin advertirlo, el titán deja sin dotar a la especie humana. El hombre ha quedado desnudo y descalzo, sin coberturas ni armas, y es el día destinado para que surja de la tierra hacia la luz. Prometeo, buscando alguna protección para el hombre, roba entonces a Hefesto y a Atenea, dioses que representan la función técnica, el fuego, condición de toda *téchne*, y se lo ofrece al hombre, confiriéndole de esta manera la posibilidad de la vida. Esta donación del titán filántropo supone la obtención por parte del hombre del arte demiúrgico en su conjunto.³² Así, nacen la religión, el lenguaje, la confección de casas, vestidos, calzados, coberturas y las artes vinculadas a la obtención de alimentos (*Prt.* 321c-322a). Sin embargo, el relato no termina acá. La *téchne* no le alcanza al hombre para sobrevivir. Los humanos continúan viviendo dispersos y son destruidos por las fieras por ser más débiles que ellas. Su técnica manual es suficiente como recurso para la nutrición y para el abrigo, pero insuficiente para la protección contra las fieras. Aunque los hombres intentan reunirse y ponerse a salvo fundando *póleis*, ni bien se reúnen se atacan unos a otros, de modo que nuevamente se dispersan y perecen. Esto se debe, afirma Protágoras, a que en este estadio aún no poseen la *politikē téchne* a la que el arte bélico pertenece y que depende de Zeus (*Prot.* 322b).³³ Entonces, compadeciéndose de los

³¹ Taylor 1976:78 defiende la idea de que las tesis en juego deben haber pertenecido efectivamente a Protágoras apoyándose en diversos argumentos: en primer lugar, el considerable interés en el siglo quinto en los orígenes de la civilización y el hecho de que Diógenes Laercio incluya en la lista de títulos de los trabajos atribuidos a Protágoras uno “Sobre el estado original de las cosas” (D.L. IX 55). Por otro lado, nada en el diálogo indica que a la audiencia le resulte familiar la historia de Protágoras. Más peso aún tiene que el cap. 6 de los *Díssoi Lógoi* presente cierta familiaridad con algunos de los argumentos desarrollados por Protágoras. Si este panfleto es más temprano que el *Protágoras*, es razonable inferir que tanto el autor como Platón usaron el mismo cuerpo de argumentos a favor y en contra de la tesis de que la excelencia puede ser enseñada, y que el autor de tales argumentos haya sido Protágoras, quien mantuvo que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos (DK 80A20). Schiappa 2003: 180 señala que si bien los discursos puestos en boca de Protágoras por Platón no deben ser vistos como *ipsissima verba*, deben representar probablemente *ipsissima praecepta*.

³² Como señala Brisson 2000: 118, no es posible reducir el arte demiúrgico al arte productor. El autor considera que es necesario leer este mito a la luz del amplio campo semántico que cubre el término “*demiourgós*” en la literatura griega, que designa tanto el heraldo homérico, que oficia los sacrificios y sirve la comida, como los diversos maestros de la palabra y todos los especialistas que ejercen un arte liberal o cualquier actividad artesanal.

³³ A lo largo de todo este mito opera una tripartición funcional en el ámbito divino de gran relevancia a la hora de analizar no sólo la propuesta política protagórica, sino también la platónica. Es, como señala Brisson, una ideología introducida en el panteón, en la sociedad y en los diferentes actos

hombres, Zeus envía a Hermes para que les done *aidós* y *díke*, el honor y la justicia, con el objeto de alcanzar el orden en las ciudades y vínculos de amistad. Sin embargo, a diferencia de las *téchnai*, en que uno solo que domine cada una de ellas vale para muchos particulares, Zeus establece que Hermes debe repartir la política para que todos participen en ella. Además, impone una ley a los hombres: el incapaz de participar del honor y la justicia debe ser eliminado como una enfermedad en la ciudad (*Prot.* 322c-d).

Vayamos al análisis. El mito articula tres oposiciones estructurales.³⁴ La primera de ellas es la establecida entre inmortales y mortales. La diferencia fundamental entre ellos es que mientras los primeros cuentan con una existencia autárquica, los segundos tienen una existencia dependiente de los primeros. La segunda oposición que opera en el mito se da en el interior de uno de estos grupos. En el de la clase de los mortales se establece la oposición entre hombres y bestias. Mientras el mundo animal supone un determinismo absoluto, al hombre se le confiere la razón y la libertad implicada en la *téchne*. Esta razón supondrá la creación de sus propios medios de protección y subsistencia. Es importante destacar que estas dos oposiciones surgen también del mito de Esquilo. La gran innovación de Protágoras emerge de la tercera oposición, aquella que aparece en el interior del saber humano entre las diversas *téchnai* y la *areté politiké* y es el quiebre que introduce el pensamiento de Protágoras con respecto a otras teorías de la época, como por ejemplo la de Demócrito, que subsumen la política entre el resto de las *téchnai*. Es muy significativo el hecho de que el sofista se refiera sólo al comienzo del mito a la *politiké téchne*, para de ahí en más hablar exclusivamente de "*areté politiké*".³⁵ Esto parece surgir de la voluntad de contraponer las diversas *téchnai* a la política. Esta diferencia es la que explica la necesidad de establecer dos donaciones y la existencia de dos estadios diferentes en el relato acerca de la génesis de la humanidad: el primero de ellos es aquel en que el hombre adquiere la *téchne* y a través de ella, alcanza la religión, el lenguaje y los diversos medios de nutrición y supervivencia; el segundo está dado por la adquisición de las condiciones para la *pólis*, que son el honor y la justicia. Es importante señalar que mientras el fuego donado por Prometeo proviene de Hefesto y Atenea, la política proviene de Zeus: es el dios soberano el que determina y envía *aidós* y *díke* a los hombres. El hecho de conferirle un origen más elevado

importantes de la vida en comunidad. Tales funciones son: en primer lugar, la soberanía, en su aspecto mágico y violento, judicial y pacífico; en segundo lugar, el poder guerrero y la fuerza física; y, en tercer y último lugar, la fecundidad y la producción de la alimentación y las riquezas bajo todas sus formas. El mito da cuenta de tal tripartición en el mundo de los dioses, modelo de la ciudad humana: la función soberana es cumplida por Zeus, detentor exclusivo del arte político. Zeus está protegido por guardianes terribles (*Prot.* 321d5) que representan la función guerrera. Y por último, Hefesto y Atenea representan la función productora. En el mito de Protágoras, dado que la función guerrera depende de la soberana, se reduce a la política, de suerte que en última instancia la oposición relevante será aquella que se da entre la política y la técnica. Cf. Brisson 2000: 114-115 y 121.

³⁴ Cf. Brisson 2000: 114-122

³⁵ Cf. Ildelfonse 1997: 33 quien sugiere la posibilidad de que Protágoras no considere que la política sea una *téchne* aun cuando sea enseñable.

supone una clara jerarquización de la política en comparación con las técnicas.³⁶ Por otro lado, el quiebre en dos estadios implica el abandono de un paradigma tecnológico y la introducción de un paradigma “pleonético” o del conflicto para dar cuenta del origen de la sociedad.³⁷ La guerra del hombre contra el hombre podrá superarse sólo en la medida en que todos participen de la *areté* política.

Otro punto relevante que debe ser analizado es la significación que asumen en este contexto los términos “*aidós*” y “*díke*”, que han sido traducidos como “honor” y “justicia”. Lo primero que debemos señalar es que se trata de dos virtudes complementarias desprovistas de espesor ético, pues implican la existencia de la norma en tanto que prescrita (*díke*) y en tanto que respetada en vistas de la opinión de los otros (*aidós*), de suerte que garantizan la posibilidad de una comunidad.³⁸ *Aidós* remite a un sentimiento que alude a la mirada y a la consideración del otro y evoca la más antigua moral aristocrática.³⁹ Caracteriza, como señala Cassin, “las civilizaciones de la vergüenza” en que el buen comportamiento se origina en el respeto de la opinión de los otros. En ningún caso, señala la autora, alude a un sentimiento de obligación moral cuya transgresión implicaría un problema de conciencia.⁴⁰ En lo que concierne a la justicia, Protágoras parece admitir una concepción absolutamente externa, muy próxima a la defendida por Glaucón y discutida por Sócrates en *Rep. II*, que implica actuar con arreglo a normas exteriores en consideración de la opinión de la comunidad, pero desconociendo el sometimiento de tales normas a cualquier principio necesario y racional. *Aidós* refiere, pues, a una norma pública de conducta, a la conducta requerida en público. No es más que la motivación a respetar la *díke*. Como contraparte, la *díke* tiene fuerza sólo en la medida en que cada uno experimenta el *aidós*.

Según se desprende del mito, la *areté* política representada por *aidós* y *díke* no es de carácter natural ni azaroso. Es por eso que algunos han querido encontrar en el mito una teoría del pacto.⁴¹ Es verdad que, como señala Kerferd, no es posible asimilar sin más el modelo propuesto aquí a un modelo contractualista, pues las voluntades particulares no asumen aquí, al menos explícitamente, ningún rol.⁴² Sin embargo, el hecho de responder a este interrogante nos enfrenta con la necesidad de ofrecer una interpretación del mito. Kahn señala muy esquemáticamente los tres elementos que constituyen las teorías contractualistas del origen de la sociedad política: a. establecen una condición humana primitiva, un “estado de naturaleza” en que los seres humanos viven sin gobierno político y

³⁶ Cf. Solana Dueso 2000: 99.

³⁷ Acerca de estos dos paradigmas cf. Vegetti 2004: 147-148.

³⁸ Cf. Ildefonse 1997: 231-238 y Brisson 1981: 126-132.

³⁹ Cf. Loraux 1993: 193 quien encuentra en el discurso fúnebre de Pericles una noción paralela a la de *aidós*, la de “vergüenza indiscutida” (*aischúnē homologouménē*), constituyendo así uno de los pliegues discursivos a través de los cuales se filtraría la moral aristocrática.

⁴⁰ Cassin 1995: 219.

⁴¹ Cf. Kahn 1980: 105-106.

⁴² Cf. Kerferd 1981c: 147-148.

sin ninguna organización social; b. identifican ciertos principios de inseguridad o inestabilidad en su estado primitivo que conducen al hombre al desarrollo de una comunidad organizada; y c. establecen la legitimidad del gobierno y la legislación positiva remontándola a un contrato entre partes interesadas.⁴³ En el mito de Protágoras, el cumplimiento de las dos primeras es evidente. El punto sería determinar qué sucede con relación a la última. Para responderlo es necesario ofrecer una “desmitologización” de la donación de *aidós* y *díke* por parte de Zeus a los hombres. Vegetti considera que debe interpretarse como una “fenomenología de autoformación del género humano”: la génesis de la sociedad política se entiende como una fase de este proceso de autoformación. Se trataría de la postulación de un proceso antropogénico que supone un esquema evolutivo. Según esta lectura, pues, es el hombre el que se confiere a sí mismo la política. En este contexto hermenéutico, podría sugerirse que la presencia del *lógos* entre aquellas implicancias de la donación del fuego por parte de Prometeo cobra un particular sentido. Junto con el *lógos* –que sí podría identificarse como algo natural en el hombre, si es que así interpretamos los dones que Prometeo le confiere al género humano antes de emerger de la tierra, así como las garras, o las alas en otros animales–, el hombre adquiere el instrumento fundamental que podrá conducirlo al pacto y a la creación de “lazos de recíproca amistad” (*desmoi filías sunaggoi*, *Prot.* 322c).⁴⁴ Así se entiende también la orden de Zeus según la cual los hombres deben eliminar de la *pólis* a aquel que sea incapaz de participar de *aidós* y *díke* como si se tratara de una enfermedad. Este sería justamente el que no suscribiría el pacto. De modo que aquí parece intervenir, implícitamente, un elemento de naturaleza volitiva.

A continuación del mito, Protágoras ofrece una suerte de explicación de él. Allí afirma que, a diferencia de otros conocimientos, cuando se trata de la *areté* política se acepta la decisión de cualquiera, pues es el deber de todo el mundo participar de ella. De lo contrario no existirían *póleis* (*Prot.* 322d-323a), con lo cual se le sustrae el carácter de comunidad política a toda aquella que no suponga la participación de todos sus ciudadanos.

Ahora bien, si cruzamos estos elementos con los que surgen de la “Apología de Protágoras” estudiada en el capítulo anterior, cobra especial relevancia la *homología* como condición fundante y, a la vez, objetivo último de la práctica política democrática. Esta envuelve la dimensión intersubjetiva como criterio último en lo que concierne a los asuntos públicos, así como la necesidad del acuerdo entre ciudadanos para lograr lazos de recíproca amistad. En este esquema el sofista adquiere un rol central en la medida en que, según hemos visto en *Apología*, era quien lograba justamente la *homología* a través de la persuasión. El discurso que legitimará tal rol será estudiado a continuación.

⁴³ Cf. Kahn 1980: 92-108.

⁴⁴ Cf. Vegetti 2004: 145-148.

IV

Al finalizar el relato del mito y su breve explicación, Protágoras ofrece, en términos de Veggetti, “una fenomenología de la opinión compartida”,⁴⁵ con el objeto de responder a Sócrates en los mismos términos en que éste le planteó la aporía.⁴⁶ El argumento de Protágoras para apuntalar la tesis según la cual todos participamos en alguna medida de la *areté* política, sostiene que mientras que en el caso de las otras *aretai*, si uno afirma ser buen flautista o destacarse en algún otro arte cualquiera en que no es experto, se burlan de él o se irritan y lo ven como a un loco, en el caso de la justicia y el resto de las *aretai* políticas, si alguien habla con sinceridad en contra de la mayoría (lo cual supone ser injusto y reconocerlo), la sinceridad se considera locura (*manía*) antes que sensatez (*sophrosýne*) y conduce a la exclusión de la sociedad (323b). En efecto, los atenienses consideran que delira quien no *aparenta* ser justo (*phánai eínai dikaíous*), lo cual sería una prueba de que todos participan aun en un mínimo grado de la justicia. Quien no respeta esta norma corroe el fundamento mismo de la *pólis*. Es el aparecer, entonces, el que determina la pertenencia a la comunidad política.

Así, el primer punto a señalar en el análisis de este argumento es el hecho de postular como condición de la *pólis* democrática la institución de un lazo social aparente.⁴⁷ Según esta lectura, la condición para la *pólis* es la *apariencia* de justicia y no el hecho de que todos actúen en forma justa. Sin embargo, según hemos visto en el capítulo anterior, la alternativa entre ser y (a)parecer sería ajena al pensamiento protagórico, por un lado, a la luz de la doctrina de la *homo-mensura* según la cual todo ser se reduce a la *phantasia*.⁴⁸ Y, por otro lado, a la luz de la propia concepción de la justicia en términos de respeto a la norma exterior ya analizada. Para el sofista ser justo es parecerlo, de modo que lo relevante en este argumento no es la censura a la injusticia, sino más bien al hecho de *emitir abiertamente un discurso* en contra de la justicia, lo cual supone oponerse a la mayoría. En otros términos, lo inadmisibles en una comunidad política no es la injusticia, que, como veremos en lo que sigue, será objeto de un castigo con fines disuasivos, sino el hecho de romper cierto pacto implícito entre los ciudadanos, que opera como sostén de la comunidad política. De acuerdo con la interpretación sugerida, habría que distinguir en principio dos tipos de hombres: aquellos que consienten en establecer la justicia como condición de la sociedad y aquellos que lo niegan. Este sería el grupo que en el mito es objeto del decreto

⁴⁵ Veggetti 2004: 149.

⁴⁶ Acerca de la relación entre *múthos* y *lógos* cf. Kerferd 1981c: 135, quien considera que son dos maneras complementarias y diferentes de sostener las mismas tesis y que encuentra entre ambas una clara consistencia. Contra esta opinión, Reale 2004: 140-141, quien considera que la intención de Platón es exhibir una mala utilización del mito en la medida en que no acuerda con el *lógos*.

⁴⁷ Cf. Gallego 2003: 356-359 y Veggetti 2004: 149-150.

⁴⁸ Cf. *Teet.* 151e-152a.

de Zeus según el cual se debe eliminar al incapaz de participar en *aidós* y *díke*. En definitiva, este no sería otro que quien habla en contra de la justicia y de la mayoría.

El otro punto digno de señalar con relación a este argumento es la estilización platónica que supone el hecho de referirse a la exclusión de quienes atenten, no a través de su acción, sino más bien a través de su discurso, contra la comunidad política democrática. El argumento despierta de inmediato el siguiente interrogante: ¿acaso no fue Sócrates este que hablaba en contra de la mayoría, que fue considerado loco y excluido de la sociedad humana a través de la condena a muerte? ¿No sugiere Platón que esta lógica es la que condujo a la injusticia suprema cometida contra su maestro? Lo que no admite la *pólis* democrática no es la injusticia, sino el hecho de violar la recíproca presunción de justicia, contra la cual precisamente habría atentado Sócrates.

El *lógos* subraya el hecho de que la *areté politiké* y la *dikaíosúne* no pueden ser consideradas una posesión definitiva, de ahí la gran importancia que en ese planteo asumirá la postulación de un proyecto educativo colectivo que transforme la ficción originaria que supone la *pólis* en realidad. Esto significa que el don de Zeus no implicaba exactamente conferir al hombre el arte político como algo acabado, sino sólo como posibilidad a ser plenificada a través de la práctica social e individual. La enseñabilidad de la *areté* es demostrada por Protágoras acudiendo, una vez más, a las prácticas de la comunidad. Así, encuentra en la sociedad ateniense un modelo de educación que supone la interiorización de un criterio de justicia a través de la enseñanza y el castigo. En lo que concierne a la enseñanza, el sofista afirma que toda la *pólis* enseña la justicia y la *areté* política, al igual que si se tratara del idioma materno. Así como nadie en particular nos enseña a hablar, sino que todos lo hacen, la *areté* política es inculcada tanto privada como públicamente por toda la sociedad: los padres, las niñeras, los maestros de escuela, las leyes y el castigo, todos ellos nos van enseñando sucesivamente lo que se debe hacer y lo que no. De modo que en la formación de los ciudadanos es tan importante la intervención de aquellos que no eran ciudadanos (en especial las figuras femeninas) como la de quienes lo eran y la de la *pólis* misma como institución. Este modelo de *paideía* propuesto por Protágoras supone, pues, la reproducción de valores existentes compartidos por todo el cuerpo social y no solamente por el de los ciudadanos. La importancia conferida a la reproducción de los valores políticos podría leerse en tanto correlato político de una concepción coherentista de la verdad: no hay un afuera del propio sistema de creencias que posibilitan la vida en común, así como no hay una cosa en sí al margen de las opiniones.

En lo que se refiere al castigo, Protágoras señala que su objeto no es el de la venganza ciega, como harían los animales, sino la educación a través de la disuasión. Ahora bien, si el castigo es necesario, evidentemente, es en función de la posibilidad de no respetar la justicia. Esto conduce a la pregunta acerca de cómo es posible que aquellos que

participan en la *dike* actúen injustamente. Este hecho evidencia que la donación de Zeus no supone la posesión efectiva de tales virtudes, sino sólo la de un *criterio* común a partir del cual incluso aquel que es injusto pueda ser considerado tal. Se es injusto en la medida en que se actúa mal a sabiendas de que es así.⁴⁹ El argumento de Protágoras da la pauta de que la donación de *aidós* y *díke* a todos los hombres no implica la efectiva y definitiva posesión de la *areté* política, sino más bien la condición para adquirirla, pues, como señalará en seguida Protágoras, la *areté politiké* no es por naturaleza ni por azar, sino que sólo puede ser alcanzada a través de la práctica.

Hasta aquí, Protágoras ha probado que la *areté politiké* es enseñable y, a la vez, que en alguna medida ya es poseída por todos los hombres. En ese sentido, supone una legitimación de la práctica de la democracia, pero no aún de la práctica sofística. Para responder a la segunda objeción socrática, según la cual la virtud no es enseñable porque de padres excelentes nacen hijos mediocres, el sofista ofrece un argumento basado en la oposición entre la *areté* política y las disposiciones naturales (324d2-328c2). En una sociedad en que todos reciben de todos la educación política, las diferencias aparecen sólo en virtud de las condiciones naturales de cada uno. Sin embargo, señala Protágoras, esto no desmerece el hecho de que todos participamos en algún grado de la *areté* política, y en ese sentido, si comparáramos a un hombre que vive en la *pólis* (democrática, necesariamente) con otro que no lo hace, aun el más injusto de los hombres que participa de la *pólis* parecería justo. Estas diferencias naturales no eliminan la necesidad de la práctica, y dado que algunos aventajan en alguna medida a otros en la enseñanza de la *areté*, el sofista logra justificar su propia labor y, a la vez, legitimar el dominio por naturaleza de algunos en las ciudades, a pesar de que todos participen de las decisiones.⁵⁰ Así, si bien Protágoras acude a la naturaleza para demostrar la diferencia en cuanto a la participación

⁴⁹ Esto no obviaría, sin embargo, la posibilidad del conflicto en cuanto a la interpretación de una acción particular. La praxis, como notará Aristóteles, tiene poco de exacta. Lo que sí cuenta aquí es que las acciones concretas pueden ser juzgadas a partir de un criterio común. ¿Y este no sería acaso la ley?

⁵⁰ Contra esta interpretación cf. Reale 2004: 138-141 quien considera que mito y *lógos* se anulan el uno al otro. En primer lugar, si la virtud es un don divino y Zeus lo distribuye indistintamente a todos los hombres, no puede justificarse la posibilidad de hombres injustos. En este sentido es absurdo, sostiene el autor, que Zeus disponga que quien no se somete a la justicia debe ser castigado con la muerte. Ya se ha brindado una interpretación según la cual aquel que debe ser eliminado no es meramente el injusto, sino el que rechaza el sometimiento a la justicia en su discurso. Por otro lado, Reale pasa por alto el verbo "*metéchein*" que presenta Protágoras en 322d1, que supone la admisión de grados en la participación en la justicia: todos comparten *en alguna medida* la justicia y la *areté* política. Por otro lado, Reale entiende que Protágoras incurre en una contradicción aún más flagrante cuando afirma que la *areté* política no es un don natural (caso contrario no sería enseñable). Esta afirmación contradiría el sentido del mito pues la virtud es un don divino, lo cual equivale a decir que es un don que el hombre recibe por naturaleza. Por último, sostiene Reale, al afirmar en su *lógos* que todos somos maestros de virtud, así como todos somos maestros de la lengua materna, no puede justificar su propio oficio. Según la interpretación asumida, a través de la gradualidad postulada en la participación en la *areté* Protágoras sale del paso en forma absolutamente consistente.

en la *areté*, se podría pensar que no desconoce los criterios democráticos en la medida en que es la mayoría la que les confiere a algunos, los instruidos y mejor dotados por naturaleza, el reconocimiento.

A partir de la lectura propuesta, el discurso de Protágoras se manifiesta plenamente consistente: da cuenta de la participación de todos los ciudadanos en la *areté politiké*, a la vez que encuentra una vía para explicar la superioridad de unos hombres sobre otros en lo que a ella se refiere. A pesar de que tal superioridad termina adscribiéndosele a la naturaleza, la legitimación de una participación de todos en los asuntos políticos implica también el hecho de defender un criterio según el cual quien "identifica" a aquellos que tienen más condiciones naturales para la *areté* es el cuerpo social en su conjunto.

Se ha visto que a través de los discursos atribuidos al sofista, Platón denuncia cierta tensión irresuelta en el pensamiento de Protágoras. A partir de tal tensión, el discípulo de Sócrates postula un argumento *ad hominem* que señala cierta hipocresía por parte del sofista: a pesar de predicar a favor de la mayoría, el sofista se considera mejor que el resto. Es por eso que Platón no duda en atribuirle cierto desprecio por la mayoría.⁵¹ La crítica del igualitarismo de las opiniones dirigida contra Protágoras en el *Teeteto* se nos ha manifestado como paralela a esta, pues tiende a denunciar este doble registro envuelto, presumiblemente, en la *práxis* sofística: el sofista se ubicaría simultáneamente a la par y por encima del resto de los ciudadanos.⁵² Esta misma lógica presente en diversos regímenes discursivos supone, según entiendo, que la concepción sobre la verdad defendida por el sofista y la democracia se implican mutuamente, según identificó agudamente Platón y lo exhibió tanto en el *Protágoras* como en el *Teeteto*. Es por eso que he considerado legítima la indagación en torno a la naturaleza política del discurso protagórico acerca de la verdad: el sofista de Abdera, claro emergente de la democracia y el imperio ateniense, elaboró un discurso acerca de la verdad para legitimar una práctica política concreta.

⁵¹ *Prot.* 317a: "Porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman."

⁵² Cf. *Teet.* 161c-162d

Capítulo IV

Verdad, persuasión y engaño en Gorgias

El sumergirse en la apariencia es el placer supremo

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*

Son muchos los testimonios que dan cuenta de la importancia de la retórica en los ámbitos políticos los siglos V y IV, y muchos también los que denuncian la “espectacularidad” de los discursos proferidos en tales ámbitos. Tucídides, Aristófanes, Eurípides, Antístenes, Isócrates, Platón: todos ellos han dado cuenta de la polémica importancia que asumió la retórica en el contexto de la democracia ateniense, en muchas ocasiones, según entendieron, en desmedro de la verdad y la justicia. A la hora de analizar este fenómeno, su origen y su repercusión en el ámbito del pensamiento, Gorgias representa una figura central, no sólo por haber desarrollado y enseñado la técnica de la producción de persuasión a través de los discursos como ningún otro hasta el momento, sino también por haber ofrecido una temprana analítica del *lógos* que se enfocaba en sus efectos.

En este capítulo me propongo analizar la concepción de la verdad en el pensamiento de Gorgias a partir de su relación con otros conceptos con los que conforma sistema: las nociones de persuasión y engaño. En el cruce de diversas tradiciones, la obra del célebre orador de Leontinos no admite lecturas unilaterales y esconde complejidades que, en el afán de subrayar aspectos inéditos y actuales de su pensamiento, muchas veces han sido ignoradas por los intérpretes. El primero en dar cuenta de la complejidad y los pliegues que implicaban los planteos gorgianos fue, una vez más, Platón, quien en el *Gorgias* escenifica un diálogo entre Sócrates y el orador que desemboca en la refutación de este último, a partir de la cual se exhiben una serie de oposiciones que delimitarán el campo semántico en cuyo interior se moverá nuestra investigación en este capítulo.

Vamos entonces al diálogo. Luego de una serie de intentos fallidos, Gorgias alcanza por fin una clara definición de la retórica: “la habilidad de persuadir a través de discursos tanto a los jueces en el tribunal, como a los consejeros en el consejo y a los assembleístas en la asamblea y en cualquier otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (452d-e). El objeto del *lógos*, reconoce el orador, es lo justo y lo injusto (454b). Acto seguido, sin indagar en la naturaleza de cada uno de ellos, Sócrates propone una distinción entre el saber o conocimiento (*memathekénai, epistéme*) y la creencia (*pepisteukénai, pístis*) (454c-d), que se apoya en el simple hecho de que mientras el primero es *necesariamente verdadero*, la

segunda puede ser *verdadera o falsa*. Platón introduce, pues, en nuestro escenario las nociones de *epistēme* y *pístis* vinculadas a la problemática de la verdad y la falsedad. Pero tanto el saber como la creencia, establece Sócrates, suponen la persuasión. Gorgias no ofrece ninguna resistencia a la distinción entre la persuasión que produce el conocimiento y la que produce la creencia. Admite, en cambio, que la retórica da lugar a la persuasión (*peithō*) de la que se genera la creencia sin el conocimiento (*ex hēs to pisteúein gígnetai áneu toú eidénai*, 454e). Sócrates concluye, entonces, que la retórica no implica enseñanza alguna sobre lo justo e injusto, ante lo cual Gorgias aclara que si bien tal técnica tiene el poder de imponerse frente a cualquier otra –pues no hay materia sobre la cual el orador no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que cualquier otro–, debe ser utilizada como los demás medios de combate (*hōsper tē álle páse agonía*): la posesión de tal poder (*dúnamis*), sostiene, no autoriza a utilizarlo injustamente. El maestro de retórica, por el contrario, enseña su arte con intención de que el discípulo la emplee justamente en defensa propia contra los enemigos y los malhechores. Por eso, si este último hace un mal uso de la superioridad que le otorga el arte, la culpa será suya y no del maestro (456c-457c). Poco más adelante, Gorgias afirma que en lo que concierne a lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo y lo justo y lo injusto, el maestro de retórica no enseña un medio de persuasión que le permita meramente *aparecer* ante los ignorantes como más sabio que el que auténticamente sabe, sino que enseña *realmente* tales cosas (460a).¹ Ante esta afirmación, Sócrates recurre a la tesis del intelectualismo, que es aceptada aquí por Gorgias, para señalar que si el maestro realmente enseña justicia, el discípulo no puede sino ser justo (460b-d). Sin embargo, puesto que Gorgias había admitido la posibilidad de que el discípulo de retórica sea injusto, incurre en contradicción y es refutado. Queda así fuera de combate.

Habiéndose conservado parte de su obra, Gorgias constituye un caso de especial interés en la medida que brinda la posibilidad de evaluar el tratamiento y el juicio platónicos en lo que concierne a su pensamiento. A partir de la contrastación entre los fragmentos conservados de Gorgias y la figura bosquejada por Platón, muchos autores han considerado que el tratamiento al que es sometido el sofista no sería del todo justo, en la medida en que la refutación se alcanzaría sobre la base de la atribución a Gorgias de ciertas tesis que él nunca hubiera podido admitir. La principal es la distinción entre *pístis* y *epistēme* que, según entienden algunos, el orador no hubiera aceptado en la medida en que para él la persuasión se dirige a los afectos y no al intelecto (que estaría implicado en la *epistēme*). El proceso de engaño (*apáte*) al que se refiere el sofista no supondría una tergiversación de una realidad objetiva que, en su planteo, quedaría totalmente al margen, sino el reemplazo en el alma del

¹ La oposición entre realidad y apariencia es el eje fundamental en torno al cual se estructura en definitiva todo el diálogo y, en última instancia, también la ética socrático-platónica que descansa en la oposición entre el bien real y el bien aparente, sobre la base de la cual se explica la necesidad del conocimiento. Cf. *Prot.* 339a-358d.

oyente de la opinión precedente por una nueva, que intenta imponer el orador.² Así, hay quienes consideran que el ideal retórico propuesto por el sofista sería fundamentalmente de carácter irracional y, en este sentido, han subrayado los elementos poéticos de su pensamiento. En esta misma dirección, han insistido en la relevancia de la noción de engaño; otros han privilegiado, en cambio, los elementos racionales de la teoría de la retórica defendida por Gorgias, apoyándose fundamentalmente en el concepto de verosimilitud (*eikós*) que, lejos de suponer el engaño, apuntaría a un auténtico acercamiento a lo real.³

Es claro que el tratamiento de Gorgias por parte de Platón debe leerse a partir de su inserción en un contexto dialéctico y, en consecuencia, es probable que exhiba cierta radicalización de las posturas defendidas por el sofista. No obstante, es necesario interrogarse acerca de la efectiva existencia de ciertas tensiones en el pensamiento del orador, que Platón habría percibido y reflejado con claridad. Entiendo que más allá de las tesis de corte netamente socrático que operan en esta refutación, como, por ejemplo, la del intelectualismo, Platón denuncia cierta contradicción interna en la posición de Gorgias, que va mucho más allá de la superficialidad de lo declarado acerca de la posibilidad de formar alumnos injustos. Encuentro que esta contradicción reside en el hecho de admitir ciertas oposiciones que descansan en una axiología fuerte, por un lado, y la defensa de un arte que corroería tales distinciones, por el otro. Las oposiciones que surgen de los pasajes del *Gorgias* a los que hemos referido someramente serían las siguientes:

verdad-falsedad
 conocimiento-creencia
 sabio-ignorante
 orador-multitud
 justicia-injusticia
 libertad-esclavitud

La técnica retórica, en cambio, si bien ocupa un lugar en el centro de la *pólis* que, en cierta manera, supone la institución y la defensa de los valores (pues es justamente el medio de dominio en la Asamblea y en los Tribunales), encubre en el fondo una absoluta indiferencia o, más bien, irreverencia ante cualquier *crísis* de este tipo (a no ser, es claro, la que distancia al orador de la multitud). De modo que si bien se pretende aséptica, instituye y

² Cf. Renaud (2005: 5). Con respecto al injusto tratamiento que lleva a cabo Platón respecto del pensamiento del sofista cf. Gagarin 1994: 46 ss.

³ En el primer grupo se encuentran Untersteiner 1967, Verdenius 1981, Dixsaut 1985, Cassin 1995, mientras que en el segundo podemos mencionar a Kerferd 1981c, Wardy 1996, Mazzara 1999, Consigny 2001.

opera a partir de la disolución de ciertos valores, en cuyo centro se encuentra la *crisis* entre verdad y falsedad.

Interesa aquí analizar la presencia de tales tensiones en los textos que se han conservado del sofista y proponer, como hipótesis para explicarlas, una doble filiación en el pensamiento del orador. Estas dos tradiciones de las cuales Gorgias sería heredero son la poética, por un lado, y el pensamiento parmenídeo, por otro. Hemos visto en el capítulo introductorio que ambas propusieron su propio sistema en lo que concierne a las nociones de verdad, persuasión, *dóxa* y engaño. En el primer apartado me referiré a las nociones de verdad y falsedad en la segunda y tercera tesis del tratado *Sobre el no ser (SNS)*. En el segundo, a la noción de ser en la primera tesis de tal tratado, cuyo esclarecimiento contribuirá a la comprensión de la clausura del discurso sobre sí mismo que postula Gorgias. En el tercer apartado, estudiaré ciertos pasajes del *Encomio de Helena (EH)* y algunos fragmentos que demuestran la solidaridad entre las nociones de persuasión y engaño. En el cuarto y último, en tanto, buscaré iluminar las oposiciones y la reinserción de la *crisis* entre verdad y engaño (y la constelación de oposiciones que se tejen en torno a esta) en diversos textos del sofista, para ofrecer, por último, algunas conclusiones.

I

Debemos sumergirnos ahora en la constelación conceptual gorgiana que involucra los conceptos de *lógos*, persuasión, *dóxa* y engaño. A través de un examen de cada uno de estos términos, intentaré exhibir la íntima y compleja relación que guardan entre sí, para mostrar que el sistema que conforman corroe ciertas oposiciones de raigambre parmenídea como la de persuasión-*dóxa*, acercándose así a la tradición poética. Comencemos, entonces, por examinar las características otorgadas por Gorgias al *lógos*. Contamos con varios elementos para desentrañar esta cuestión: aparte del tratado *SNS*, cuya tercera tesis puede arrojar luz sobre la naturaleza del *lógos* y su vinculación con la realidad, y el *EH*, se han conservado varios fragmentos aislados que nos pueden resultar de gran ayuda. A partir de una reunión de estos textos, se evidencian ciertas tensiones que resultarán inconciliables.

Empecemos por el *SNS*, con el propósito de establecer el lugar que asume la persuasión en el pensamiento del sofista. Verdenius defiende la tesis según la cual, para Gorgias, la persuasión es una forma de engaño. En realidad, tal afirmación se seguiría de la teoría del conocimiento postulada por el sofista: dado que la verdadera naturaleza de las cosas está más allá de nuestro alcance y que permanecemos en un mundo de apariencias,

nuestras creencias no pueden tener un correlato en lo real.⁴ Esto implicaría la necesidad de que *cualquier* persuasión suponga el engaño. Con el fin de evaluar esta tesis, es necesario incursionar, entonces, en la teoría del conocimiento presentada por Gorgias. Nuestro interés a la hora de abordar el SNS se centrará primeramente en la teoría del conocimiento expuesta en las dos últimas tesis del tratado. Si bien conferiré mayor peso a la tercera tesis, en función del análisis de la relación entre el discurso y la realidad, será necesario analizar brevemente la segunda, que establece que aunque algo fuera, no lo podríamos conocer, pues es allí donde entran en juego las nociones de verdad y falsedad. Finalmente, en el próximo apartado me referiré a la primera, pues, según entiendo, a la luz de las otras dos tesis adquiere particular importancia para comprender la concepción gorgiana del discurso.

En el contexto de la segunda tesis, partiendo de la llamada por Gigon "radicalidad eleática", Gorgias niega la posibilidad por parte del pensamiento de alcanzar lo real, debido a la capacidad de pensar cosas que no son.⁵ El argumento es un claro *modus ponens*:

- (i) Si las cosas pensadas no son cosas que son, lo que es no es pensado.
- (ii) Las cosas pensadas no son cosas que son
- (iii) Por lo tanto, lo que es no es pensado (SNS 78).

Gorgias se abocará a dar cuenta de la verdad de (ii). Es claro que el argumento es inobjetable y que lo que se encuentra comprometido es más bien la verdad de las premisas, fundamentalmente la de (i). Gorgias asume un sentido monolítico de ser, no ser y pensamiento, conforme al cual, si el pensamiento se vinculara con el ser, quedaría excluida cualquier posibilidad de combinación con el no ser y viceversa. En otras palabras, el sofista no puede admitir que algunas cosas que pensamos tengan un correlato en la realidad y otras no. La alternativa es absolutamente excluyente: o pensamos lo que es o pensamos lo que no es. Esto se hace explícito en el párrafo 80, cuando afirma que "si las cosas pensadas son cosas que son, todas las cosas pensadas son", y agrega aquí: "y tal como alguien las piensa". Esta última frase es importante, pues lo que cuenta en este caso es que el pensamiento aprehende ciertas cosas que son, pero no *tal como son*: por ejemplo, si pensamos que el hombre vuela o los carros corren por el mar, lo que se juega no es la inexistencia de los sujetos involucrados, sino la caracterización que de ellos se hace a través de propiedades, e incluso en este caso capacidades, que no les corresponden (79).

⁴ Cf. Verdenius 1981: 116.

⁵ Me apoyaré principalmente en la versión del tratado que nos ha transmitido Sexto Empírico, por ser más clara y menos lacunaria. De todos modos, en aquellos puntos en que la versión del anónimo se distancie de esta y que las diferencias resulten relevantes a la luz de nuestra temática, haremos referencia a ambas. Con respecto a la relación entre las dos versiones cf. Dupréel 1948: 64, Gigon 1972: 97, Cassin 1996: 28-34, Kerferd 1955: 4, Untersteiner 1993: 148.

No he encontrado señalada la importancia de la distinción presentada por Gorgias entre las cosas que no son, y las cosas que no son presentadas *tal como son*. Esta distinción es muy significativa para nosotros pues esconde la clave para solucionar “el problema de lo falso”, en la medida que supone la diferencia entre sujeto y predicado. En esta línea será posible bloquear la ecuación antisténica entre decir algo, decir lo que es y decir verdad, pues abrirá la posibilidad de decir cosas que son, pero no tal como son (cf. Proclo, *in Plat. Cratyl.* = SSR v A 155). Involucra, así, la simiente de la solución platónica ofrecida en *Sofista*, patente ya, según veremos, en *Crát.* 385b y en *Eutid.* 284c a través de la distinción entre decir lo que es y decir lo que es tal cual es. Gorgias, en cambio, emplea esta distinción para establecer que si podemos pensar algo *tal como no es*, el pensamiento aprehende *todas* las cosas tal como no son.

En el párrafo siguiente, el sofista demuestra que también podemos pensar en cosas inexistentes, como personajes mitológicos (Escila o la Quimera). Aquí no se ve comprometido, como en el caso anterior, lo que se predica de tales cosas, sino su misma existencia (al menos por fuera de nuestras mentes, que es lo que aquí resulta relevante). Es decir que mientras que en el primer argumento, para probar que pensamos cosas que no son, el sentido de *ser* relevante era el predicativo, en este segundo argumento está comprometido el sentido absoluto, la existencia.

Estos argumentos nos sitúan ya en el contexto de lo que Untersteiner llamó una “tragedia gnoseológica”, según la cual el pensamiento no aprehende lo real, con lo cual desde una perspectiva correspondentista, todo pensamiento es falso.⁶ Enseguida, Gorgias presenta una suerte de contra-argumento que guarda particular importancia en la medida en que ilumina el criterio del cual nos servimos para juzgar la falsedad de nuestro pensamiento. Presenta entonces una posible objeción a su planteo:

Así como las cosas visibles se dicen visibles porque se ven, y las cosas audibles, audibles porque se oyen, y no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen ni despreciamos las cosas audibles porque no se ven (pues conviene que cada una sea por su sensación propia y no por la de otra), así también las cosas pensadas (*tà phronoúmena*), aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oído, serán por el hecho de ser aprehendidas con su criterio propio (*pròs toû oikeioû kriteríou*). Así, si alguien piensa que los carros corren por el mar, aunque no vea estas cosas, conviene que crea que hay carros que corren por el mar. Pero esto es absurdo. En consecuencia, lo que es no es pensado ni representado (*ouk ára tò ón phroneítai kai katalambánetai*). (81-82)

Gorgias plantea aquí el argumento de un posible objetor y lo desecha rápidamente por absurdo. Tal argumento tiene, sin embargo, un enorme peso filosófico, pues contempla la posibilidad de entes de carácter inteligible. Afirma que quizás los sentidos no sean los

⁶ Untersteiner 1993: 160 ss.

criterios adecuados para determinar la verdad o falsedad del pensamiento: así como cada uno de los sentidos tiene un sensible propio (sirviéndonos de la terminología platónico-aristotélica) y uno no puede aprehender el objeto de otro, los sentidos en su conjunto no podrían alcanzar el objeto del pensamiento. Parece trazarse así una analogía entre los sentidos (que no pueden errar en lo que se refiere a su propio objeto) y el pensamiento, lo cual se traduciría en cierta infalibilidad de este último. Si bien esta versión de Sexto no se detiene en el argumento, interesa especialmente no sólo en la medida en que supone el establecimiento de una frontera nítida entre lo sensible y lo inteligible, sino también porque muestra que el tipo de entidad en cuestión hasta aquí es la sensible y que, como correlato, son los sentidos los que juzgan acerca de la verdad o falsedad del pensamiento. En la otra versión, en cambio, tal argumento no es descartado, sino que, por el contrario, inicialmente se afirma que todos nuestros juicios son verdaderos y que el auténtico criterio de existencia lo constituye el pensamiento. Afirma la versión pseudo-aristotélica:

Si nada es, las demostraciones (*apodeíxeis*) dicen absolutamente todo. Pues es necesario que todas las cosas pensadas (*tà phronóúmena*) sean. Y que lo que no es, precisamente porque no es, no sea pensado. Si esto es así, nada sería falso, ni sí, dice, se dijera que hay carros compitiendo en el mar. Pues todas estas cosas serían. Pues también las cosas que se ven (*tà horómena*) y las que se oyen (*tà akouómena*) son por esto: porque cada una de ellas es pensada. (MXG 980a 9-14).⁷

Esta versión invierte hasta cierto punto el planteo de Sexto, pues establece como criterio último el pensamiento, que juzga incluso acerca de los objetos de los sentidos. Es por eso que se afirma que las cosas que se ven y se oyen son, por el hecho de ser pensadas. Cabe señalar que esto, lejos de suponer una afrenta directa a Parménides, lleva al extremo la infalibilidad del pensamiento defendida por el eléata, pues la propuesta desemboca directamente en la imposibilidad de la falsedad para el pensamiento. Según esta versión, el pensamiento parece instituir su propio objeto y, en consecuencia, resulta infalible. Es por eso que si nada es, como se establecía en la primera tesis, las demostraciones dicen absolutamente todo sin excepción, pues instituyen su propio objeto/efecto.⁸ Siguiendo el *dictum* parmenideo, se establece con todas las letras que lo que no es no puede ser

⁷ Seguimos acá la edición de Cassin 1980: 641. Dadas las dificultades hermenéuticas que presenta el texto, los editores han optado por modificar el texto (cf. 528-530). Sin embargo, Cassin demuestra que la frase inicial de esta segunda tesis, modificada por todos los editores, a saber, "Si nada es, las demostraciones dicen absolutamente todo", concentra la esencia del pensamiento sofístico: demuestra que el discurso es todo-poderoso en un mundo ontológicamente inexistente. Es decir que en esta versión del tratado, la segunda tesis no deja de lado la primera, sino que se presenta inicialmente como su consecuencia.

⁸ Como señala Cassin 1980: 531, "*apodeíxeis*" debe ser entendido aquí en el sentido de una demostración o manifestación de masas, una demostración de circo o una *performance* que produce ella misma su propio objeto. Su paradigma es la demostración que acaba justamente de llevar a cabo Gorgias en la primera tesis, demostrando que nada es. Es "tirando de" su propio fondo (*apo-*) que ella "muestra" (*-deixis*) su objeto, éxtasis de él mismo.

pensado, puesto que no es. Se ve así que la inversión parmenídea se lleva a cabo extremando las mismas tesis eleáticas.⁹ Sin embargo, Gorgias contempla la posibilidad de que no sea así, acercándose entonces a la versión de Sexto. Reproduzco aquí el texto agregándole entre paréntesis algunas aclaraciones que, según considero, contribuyen a la comprensión de un pasaje bastante elíptico:

Pero si no son por esta razón (es decir por el hecho de ser pensadas), sino que así como en nada son más las cosas en cuanto las vemos, así (tampoco) son en nada más las cosas en cuanto las pensamos. Pues así como allí (en el caso de lo sensible) muchos pueden contemplar las mismas cosas, también aquí (en el caso de lo pensable) muchos pueden pensar las mismas cosas (...). Pero qué cosas serían verdaderas no es manifiesto (*poia de talethê adelon*), de modo que aunque fueran, serían cosas incognoscibles para nosotros. (MXG 980a 19-20)

El argumento ofrece límites a lo establecido en cuanto a la realidad de lo pensado. Así como el hecho de percibir algo no confiere al ente objeto de la percepción más realidad de la que tenía, tampoco el hecho de pensar la otorga a su propio objeto. Es claro que la analogía cambia aquí de punto de vista: ya no se establece la realidad como correlato forzoso de la percepción o del pensamiento, sino que se interroga si sensación y pensamiento confieren más realidad (de la que el objeto tenía previamente). En este punto, sin embargo, se le podría objetar a Gorgias, la sensación y el pensamiento no parecen análogos, pues mientras que la primera supondría, en principio al menos, un objeto existente, el pensamiento no.¹⁰ La frase siguiente "Pues así como allí muchos pueden contemplar las mismas cosas, también aquí muchos pueden pensar las mismas cosas" es bastante enigmática, aparte de lacunaria. Parece aludir a un criterio cuantitativo, o del consenso, para establecer la realidad del objeto de los sentidos y del pensamiento: si muchos perciben o piensan algo, tal cosa es (real). Enseguida se presenta una laguna y, a continuación, se relativiza tal posibilidad al establecer que no es claro qué cosas son verdaderas.

⁹ Así lo señala explícitamente el anónimo pseudo-aristotélico, quien sostiene que Gorgias se sirvió de los argumentos de Meliso contra Zenón y de los de Zenón contra Meliso (979 a 12 V, 2-3). Lo que lleva a cabo Gorgias es un *élenchos* del eleatismo en sentido estricto, pues parte de lo afirmado por ellos mismos para sacar a luz sus propias inconsistencias. Es importante destacar con Cassin, sin embargo, que los deslizamientos terminológicos, como por ejemplo aquel que va del *noûs* parmenídeo a la *phrónesis* gorgiana, son realmente significativos y apuntan, en realidad, a una inversión del pensamiento del filósofo de Elea por parte del sofista (1980: 534). De todos modos, es necesario no perder de vista que esta voluntad de inversión determina, paradójicamente, una fuerte impronta parmenídea en su pensamiento.

¹⁰ Es claro que dejamos aquí de lado el caso anómalo de las percepciones ilusorias. Estas, por otra parte, plantean el problema de si efectivamente hay percepción o no. En cierta medida, este es un problema de orden semántico: ¿realmente *vemos*, por ejemplo, fantasmas o *creemos verlos*? Sospecho que esta interesantísima problemática trasciende, sin embargo, el punto abordado por Gorgias, aunque considero que desde su mismo aparato conceptual podría aventurarse una respuesta a tales interrogantes (sobre todo desde la reducción ya mencionada de toda percepción a pensamiento).

En definitiva, a partir del rápido examen llevado a cabo de ambas versiones de la segunda tesis, es notorio que el pensamiento es abordado en ambos casos en su relación con los sentidos. Mientras que en la versión de Sexto se afirman los sentidos como jueces últimos acerca de la verdad del pensamiento, o (en el contraargumento) se los pone a lo sumo en pie de igualdad, en la versión del anónimo, el pensamiento es el criterio último acerca de la verdad de la percepción; o, como en el caso de Sexto, se concede la posibilidad de que pensamiento y sentidos tengan su propio objeto y de que permanezca en la oscuridad la posibilidad de pronunciarse acerca de la verdad. Dos puntos surgen con toda claridad: por un lado, la identificación en este contexto entre las cosas que son y los objetos de percepción; y, por el otro, la negación de la *krísis* entre verdad y falsedad en lo que concierne a los pensamientos que involucran lo sensible.

La tercera tesis apunta al corazón de nuestro problema: la relación entre *lógos* y ser. Allí Gorgias es categórico al sostener que no podemos comunicar lo que es. Es importante destacar que la relación comprometida es más compleja que aquella vertical entre ser y *lógos*, pues involucra también una dimensión horizontal: la intersubjetividad implicada en toda comunicación. Lo que se pone en juego es la capacidad de decir una cosa, por un lado, y el hecho de que otro pueda aprehender *esa misma cosa*, por otro. Pero por "cosa" aquí se entiende *el objeto de la percepción*.¹¹ Este es un punto de suma relevancia, porque indicaría que aquí no son negadas ni, por una parte, la posibilidad de la comunicación a secas, ni la de un contacto entre el *lógos* y la cosa sensible, por otra, sino *la posibilidad de reemplazar la experiencia sensible por el lógos*. El ser (cuya aprehensión se nos sustrae) es, pues, reducido aquí a ser sensible.¹² Lo que se afirma en última instancia es que el acceso a lo sensible no puede ser sino a través de los sentidos. Esto se debe a una radical heterogeneidad entre lo sensible y el *lógos*. Así, afirma Gorgias en el primer argumento a favor de esta tercera tesis:

Si de las cosas que son visibles y audibles y, en general, perceptibles, las cuales precisamente subsisten afuera (*ektòs hupókeita*), las visibles son aprehendidas por las vista y las audibles por el oído pero no a la inversa ¿cómo pueden ser reveladas a otro? Pues aquello con lo cual las revelamos es el discurso, pero el discurso no es ni las cosas que subsisten ni las cosas que son. En definitiva, no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, que es diferente (*héteros*) de las cosas que

¹¹ Kerferd ha subrayado que el ser en torno al cual gira este tratado en su integridad es el de *tà prágmata*. En este sentido, el tratado supone un neto enfoque gnoseológico, incluso en la primera tesis, en la cual lo que está en juego es el status de los objetos de percepción, de suerte que la cuestión a tratar no es tanto la existencia o no del ser y el no ser, sino la de si el verbo "ser" puede ser predicado de los objetos de la percepción sin incurrir en contradicciones. Cf. Kerferd 1955: 5 y 1981c: 94-100.

¹² En este sentido, si entendemos que el discurso gorgiano es un discurso segundo que debe comprenderse a la luz del discurso eleático —el que, si bien viene a invertir, es fuente de la problemática, la terminología y las nociones que maneja el sofista— este tratado consigue aclarar un tanto el ambiguo sentido que asume el ser también en Parménides. Cf. Kerferd 1955: 5.

subsisten. Del mismo modo que lo visible no se vuelve audible ni a la inversa, lo que es no podría volverse discurso nuestro, puesto que subsiste afuera. (83-84)

La diferencia radical entre el interior y el exterior es subrayada a través de la oposición entre las cosas que subsisten *fuera* y *nuestro* discurso. El discurso queda, pues cerrado sobre sí mismo sin posibilidad de entrar en contacto con el afuera. Hay una frase en la versión del anónimo que es especialmente clara al respecto: "Quien dice no dice un sonido o un color, sino un discurso" (980b). Este "*ho légon légei lógon*" clausura el *lógos* sobre sí mismo y atenta contra una visión ingenua que extremaría la transitividad del decir (*légein*) al punto de considerar que el *lógos* puede reemplazar la experiencia sin implicar pérdida alguna.¹³

La argumentación en favor de esta tercera tesis responde a un régimen lógico idéntico al del esquema general del tratado, es decir, implica una estructura de concesiones consecutivas en que se parte de una tesis de máxima y se la va despojando por medio de concesiones, hasta alcanzar una tesis de mínima, implícita ya en la de máxima y respecto de la cual no hay concesión ulterior.¹⁴ En el conjunto del tratado, esta tesis es justamente la de la incomunicabilidad de los objetos de percepción. En el contexto de la tercera tesis, la concesión del segundo argumento va en el sentido de admitir algún punto de contacto entre los objetos de percepción y el *lógos*:

El discurso, dice, se constituye a partir de las cosas que vienen desde afuera, es decir, de las cosas perceptibles. Pues a partir del encuentro con el sabor se genera en nosotros el discurso que emitimos sobre esta cualidad, y a partir del encuentro con el color el que emitimos sobre el color. Pero si esto es así, no es el discurso el que hace manifiesto el afuera, sino que el afuera revela el discurso (*tò ektòs toû lógou menutikòn gínetai*). (85)

Este argumento presenta algunas dificultades. En primer lugar, Gorgias establece que es posible algún contacto entre el plano de la percepción y el del discurso, pues el discurso se constituye a partir de la percepción. Es por eso que el afuera "revela" el discurso. Ahora bien, si el afuera revela el discurso, ¿por qué no imaginar que es posible que dos personas que han percibido el mismo objeto, al escuchar los nombres que se han constituido a partir de su percepción, se refieran a él? ¿Por qué habría una imposibilidad de comunicación? Creo que para responder a esta pregunta, hay que reponer una premisa implícita del argumento, que afortunadamente la versión del anónimo nos brinda:

¹³ En este sentido, Platón se manifestó como un claro seguidor de Gorgias. Cf. la crítica al discurso en tanto imagen en *Crát.* 432a ss.

¹⁴ Gigon considera que este es un método forense que Gorgias traslada al ámbito especulativo. Cf. Gigon 1972: 75 y Cassin 1995: 27.

Parece que ni él mismo percibe cosas semejantes a sí mismo en el mismo tiempo, sino que son distintas por el oído y por la vista y ahora y antes. De modo que difícilmente alguien percibiría lo mismo que otro. (980 b 25)

Aquí está implícita, pues, la tesis relativista, al menos respecto de la sensación.¹⁵ La sensación es única e intransferible y su objeto le es propio y no puede permanecer idéntico, ni siquiera para un mismo sujeto en diferentes momentos. Repuesta esta premisa, el argumento resulta inteligible: el *lógos* surge como un producto de la sensación. Sin embargo, al ser esta totalmente única y peculiar, cada persona tiene un objeto propio de su percepción que no puede ser aprehendido por ningún otro. De suerte que cuando uno emite un discurso (o asigna un nombre) a alguna cosa, no hay garantía alguna de que el otro vaya a entender lo mismo que uno. Así, el proceso que vincula el objeto de la percepción con el *lógos* es exclusivamente unilateral, es decir que va de las cosas sensibles hacia el discurso, pero el paso inverso, que iría del discurso hacia las cosas sensibles, es rechazado en la medida en que es imposible desandar el camino que condujo a otro de la cosa al nombre. En consecuencia, aun si hubiera alguna relación entre ellos, esta no abriría la posibilidad de comunicar la cosa.

El tercer argumento no sólo admite, como el segundo, algún contacto entre el objeto de la percepción y el *lógos*, sino que reduce este último a objeto de la percepción. Gorgias contempla la posibilidad de abordar el *lógos* desde su dimensión sensible, es decir en tanto que sonido. Pero en tanto tal, establece el sofista, el *lógos* resulta una cosa entre otras: este punto de vista priva al *lógos* de cualquier dimensión significativa. Veamos:

Si también el discurso subsiste, dice, difiere sin embargo, del resto de las cosas que subsisten, y los cuerpos visibles son sumamente diferentes de los discursos. En efecto, lo visible es captado por un órgano y el discurso por otro diferente. En definitiva, la mayoría de las cosas que subsisten no las muestra el discurso, como tampoco aquellas muestran su recíproca naturaleza. (86)

Hay entonces un rechazo de la posibilidad de mostrar las cosas que subsisten a través del discurso, aun cuando se lo considere desde el punto de vista de su materialidad, es decir, en tanto que sonido. Pues cada cosa sensible exhibe su propia naturaleza, y una cosa no exhibe la naturaleza de la otra. En consecuencia, al no poder referir a ninguna otra cosa, el discurso no puede comunicar los objetos de la percepción.

A partir de este breve análisis de la segunda y tercera tesis de SNS, hemos visto que tanto al pensamiento como al discurso se les niega la posibilidad de alcanzar el ser sensible,

¹⁵ Mansfeld subraya la importancia de la tesis relativista en el pensamiento de Gorgias y releva el paralelo entre la doctrina protagórica y la gorgiana, sosteniendo que es la primera la que ha inspirado la segunda (Mansfeld 1990: 112). Sobre la conexión con el planteo protagórico expuesto en *Teet.* cf. Marcos de Pinotti 2009 77ss. Contra esta atribución de relativismo al pensamiento de Gorgias cf. Kerferd 1981c y Bett 1989.

lo cual redundaría en la imposibilidad de la *krísis* entre verdad y falsedad. Desde la perspectiva gorgiana y a partir de un criterio correspondentista entre el afuera, por un lado, y el pensamiento y el discurso, por otro, deberíamos afirmar que para Gorgias todo pensamiento y discursos son falsos. Así, la negación de la *krísis* no se da, como en caso de Parménides, en función de una normatividad que conduce a desechar cualquier versión espuria del pensamiento y el discurso, sino en virtud de una imposibilidad de entrar en contacto con lo sensible. El hecho de desechar la posibilidad de pensar y decir *tà prágmata* (en tanto que cosas "externas") deja abierta, sin embargo, la posibilidad, por un lado, de concebir el ser desde otro punto de vista y, por otro lado, de juzgar lo dicho y lo pensado sin recurrir a lo sensible como criterio, sino a otro orden vinculado con los *efectos* que el *lógos* causa en el alma. Esta clausura de la dimensión descriptiva del lenguaje significará una apertura a nuevos valores absolutamente independientes del de verdad y falsedad, que pondrán de relieve, en cambio, su potencia creadora.

II

Si bien a simple vista la primera tesis del SNS, "nada es", se presenta como claramente ontológica y, en este sentido, poco o nada agregaría a la cuestión de la verdad, es posible encontrar allí, acerca de la concepción del ser, ciertas pistas que contribuyen a la comprensión de la clausura del discurso sobre sí mismo, que opera el pensamiento de Gorgias. El carácter que le otorguemos a esta primera tesis depende en gran medida del valor que le asignemos al verbo "ser".¹⁶ El verbo puede ser traducido con tres valores: existencial, copulativo o veritativo.¹⁷ Si consideramos que el SNS viene a responder a las tesis eleáticas, es claro que nos resultaría de gran utilidad poder esclarecer el carácter de tal verbo en el poema parmenídeo. Sin embargo, las dificultades para determinar su sentido en el caso de Parménides no son menores que en el de Gorgias. De manera que en el contexto del SNS, será necesario determinar la traducción adecuada sobre la base de las argumentaciones que proporciona el sofista a lo largo de su escrito.¹⁸ Por mi parte,

¹⁶ Como bien señala Schiappa 1997: 13-30, es imposible utilizar en este caso el criterio según el cual la acentuación indica el valor semántico del verbo. Los primeros manuscritos no indican acentos y hay serias dudas de que estas distinciones semánticas hayan existido antes de Platón y Aristóteles. La acentuación tendería a reflejar la interpretación de copistas y comentaristas posteriores, o sería el resultado de variables sintácticas específicas. En cualquier caso, es claro que no pueden ser tomados como indicadores del sentido del verbo ni en Parménides ni en Gorgias.

¹⁷ Cf. Kahn 1973.

¹⁸ Untersteiner, por ejemplo, considera que se trata de una tesis onto-gnoseológica. Lo que intentaría probar Gorgias en esta primera parte, según el autor, es que ni el ente ni el no ente pueden ser objetos de experiencia, que no hay experiencia posible puesto que toda experiencia es tanto como no es. Es por eso que la conclusión de esta primera tesis no puede ser sino la dolorosa exclamación: "la ontología y la gnoseología son trágicas" (1967: 212). En la base de este desarrollo ontológico, habría, pues, un planteo gnoseológico. Kerferd, por su parte, siguiendo la interpretación de Calogero, asume

considero con Untersteiner que, en el caso de esta primera tesis gorgiana, una tajante disyuntiva entre ontología y gnoseología resulta una falsa alternativa. Según vengo proponiendo, hasta aquí tales planos no se encuentran delimitados (no contamos, aún, con un corte nítido entre sujeto y objeto, presupuesto, en cierto modo, en la diferenciación entre ontología y gnoseología). El ser, desde la posición sofística, se constituye siempre como un correlato del pensamiento o, más bien, del discurso. Por lo tanto, la primera tesis comprometería tanto el plano ontológico como el gnoseológico.

A continuación expondré muy brevemente la tesis tal como la presenta Sexto Empírico, para luego compararla con la versión del anónimo. Según dicho texto, Gorgias afirma que si algo fuera, sería algo que es o algo que no es o ambos al mismo tiempo. La prueba de la primera tesis consistirá, pues, en demostrar la imposibilidad de las tres opciones.

En primer término, Gorgias establece la imposibilidad del segundo de los candidatos que ha mencionado, es decir:

1. *lo que no es no es*:¹⁹

En la versión de Sexto se ofrecen dos argumentos para probar tal tesis, ambos, dado su objetivo, de carácter netamente "parmenídeo". El primer argumento recurre al absurdo:

una posición similar, según la cual esta primera parte concierne (al igual que las dos posteriores que se refieren explícitamente a la incognoscibilidad y a la incomunicabilidad) al estatus de los objetos de percepción, de suerte que la cuestión a tratar no es tanto la existencia o no del ser y el no ser, sino la de si el verbo "ser" puede ser predicado de *tà prágmata* sin incurrir en contradicciones (1955 y 1981: 96). Cassin (1995: 26-28), basándose sobre todo en el tratado que transmite el anónimo, considera que esta primera tesis se encuentra indisolublemente apegada al poema parmenídeo en tanto refutación de este último y que lo que estaría en juego es el rechazo de la ontología, o más bien el desenmascaramiento de la ontología parmenídea como uno más de los discursos efectivos que, sin embargo, no tendría asidero (como ningún otro) en la realidad.

¹⁹ He preferido traducir en todos los casos "ésti" por "es" y no por "existe", en primer lugar porque no me atrevería a erradicar la interpretación de Kerferd según la cual lo que está en juego es siempre un valor predicativo del verbo. En segundo lugar, considero que es la ambigüedad del verbo la que permitirá esgrimir varios de los argumentos del SNS. En tercer lugar, pues creo que la tesis misma de Gorgias apunta a probar que no es posible garantizar la existencia efectiva de ningún sujeto, y que, en este sentido, la distinción entre un valor predicativo y uno existencial del verbo "ser" no tiene ningún sentido. Por otro lado, a contramano de algunas traducciones que emplean el infinitivo "ser" para volcar *tò ón*, traduzco el participio neutro por "lo que es" para diferenciarlo del infinitivo griego *eínai* que encontraremos en la versión del anónimo, diferencia que brinda una de las pautas centrales para la interpretación de la primera tesis. En el contexto del SNS, resulta especialmente complejo encontrar una traducción ajustada el verbo, en primer lugar porque cualquier traducción que se elija rompe con la ambigüedad del término griego, que involucra un valor más verbal o más sustantivo dependiendo del contexto: la traducción por "ente" le confiere un sentido demasiado sustantivo y reduce mucho el valor verbal. "Lo que es", en cambio, obliga siempre a valerse de un artículo, que en muchos casos no acompaña al participio en SNS. He optado, sin embargo, por esta última opción por considerarla más fiel en este contexto, en la medida en que exhibe la predicación implícita en el participio, central para comprender el planteo de nuestro sofista.

si lo que no es es, será y no será a la vez. En efecto, en tanto es pensado como algo que no es, no será; pero, inversamente, en tanto es algo que no es, será. Sería completamente absurdo el que algo sea y no sea a la vez (SE 67).

La posibilidad de que lo que no es sea es rechazada por la simple razón de que viola el principio de no contradicción e incurre así en un absurdo. Por otro lado, es importante señalar el peso determinante que se le confiere aquí al pensamiento: lo que no es no es *en tanto es pensado como tal*. Es claro que el pensamiento adquiere un lugar determinante. Sin embargo, en tanto que se focaliza en el hecho de que es algo que no es, es. Pero es absurdo, concluye, que sea y no sea a la vez.

Vamos al segundo argumento. Si lo que no es es, lo que es no es, lo cual es imposible. Como se oponen mutuamente, si se atribuye ser a lo que no es, deberá atribuirse no ser a lo que es. Sin embargo, puesto que lo que es es, lo que no es no es (SE 67). La premisa del razonamiento lleva a cabo una inversión de sujeto y predicado, cuestionable en la medida en que no se trate de un juicio de identidad. El planteo gorgiano implica cierta radicalidad: a partir de la afirmación "lo que no es es", es válido afirmar que *algo* que es no es, pero no que lo que es (en su integridad) no sea. Esto supone asumir sentidos "monolíticos" de ser y no ser. A diferencia de la versión que analizaremos a continuación, esta posibilidad de predicar el no ser del ser es desechada aquí sin más, sobre la base del axioma parmenídeo según el cual el ser es.

2. *lo que es no es:*

No desarrollaré aquí la argumentación para probar tal tesis, pues si bien las nociones que pone en juego poseen gran interés (sobre todo las de unidad y multiplicidad), nos distraerían de nuestro punto. Gorgias trata de probar esta afirmación, claramente antiparmenídea, a través de la constatación de que a lo que es no conviene ninguno de los predicados que deberían corresponderle a toda cosa que es. Hay una premisa implícita en estos argumentos, según la cual de todo lo que es debe poder predicarse alguno de los opuestos que conforman los pares 'engendrado-inengendrado' y 'uno-múltiple'. Puesto que al ente no le cabe ninguna de estas predicaciones, se concluye que el ente no es (SE 68-72).²⁰

²⁰ Aunque la conclusión a establecer es contraria a lo que Parménides había proclamado, es importante adelantar que en el curso de la argumentación Gorgias no vacilará en echar mano a tesis difundidas por el éléata, por ejemplo la de que lo no ente no es generado ni múltiple; sin duda, una manera contundente de volver sobre sí mismo el discurso de los físicos.

En el escrito del anónimo, encontramos un par de predicados que no tiene paralelo en Sexto, el par “en reposo/en movimiento”.²¹ A esta altura, el texto del anónimo presenta pasajes ilegibles. En rigor, la primera categoría de este par, la de reposo, no aparece en el texto conservado. Sin embargo, según conjeturas bastante fundadas, la argumentación que conservamos sobre la imposibilidad del movimiento habría estado precedida por una que negaría la posibilidad del reposo. Nos encontramos, entonces, directamente con la prueba de la imposibilidad del movimiento. Allí se establece, en primer lugar, la imposibilidad del movimiento en tanto alteración y, en segundo lugar, la del movimiento en tanto traslación. El primer argumento resulta de especial interés en la medida en que exhibe el sentido en el cual se interpretan las nociones de ser y no ser:

Y tampoco nada podría moverse. Pues si se moviera, no seguiría siendo, sino que lo que es sería algo que no es, y lo que no es sería generado (MXG 14)

Nada puede cambiar, ya que si algo cambiara, se transformaría el no ser en ser y el ser en no ser. Aquí se está asumiendo ambas nociones en un sentido claramente monolítico. El ser no puede cambiar en un respecto particular, el único cambio posible es la corrupción. Es decir que, en términos aristotélicos, Gorgias se estaría refiriendo a la *kínēsis* según la sustancia como el único tipo de movimiento posible.

3. *no es lo que no es y lo que es al mismo tiempo:*

Esta es la tercera posibilidad que deberá excluir Gorgias, en la versión de Sexto. Si no son ni ser ni no ser, ambos se identifican en el no ser, por lo tanto, nada es (SE 76). Vemos que, en su conjunto, la exposición de la primera tesis, según dicha versión, hace hincapié exclusivamente en la imposibilidad de encontrar un sujeto admitido por el verbo ‘ser’. Lo que no es no puede serlo, al igual que en Parménides, porque, hemos visto, ello implicaría una coexistencia de ser y no ser, o acarrearía el no ser de lo que es, dos consecuencias que se estiman inaceptables desde un horizonte como el parmenídeo. Claro que, a contramano de la concepción de Parménides, lo que es tampoco puede ser sujeto del verbo ‘ser’, porque ninguno de los predicados pensables, ni separados ni combinados, se aplican al ser. Con la afirmación ‘nada es’ se estaría expresando, entonces, la inexistencia de un sujeto posible para el verbo ‘ser’.

La versión del anónimo emplea, como parte de la argumentación para probar esta primera tesis, el mismo procedimiento que Sexto. De suerte que las dos versiones coinciden en la referencia a los pares del tipo de “generado” e “inengendrado”, pero en la versión de

²¹ Cabe señalar la importancia que tendrán estos dos últimos pares de predicados para Platón, quien, en el *Sofista*, les otorga el rango de *mégista géne*, junto con el ser y el no ser, centrales también en el texto que nos ocupa.

Sexto se menciona a veces una tercera alternativa consistente en tomar conjuntamente los dos términos opuestos, lo que implica una modificación al presupuesto presocrático de que un par de opuestos constituye de suyo una disyunción exhaustiva, es decir que las alternativas tomadas en consideración son tales que si la tesis es verdadera, una de ellas deberá serlo también, necesariamente.²² Aunque esto a primera vista parece cumplirse, es en la ambigüedad de algunos términos, en particular del verbo *ser*, donde se encuentran los puntos más problemáticos de los argumentos gorgianos.²³

Ahora bien, es el otro argumento, aquel que no figura en la versión de *SE* y que, según el anónimo, "es propio" de Gorgias, el que nos interesa particularmente. En el texto que nos transmite el anónimo, la demostración de esta primera tesis consiste no sólo en esgrimir los argumentos contra "los otros" (los físicos), quienes "en sus opiniones mantienen tesis contradictorias sobre el ser", utilizando los argumentos de unos contra otros, sino también en una "primera y peculiar demostración a través de la cual intenta probar que no es ni ser ni no ser" (979a24). El argumento que expondré a continuación no tiene un equivalente exacto, entonces, en Sexto, aunque es posible encontrar entre ambas versiones ciertos paralelismos.²⁴

Mi lectura de esta versión puede resumirse en los siguientes términos: la tesis nihilista implica la reducción del ser a mera categoría lingüística. Lo que intenta probar Gorgias es la imposibilidad de asignar al ser una referencia extradiscursiva, pero puesto que el único medio posible para juzgar las cuestiones ontológicas es el lenguaje, nos vemos atrapados en un círculo en que la soberanía absoluta del discurso fijará las pautas por las

²² En el hecho de que las alternativas tomadas en consideración sean exhaustivas (esto es, que necesariamente una u otra alternativa sea verdadera) reside la validez de la argumentación empleada por Gorgias. Los razonamientos parecen ser válidos puesto que las alternativas ofrecidas son contradictorias y no meramente contrarias. Las cuatro oposiciones ofrecidas, ser-no ser; uno-múltiple; generado-inengendrado; movimiento-reposo, constituyen disyunciones exhaustivas en la medida en que todas ellas son reducibles a la forma "p o no p": la primera oposición, ser-no ser, encarna la pareja paradigmática de contradictorios; las otras, en cambio, suponen una contradicción en el interior de un determinado dominio. Con esto quiero decir que 'inengendrado' es lo mismo que 'no engendrado', que 'múltiple' es lo mismo que 'no uno' (el ninguno queda excluido en función de tratarse de la cantidad de las cosas que son) y que 'movimiento' es 'no reposo' y 'reposo' es 'no movimiento'.

²³ Lloyd 1987: 108-113, señala que "como los eleáticos, Gorgias parece haber asumido, de hecho, que 'uno' y 'múltiple', 'lo que es' y 'lo que no es' son alternativas incompatibles *en cualquier sentido o respecto en que se tomen*". A partir del análisis de ciertos argumentos de Parménides, de Meliso y de Zenón, este autor llega a las siguientes conclusiones: a) para ellos los opuestos se excluyen mutuamente en cualquier sentido o respecto en que se puedan predicar de un determinado sujeto, y b) los opuestos constituyen para ellos alternativas exhaustivas —es decir que una u otra de un par de proposiciones contrarias, al igual que acontece con las proposiciones contradictorias, ha de ser verdadera. Pero en la mayor parte de sus argumentos no es así. Así, por citar a modo de ejemplo, Parménides insiste en la disyuntiva "es necesario que sea" o "es necesario que no sea" y Meliso parece suponer que "es" (en el sentido de existencia inalterable) y "no es" (en el sentido de existencia inalterable) constituyen alternativas exhaustivas.

²⁴ Kerferd 1955, sin embargo, encuentra entre las dos versiones una correspondencia en todos los argumentos.

cuales él mismo instituirá el lugar que le corresponde al ser. El hecho de tener que recurrir al lenguaje para desentrañar la naturaleza del ser nos obliga, desde la posición gorgiana, a aceptar la primacía del lenguaje respecto al ser desde un principio. Analizaré, entonces, la prueba que ofrece el anónimo como original de Gorgias, en la cual el sofista explota las paradojas que implica la predicación, para probar que nada es. El argumento es el siguiente:

no es ni ser ni no ser. Si, en efecto, el no ser es no ser, nada menos sería el no ser que el ser; ciertamente, lo que no es es lo que no es y lo que es, lo que es; de modo que las cosas no serían en nada más ser que no ser. Pero si el no ser igualmente es, el ser, dice, su opuesto, no es. Pues si el no ser es, conviene que el ser no sea. De modo que así, dice, nada sería, si no es lo mismo ser y no ser. Pero si es lo mismo, tampoco en este caso nada sería, puesto que lo que no es no es y tampoco lo que es, pues es precisamente lo mismo que lo que no es. Este es su primer argumento”²⁵. (MXG 979 a 25-33)

La primera sentencia “*ouk éstin oúte eínai, oúte mē eínai*” admite tres traducciones diferentes: (1) no es ni ser ni no ser; (2) no es posible ni ser ni no ser; (3) no es posible (para las cosas) ni ser ni no ser. Las propuestas (1) y (2) toman ‘ser’ y ‘no ser’ como sujetos del verbo *éstin*, mientras que en (3) los infinitivos ‘ser’ y ‘no ser’ se predicán de las cosas y es esta predicación la que se considera imposible. Kerferd es partidario de esta última traducción, pues considera que lo que está en juego, incluso en esta primera tesis, son las cosas efectivas. Esta posición encuentra sustento en la línea 26: “de modo que las cosas (*tà prágmata*) no son más ser que no ser”. En mi caso, he optado por la primera traducción justamente porque conserva la ambigüedad del texto gorgiano que, a mi entender, es deliberada, en la medida en que permite al sofista desarrollar su juego explotando la diversidad de sentidos y funciones del verbo. Las otras dos traducciones encorsetan el ser en un sentido específico e impiden apreciar la unidad en la multiplicidad de los sentidos que aparecen a lo largo del texto.²⁶ La unidad al nivel del significante ha sido explotada por la sofística, como nos recuerda Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas*, y es importante no perderla de vista al analizar el SNS.

²⁵ El pasaje citado ha sido interpretado de las maneras más diversas en razón de su complejidad filológica y filosófica. He realizado una traducción siguiendo la edición de Untersteiner 1949-1967: 36-56, si bien en muchos casos adopto las opciones textuales de Cassin 1995: 128-132, debido a que, en principio, pareciera ser la que más se atiene al texto original. La traducción de Mansfeld, por ejemplo, no conserva en todos los casos la diferencia entre participios e infinitivos, mientras que la de Kerferd se basa en un manuscrito diferente debido a que “el argumento transmitido produce una conclusión radicalmente opuesta a la conclusión buscada: si el no ser es no menos que el ser, la conclusión debe ser que tanto el ser como el no ser existen los dos”. Sin embargo, esta objeción es la misma que, en última instancia le opone el anónimo. Por lo tanto, podría conjeturarse que el texto de Gorgias es el de la edición clásica de Diels, retomado a grandes rasgos por Untersteiner. A menos que se indique lo contrario, las traducciones de los textos de Gorgias citados a continuación siguen los textos arriba mencionados.

²⁶ En una segunda lectura, será necesario atribuir un sentido específico a cada aparición del verbo, pero considero importante no perder de vista la identidad del significante, pues este tratado se teje alrededor de las paradojas implicadas en la pluralidad de sentidos del ser.

La prueba que viene a continuación de la sentencia consta de tres argumentos, que se pueden esquematizar de la siguiente manera:

- I. no ser es no ser; ser es ser. (979a25-27)
- II. no ser es ser; ser es no ser. (979a28-30)
- III. no ser es idéntico a ser. (979a30-33)

Analizaré en lo que sigue cada uno de estos argumentos trayendo a colación las críticas efectuadas por el anónimo, porque creo que pueden contribuir a esclarecer el oscuro texto gorgiano. Vamos al primer argumento:

Si en efecto el no ser es no ser, nada menos sería el no ser que el ser; en efecto, lo que no es es lo que no es y lo que es, lo que es; de modo que las cosas no serían en nada más ser que no ser. (979a 25-27)

Y el anónimo pseudo-aristotélico ofrece la siguiente crítica:

“Pero de ningún modo resulta a partir de las cosas que ha dicho, que nada es. Pues sobre las cosas que también demuestra, así discurre: o bien lo que no es es, o bien es en sentido absoluto y es también, en tanto que idéntico, no ente. Pero eso ni parece así ni es necesario; es como si se tratara de dos entes de los cuales uno es y el otro parece: el primero es, pero el otro, el que primeramente es no ente, no es verdadero decir que sea. ¿Por qué, entonces, no es ni ser ni no ser? Por otro lado, aquello que es los dos no es ni uno ni el otro. Porque dice bien que el no ser no sería menos que el ser, si es que el no ser también es algo –dado que nadie diría que es lo que no es de ningún modo. Pero, aunque lo que no es sea lo que no es, lo que no es no es igual a lo que es, porque el uno es no ente, en tanto que el otro también es.” (979 a 34-b 5)²⁷

Gorgias muestra aquí que lo que no es es lo que no es y lo que es es lo que es. Es decir, ente y no ente se identifican en el ser. Sin embargo, lo que concluye es justamente lo contrario, que las cosas no son en nada más ser que no ser. ¿En qué sentido, entonces, este argumento es útil a tal propósito? Sólo en la medida en que demuestra que ‘ser’ se predica de cualquier cosa, convirtiéndose así en una categoría laxa aplicable a cualquier sujeto de discurso. Ahora bien, hemos visto que en el caso de Sexto, la proposición paralela era expresada a través de los participios *tò ón* y *tò mē ón*, mientras que en esta primera formulación de MXG, nos encontramos inicialmente con el infinitivo del verbo ‘ser’ y sólo en la frase inmediatamente posterior aparecen los participios. En el traspaso del infinitivo ‘*eînai*’ al participio ‘*ón*’ se estaría poniendo en evidencia la premisa fundante de esta tesis: que tanto lo que es (*tò ón*) como lo que no es (*tò mē ón*) son productos del verbo ‘ser’.²⁸ A diferencia, pues, de la versión de Sexto, en la cual se probaba que ningún predicado le conviene al verbo ‘ser’, en este caso se subrayaría más bien que cualquier sujeto, incluso “lo

²⁷ Sigo la sugerencia de Cassin 1995: 129, de cambiar en la línea 979a35 el *hómoion* por un *hómoios* como el que aparece poco más adelante, en 979b5.

²⁸ Cf. Cassin 1995: 30.

que no es", es producto del verbo ser o, en otros términos, del acto de decir. Este punto representa el hilo conductor de mi lectura del SNS, así como la condición para comprender cabalmente la operación que lleva a cabo Gorgias en *EH*, respecto del *lógos*: en la medida en que es legítimo predicar el ser incluso de aquello que no es (situación ésta que se evidencia en el referido juicio de identidad "el no ente es no ente"), será necesario conferirle ser a cualquier sujeto del que se pueda hablar.

Frente a este argumento gorgiano, el anónimo critica la inferencia de la igualdad entre ente y no ente a partir del juicio "el no ser es no ser". Primero objeta que se infiera, a partir de que el ser es y el no ser no es (pues parece ser, pero en realidad no es), que nada sea, pues habría que afirmar que al menos el ente es. Y, por otro lado, establece que no es posible sostener la identificación entre ser y no ser, aunque se haga hincapié en el juicio de identidad "el no ser es no ser", porque de todas maneras el no ser sigue siendo no ser y el ser, ser. El anónimo intenta, pues, centrándose en la cópula "ser", oponer a la identificación llevada a cabo por Gorgias, la distancia entre ser y no ser evidenciada en el predicativo de cada uno de los juicios de identidad "el ser es ser", "el no ser es no ser". Esta "devaluación" del verbo *ser*, introducida por Gorgias para combatir las categorías instituidas por la ontología, se profundizará en el segundo argumento, en que el sofista intenta probar que el no ser es y el ser no es:

Pero si el no ser igualmente es, el ser, dice, su opuesto, no es. Pues si el no ser es, conviene que el ser no sea. De modo que así, dice, nada sería, si no es lo mismo ser y no ser.

Y ésta es la crítica que ofrece el anónimo:

Pero aunque fuera verdadero (aunque sería extraño que lo que no es sea), ¿por qué concluye que todas las cosas no son más bien que son? Porque así al menos, es justo lo contrario lo que parece producirse: en efecto, si lo que no es es lo que es y lo que es es lo que es, ambos son; porque las cosas que son y las que no son serían; no es necesario, en efecto, que si lo que no es es, lo que es no sea. Inclusive si alguno acordara que, por una parte, lo que no es fuera y, por otra parte, que lo que es no fuera, sin embargo, nada menos sería; en efecto, las cosas que no son serían, según su propio discurso (979b6ss.)

Gorgias parte aquí de la hipótesis de que el no ser es. Si esto es así, entonces, por medio de una inversión entre sujeto y predicado, el ser no es. Por eso el anónimo objeta que, incluso conviniendo que aquello que no es sea, no es legítimo afirmar que el ser no es. Por otro lado, si ser y no ser se identifican, habría que afirmar contra Gorgias que ambos son y no que *no* son. Y aunque se aceptara que el ser no es; de todas maneras el ser seguiría siendo, de tal manera que no es verdadera la afirmación "nada es".

El razonamiento del anónimo no ofrece demasiadas objeciones. Sin embargo, es necesario desentrañar la operación gorgiana para ver su verdadero alcance. Gorgias ha llevado a cabo aquí dos movimientos con el verbo 'ser'. En primer lugar, ha reducido el juicio de identidad 'el no ser es no ser', que aparecía en el argumento anterior, al juicio 'el no ser es', que parece portar un sentido completo. Gorgias ignoraría la diferencia entre el sentido completo e incompleto del verbo *ser*.²⁹ En segundo lugar, ha invertido sujeto y predicado al enunciar que si el no ser es, el ser, su opuesto, no es. Como ya señalé respecto del argumento en la versión de Sexto, el único caso en que sujeto y predicado son legítimamente "reversibles" (esto es, en que se puede invertir sujeto y predicado) es el juicio de identidad.³⁰ Gorgias parece, pues, haber tomado el juicio el no ser es' como un juicio de identidad en que el predicado, por un lado, recubre por completo al sujeto y, por otro, no lo excede. Esta inversión implica poner el ser y el no ser en un plano de total identidad. Hemos visto que el primer argumento en algún punto contribuía a degradar el ser y a ponerlo a la misma altura que el no ser. En este segundo argumento va más lejos aún, pues supone ya la identidad entre ser y no ser al ofrecer la posibilidad de invertirlos. Vemos así que es la ambigüedad del verbo 'ser' la que permite al sofista seguir adelante en su identificación de ser y no ser. Sin embargo, no será hasta el próximo argumento que tal identidad se dará explícitamente como hipótesis. Así, el tercer argumento establece:

Pero si es lo mismo, tampoco en este caso nada sería, puesto que lo que no es no es y tampoco lo que es, pues es precisamente lo mismo que lo que no es.

Y la crítica que ofrece el anónimo:

Si, por otro lado, ser y no ser son la misma cosa, ni siquiera en ese caso sería mayor el no ser de algo que su ser. En efecto, de la misma manera que Gorgias dice que si lo que no es y lo que es son lo mismo, lo que es no es y lo que no es, tampoco, de suerte que nada es, por una inversión se puede, de manera semejante, decir que todo es: en efecto, lo que no es es, tanto como lo que es, de suerte que todo es. (979 b 14-19)

Aquí termina la demostración de que "nada es" en la versión de *MXG*. En este argumento se parte de la hipótesis de la disolución de la *krísis* entre ser y no ser. De alguna

²⁹ Para contar con tal diferencia es necesario efectuar una clara delimitación entre significado y referente, la cual no sólo no es exhibida en el *SNS*, sino que es implícitamente rechazada al negar cualquier ser exterior al discurso. El discurso es el que confiere existencia al predicar el ser, por eso ser y discurso están adheridos.

³⁰ Es importante señalar que, a pesar de que en la versión de Sexto también se utilizaba el argumento según el cual si el no ser es, el ser no es, el rol que jugaba allí era absolutamente opuesto al de esta versión. En la versión de Sexto oficiaba como argumento para probar que sería absurdo afirmar que el no ser es, porque en tal caso habría que sostener que el ser no es, y esto es absurdo. En consecuencia, se negaba que el no-ser fuera. En esta versión, en cambio, lejos de negarse, este argumento intenta contribuir a probar la identidad entre ser y no ser.

manera, la tesis de la identidad entre ser y no ser estaba implícita en los dos argumentos anteriores, porque en el primero se sostenía que el no ser no es nada menos que el ser y, en el segundo, que el ser no es nada más que el no ser. En este último argumento, Gorgias partirá explícitamente de tal identificación y a partir de ahí, concluirá que si el ser se identifica con el no ser, entonces ninguno de los dos son. Por lo tanto, concluye, nada es. Pero, una vez más, la objeción del anónimo es legítima: ¿por qué se identifican en el no ser y no en el ser? Según creo, porque el ser se ha manifestado como una muletilla asignable a todo aquello que enunciemos en tanto sujeto de discurso. Puesto que no hay garantía de que aquello de lo cual nosotros predicamos el ser sea efectivamente, no sólo se ha disuelto la distancia entre ser y no ser, sino que se arriba a la trágica conclusión "nada es" o quizás, yo agregaría, "nada es más allá del discurso".

A partir del análisis de estos tres breves argumentos, es posible arribar a algunas conclusiones. En primer lugar, el tipo de prueba aducida por Gorgias resulta circular: se parte de la imposibilidad de distinguir entre predicación existencial y atributiva, pero esta tesis implica ya, según vimos, la necesaria primacía del lenguaje respecto del ser, dado que en la medida en que se predique cualquier cosa de cualquier entidad, necesariamente habrá que otorgarle ser. Es la posibilidad de predicación, pues, la que confiere ser. Lo que intento subrayar es, justamente, que *el "nada es" es una tesis de la cual Gorgias parte, más que una hipótesis a ser demostrada*. El hecho de que se pueda y, en realidad, se deba predicar tanto del ente como del no ente, es suficiente prueba de que el ser es una categoría lingüística.

En segundo lugar, es importante reparar en que, a diferencia de la versión de Sexto en que las pruebas del no ser del ser y del no ser diferían, en esta versión, la imposibilidad de ser y de no ser se prueban conjuntamente, puesto que es en la posibilidad de combinarlos, en última instancia, que se apoyará su nulificación recíproca. Los tres argumentos, hemos visto, toman conjuntamente ser y no ser para probar que es en su cercanía donde se apoya el absurdo que conduce a la tesis nihilista.

Por último, me interesa destacar que el criterio que se pone en juego para decidir la imposibilidad del ser es él mismo discursivo, pues es a partir de la posibilidad de predicar ser de cualquier cosa, que se descubre como categoría falible. La estructura del lenguaje es la que descubre para Gorgias el absurdo que supone afirmar tanto el ser como el no ser. El parámetro a partir del cual se descalifica a ambos como objetos posibles de cualquier aprehensión es el lenguaje mismo. Por lo tanto, en la base del nihilismo gorgiano se encuentra la acción corrosiva del lenguaje, único juez en lo que concierne, inclusive, a las cuestiones ontológicas.

III

Muchos han encontrado en el *Encomio (EH)* la contracara de la incomunicabilidad defendida por Gorgias en el tratado *SNS*: una vez liberado del yugo del ser e invertida la jerarquía parmenídea entre ser y *lógos*, este último puede presentarse como el gran soberano de *EH*.³¹ Otros, en cambio, han considerado que las posiciones defendidas en uno y otro tratado resultan absolutamente incompatibles. Esto abona en ciertos casos una lectura que asume que los escritos gorgianos no deben ser tomados demasiado en serio, pues consistirían en meros ejercicios de retórica.³² Analizaré aquí esta problemática para sostener que si bien las tesis defendidas en uno y otro escrito resultan compatibles, los enfoques difieren: mientras que el *SNS* se refiere primariamente a lo que podríamos llamar una relación vertical, aquella que guarda el *lógos* con el ser sensible (pues sólo en segundo lugar contemplaba la posibilidad de la comunicación), aquí en *EH*, el *lógos* es abordado exclusivamente desde en una dimensión intersubjetiva u horizontal, pues se lo estudia fundamentalmente en tanto artífice de persuasión. La relación relevante no es ya la de sujeto a objeto, sino la de hombre a hombre.³³ Lo que intenta el sofista en *EH* no es una revisión de los hechos, de aquello que efectivamente pudo haber sucedido, sino de la evaluación que tales hechos han merecido, de suerte que todo el juego se dará en el interior del plano discursivo: lo que cuenta es una reevaluación del juicio condenatorio de la tradición en torno a la célebre huida de Helena, que ocasionó la guerra de Troya. Así, de lo que se trata no es, propiamente, de instituir cosas (o hechos) a través del discurso, sino de revertir los juicios valorativos acerca de hechos que se toman de la tradición poética como datos y cuya factibilidad no se cuestiona. Interesa destacar que si bien la perspectiva de ambos tratados difiere, hay un importante punto de contacto entre ellos: una teoría trágica del conocimiento subyace a ambos y será objeto de investigación aquí. En ese sentido, entiendo que la lectura cruzada puede resultar esclarecedora.

Se suele interpretar el *Encomio* como un elogio del *lógos* por parte de Gorgias. Se trata de una *epídeixis* en la cual el orador exhibe su propio arte: al mismo tiempo que se refiere a las modalidades de la palabra, pone en funcionamiento los poderosos artilugios que a ella atribuye. Gorgias jugaría entonces a desenmascarar los propios artificios del *lógos* para llevar a cabo su elogio. Es por todos sabida la caracterización del *lógos* como el "gran soberano (*dunástēs mégas*) que con un cuerpo muy pequeño e invisible lleva a cabo las

³¹ Así, Untersteiner: 1993 y Cassin: 1995.

³² Acerca de la discusión en torno a la tercera tesis y su relación con *EH* cf. Gigon 1972: 96 y Cordero 1978: 135 ss. Sobre la imposibilidad de tomarse en serio la obra de Gorgias cf. Robinson 1960: 49.

³³ ¿Qué sentido tendría aquí hablar de la relación de "sujeto a sujeto" si ya no estuviese comprometida la relación con el objeto? Por otro lado, en la medida que el enfoque relevante aquí no es el epistemológico, tales categorías no tienen sentido.

obras más divinas" (EH, 8). Enseguida, Gorgias hace una inesperada alusión a la poesía y la define como "lógos en metro" (EH, 9). En el contexto de la tradición poética que hemos estudiado en el primer apartado, esta referencia a la poesía cobra una particular importancia. ¿Pero cuál es el sentido de esta afirmación? Entiendo que tal tesis supone adscribirle a la poesía y a la prosa una raíz común: el *lógos*. Así, sólo es posible establecer diferencias en tipos de discursividad en virtud de la forma. La estrategia de Gorgias consistiría, a mi entender, en desdibujar la especificidad de la poesía para conferirle al discurso en su integridad la característica fundamental que a ella le pertenece: su carácter performativo. *El discurso poético no se sujeta a un estado de cosas previo, no posee carácter descriptivo, sino que instituye un mundo a través de la persuasión.* Esta suerte de *excursus* acerca de la poesía intenta, entonces, según la lectura aquí propuesta, transmitir el poder de la poesía al resto de los discursos.³⁴ En definitiva, reducir todo discurso a retórica. Tal tesis es muy significativa pues supone conferir a todo discurso un régimen similar al de la poesía, que, como hemos visto en el capítulo introductorio, tiene sus particularidades, fundamentalmente la suspensión del juicio de realidad en virtud de una ciega creencia en el hablante, condición de posibilidad de la efectividad del discurso poético y del engaño en él envuelto. Tal efectividad es descripta en estos términos:

A sus oyentes infunde tanto un horror espantoso como una compasión lacrimosa y un deseo indulgente; por causa de dichas y desgracias de acciones y cuerpos extraños, el alma padece a través de los discursos una experiencia propia. (EH, 9)

El presente pasaje parece hacerse eco de *Teog.* 95ss. en que Hesíodo subrayaba la capacidad del poeta de afectar el ánimo de los oyentes. La poesía genera sus propios personajes y acciones y, sin embargo, provoca un encantamiento en el oyente, a partir del cual este último ignora cualquier distancia entre la realidad y la ficción para involucrarse afectivamente en la situación referida por el poeta. Las pasiones que aspira a crear la poesía se fundan en la suspensión del sentido de realidad. Esta es la capacidad transferida por Gorgias del discurso poético al discurso en su integridad, que se fagocitaría así las mencionadas especificidades positivas de la poesía.

El segundo recurso que utiliza el sofista para probar el poder del *lógos* es la reducción de diversas artes a la retórica. El *lógos* se metamorfosea y confiere su poder a diversas *téchnai*. Así, la poesía, la magia, la investigación de los fisiólogos, la oratoria forense y la filosofía misma alcanzan todo su poder en virtud del *lógos* (EH, 13). Este rasgo del discurso y de la retórica, entendiendo como tal la maestría en el arte de la persuasión, es constatado por el juicio que Platón pone en boca de Gorgias en el diálogo homónimo: es la

³⁴ Esta interpretación es defendida por de Romilly 1973: 155-162, quien indaga la concepción poética y mágica de la palabra de la que abreva Gorgias. Asimismo cf. Segal 1962: 126-127.

retórica la que confiere efectividad al resto de las artes.³⁵ La *rhetorikè téchnē*, entendida como un particular uso del discurso, permite al resto de las artes trascender el ámbito discursivo para intervenir en el plano del ser y, más específicamente, de la acción humana. Este poder se caracteriza por dos tipos de acción correlativos, según una vertiente positiva (generar algo) y una negativa (hacer desaparecer algo).³⁶ Se trata, en última instancia, de atribuir al discurso los poderes tradicionalmente asignados a las técnicas apoyadas en la palabra. Todas constituirían así especies de la retórica. Por lo tanto no es una mera relación de analogía la que se establece entre las *téchnai* mencionadas y la retórica, sino una relación de subordinación o, más bien, de especificación. El recurso a la técnica forense, a la poesía, la magia, la fisiología y la filosofía apunta así a exhibir el poder del *lógos*, cuya ciencia es la retórica. Gorgias produciría así un deslizamiento de la *dúnamis* de tales *téchnai* hacia la *dúnamis* del *lógos*. Pero este último ya no es concebido en tanto estructura de la realidad a la vez racional y comunicable. Es decir, no se trata ya del *lógos* heraclíteo a través del cual la dimensión ontológica, la epistemológica y la lógica encontraban una continuidad. Por el contrario, su poder se funda sobre una ruptura fundamental entre tales dimensiones. En este sentido hay una gran proximidad, como veremos en el próximo apartado, entre el *Encomio* y el tratado *Sobre el no ser*.

Un punto central de estos planteos gorgianos para nuestra investigación acerca de la verdad es el rol de la *apátē*. Son muchos los pasajes que se han conservado de Gorgias en los cuales se considera el engaño desde el punto de vista estético y se hace referencia a la retórica asimilándola al discurso poético. En este sentido, el engaño es abordado en tanto condición de la efectividad del discurso poético y del fenómeno estético. Desde el enfoque gorgiano, tal fenómeno requeriría, según entiendo, dos factores: un discurso elaborado con arte y, como contraparte, un alma sensible, capaz de captar y dejarse arrebatar por el placer de las palabras. Es en virtud del engaño, producto de la persuasión, que es posible producir el placer. Veamos los pasajes en los que nos apoyamos para sostener tal hipótesis. Empecemos por *EH*:

Pues los encantamientos inspirados por los dioses producen placer y quitan el dolor. Pues al encontrarse con la opinión del alma (*têi dóxêi tês psychês*), el poder del encantamiento la seduce (*éthelxe*) y persuade (*épeise*) y la cambia mediante magia. Han sido inventadas artes dobles (*díssai téchnai*) de la persuasión y la magia que son errores del alma (*psychês hamartémata*) y engaños de la opinión (*dóxēs apatémata*) (*EH*, 10).

³⁵ Afirma el personaje Gorgias: "La retórica abraza y tiene bajo su dominio la potencia (*dúnamis*) de todas las artes". Y brinda una prueba: "no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que cualquier otro, sea cual fuere su profesión" (456a-c).

³⁶ Para el análisis de esta doble vertiente cf. Macé 2005.

Este párrafo es medular en el planteo gorgiano, pues establece en qué medida los efectos benéficos del *lógos* se asocian a la persuasión y esta, a su vez, al engaño. Veamos. La primera oración retoma, sin duda, la concepción tradicional de la palabra poética, según la cual esta supone un encantamiento inspirado por los dioses. Por otro lado, se alude una vez más a los efectos positivos y terapéuticos de tales palabras que causan placer y apartan el dolor. Gorgias introduce aquí el lenguaje de la mántica para exhibir el poder de seducción de la palabra. El sujeto último al cual se dirige la palabra poética es la *dóxa*: es la opinión del alma la que debe ser persuadida y modificada por la magia de la palabra. La *dóxa* aparece entonces en este pasaje como el terreno en donde se evidencia la correspondencia entre la persuasión (*peithó*), el error (*hamártema*) y el engaño (*apáte*): la opinión es objeto de persuasión, de error y de engaño. Dicho así, Gorgias parece hacerse eco de la concepción parmenídea de la *dóxa*. Y sin embargo, es a partir de aquí que se producen los efectos benéficos de la palabra, señalados por el sofista hacia el comienzo del párrafo. Por otro lado, como en Simónides, reaparece el tópico de la violencia ligada a la palabra. Afirma Gorgias:

Pues lo persuasivo tiene, por una parte, el nombre contrario a la necesidad, pero por otra, su mismo poder. Pues el discurso, el que persuade el alma, a la persuadida forzó tanto a creer las cosas dichas como a consentir las hechas. Así pues, quien persuadió, en tanto la forzó, cometió injusticia, pero la persuadida, en tanto forzada por el discurso, es tenida en mal concepto sin fundamento (*EH*, 12).

La persuasión ejercida por el discurso guarda una ambigua relación con la fuerza y la necesidad. Por un lado, parece contraponerse a ellas (en la medida en que tradicionalmente violencia y palabra se presentan como opuestas o complementarias), pero por otro lado, una y otra parecen identificarse. Se da entonces un juego paradójico que supone, en primera instancia, el consentimiento del oyente para que se produzcan ciertos efectos; pero, una vez sumergidos en el juego, la violencia parece no dejar lugar ni al discernimiento (Helena no puede sino creer a Paris) ni a la voluntad (Helena no puede sino consentir en las acciones propuestas por Paris). Es así que se justifica la inocencia de Helena a través de la soberanía de la palabra.

Ahora bien, el hecho de encontrar en Gorgias esa paradójica concepción del engaño y el error considerados desde un punto de vista positivo ¿habla meramente de cierta inconsistencia en su planteo que respondería a un simple juego, como se sugiere hacia el final de *EH*, en donde el orador dice “haberse mantenido fiel a la norma fijada al comienzo de su discurso y haber realizado una defensa para Helena y un juego (*paígnion*) para sí”? (*EH*, 21). Querría aventurar con cierta cautela una respuesta a este interrogante: estas tensiones asumen pleno sentido a la luz de la voluntad de ocultar el desgarramiento que supone el acceso a la realidad sumergiéndose y anestesiándose en el engaño. El testimonio

23a, al que ya hemos hecho mención en ocasión del tratamiento de Simónides (y que algunos atribuyen a Gorgias), apoya tal concepción acerca del engaño en el contexto estético:

Plut., *De aud. poet.* 15c. Simónides (léase Gorgias)... a quien le había preguntado '¿Por qué los tesalios son los únicos a los que no engañas?' respondió 'Porque son demasiado ignorantes para ser engañados por mí'. (23 a Unterst.)

En otro pasaje de su obra, Plutarco se refiere explícitamente a la afirmación de Gorgias según la cual quien lograba producir engaño en la tragedia era más justo que el que no lo lograba y el engañado más sabio que quien no lo era.

Plutarco, *De glor. Ath* 5, p. 348c. "La tragedia floreció y fue célebre, al ser un espectáculo maravilloso para los ojos y los oídos de los hombres de la época y al prestar a los mitos y pasiones que representaba un engaño tal que, como Gorgias dice, quien engañaba era más justo que quien no engañaba (*hó apatésas dikaióteros toû mè apatésantos*) y el engañado más sabio que quien no lo era (*ho apatetheis sophóteros toû mè apatethéntos*). En efecto, el que engañaba era más justo porque, habiendo prometido eso, lo hacía; el engañado, más sabio porque ha sido engañado; de hecho el ser que no es insensible (*tò mè anaístheton*) se deja conquistar mejor por el placer de las palabras (*hedonês lógon*)". (DK82B23)

De este fragmento emerge claramente una concepción de la tragedia en tanto juego de engaño (*apáte*): para que se produzca el fenómeno estético son necesarias condiciones de las dos partes. Quien la escribe o actúa se compromete a engañar, el público a realizar un ejercicio vinculado con la suspensión del juicio de realidad. Así, quien logra engañar es más justo porque honra su compromiso y el engañado, más sabio, porque sólo quien no está falto de sensibilidad es permeable al placer que causan las palabras. ¿Qué sentido tendría prometer el engaño si este no viniera asociado necesariamente al placer y al olvido de la condición de desgarrado? Creo que esta es una propuesta de terapia del alma que explicaría por qué, en el *Gorgias*, el eje principal en torno al cual se discute es el del placer y el engaño.

Por último, me gustaría reponer aquí un fragmento atribuido a Gorgias que complejiza aún más la noción de *dóxa*:

Proclo, in Hes. Opp. 758. Simplemente no es verdad lo que decía Gorgias. Decía que el ser es oscuro (*tò mèn eînai aphanés*) si no coincide con el opinar (*toû dokeîn*) y que el opinar (*tò dokeîn*) es débil si no coincide con el ser". (DK22B26)

La interpretación de este fragmento es muy compleja, en virtud de que el sentido de *tò dokeîn* (que aparece en dos ocasiones) no es claro. Puede ser interpretado en sentido

objetivo (Untersteiner) o en sentido subjetivo (Mazzara). ¿Se trata del opinar o de la apariencia? El fragmento pone en evidencia la dificultad que tenemos a la hora de traducir estos términos, a los que ya hemos referido: tanto en el caso de *alétheia* como en el de *phantasia*, son portadores tanto de un sentido objetivo como de un sentido subjetivo.³⁷ En primer lugar, hay que destacar la posibilidad de contacto que se admite entre el ser y el parecer o la opinión, lo cual supone una nítida infracción a la *krísis* parmenídea. Por otro lado, es en este contacto que el parecer asume alguna seguridad y se puede combatir el carácter débil que se le atribuye en *EH*. El ser, como contrapartida, es inaccesible si no coincide con la *dóxa*. ¿Esto abre acaso la posibilidad de hablar de una *dóxa* verdadera y una *dóxa* falsa? La primera sería aquella que coincide con el ser, y la segunda aquella que no lo hace. Quizás sea así. Pero entiendo que a la luz de lo estudiado, las nociones de verdad y falsedad no pueden ser interpretadas en Gorgias desde una concepción que suponga una correspondencia entre el adentro y el afuera del discurso. Hablar de la posibilidad del contacto entre ser y *dóxa* también implica abrir un hiato con lo hasta aquí tratado. En torno a este girará el próximo apartado.

IV

A pesar de lo visto en el apartado anterior, el *lógos* y su carácter engañoso no son siempre valorados positivamente por el sofista. Gorgias ofrece una analítica del *lógos* que supone una cierta actitud crítica.³⁸ La idea central para comprender la naturaleza ambivalente del *lógos* es aquella de *phármakon*, que introduce Gorgias en el *Encomio*. Sostiene el orador:

La misma relación guarda el poder del discurso respecto de la disposición (*táxis*) del alma que la disposición de fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos, pues así como de entre los fármacos unos sacan del cuerpo unos humores, otros, otros y otros suprimen la enfermedad, otro la vida, así también de los discursos unos afligen, otros alegran, otros atemorizan, otros conducen a la audacia a los oyentes, otros drogan y hechizan el alma por medio de una persuasión maligna (*EH*, 14)

En este párrafo, Gorgias se sirve de una clara analogía para explicar cómo, al igual que la medicina actúa sobre la disposición del cuerpo para restablecer el equilibrio entre los diversos humores, el discurso actúa sobre el alma para establecer una combinación de la que resulta un estado saludable o bien enfermo de esta última.³⁹ El término "*táxis*" describe

³⁷ Cf. Snell 1978: 91-92.

³⁸ En este sentido creo que es objetable la consideración de Aubenque, según la cual "si hay una cosa que escapa a la crítica universal de los sofistas es el discurso, puesto que es el instrumento mismo de esta crítica" (Aubenque 1962: 98).

³⁹ Resulta de gran interés, a la hora de investigar el discurso-*phármakon* en Gorgias, un pasaje de *Fenicias* de Eurípides: "Sencillo es el relato de la verdad (*múthos tēs aletheías*) y lo justo no necesita explicaciones embrolladas; es en sí apropiado. El discurso injusto, en cambio, necesita hábiles fármacos que remedien su vicio" (469). Si bien se vincula el *phármakon* con el *lógos*, sin embargo la

el orden, la norma de la salud y la idea de que el discurso puede, como una medicina, poner su encantamiento al servicio del equilibrio para librar al alma de los males que la aquejan,⁴⁰ aunque puede, también, desequilibrar y destruir el alma. El pasaje citado muestra a las claras cómo el *lógos* es ambivalente y puede ser causa de los mayores bienes y de los peores males.

Se ha intentado encontrar en el pensamiento de Gorgias una concepción según la cual la verdad se trataría de aquello que una comunidad considera más persuasivo.⁴¹ Esta posición, sin embargo, desmiente lo afirmado explícitamente en varios pasajes del *Encomio* y de la *Defensa de Palamedes*, en que Gorgias traza una nítida distinción entre la verdad y el engaño, por un lado y, paralelamente, entre la verdad y la opinión. Si la verdad se definiera en términos de persuasión, habría que suponer que es imposible hablar de una falsedad o un engaño persuasivos. O habría que pensar que el engaño no se contrapone a la verdad. Sin embargo, son numerosos los testimonios que atestiguan tal oposición. Así por ejemplo se manifiesta en *Palamedes*, 24:

Cierto es que hacer suposiciones sobre cualquier asunto es facultad común a todos, y en eso no eres tú en nada más sabio que los demás. Sin embargo, no se debe creer a quienes opinan, sino a quienes saben, ni considerar más digna de fe a la opinión que a la verdad, sino al contrario, a la verdad que a la opinión.⁴²

El pasaje establece una radical oposición entre aquellos que saben y aquellos que opinan y exhibe así la fuerte impronta del pensamiento parmenídeo en el del sofista. La *dóxa*, común a todos los mortales tal como en Parménides, se contrapone al auténtico conocimiento. Esto apoya el pasaje recién mencionado de *EH* y da sustento a la oposición, atribuida al sofista

idea es totalmente diversa: el *phármakon* es necesario para presentar un discurso falso e injusto como justo. Esto parece suponer una crítica a la retórica. El problema es que ya a esta altura es muy difícil establecer en qué sentido irían las críticas y las influencias, pues son muchos los pasajes de la literatura griega que dejan ver la profundidad del impacto que el pensamiento gorgiano tuvo en la época, pero en muchos casos es posible pensar que es Gorgias el que se hace eco de algunas ideas. Esta concepción del *lógos-phármakon* tiene también gran importancia en el pensamiento de Protágoras que surge del testimonio del Platón, según hemos visto en el capítulo anterior, y en Platón mismo. Cf. Derrida 1968. Asimismo Segal 1962, subraya esta singular mezcla de poesía y fisiología que recorre estas secciones de *EH*.

⁴⁰ Acerca de la relevancia del término "*táxis*" en el planteo de Gorgias y su influencia en Platón cf. Macé 2005: 10.

⁴¹ Cf. Consigny 2001: 60. Este autor caracteriza a Gorgias como un antifundacionalista que rechaza el proyecto de descubrir una verdad objetiva o subjetiva. Por eso lee el tratado *Sobre el no ser* como un escrito dirigido a demostrar las absurdas consecuencias que se siguen del fundacionalismo, definido como aquella posición que encuentra que la verdad o realidad es un punto de partida ontológica, lógica y temporalmente anterior a la investigación y al conocimiento humanos, independiente de la contingencia de la vida humana, la cultura y el lenguaje y que sirve como criterio para medir el conocimiento y el discurso significativo.

⁴² En la *Defensa de Palamedes*, se escenifica la defensa de este personaje ante el tribunal por la acusación de traición contra él proferida por Ulises. No es casual que estas afirmaciones y la contraposición entre verdad y engaño se ofrezcan en el contexto de un enfrentamiento contra el héroe engañador de la tradición, al que hemos referido especialmente en el capítulo introductorio.

en el *Gorgias*, entre la *dóxa* y otro tipo de saber más firme como podría ser la *epistémē*. Sostiene Gorgias en el parágrafo 11 del *Encomio*:

Cuántos a cuántos sobre cuántas cosas han persuadido y siguen persuadiendo habiendo modelado un discurso falso. Pues si todos sobre todas las cosas tuvieran memoria de las pasadas, conocimiento de las presentes y previsión de las futuras, el mismo discurso no sería semejantemente semejante (*homoíōs hómoios*) para quienes incluso ahora no es accesible ni recordar lo pasado, ni examinar lo presente, ni aprender lo futuro. De tal modo en la mayoría de las cosas la mayoría hace de la opinión consejera para el alma. Pero la opinión, que es incierta e insegura, cubre a los que la consultan de suertes inciertas e inseguras. (*EH*, 11)

Aquí se manifiesta nuevamente la tragedia gnoseológica a la que se hacía referencia en el tratado *Sobre el no ser*, pues se proclama la incapacidad por parte de la *dóxa* de alcanzar lo que fue, lo que es y lo que será.⁴³ Tal condición es presentada, una vez más, como la condición del engaño. Pero la falsedad y el engaño no aparecen vinculados *a priori* al discurso, sino que tal vinculación se aprehende a través de una contrastación empírica que se sigue de la condición epistémica de la mayoría de los hombres, que elevan la *dóxa* como consejera del alma. La caracterización de la *dóxa* como insegura y falta de fundamento retoma así la concepción parmenídea. Sin embargo, a partir de lo propuesto en el apartado anterior es posible preguntarse si no hay algo de racional y de voluntario en esta determinación de elegir la *dóxa* como consejera del alma y permanecer en este terreno aparente y engañoso en función de la suspensión del juicio de realidad. En este sentido, la tragedia gnoseológica señalada por Untersteiner encubriría una tragedia existencial más profunda.

Las tensiones exhibidas por Gorgias se manifiestan con toda claridad en el siguiente pasaje del *Palamedes*:

Las palabras que mueven a la piedad, las súplicas y ruegos a los amigos son eficaces cuando el juicio depende de la multitud. Cuando depende de ustedes, que son, y de ello tienen fama, los primeros entre los griegos, debo persuadirlos no con peticiones de ayuda a los amigos, ni con súplicas ni palabras que muevan a la piedad, sino con la máxima evidencia de lo justo; enseñándoles la verdad, sin engaños, es como debo defenderme de esa acusación. En cuanto a ustedes, es preciso que no presten más atención a las palabras que a los hechos. (*Palam.*, 33)

La multitud puede ser persuadida con peticiones y con súplicas, es decir con recursos dirigidos a la parte afectiva del alma. En este sentido, puede ser engañada. Pero así como a

⁴³ Es curioso el paralelo con *Il.* I 70 y con *Teog.* 32 y 38, en que es justamente el poeta-vidente quien puede aprehender "lo que es, lo que será, lo que fue". Esta sustracción a la multitud con respecto a tal omnisciencia puede ser parte de la herencia de esta tradición: la mayoría no puede alcanzar este conocimiento, pero no se cierra la posibilidad de que unos pocos privilegiados, como poetas y adivinos en la tradición, cuenten con este poder.

la multitud se le contraponen los primeros entre los griegos, al engaño se contrapone la verdad. La oposición entre *lógos* y hechos se manifiesta con claridad aquí y también en el siguiente pasaje:

Si fuese posible por medio de las palabras (*dià tòn lógon*) que la verdad de los hechos (*tèn alétheian tòn érgon*) se tornara pura y manifiesta a los oyentes, fácil sería la decisión (*krísis*) tan sólo con lo ya dicho. Pero como no es así, mantengan mi persona bajo vigilancia, esperen algo más de tiempo y tomen la decisión conforme a la verdad. (*Palam.*, 35)

Aquí se presentan otras oposiciones relevantes: la verdad de los hechos se contrapone a las palabras, rompiendo con la complementariedad que postulaba la tradición. Un antecedente importante de esta ruptura se encuentra en Demócrito, cuyos fragmentos en varias ocasiones ofrecen una oposición férrea entre la palabra y la acción, y dejan entrever asimismo cierto recelo ante el poder persuasivo de la palabra.⁴⁴ Gorgias asume esta oposición y afirma que no es posible alcanzar una decisión (*krísis*) por parte del jurado, en función del oscurecimiento de los hechos que provoca el discurso. Es la irrupción del engaño en tanto contrapuesto a la verdad lo que rompe con la continuidad entre el plano de la práctica y el del discurso.

A partir del análisis de los textos analizados en este apartado surge, pues, el siguiente cuadro de oposiciones en el pensamiento del sofista:

verdad / engaño
 hechos / discursos
 conocimiento / *dóxa*
 unos pocos / la mayoría
 recurso a la verdad / recurso a las pasiones

Llegamos así a un cuadro bastante próximo al trazado sobre la base de la primera parte del *Gorgias* en la introducción de este capítulo, lo cual demuestra que la lectura platónica se condice con los elementos que surgen de los fragmentos conservados.

Hemos visto la complejidad que presentan las nociones de *dóxa*, *peithó* y *apáte* en el pensamiento de Gorgias. A partir de los elementos analizados, es claro que su posición no

⁴⁴ En lo que se refiere al poder persuasivo de la palabra cf. 68B 51; y sobre la oposición entre palabra y acción cf. 68B 145, B 53a, B 82, B 177, B 190.

se deja reducir ni a un encomio de la palabra que se despreocupe de sus efectos, ni a una crítica moral de la palabra que avanzaría aquella trazada por Platón. Gorgias ha sido presentado aquí como heredero y a la vez detractor de la tradición poética y de la parmenídea, al postular un esquema a mitad de camino entre estético y filosófico. Esta naturaleza ambigua de sus planteos con relación al *lógos* impacta en una concepción ambigua de la verdad.

Creo que una clave para comprender la ambivalencia de la posición gorgiana en cuanto a la relación entre *lógos* y *apáte* se encuentra en la comprensión del alcance que asume la retórica y del tipo de situaciones o escenarios a los que se vuelca efectivamente: su voz trasladada al ámbito de la política ciertas concepciones desarrolladas en el ámbito poético. Gorgias produce una suerte de estetización de los discursos políticos, al aplicar criterios y reglas de efectividad propias de la poesía en los contextos políticos.

Hemos visto que uno de los recursos centrales con los que cuenta la poesía es el engaño (*apáte*), que es condición del fenómeno estético. Este permite que el alma de uno padezca por falsas experiencias de otro como si fueran propias. Un fenómeno tal supone el hecho de clausurar el criterio de realidad y, consecuentemente, también el de verdad. Ahora bien, la extensión de estos recursos a los contextos políticos o forenses (situación que se representa, de hecho, en el *Palamades* y que será estudiada en detalle en el próximo capítulo), supone una estetización del discurso público. Los efectos de tal estetización se manifiestan a partir no sólo de los testimonios de Platón, quien en el *Gorgias* sobre todo, denuncia la vinculación, a sus ojos nefasta, entre política y placer, sino también de Tucídides, que subraya la fascinación que ejercían tales discursos sobre los atenienses que asistían a las reuniones públicas, y en toda la tradición de oradores del siglo IV, quienes a la vez que ejercitan la retórica, la encubren y censuran. Curiosamente, a partir de la paradójica analítica del *lógos* aquí analizada, el propio Gorgias emerge como el forjador de las herramientas conceptuales de las que se servirá tal tradición a la hora de denostar la retórica.

Capítulo V

Lógos y poder en el pensamiento de Gorgias

Si quieres que un joven viva entre los dioses,
enseñale filosofía, si entre los hombres, enseñale
retórica.

Antístenes¹

Como en el caso de Protágoras, la concepción gorgiana acerca de la verdad se sustenta en una práctica concreta del discurso estrechamente vinculada a la *práxis* política. Hemos visto que la clave para comprender la ambivalencia de la posición gorgiana en cuanto a la relación entre *lógos* y verdad se encontraba en el hecho de trasladar criterios propios del ámbito poético al ámbito de la política. El engaño, condición del fenómeno estético, se filtraba en la política, lo cual conducía, en cierto punto, a la clausura del criterio de verdad. Esta estetización del discurso público es objeto de estudio del *Gorgias* de Platón, obra que indaga en el fenómeno de la retórica y sus supuestos y lleva a cabo una analítica del *lógos* en tanto herramienta de poder y productor de realidad. Es un diálogo a primera vista bifronte, que aborda, por un lado, cuestiones vinculadas a la retórica y, por el otro, a la ética-política (ética para Platón, política para la sofística). Una de las hipótesis que guían mi lectura es la existencia de una idea básica compartida sobre la cual se enfrentan ambas posiciones: la consideración del *lógos* en tanto que *práxis*. Entiendo que sólo sobre la base de esta concepción compartida es posible alcanzar el sentido del entretrejimiento de los dos ejes en torno de los cuales se estructura este diálogo: el eje metodológico y el político.

A raíz de la disputa en torno de la naturaleza de la retórica se patentizan en el *Gorgias* dos concepciones contrarias del discurso, del poder y de la política. Ambas se enfrentan allí de manera irreductible en torno a una noción medular que propondré como hilo conductor del diálogo: la noción de poder (*dúnamis*). En vistas del análisis que tal noción asume con relación al discurso y a la verdad, en el primer apartado trazaré una suerte de esqueleto conceptual del diálogo que, en razón de su carácter eminentemente polémico, se estructura sobre una serie de oposiciones que intentaré exhibir allí. Este apartado enfocará el eje metodológico para iluminar las diferencias entre dos regímenes discursivos en pugna, el retórico y el filosófico. Sólo a partir de este análisis será posible dar cuenta del modo en que

¹ Frag. 173 en Giannantoni 1983: tomo I, p. 386.

este eje se vincula con el otro, a primera vista paralelo a aquel, el ético-político. En el segundo apartado retomo algunos elementos del *Encomio de Helena (EH)*, tratado en el cual, según hemos visto, Gorgias se refiere a la *dúnamis* del *lógos*. Tales elementos operarían como trasfondo de la posición defendida por el sofista en el diálogo platónico y, en consecuencia, contribuirán a aclarar la vinculación que allí se postula entre retórica y política. Una vez aclarado el panorama de oposiciones, así como la concepción gorgiana de la *dúnamis* en *EH*, en tercer lugar analizaré la concepción de la *dúnamis* defendida por los tres oradores que se presentan en el diálogo como interlocutores de Sócrates (Gorgias, Polo y Calicles), para finalmente detenerme en la posición socrático-platónica que culmina en una concepción normativa de la política y, como contracara, en un rechazo a toda acción política concreta en un mundo que no se ajuste a las condiciones de la *pólis* ideal.

I

El *Gorgias* es el primer texto en que aparece el término *rhētoriké téchnē*.² En él Platón habría dotado de identidad a un grupo quizás amorfo, pero que compartiría, a su entender, una serie de prácticas discursivas y de supuestos teóricos sobre los cuales fundaría tales prácticas. En rigor, el diálogo exhibe las concepciones y prácticas discursivas de dos generaciones distintas, la primera integrada por Gorgias y Sócrates, la segunda por Polo y Calicles, quienes se manifiestan como claros seguidores del orador. Esta diferencia generacional permitirá a Platón desenmascarar ciertas concepciones nefastas que encubría, desde su punto de vista, la posición gorgiana.³ Si bien las primeras líneas del diálogo sugieren ya el carácter claramente agonístico que lo caracterizará, el episodio con Gorgias reprime la violencia que sí se dejará entrever en la discusión con Polo y terminará por estallar en el diálogo con Calicles.⁴ Así, en cada uno de estos episodios la tensión y la

² Cole 1991: 2, es quien señala este hecho y lo ofrece como sustento de su tesis de la invención de esta *téchnē* por parte de Platón. Sin embargo, este diálogo se manifestaría como un sinsentido si, al margen del nombre que se le confiriera, la retórica no estuviera constituida como una actividad ya existente ejercida por un grupo de hombres que de hecho la concebían como una *téchnē*. De lo contrario, deberíamos hablar, antes de Platón de *rhētores* sin retórica.

³ Varios intérpretes han entendido que Platón considera a Gorgias un pensador de poca monta. El sofista estaría presentado meramente como un viejo *gentleman* casi inofensivo (Dodds 1959: 9) o como hábil orador (Robinson 1960: 49). Sin embargo, por detrás de ciertos rasgos caricaturescos, el sofista es presentado defendiendo una doctrina acerca de la retórica y la política que, por cierto, a los ojos de Platón resulta peligrosa. Así lo evidencia la afanosa refutación que ofrece contra ella a lo largo del diálogo (aun en las discusiones con los otros dos oradores). Por otro lado, es extraño que los comentaristas se sirvan de la caracterización platónica de Gorgias para evaluar la importancia real concedida por el filósofo a este adversario. Sabemos que Platón aparenta absoluta indiferencia hacia sus grandes rivales. Antístenes y Demócrito, por ejemplo, no son siquiera mencionados en sus diálogos, aunque es posible rastrear una discusión de sus doctrinas en toda la obra platónica.

⁴ El diálogo se abre con la afrenta de Calicles a Sócrates, que llega tarde para escuchar la *epídeixis* de Gorgias. "Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate (*polémou kai máches*), Sócrates" (447a1-2), poniendo ya de relieve el espíritu polémico que se manifestará a lo largo del diálogo.

violencia irán *in crescendo*, al punto que Calicles deja a Sócrates “dialogando” solo, escena de un patetismo manifiesto.

Uno de los ejes en torno a los cuales se librará tan feroz batalla es el de las disquisiciones metodológicas, que atraviesan el diálogo de punta a punta: Sócrates conduce a los tres oradores, con los cuales dialoga sucesivamente, a definir su práctica con relación al discurso (la retórica) y, simultáneamente, les va oponiendo los principios que guían su propia práctica (el diálogo). En este sentido, es interesante encontrar en el *Gorgias* la contracara del *EH*: ambos ponen en práctica aquello que establecen con relación al *lógos*. Pero mientras que *EH*, según hemos visto en el capítulo anterior, constituye un elogio del *lógos* retórico, engañoso y persuasivo, el diálogo platónico será un elogio del *lógos* filosófico y del tipo de vida que supone. En efecto, como en el caso del *EH*, el *Gorgias* exhibe una clara solidaridad entre forma y contenido. Ambos se presentan al servicio de la caracterización del régimen discursivo que propician: el retórico, por un lado y el filosófico, por el otro. Así, frente a la *epídeixis* propia de la retórica, Sócrates instituye el *dialégesthai* filosófico. Esta oposición que recorre todo el diálogo, se exhibe claramente desde el comienzo y representa un eje fundamental en torno al cual se estructura. Allí Calicles dice que Gorgias acaba de ofrecer una demostración (*epedeíxato*). Sócrates inmediatamente lo opone tal práctica discursiva al diálogo filosófico al preguntarle:

¿Pero acaso querrá dialogar [*dialéchthênai*] con nosotros? Porque ahora yo quiero averiguar de él cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña. (447b9-c3).⁵

Poco más adelante, tal oposición entre *epídeixis* y *dialégesthai* vuelve a hacerse patente cuando Polo es presentado como “ejercitado más en la retórica que en dialogar” (448d9-11). El *Gorgias*, de hecho, constituye uno de los más encendidos alegatos socráticos en favor del diálogo. Sócrates no consiente en renunciar a esta economía discursiva en ningún momento. De allí se desprende un obstáculo: el lugar de debilidad en que son situados los oradores. Ya la imposición del formato dialógico por parte de Sócrates deja al sofista en clara situación de desventaja al no permitirle desplegar su principal recurso, la elocuencia, como arma defensiva. El filósofo opone a la *makrología* sofística la *brachulogía* de la pregunta-respuesta. La insistencia socrática en la necesidad de dialogar y abandonar la intención de proferir largos discursos es atestiguada por varios pasajes (447b9-c4; 449b5-10; 453a10-b9; 461d8; 462a6), a través de los cuales Sócrates impone su propio ritmo al

⁵ Para el texto griego del *Gorgias* seguimos la edición de Dodds 1959.

diálogo, amenazando con abandonar la discusión en la medida que el interlocutor no se sujete a estas normas.⁶

La práctica del diálogo impone también ciertas pautas en lo que concierne al receptor: frente a la multitud que constituye el auditorio de los oradores, Sócrates instituye como único destinatario de su discurso a su interlocutor en el diálogo. Con ello sustrae cualquier espacio político a la multitud: el diálogo filosófico nunca se puede llevar a cabo frente a ella. Es imposible el diálogo con la multitud, en efecto, pues no es dado anticipar por medio de conjeturas los pensamientos de un otro que no tiene la oportunidad de responder (454c1-4). Por eso, afirma Sócrates, con la multitud ni siquiera habla (474b1). Desde la perspectiva sofística, en cambio, la multitud asume el lugar central: es aquella a la que se dirige el discurso y todo intento de persuasión. Pero este discurso no es medido en función de la adhesión lograda en vistas de su acercamiento a la verdad, sino, por el contrario en vistas del placer, tal como se evidencia en la discusión con Polo:

Un tercer punto relevante en lo que concierne a las diferencias entre dialéctica y sofística es la oposición formulada por Sócrates entre su clásica pregunta por el “qué es x” y el “cómo es x” (eminentemente evaluativo), que privilegiaba la retórica. En 448e3-4, Sócrates acusa a Polo de alabar el arte de la retórica “como si alguien la atacara, pero no responde cuál es”. Esta prevalencia del “cómo” se entiende por el hecho de que el saber retórico es esencialmente un saber agonístico, de ataque y defensa, de encomio y censura. Como he estudiado en los capítulos II y III, a partir de la apología de Protágoras presentada en *Teeteto*, es esta la pregunta que guía las reflexiones y los discursos sofísticos. Se puede suponer que la verdad asociada a este modo de entender los discursos desde la perspectiva evaluativa supondrá un *métron* anclado en el hombre. Desde la perspectiva retórica, en efecto, no interesa la esencia de la cosa sino el modo en que esta cosa es aprehendida y valorada.

Frente a la fijación irracional de creencia u opiniones en los ámbitos políticos, persuasión claramente basada en criterios irracionales, vinculados fundamentalmente al placer, Sócrates opone la persuasión *didaskaliké* (instructiva). La retórica, desde la perspectiva socrática, no puede ser educativa “porque no se podría instruir en poco tiempo a una muchedumbre tan grande sobre asuntos tan importantes” (455a6-8). Tal muchedumbre es manejada por los oradores a través de la persuasión en función de su ignorancia. Gorgias acuerda que hablar frente a la multitud es hablar frente a los que no conocen (459a4-5). Y más adelante, en la discusión con Polo, Sócrates define a la retórica como

⁶ En 465e-466a, Sócrates reconoce haber desarrollado largos discursos, ejercitando así la *makrología* que había censurado en sus adversarios, y lo justifica en función de la insuficiencia dialéctica de su interlocutor, pues cuando se expresa brevemente, sostiene, Polo no comprende ni puede utilizar sus respuestas. Respecto de los recursos retóricos empleados por el mismo Sócrates cf. Rossetti 2000.

cierta práctica (*empeiria*) dirigida a producir agrado y placer. Con esto parece retomar la caracterización del *lógos* propiciada en el *EH*.

Asimismo, la relación de Sócrates frente a la tradición será de carácter claramente agonístico. El orador, en cambio, con vistas a lograr la persuasión elige perfiles social y políticamente significativos que impacten emocionalmente ante su auditorio. Esto condiciona dos modos de la refutación (472c4, *trópos elénchou*):

Existe ese modo de refutación en que creéis tú y otros muchos, pero hay también otra que es la mía.

Polo, en este contexto, se sirve de un claro recurso a la autoridad, al presentar muchos testigos dignos de crédito para defender su posición de que la retórica es la más bella de las artes. Pero Sócrates dice no acordar (*ouk homólogo*) y no admite tal recurso para avanzar en la discusión. Su único testigo será su interlocutor, si lo convence de lo que él dice.

En cuanto a los fines, mientras que la obtención de la victoria es lo que guía al orador, Sócrates busca, en cambio, la coherencia y estabilidad y llevar a buen fin la propia investigación (457d4-5). El orador, en cambio, defiende a rajatabla su posición para evitar ser refutado. Sócrates afirma preferir ser refutado que refutar a otro. Interesa especialmente señalar que de una y otra parte se admite, como regla básica de la discusión, la coherencia. Los tres oradores se avergüenzan ante la refutación socrática que consiste, justamente, en mostrar las inconsecuencias que envuelve la posición de cada uno de ellos. Esta cuestión nos introduce de lleno en el problema de la verdad. En 472b4-7, Sócrates afirma que su patrimonio es la verdad. En efecto, frente a la necesidad de la retórica de avanzar a través de la anulación del interlocutor en el caso de la refutación (*élenchos*), o la consideración de aquel en tanto que pasivo (en el caso de la *epideíxis*), Sócrates opone el consenso (*homología*), de suerte que ubica al interlocutor en un lugar fundamental para alcanzar la verdad. En 487e1-4, establece que cada participante debe ir exponiendo su posición y, cuando se llega a un acuerdo, se toma ese punto como ya probado para así continuar la discusión. Caso contrario, esto es, en caso de no alcanzar un acuerdo, opera la refutación que implica, desde la posición socrática, ir librando del error a aquel que estaba equivocado. Afirma frente a Calicles:

Por consiguiente, la conformidad (*homología*) de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la consumación (*télos*) de la verdad (487e7).

La verdad se instituye, pues, desde la posición socrática en y por el diálogo. Esta concepción implica que para alcanzar el carácter de verdad, cualquier doctrina o creencia debe medir su temple en la arena dialógica. El hecho de que la verdad constituya un *télos* supone que se alcanza necesariamente a través de un proceso en el cual ella se iría

descubriendo. Entiendo que la noción aquí implicada nos reenvía a una dimensión de la concepción platónica de la verdad según la cual esta asume un carácter fundamentalmente pragmático, que Platón explotará sobre todo en el contexto de *República* II. En efecto, según veremos en el contexto de la investigación acerca de la verdad en este diálogo, Platón admite una noción según la cual se toma como verdadero aquello que depara un beneficio al alma de los que dialogan.⁷ Es decir que aquí la dimensión relevante de la verdad no sería la adecuación, así como el *lógos* a través del que se alcanza tal consenso no es abordado atendiendo a su dimensión descriptiva. La noción de verdad que sugeriría Platón aquí en el *Gorgias* atiende más bien a una dirección prospectiva y tendría en vista fundamentalmente la *práxis*. Creo que esta noción asume pleno sentido en este contexto. Lo que surge con evidencia del texto citado es que la verdad constituye el *télos* de todo diálogo y que esta es alcanzada a través del diálogo.

Ahora bien, el hecho de que el consenso garantice verdad envuelve dos condiciones fundamentales. La primera de ellas es que el interlocutor discuta de buena fe y exprese realmente lo que piensa, abandonando así su ansia de victoria en la discusión. Y la segunda es que asuma como finalidad del diálogo el conocimiento de la verdad. Esto se manifiesta con claridad cuando Sócrates reprocha a Calicles destruir las bases de la conversación:

Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no pueden buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas (495a9 y ss.).

Frente a esta concepción socrática de la verdad, uno de los principales criterios de los que se sirve el orador para establecer aquello que considera verdadero, hemos visto, era el recurso a la autoridad, la conformidad con la tradición. Para Sócrates, en cambio, esto no vale. La única posición válida frente a la cual fijar el valor de verdad del propio discurso es la del interlocutor, según vimos. Para el sofista es garantía suficiente el hecho de que el discurso sea defendido por alguien reputado. En este sentido lo fundamental no es *qué* se dice, sino *quién* lo dice. Es por eso que Sócrates lleva a cabo una analogía entre los procedimientos retóricos y los juicios, en los cuales comparecen numerosos testigos a favor de una de las posiciones en disputa. Allí, sostiene Sócrates, parece que uno refuta al otro por esta razón. Desde su perspectiva, sin embargo, esto no tiene ningún valor para establecer la verdad. Afirma, en efecto:

Intentas convencerme con procedimientos retóricos como aquellos a los que se confía la prueba ante los tribunales. En efecto, allí parece que los unos refutan a los otros cuando presentan en apoyo de sus afirmaciones numerosos testigos (...). Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en

⁷ Cf. *infra* cap. XI, apartado I.

ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y al parecer, prestigiosos testigos.” (471e2-472a2)

Es decir que el valor de verdad de un discurso nada tiene que ver con quién lo afirma. La única prueba de que un discurso es verdadero es la conformidad entre aquellos que dialogan. Esta confianza extrema en el diálogo asume cierto lugar polémico en la medida que se la confronta con la dimensión dramática del diálogo, en que Sócrates no alcanza a persuadir ni a uno solo de sus interlocutores. Si bien logra refutar a cada uno de ellos, esto no garantiza, sin embargo, ningún tipo de adhesión a la propia posición. Sócrates afirma que si no aduce la conformidad de su testimonio, únicamente del suyo, en apoyo de lo que dice, considera que no ha llevado a cabo nada digno de tener en cuenta sobre el objeto de la conversación. El curso del diálogo exhibe, sin embargo, que no obtiene en ningún momento una real adhesión de su interlocutor. En aquellos pasajes en que su posición recibe cierto consentimiento es a regañadientes, sin un efectivo consentimiento de parte del interlocutor. Sin embargo, su mala fe es manifiesta, con lo cual en ningún momento se cumple con la condición que establece que ambos interlocutores deben discutir a partir de sus íntimas creencias, así como tampoco con la que establece que debe tener por objeto la búsqueda de la verdad.

Otro interesante rasgo que se atribuye a la verdad, contracara del que consideraba que se la alcanzaba a través del consenso, es el que fija la imposibilidad de refutarla: “La verdad jamás es refutada” (*tò gàr alethès oudépote elénchetai*), afirma Sócrates en 473b10-11. Se podría pensar que la auténtica refutación que, como hemos visto, tiene por objeto no la victoria sino la erradicación del error del alma del interlocutor, debe cumplir con las dos condiciones estipuladas con relación a la verdad. Es decir, que no es posible una auténtica refutación del interlocutor si este no se somete a esta suerte de terapia del alma que supone la búsqueda de la verdad.

II

Una vez asentados estos contrapuntos sobre la base de los cuales se edifica el diálogo, en esta sección intentaré dar cuenta de las dos concepciones acerca de la política que se oponen en el *Gorgias*, para aprehender su íntima relación que guarda con una cierta práctica del discurso. Para entender tal vinculación es preciso recordar, muy brevemente, algunos aspectos históricos en cuyo contexto hay que ubicar el diálogo al que nos referimos. Ya he explicado en el capítulo III que la democracia no sólo admitía, sino que favorecía el desarrollo de los protagonismos individuales. Esto explicaba la afirmación de Tucídides, según la cual en la época de Pericles de nombre la ciudad era democrática, pero de hecho

estaba gobernada por un solo hombre.⁸ La destreza en el discurso público constituía el arma y la condición central de liderazgo, puesto que los asuntos más importantes de la política de Estado eran decididos sobre la base de discursos proferidos en la Asamblea.⁹ Como ya he examinado, todos los ciudadanos atenienses poseían el derecho de *isegoría*, que implicaba la libertad de palabra para dirigirse a la Asamblea, de modo tal que si algunos de ellos no hablaban en público, no se debía en ningún caso a una restricción legal.¹⁰ La *isegoría*, derecho de todos los ciudadanos a hablar, había dado lugar a una participación más activa del ciudadano en la Asamblea, al autorizarlo a exponer y defender su punto de vista acerca de todos los asuntos de importancia para la *pólis*. Aunque la mayoría de los ciudadanos atenienses no ejercitaban de hecho su derecho a hablar, la *isegoría* había cambiado la naturaleza de la experiencia de las masas en la Asamblea: de la aprobación o negación pasiva a propuestas de medidas de gobierno, pasó a una escucha atenta de los argumentos que competían. Estas condiciones explicarían, entonces, el lugar central que asume el perfecto manejo de la palabra dirigido a alcanzar el liderazgo político durante la democracia ateniense.

La importancia que asume el orador en este contexto es atestiguada por los términos usuales para designar a los políticos, quienes son referidos en muchos casos como “los hablantes” (*hoi légontes*).¹¹ Aunque el político ateniense puede ser llamado *demagogós* (aquél que dirige el *démos*) o *hegemón* (aquél que gobierna); la primacía de términos descriptivos que enfatizan la habilidad para hablar y la función de consejeros sugiere que el

⁸ Tucídides narra los desastres ocurridos en la guerra luego de la muerte de Pericles, y justifica los aciertos anteriores en estos términos: “La causa era que Pericles, que gozaba de autoridad gracias a su prestigio y a su talento, y resultaba además manifiestamente insobornable, tenía a la multitud en su mano, aun en libertad, y no se dejaba conducir por ella, sino que era él quien la conducía; y esto era así porque, al no haber adquirido el poder por medios ilícitos, no pretendía halagarla en sus discursos, sino que se atrevía incluso, merced a su prestigio, a enfrentarse con su enojo” (*Th.* II, 65, 8).

⁹ En *Th.* I, 139, 4, Pericles es presentado como “el de mayor capacidad para la palabra y para la acción (*légein te kaí prássein dunótatos*)”, afirmación que pone en evidencia la inextricable relación entre *práxis* y *lógos* en la democracia ateniense. Cf. También la asociación entre *práxis* y *lógos* en *Fedr.* 269e, *Prot.* 319a, *Anab.* III, 1,45. Es posible rastrear tal asociación hasta la *Ilíada* cuando se elogia a un joven guerrero: “Era experto en la lanza, valeroso en el cuerpo a cuerpo, y en la asamblea pocos aqueos lo superaban cuando los jóvenes discutían sus pareceres” (*Il.* XV 282-285). Cf. también *Il.* IX 443 y *Nem.* VIII, 8.

¹⁰ Cf. *Supl.*, 430-42, *Prot.* 319d y Ober 1989: 108. Incluso se alentaba la participación, tal como se manifiesta en el discurso de Pericles, según el relato de Tucídides: “Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil” (*Th.* II, 40, 2). En este contexto cobran sentido las acusaciones que profieren los oradores a Sócrates, quien alentaba el carácter “libre” de los filósofos que “desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el Consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades.” (*Teet.* 173c7-d2). A los ojos del orador Calicles, el hombre de edad que aún filosofa debe ser azotado, pues, “pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres” (*Gorg.* 485d4-7).

¹¹ Lisias 18, 18; 28, 9; 29,6. Demóstenes, I, 28, XXII, 37, XXIV, 198; XXV, 41. Un orador también podía ser designado como hábil para dirigirse al público (*deinón* o *dunámenos legein*, Lisias 12, 86; 14, 38; 30, 24; Isócrates 21, 5)

discurso público era un aspecto central de su liderazgo. El vocabulario del activismo político en Atenas revela que la habilidad para la comunicación pública directa era condición de cualquier poder, autoridad o influencia política.¹²

Es importante asimismo atender al hecho de que hacia finales de la guerra del Peloponeso que enfrentó a Atenas y Esparta, Atenas había emprendido un cuestionamiento a las prácticas ligadas a la democracia imperante en los años de la guerra. La sofística y la retórica no podían salir ilesas por dos motivos: en primer lugar, porque se consideraba que habían sido los oradores formados por estos maestros los que habían convencido a la Asamblea de tomar las medidas que condujeron al desastre en la guerra. Y, en segundo lugar, porque a la primera generación de sofistas extranjeros había sucedido una nueva generación que había trasladado los principios del imperio hacia el interior de la *pólis*. El orador pasó a ser visto entonces, en los últimos años del siglo V, como el personaje que privilegiaba sus propios intereses por sobre los intereses comunes. El ambiente de polémica en torno a la retórica se refleja tempranamente en la discusión que, según Tucídides, tuvo lugar en la ciudad después de que se enviara una expedición de castigo contra los rebeldes de Mitilene. Allí se reprocha al *démos* ateniense el haberse hecho esclavo del brillo de las palabras y de los atractivos que lo acompañan, lo cual lo conducirá a su propia destrucción.¹³ Es en este contexto histórico que se inserta el *Gorgias*, diálogo en que, según entiendo, se empieza a indagar en las bases teóricas para la refundación de la *pólis*.

Una vez analizado brevemente el horizonte en que se inserta el *Gorgias*, me interesaría trazar una línea de contacto entre el plano del discurso y el plano de la política, recurriendo a una de las tesis implicadas en la posición de Sócrates, que, según entiendo, está en la base de este diálogo. Una de las críticas fundamentales de Sócrates a la retórica es su presunción de asepsia: la neutralidad moral no existe ni para la retórica ni para el diálogo filosófico, según su punto de vista. Recordemos que Gorgias afirmaba que si bien tal técnica tiene el poder de imponerse frente a cualquier otra —pues no hay materia sobre la cual el orador no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que cualquier otro—, debe ser utilizada como los demás medios de combate (*hósp̄er tē álle páse agonía*): la

¹² Cf. Ober 1994: 106-107.

¹³ *Th.* III, 36-49. Los discursos de Cleón y Diódoto que allí se presentan polemizando, poseen la peculiaridad de que ambos critican el mal uso de la retórica y, en el caso de Cleón, la propensión del *démos* ateniense a dejarse encantar por los *lógoi*. Cleón profiere estas duras acusaciones a los miembros de la Asamblea: "No hay como vosotros para dejarse engañar por la novedad de una moción ni para negarse a seguir adelante con la que ya ha sido aprobada; sois esclavos de todo lo que es insólito y menospreciadores de la normalidad. Por encima de todo, cada uno de vosotros anhela poseer el don de la palabra, o, si no es así, que, en vuestra emulación con estos oradores de lo insólito, no parezca que a la hora de seguirlos quedáis rezagados en ingenio, sino que sois capaces de anticiparos en el aplauso cuando dicen algo agudo; sois tan rápidos en captar anticipadamente lo que se dice, como lentos en prever sus consecuencias. Buscáis, por así decirlo, un mundo distinto de aquel en que vivimos, sin tener una idea cabal de la realidad presente; en una palabra, estáis subyugados por el placer del oído y os parecéis a espectadores sentados delante de sofistas, más que a ciudadanos que deliberan sobre los intereses de la ciudad" (III, 38, 5-7).

posesión de tal poder (*dúnamis*), sostiene, no autoriza a utilizarlo injustamente. El maestro de retórica, por el contrario, enseña su arte con intención de que el discípulo la emplee justamente en defensa propia contra los enemigos y los malhechores. Por eso, si este último hace un mal uso de la superioridad que le otorga el arte, la culpa será suya y no del maestro (456c-457c). Frente a esta posición, el convencimiento socrático de que tal práctica no es aséptica explica la vinculación entre los dos ejes del diálogo mencionados, retórica y política. Ninguna de las dos supone en esquema desnudo aplicable a cualquier materia de que se trate, sino, que por el contrario, cada uno de estos regímenes discursivos determinan por sí mismos un campo temático y procedimental. En este sentido, Platón dio cuenta de la imposibilidad de “manejar” la técnica como si esta no fuera portadora de una dinámica y una lógica propias, que trascienden en cierto punto las voluntades individuales.

Sobre la base de esta concepción de la retórica según la cual esta no es aséptica, sino que conlleva una cierta moral, se puede introducir la noción de *dúnamis* que realmente oficia de bisagra entre las dos dimensiones ya mencionadas del diálogo. El análisis de tal noción en los discursos de los tres oradores, por un lado, y en el de Sócrates, por otro, nos permitirá ofrecer una consideración acerca de la relación que establece Platón entre retórica y política. El término *dúnamis*, que significa capacidad, poder, potencia o habilidad para hacer, va sufriendo deslizamientos semánticos que, lejos de situarnos frente a un caso de mera homonimia, evidencian el punto en el cual la retórica encuentra sus raíces: una cierta concepción del *lógos* a cuya luz la distancia que lo separa de la *dúnamis* política o *práxis* es eliminada. Desde el punto de vista de la retórica, el discurso, el poder y la acción se identifican: tener la capacidad de encontrar las palabras adecuadas en el momento adecuado es acción.¹⁴ De hecho, Gorgias afirma que en el dominio de la retórica, la palabra y la acción son casi iguales (450d-e). Sólo a partir de esta ecuación entre *lógos* y *práxis* postulada por la sofística, los dos ejes que atraviesan el diálogo no sólo encuentran un punto de contacto, sino que se iluminan el uno al otro.

III

La posición defendida por los oradores en el *Gorgias* en muchos puntos se sirve de argumentaciones que, por un lado, parten de presupuestos claramente cínicos (recurso con el que Platón buscaría generar un rechazo moral en el lector), y por otro, manifiestan una ostensible debilidad en cuanto a su consistencia. Sus defensores son personajes que ante el examen de Sócrates se revelan absolutamente inescrupulosos, o, en el mejor de los casos, el de Gorgias, de una ingenuidad sospechosa. En lo que se refiere a esta dificultad, trataré,

¹⁴ Cf. Arendt 1958: 26, quien subraya el peso político del *lógos* en el pensamiento griego.

obviando los rasgos caricaturescos del retrato trazado por Platón en esta obra militante, de ir extrayendo del diálogo los pilares sobre los cuales se sustentan las concepciones retórica y filosófica acerca de la política. Para contrabalancearla referiré brevemente a algunos puntos al *EH* de Gorgias, cuyo análisis nos permitirá reponer algunos elementos relevantes de la posición defendida por los oradores.

Comenzaré, entonces, refiriendo brevemente a la posición gorgiana respecto al *lógos*, a la luz de la cual se aclarará la posición defendida por el personaje Gorgias en este diálogo.¹⁵ En la caracterización del *lógos* en tanto máximo soberano (*dunástēs mégas*) en *EH*, se pone de relieve la superposición entre retórica y política concebida por Gorgias. Recordémosla. El *lógos* “es capaz (*dúnatai*), afirma allí, de acabar con el miedo, suprimir el dolor, producir alegría e intensificar la compasión” (*EH* 8). En tal caracterización del *lógos* aparece en dos ocasiones la noción de *dúnamis*. Esta vinculación entre *dúnamis* y ejercicio de la palabra es central para comprender la posición de Gorgias en el diálogo platónico. El segundo punto que interesa señalar aquí de la concepción gorgiana es la equiparación entre la palabra y otras formas de compulsión: los dioses, la necesidad, la violencia, el amor. Todos ellos aparecen, junto con el *lógos*, como posibles causas de las desventuras de Helena, a quien la tradición se ha equivocado al culparla por la guerra de Troya, pues ha sido víctima de la compulsión ejercida por alguna de estas causas a las cuales ningún mortal puede resistirse:

Lo persuasivo tiene, por un lado, un nombre contrario a la necesidad, pero por otro, su misma *dúnamis*. Entonces, el *lógos* que persuadió al alma fuerza a la que persuadió tanto a someterse a las cosas dichas como a consentir en las cosas hechas. (*EH* 12).¹⁶

La persuasión somete tanto como la fuerza, constituyendo una suerte de *páthos* al que resulta imposible escapar. Gorgias reconoce así la imposibilidad de una distinción clara entre violencia y persuasión.¹⁷ Un tercer elemento que debo mencionar aquí es el rol que asume la *dóxa* en este esquema postulado por Gorgias:

¹⁵ Wardy 1996: 58, confiere tanta importancia a la relación entre *EH* y *Gorgias* que sugiere que la *epideíxis* de Gorgias a la que se refiere Calicles, a la que han llegado tarde Sócrates y Querofonte, debía tratarse del *EH*.

¹⁶ Si bien mi traducción del *EH* ha seguido el texto establecido por Untersteiner, en la traducción de este pasaje sigo el texto establecido por Blass. El pasaje, muy corrompido, presenta diversas reconstrucciones, pero la más convincente a nuestro entender, es esta. Cf. Untersteiner 1949-1962: 88-113.

¹⁷ Contra esta afirmación cf. Arendt, quien sostiene una tajante oposición entre *lógos* y violencia en el pensamiento griego, pues mientras la violencia era concebida como un modo-prepolítico que suponía una dimensión despótica, el *lógos* es la forma política que supone una relación entre pares. (1958: 26-27). Tal oposición de raíz aristotélica no puede ser extendida al pensamiento griego en general, pues la violencia y la persuasión ejercida por el *lógos* son homólogos y, a la vez, diferentes. Es evidente que en el caso de Gorgias, la oposición entre persuasión y violencia no es tan clara, a menos que reduzcamos toda violencia a violencia física. El presupuesto según el cual la palabra excluye una dimensión violenta supone un interlocutor racional inmune a las pasiones a la hora de

no es posible recordar el pasado, ni examinar el presente ni adivinar el futuro. De suerte que en la mayor parte de los casos, la mayoría de los hombres toman la *dóxa* como consejera del alma. La opinión, que es vacilante e incierta, envuelve a quienes de ella se sirven en suertes vacilantes e inciertas. (*EH*, 11).

Esta crítica a la *dóxa*, que fue analizada en detalle en el capítulo precedente, parece adelantar la crítica a la que será sometida en la obra platónica. Sin embargo, a diferencia de Platón, Gorgias no ofrecía ninguna alternativa al engaño que podría postularse como correlato de la *dóxa*, ni profiere ningún juicio moral contra esta forma lábil de conocimiento, que en sí misma no podría ser calificada de justa ni de injusta. Sólo el empleo que de ella se haga admitirá una calificación en esos términos. El engaño es considerado en sí mismo moralmente neutro, sólo el fin con el que se lo utilice podrá ser calificado de justo e injusto. Recordemos que quien logra producir el engaño en el ámbito de la tragedia, establece un fragmento atribuido a Gorgias, es más justo que el que no lo logra y el engañado más sabio que quien no lo es.¹⁸ Los discursos de los políticos, los físicos, los poetas y los filósofos se miden también por su poder de persuasión y no ya por dar cuenta de la verdad.

Para recapitular entonces, han sido relevados tres aspectos del discurso gorgiano que, según entiendo, operan como trasfondo en el diálogo platónico: la caracterización del *lógos* en términos de poder (*dúnamis*), la asimilación del *lógos* a otras formas de violencia y la postulación de la *dóxa* como "consejera del alma" en lo que concierne a los asuntos en los que la persuasión actúa.

IV

Retomaré ahora el *Gorgias*. La pregunta acerca de la *dúnamis* de la *téchne* retórica abre el diálogo entre Sócrates y Gorgias: "¿cuál es la *dúnamis* (poder) de la *téchne* (arte) que practicas y enseñas?" (447c1-3). A lo cual el orador responde que es experto en el arte de la retórica (*rhētoriké*) y que, en consecuencia, es un orador (*rhētōr*) y es capaz (*dúnatos*) de hacer oradores a otros (449a5-b3). Ante las preguntas de Sócrates que tienden a determinar sobre qué (*peri ti*) trata la retórica, Gorgias responde que es sobre los discursos (*peri lógous*, 449d14). Sin embargo, esta respuesta no satisface a Sócrates, pues hay otras artes que se ocupan de los discursos, de manera que Gorgias se ve en la obligación de especificar el

deliberar en lo que concierne a los asuntos públicos. Esto no está presente, al menos en el caso de la tragedia (cf. p.e. Ag. 385-387), ni en el de la retórica, y, me atrevería a afirmar, tampoco en el caso de Platón, quien considera peligrosos ciertos empleos "hechizantes" de la palabra (razón que lo ha conducido a una crítica feroz de la retórica y la poesía). En la misma línea que la autora, Ober 1994: 86-87 opone dos clases de poder diferentes: el de la persuasión (ejercida por la retórica) y el de la violencia. A la luz de los pasajes de Gorgias aquí estudiados tal oposición se descubre también inexistente.

¹⁸ DK82B 23 y 23a. Ya he analizado el fragmento transmitido por Plutarco que relata que ante la pregunta de por qué los tesalios eran los únicos a quienes no engañaba, Gorgias habría respondido: "son demasiado ignorantes para ser engañados por mí".

objeto del *lógos* que, a su vez, es objeto de la retórica. Afirma, pues, que se trata de un arte en la cual “toda la acción (*práxis*) y ejecución (*kúrosis*) se producen a través de la palabra” (*dia lógon*) y en la que la palabra y la acción son casi iguales (450d10-e3). Este arte *hace capaces* para hablar (*légein ge poieî dunatoús*) y para pensar (*phroneîn*, 449e9) y es el mayor bien, pues no sólo procura libertad sino que permite dominar a los demás en el ámbito de la *pólis*, en la medida en que conlleva “*ser capaz de persuadir por medio del lógos a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo y en toda otra reunión en que se trate los asuntos políticos (politikós xúllogos)*” (452d11-e5). Aquello que confiere *dúnamis* a la retórica es su capacidad de persuasión, en virtud de la cual el resto de los hombres queda a merced del orador. Gorgias especifica de qué persuasión se trata y revela el nexo entre retórica y política: se trata de la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto (454b5-8). De manera que en estos pasajes, en primer lugar, se establece el lenguaje del dominio, planteado fundamentalmente en términos de la relación libre-esclavo, que atravesará todo el diálogo; en segundo lugar, se anticipa la asimilación entre la palabra y la acción; y, por último, se delimita claramente la política como ámbito de acción del orador.

Interesa especialmente desarrollar aquí el segundo punto que concierne a la relación entre palabra y *práxis*. Gorgias caracteriza la retórica como vínculo ejecutivo entre discurso y realidad: la retórica, en cuanto único medio de imponerse ante la *pólis*, confiere *dúnamis* al resto de las *téchnai* (artes o técnicas). Es, entonces, la que otorga al discurso estatus de acción. Aunque Gorgias le reconoce un espacio a las otras *téchnai*, sostiene, sin embargo, que la retórica abraza y tiene bajo su dominio la *dúnamis* de todas ellas, pues sin su auxilio, serían absolutamente inoperantes (456a7-b1). Dado que tal poder, continúa Gorgias, se impone frente a las demás técnicas, cualquier otro técnico queda reducido a esclavo frente a ella.¹⁹ Es la retórica, entonces, la que permite al resto de las técnicas intervenir en el curso de los hechos en la medida en que se presenta como el nexo ejecutivo necesario en el contexto de la *pólis* democrática. Frente a la posición de Sócrates, para quien en cada elección se debe preferir al más hábil en su oficio, por lo cual el orador no debe intervenir cuando se celebra una asamblea para elegir médicos, constructores de naves, arquitectos, estrategas, o cualquier otra clase de técnicos, Gorgias defiende al orador-político como el que debe decidir acerca de estos puntos. Aunque reconoce la necesidad del consejo de los técnicos, sostiene que en la elección de tales personas son los oradores quienes hacen prevalecer su opinión (456a1-3). De manera que siempre hay una decisión previa a la del

¹⁹ Es interesante un pasaje de *Teet.* 172c-177c, en que Sócrates invierte este planteo: los oradores son esclavos de la multitud y de la política porque hablan siempre con la urgencia del tiempo, no pueden componer sus discursos sobre lo que desean, ya que la parte contraria está sobre ellos y los obliga a atenerse a la acusación escrita. Sus discursos versan siempre sobre algún compañero de esclavitud.

técnico en lo que concierne a los asuntos de la *pólis* y esa es la decisión del orador-político. Por eso las decisiones militares respecto a los arsenales, las murallas de Atenas y la construcción de los puertos proceden de los consejos de Temístocles y de los de Pericles, y no de los expertos en estas obras (455d6-e3), pues es el político quien decide en lo que concierne al bien de la *pólis*. Claro que aunque el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera, esta *dúnamis* no lo autoriza a privar de su reputación al resto de los técnicos, sino que se debe emplear con justicia. Si alguien aprovechando la *dúnamis* de este arte, obrara injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó, pues este transmitió su arte para un empleo justo, aun cuando el discípulo lo utilice con el fin contrario (457a2-c4). La retórica se revela así como un poder moralmente neutro y aséptico a los ojos del sofista.

Otro punto relevante en el discurso de Gorgias es la importancia que confiere a la *dóxa*. Este parece ser uno de los puntos comunes, al menos según la lectura platónica, de los planteos de Protágoras y Gorgias, cuya revalorización constituyó claramente una afrenta a la tradición iniciada por Parménides. Según hemos visto en el capítulo anterior, Gorgias, a diferencia de Protágoras, acepta la distinción socrática entre conocimiento (*epistémē*) y opinión (454d1-4) y admite que ambos suponen la persuasión, pues para saber o creer algo es necesario estar persuadido de ello. Pero, mientras la *epistémē* no puede sino ser verdadera, la opinión, en cambio, puede comportar verdad o falsedad. Se trata, pues, de un conocimiento incierto. Ahora bien, tanto el orador como la multitud a la que intenta persuadir se mueven en el ámbito de la *dóxa*, de la pura creencia. El orador que, a los ojos de Sócrates, desconoce los objetos acerca de los cuales habla: lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, ha inventado cierto procedimiento de persuasión que ante los ignorantes le permite parecer más sabio que los que saben (459b10-c5).²⁰ Sócrates establece así una oposición entre quien sabe y quien dice saber acerca de las cuestiones que conciernen a la política, oposición esta que, podríamos pensar, desde el punto de vista del orador sería considerada absurda, ya que en el ámbito de la política la distinción entre ser y apariencia se disuelve y el eximio político es aquel que parece serlo. Justamente, la "habilidad" y el "conocimiento" políticos se miden siempre en términos de la opinión, por eso,

²⁰ Las cualidades estéticas y morales aquí mencionadas son los objetos "discutibles" acerca de cuya definición inquiría Sócrates y en busca de cuya explicación Platón postulará la teoría de las Ideas en los diálogos inmediatamente posteriores al *Gorgias*. Es claro, entonces, que el sofista pretende erigirse como una voz autorizada en el mismo ámbito y respecto de los mismos objetos que el filósofo y es a la luz de tal pretensión que debe interpretarse la batalla emprendida por Platón contra los sofistas. Por otro lado, al margen de la teoría de las Ideas, la posición socrática y sofística frente a la pregunta por el "qué es" es diametralmente opuesta y podría entenderse que acá entra en juego una disputa a nivel ontológico, siempre subyacente: al universal paradigmático que intenta alcanzar la pregunta socrática se opone la enumeración de casos presentados por Gorgias como respuesta a la pregunta por el qué es (cf. *Men.* 71e).

desde este punto de vista, la facultad humana que concierne a las cuestiones políticas es la *dóxa* y no la *epistémē*. Recordemos que *dokein* representa el verbo de la “decisión” política por excelencia, pues implica un saber inexacto de lo que es inexacto.²¹ Para Sócrates, en cambio, es imposible enseñar retórica si previamente no se conocen las materias acerca de las cuales trata, es decir lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo.²² Ante esto Gorgias responde que si el discípulo las desconoce, las aprenderá también con él. A partir de *Men.* 71e, se puede inferir que aquello acerca de lo cual podía llegar a instruir era acerca de los valores socialmente admitidos, recogidos empíricamente no en una definición, sino en una enumeración.²³ Gorgias defendería, pues, como señala Poratti, una suerte de “ética de la situación”, de fenomenología moral en donde se aceptan sin más y se presuponen los valores socialmente admitidos, dando por supuesto el conjunto contingente de capacidades socialmente estimadas.²⁴ Este es el punto central de la crítica de Sócrates a Gorgias: que en desconocimiento de las cosas *en sí mismas* y las materias que conciernen a lo justo y lo injusto, inventó un procedimiento persuasivo que ejerce su poder sobre los ignorantes. Frente a la afirmación de Gorgias, según la cual él enseñará a quien no lo posea el conocimiento acerca de lo justo e injusto, Sócrates opone una de las más claras formulaciones del llamado “intelectualismo socrático”: difícilmente el orador pueda enseñar acerca de lo justo si no hace más justos a los hombres, pues de la misma manera que quien aprendió medicina es médico, y quien aprendió arquitectura arquitecto, es preciso que quien aprendió qué es lo justo sea justo (460a3-b14). Dejando a un lado la discusión de la tesis socrática, interesa aquí evidenciar la premisa implícita del pensamiento gorgiano que Sócrates ataca aquí. La posición de Gorgias, análoga a la sostenida por Protágoras, supone que en lo que concierne a los asuntos políticos, todos los hombres cuentan *a priori* con cierta competencia: en este sentido, todo aquel que se aboque a la tarea retórico-política

²¹ Cf. Detienne 1967: 122: “La sofística y la retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se desarrollan en la esfera política, que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra permiten actuar con eficacia sobre este mismo plano de ambigüedad.” Detienne agrega que con el verbo *dokéo* que denota siempre la actitud frente a la ambigüedad de lo real, se vincula estrechamente la noción de *kairós*, medular tanto en el pensamiento de Gorgias como en el de Protágoras. El *kairós*, según un testimonio de Dionisio de Halicarnaso de raíces presuntamente gorgianas, “no se da a la *epistémē*, sino a la *dóxa*”. Acerca de la noción de *kairós* en Gorgias cf. Untersteiner 1967: 176-179.

²² Con esto volvemos a la crítica a la democracia llevada a cabo por Sócrates estudiada en el cap. III.

²³ Cf. *Pol.* I,1 1260 a: “se engañan a sí mismos los que dicen en términos generales que la virtud es la buena disposición del alma, o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias, que los que las definen así”. Al respecto también es interesante reparar en la definición de orden (*kósmos*) que ofrece Gorgias al comienzo del *Encomio*: “*Kósmos* es para la *pólis* el valor de sus habitantes, para un cuerpo la belleza, para un alma la sabiduría, para una acción la virtud, para un *lógos* la verdad.” (*EH*,1). Una vez más nos encontramos con una enumeración que elude dar cuenta de un concepto único cuya presencia en cada uno de los casos enumerados por Gorgias les otorgaría su carácter de *kósmos*.

²⁴ Cf. Poratti 2001: 96.

podrá participar y decidir acerca de los asuntos de la *pólis*. Lo justo y lo injusto se deben determinar en el marco de la comunidad, son productos de la interacción política que supone en todos los casos una dimensión discursiva que se despliega en los ámbitos políticos de discusión. El conocimiento acerca de lo justo y lo injusto nacería, pues, a partir de la práctica retórica-política.

Así, para concluir con este primer episodio del diálogo, en el discurso de Gorgias la *dúnamis* se encarna en la figura del orador, encuentra su espacio de acción en el ámbito político y es presentada como aquello gracias a lo cual la palabra converge con la acción.

Los otros dos interlocutores de Sócrates son Polo y Calicles. Ambos pertenecerían, recordemos, a una generación posterior a la de Sócrates y Gorgias, es decir a la generación de Platón, la cual ha sufrido ya la derrota en la guerra y la consecuente crisis de la *pólis* ateniense. Platón caracteriza esta nueva generación de oradores de manera diferente a la de Gorgias, quien había mantenido con Sócrates una conversación cordial y, a no ser por ciertos intentos de escabullirse de la discusión, se había sometido educadamente al interrogatorio socrático. Los otros dos oradores, en cambio, no manifiestan ni los escrúpulos de Gorgias, ni su buena educación. La violencia, ya sugerida desde la primera línea del diálogo, irá agudizándose en las sucesivas conversaciones, al punto que Calicles, al cabo de una serie de insultos a Sócrates, abandona la discusión. Sin embargo, a pesar de las diferencias de actitud entre Gorgias y los otros dos oradores, considero que en cuanto a la concepción del poder y de la retórica no hay diferencias sustanciales y que Platón intenta exhibir la verdadera naturaleza de la retórica encarnando los principios enseñados por Gorgias en estos dos personajes que ya no revisten sus discursos de los buenos modales gorgianos. Se ha encontrado entre Gorgias y sus dos discípulos una diferencia fundamental: en Polo y Calicles sería posible encontrar un compromiso político ausente en Gorgias. Tal principio establecería que la retórica ofrece el secreto del éxito, que se identifica con la *dúnamis*. En Gorgias, en cambio, habría una suerte de tensión entre una retórica formal y una sustantiva, su discurso encubriría una suerte de dilema ante el cual ofrecería una respuesta la posición "sustantiva" adoptada por Polo y Calicles.²⁵ Es innegable que Polo y Calicles insertan elementos sustantivos, vinculados, fundamentalmente, con una exaltación del deseo y del individuo, totalmente ausentes en el esquema delineado por Gorgias. Sin embargo, como he intentado demostrar en las consideraciones precedentes, el desplazamiento del sentido de *dúnamis* como capacidad a *dúnamis* como poder, la introducción del lenguaje del dominio y el lugar central asumido por el orador en la *pólis* se exhibían con toda claridad en su discurso. Tales consideraciones conforman el esqueleto del

²⁵ Me refiero aquí, fundamentalmente, a Halliwell 1994: 222-243, 228-229. Cf. también Canto-Sperber 1987: 59, quien encuentra que el discurso sobre el poder aparece con nitidez en Polo y Calicles.

esquema que retomarán Polo y Calicles, quienes lejos de revertir el planteo acerca de la política y la retórica sostenido por Gorgias, llevarán aún más lejos su consideración acerca de la *dúnamis*.

Dejando al margen muchos de estos elementos sustantivos que se ofrecen en el discurso de Polo y Calices, relevaré sólo lo que concierne al tratamiento que se hace de la *dúnamis* y de la concepción acerca del dominio. En la discusión con Polo, la *dúnamis* es el punto de inflexión entre la posición socrática y la del orador: es en torno a ella que se produce el enfrentamiento entre los dos personajes. A poco de comenzar el diálogo, Polo exalta el poder de los oradores en las ciudades ante la afrenta socrática que le niega incluso el carácter de arte y la caracteriza como una mera práctica adulatoria (466 a4-b2). El orador y el tirano son quienes poseen el mayor poder (*tò méga dúnasthai*), pues son “quienes pueden condenar a muerte al que quieran (*hon àn bouíontai*) y despojar de sus bienes y desterrar a quien les parezca (*hòn àn dokê*)”. Esta asociación entre el querer (*bouíontai*) y la opinión o parecer (*dóxa*) será central en el discurso de Polo: la *dúnamis* será definida como “hacer lo que uno quiere” (*ha bouíetai*), lo cual es identificado con aquello que a uno le parece mejor (*ha dokeí béltiston*). Para Polo, lo bueno es aquello que la opinión considera tal. Hay pues una ecuación entre la *dúnamis*, el bien y el objeto de la voluntad. En el plano político, la *dóxa* y la voluntad son, pues, las que imperan. Para Sócrates, en cambio, lo que a uno le parece (la *dóxa*) difiere de lo que se quiere, pues lo que parece puede tratarse de un mal o un bien, mientras que el objeto del querer es en todos los casos del bien. La *dóxa* no es, pues, infalible: el bien *no es lo que parece* bien. A través de esta distinción entre ser y parecer, Sócrates deslinda un bien aparente de un bien verdadero, iniciando una operación que analizaré más adelante. Los oradores hacen, en efecto, lo que les parece y no lo que quieren, pues no realizan el bien. Para Polo, es claro, esta distinción resulta incomprensible. El bien es lo que se presenta como tal ante la opinión y tiene que ver, una vez más, con la satisfacción de los propios deseos. Los objetos de estos deseos serían los valores socialmente estimados como tales (poder, riqueza, etc.). Por eso la tiranía, definida en términos de facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien, obrar en todo con arreglo a la propia opinión (469c4-9), identificándose así con la definición brindada acerca de la retórica, es exaltada por Polo. Arquelao, tirano de Macedonia, es presentado como prototipo de hombre: es un político que gobierna con arreglo a su voluntad y por eso es envidiable, al margen de que haya adquirido el poder a través de los peores delitos (470d y ss.).²⁶ La exaltación del poder de la palabra (que encontramos en el discurso de Gorgias) se

²⁶ Arquelao era considerado un gran gobernante al margen de sus delitos. Tucídides dice que él hizo por Macedonia más que los ocho reyes que lo precedieron (*Th.* II, 100). Por eso Sócrates acepta que la consideración de Polo acerca de Arquelao es compartida por casi todos los atenienses y los extranjeros (472a3-5) y se afana en probar que, a causa de la corrupción de su alma, es el más infeliz de los hombres (471d y ss, 479d y 525d).

va deslizándose así a la exaltación del poder a secas y el orador va perdiendo cualquier especificidad para convertirse en el portador del poder por excelencia. Es por eso que la *dúnamis* es presentada por Polo encarnada en la figura del tirano.

En el primer discurso que profiere Calicles, hay dos tópicos centrales: el primero de ellos es la confusión que le reprocha a Sócrates entre *nómos* y *phúsis* (482e1-483c6). Por naturaleza, lo justo es que se imponga el más poderoso (*ho dunatóteros*, 483d2), que es identificado con el más fuerte (*ho kreítton*, 483d5).²⁷ La *dúnamis* ahora se encarna en el hombre fuerte que busca el poder sin más. Del lenguaje de la *dúnamis* se pasa con naturalidad al lenguaje de la fuerza. El segundo tópico de su discurso que interesa aquí subrayar es el rechazo a la filosofía, en tanto modo de vida opuesto a la vida práctica. Quien filosofa hasta edad avanzada ignora lo que debe conocer quien quiere ser un buen político y es *incapaz* de defenderse a sí mismo y a ningún otro, quedando expuesto al desprecio de la pólis (486b6-c2) y reducido a la categoría de esclavo (485b7). Así, pierde su condición de hombre al huir de los ámbitos de la ciudad donde los hombres se hacen famosos.

Estos dos tópicos del discurso de Calicles ponen en evidencia una tensión interna e irresuelta entre la exaltación del individuo y la exaltación de los valores políticos. Por eso en 491d, Sócrates hace un giro con respecto a la consideración acerca del poder: la discusión ya no se encaminará a examinar el poder y el dominio que se ejerce sobre los otros, sino al poder que se ejerce sobre uno mismo, el dominio sobre los propios deseos.

Calicles defiende entonces una primacía absoluta del deseo: es necesario para quien quiera vivir rectamente dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible y luego ser capaz de satisfacerlos. El poder, tiranía o dominio son presentados como las condiciones para alcanzar la satisfacción, así como los principales objetos del deseo (491e y ss.). Así es como Platón, al desenmascarar la concepción retórica acerca del poder, intenta poner en evidencia lo que encubre la vida pública defendida por este tipo de políticos: la *dúnamis* retórica constituye una herramienta para alcanzar, a través del éxito en el ámbito político, un dominio absoluto sobre los otros que permita saciar el deseo individual. Lo político es representado de este modo como la arena en la cual se dirimen las luchas por alcanzar el poder en beneficio exclusivamente personal.

²⁷ Cf. el discurso de los atenienses justificando sus acciones frente a los melios en *Th.* V 105: "Acerca de los dioses creemos, y acerca de los hombres sabemos claramente que, bajo la más natural de las compulsiones, dominan a cuantos puedan dominar. No hemos establecido esta ley ni fuimos los primeros en seguirla cuando se estableció; sino que la encontramos, la seguimos y la dejaremos después de nosotros, como algo que ya existía y que va a existir siempre. Sabemos, también, que vosotros y muchos otros, si logran este mismo poder, harían exactamente lo mismo". Este discurso exhibe a las claras la concepción del poder como fin en sí mismo que guiaba las empresas atenienses. Al respecto es acertada la afirmación de Poratti 1991: 78, según la cual "lo que en el siglo V llega a luz es algo raro entonces y aún ahora: la lucha consciente y declarada del poder por el poder mismo, en sus formas más elementales y sin ningún taparrabos ideológico".

La exposición de la postura defendida por los oradores nos permite entonces reparar en los deslizamientos que se han producido en el campo semántico del término “*dúnamis*”. El diálogo con Gorgias comenzaba preguntando acerca de la *dúnamis* de la retórica, contexto en el que entendíamos este término como “capacidad”, pero la posición retórica fue virando lentamente hacia una defensa de la *dúnamis* entendida como poder a secas. Se parte, pues, de una exaltación de la *dúnamis* retórica, para culminar en una exaltación de la *dúnamis* entendida finalmente, en el discurso de Calicles, como *krátos* (fuerza). Este poder encuentra su fin en sí mismo: el poder es un poder producir poder y así al infinito. Platón ha intentado desenmascarar entonces al orador, que bajo la apariencia aséptica de su técnica encubre una tentativa violenta de instalar y conservar el poder.

La posición socrática ante tal asociación entre *lógos* y poder (o, en otros términos, entre retórica y política) es compleja y no admite un análisis unilateral. Resulta importante reparar en el suelo común del que parten orador y filósofo: la convicción acerca de la poderosa (y en consecuencia peligrosa) naturaleza del *lógos* a través de la persuasión.²⁸ Pero, por otro lado, y justamente en virtud de tal poder, Platón se impondría la tarea de fijarle límites claros. El discurso debe ser sometido y no debe extralimitarse en su función de “herramienta para enseñar y distinguir la *ousía*”.²⁹ El empeño, que se manifiesta a lo largo de toda la obra platónica, de fijar un límite al discurso y a aquellos personajes que hacen una inescrupulosa utilización de él (tanto el sofista, como el orador y el poeta) podrá entenderse sólo a la luz del reconocimiento platónico del poder del discurso, pregonado por la sofística. Las que se oponen no son tanto dos posiciones acerca de la naturaleza y capacidad del discurso, sino acerca de cómo debe ser utilizado.³⁰ Hemos visto que al discurso violento ejercido por el orador, Sócrates opone el discurso filosófico, el diálogo, que lejos de persuadir a través del encantamiento, persuade con la verdad (472b4-7, 473b10-11).³¹

²⁸ Acerca del lugar atribuido por Platón a la persuasión, cf. *Crit.* 109b-c en que la persuasión es contrapuesta a la vez que asimilada a la violencia. En *Gorg.* 454c1-2 Sócrates afirmaba que la *epistéme*, así como la opinión, supone persuasión, con lo cual la filosofía también deberá lograr persuadir a quien quiera instruir.

²⁹ *Crát.* 388b-c. Sin embargo, Sócrates mismo fija un límite aun a esta función del *lógos*, en favor de un conocimiento directo de la realidad: “hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres.” (439b6-7)

³⁰ Las principales objeciones de Platón a la retórica no giran en torno a su concepción acerca del *lógos*, sino a la indiferencia absoluta ante el plano ético. Lo que cuenta para Platón es el *uso* que se haga de los recursos retóricos. Al respecto cf. Rossi 2003: 285-316, 313.

³¹ Rossi entiende que Platón acepta la posibilidad de una “tercera vía” entre la verdad y la falsedad, constituida por mitos y ‘mentiras’ verosímiles y útiles. La retórica defendida por Platón no diría cosas falsas, pero tampoco la verdad misma, sino algo similar a ella, una similitud que se define y fundamenta en el plano práctico. Aunque este discurso produciría creencia, sería suficiente para la instauración de algún tipo de armonía anímica en aquellas naturalezas que no pueden aspirar a la armonía completa y para la producción de la justicia del estado. (2003: 313). Tal lectura toma en consideración no sólo el *Gorgias* y sino también el *Fedro*, obra esta última en que Sócrates ofrece muchos más elementos para comprender de qué se trata, a los ojos del filósofo, la *verdadera* retórica.

Ahora bien, con vistas a oponerse eficazmente al orador y conferir el poder al filósofo, Sócrates deberá resignificar el término *dúnamis*. La *dúnamis*, acepta Sócrates ante la definición de Polo, es hacer lo que uno quiere, pero el *verdadero* querer (que se opone al querer aparente de la *dóxa*) no puede tener otro objeto que el bien (467c5-468e1). Sócrates reprocha a la retórica la ignorancia de la verdadera naturaleza del bien de la ciudad y de los ciudadanos y la sustitución por todos los falsos bienes destinados a producir placer. Para el justo, la retórica existente resulta entonces no sólo reprochable sino también inútil (480a1-481b5). El poderoso desde el punto de vista de Sócrates es quien hace lo que *realmente* quiere, es decir, el bien. Así, a partir de las premisas socráticas no es lícito hablar de un mal ejercicio del poder. Sócrates plantea, pues, el problema político en términos claramente morales y opera una reducción en el campo de la *dúnamis*, que repercute directamente en su concepción de lo político.

Partiendo de esta redefinición del poder en términos morales, Sócrates redefinirá el lugar de los agentes políticos. El poder de los oradores se apoyaba fundamentalmente en el encantamiento de la multitud, presta a ser engañada por ilusiones y, en consecuencia, erigida por aquellos en sujeto dominante de la política. Su poder era, pues, la otra cara del gobierno de la multitud, es decir, el de la ilusión, de la apariencia y de la seducción. La relación entre orador-multitud es reemplazada por Sócrates por la relación entre filósofo y examinado. Como la política será redefinida en términos de filosofía, Sócrates niega cualquier espacio político a la multitud: el diálogo filosófico nunca se puede llevar a cabo frente a ella. Por eso Sócrates afirma que con la multitud ni siquiera habla (474b1).³² La crítica del lugar atribuido por los oradores a la multitud desemboca entonces directamente en la crítica a la política en general, y a la democracia en particular. Paralelamente al rechazo de la oratoria, Sócrates manifiesta un rotundo rechazo de la política (473e8-474b1, 471e2-472d4), reprochándole que en lugar de educar a los ciudadanos sólo los hizo peores. Tanto a los demócratas Pericles y Temístocles, como a los oligarcas Cimón y Milcíades, se los descalifica como verdaderos hombres de estado en función de su incapacidad de hacer mejores a los hombres. Todos ellos han sido incapaces de transmitir la *areté*³³ y han dejado a los atenienses más salvajes que como los había encontrado (515e2-517a7). El fracaso pedagógico constituye un signo de ineptitud política, pues la buena política se identifica con la educación moral.

Así se prefigura claramente la oposición entre el filósofo y la *pólis*, pues, ante la ecuación propuesta por Gorgias entre retórica y política, la estrategia platónica consiste en rechazar inicialmente una y otra. Sin embargo, en 521d7-9 Sócrates afirma, en aparente

³² Respecto de este rechazo por la multitud cf. *Rep.* 492 y ss. y *Prot.* 317a.

³³ Ya hemos visto que en el *Protágoras*, Sócrates reprocha indirectamente a los considerados grandes políticos no haber sabido transmitir su *areté* ni a sus propios hijos. Esta misma crítica aparece en *Menón* y en *Laques*.

contradicción con su afirmación de no ser político en 473e8 y ss., ser el único en Atenas en practicar el verdadero arte de la política, pues es quien busca el mayor bien.³⁴ Frente al simulacro de técnica y de política ejercido por el orador, el oficio político practicado y exaltado por Sócrates consistiría en hacer mejores a los gobernados, en curarlos de sus vicios e infringirles correctivos con miras a alcanzar el bien (465c1-7, 505a6-b13). Ante el falso político y retórico se erige la figura del filósofo, quien ejerce verdaderamente ambas artes. El verdadero político-orador busca hacer mejores las almas de los ciudadanos a través de sus discursos, para que la justicia nazca en sus almas, se arraigue en ellas la *areté* y se expulse el vicio, alcanzando el orden y la proporción en el alma (502d10-503b2, 504d1-e3). El filósofo es quien conoce la naturaleza del alma y puede saber qué deseos son buenos y malos para ella. Para que alcance la justicia y la moderación habrá que privarla de sus deseos (505b1-5) y lograr, así, una represión de ellos. El fin de los ciudadanos y del estado se descubre entonces idéntico: obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles (507d6-e6). Así, Sócrates entiende que el bien de la ciudad se apoya en la calidad moral de los individuos que la componen. Sin embargo, reconoce, jamás han existido oradores-políticos tales.

A partir de esta breve reseña de la posición socrática nos encontramos, pues, con un denominador común en su abordaje de las nociones de *dúnamis*, retórica y política que se suceden en el análisis. En primer lugar, Sócrates ofrece una definición en términos descriptivos de cada una de ellas, dando cuenta de lo efectivamente existente, frente a lo cual se manifiesta un rechazo radical de todas ellas; y, en segundo lugar, ofrece una concepción normativa encarnada en la figura del filósofo, quien realmente detenta el poder y asume el rol de verdadero político y orador.³⁵ En este sentido, la crítica de la retórica y la política desemboca directamente en la postulación de una *pólis* ideal, aquella fundada sobre una ontología del orden, del *kósmos* geométrico capaz de asegurar la realidad (507e-508a). De ahí la doble posición de Sócrates: estar a la vez en el centro del espacio político y afuera, configurando lo que Monique Canto denomina "ley de la atopía socrática". Esta atopía es la condición lógica destinada a mostrar el desencaje entre los valores fundamentales de la *pólis* verdadera y aquellos que guían la acción política concreta de los ciudadanos de Atenas.³⁶ Al margen de la *verdadera pólis* no hay lugar para la acción política (en sentido propio) del filósofo.

³⁴ Acerca del la influencia de Sócrates como fundador de un nuevo orden político cf. *Apol* 31e-32a y *Rep.* VI 492e.

³⁵ Acerca de la concepción normativa de la retórica cf. Halliwell 1994: 223.

³⁶ Cf. Canto-Sperber 1987: 45.

He señalado en la introducción que la primera pregunta que se desprende de la lectura del *Gorgias* se dirige a establecer la relación que guardan entre sí las diferentes secciones que lo conforman. El diálogo, según he establecido, parece escindirse en torno a dos ejes claros, el primero de los cuales está constituido por la pregunta en torno a la noción de retórica y el segundo por la pregunta en torno a la noción de felicidad o buena vida.³⁷ El giro de un tema a otro se manifiesta con claridad en la discusión con Polo. Sin embargo, rara vez encontramos en el contexto de la obra platónica un diálogo que no guarde una férrea unidad, aunque en muchos casos se vaya componiendo a la manera de un espiral que aparenta alejarse del tema de investigación originariamente propuesto. Aquí he postulado como punto neurálgico e hilo conductor la noción de *dúnamis*, que no sólo articula los dos ejes mencionados, sino que también oficia como bisagra entre retórica y filosofía, por un lado, y sus respectivas concepciones de lo político, por el otro.

Hemos visto que el *Gorgias* constituye el escenario de una enconada disputa entre dos concepciones de la palabra y de lo político. Puesto que el *lógos* es abordado por ambas posiciones como un tipo de *práxis*, se contraponen allí dos "políticas de la refutación".³⁸ Aquí no sólo asumo la noción de "política" en el sentido de "estrategia", sino también en tanto "concerniente a los asuntos de la *pólis*". En efecto, la reflexión metodológica, la analítica del *lógos* y la política se solapan en este diálogo. Esto cobra sentido, según hemos visto, a la luz de la creencia compartida entre orador y filósofo en la poderosa y, en consecuencia, peligrosa naturaleza que puede alcanzar el *lógos* a través de su fuerza persuasiva. El ejercicio del discurso es entendido como un ejercicio de poder, como un ejercicio político.

Ahora bien, hemos visto que cada una de estas prácticas supone una noción de verdad directamente vinculada a una práctica del discurso. En ninguno de los dos casos se aborda la verdad como algo dado de antemano. En efecto, ambos interlocutores convergen en que la verdad no supone una descripción o adecuación a un estado de cosas ya dado, sino que es algo que se alcanza y que, en cierta medida, se construye a través del *lógos* a través o del consenso (en el caso de Sócrates) o de la coerción que impone la persuasión propiciada por los oradores. Asimismo, el *Gorgias* introduce una nueva arista en lo que concierne a la verdad: desde ambas perspectivas, es necesario atender a la cuestión del poder asociado a la palabra. Es decir que sobre la base de ciertas ideas comunes, se

³⁷ Al respecto, cf. el esquema que ofrece Dodds para describir la combinación de estos dos temas en el cual se manifiesta en la primera mitad del diálogo una primacía del problema de la retórica y en la segunda mitad, en especial en la conversación con Calicles, una clara primacía de la buena vida. (1959: 3).

³⁸ Tomo esta noción de Canto-Sperber 1986. La autora, sin embargo, la toma en un sentido más restringido que el que propongo aquí, pues la entiende en el sentido de estrategia.

evidencian dos concepciones encontradas frente a la verdad. En un caso se entiende que, en vistas del carácter performativo del *lógos*, puede ser considerada verdad la posición que prevalece, pues es la que logra imprimir su propia opinión (y deseo, en última instancia) en la realidad. Desde la posición socrática, en cambio, se ofrece una nueva noción que tiene que ver, justamente con cierta dimensión normativa. Las redefiniciones normativas que se operan sobre las nociones de poder, política y retórica suponen justamente una crítica a la apariencia, que frente a aquello, aparece como falsa. Vemos, pues, que en este diálogo empieza a emerger una noción de verdad vinculada a lo auténtico, frente a la mera apariencia.³⁹

³⁹ Esta problemática será retomada en el capítulo XI.

Capítulo VI

Balance: la eliminación del criterio y del sujeto en Gorgias y Protágoras

Al comienzo del resumen del SNS, Sexto Empírico afirma que Gorgias “pertenecía al mismo grupo de los que eliminan el criterio, pero no según el mismo punto de vista de los del círculo de Protágoras” (*Adv. Math. VII*, 65). Tal afirmación establece el punto común más significativo en el pensamiento de ambos sofistas: la negación de un criterio de verdad. Sin embargo, según los textos estudiados en uno y otro caso, tal afirmación es consecuencia de posiciones antagónicas, pues la eliminación de tal criterio se da en sentidos diferentes.

En este capítulo me interesa, retomando algunos de los elementos establecidos hasta aquí, subrayar ciertos puntos de contacto entre ambos planteos, que conformarán el núcleo doctrinario objeto del ataque de Platón y Aristóteles. En primer lugar, buscaré mostrar cómo, a pesar de asumir diversos puntos de partida, ambos sofistas arriban a la negación del criterio. Intentaré, asimismo, sacar a la luz las diferencias que surgen de sus respectivos planteos con relación al concepto de verdad, como también subrayar el rol fundamental que asume la noción de persuasión en uno y otro caso y el impacto que tiene tal noción en la concepción del *lógos* y de la verdad.

En segundo lugar, otro punto común que me interesa subrayar en este capítulo es la desustancialización del sujeto que se da como correlato de la desustancialización del objeto. Tanto el planteo de Protágoras como el de Gorgias suponen la imposibilidad de postular un sujeto trascendental: mientras que en *Teeteto*, Sócrates adscribe a Protágoras la postulación de una pluralidad de personas que devienen infinitas en lugar de un sujeto único de conocimiento, paralelamente, Gorgias fundamenta la efectividad del discurso en la imposibilidad de recordar el pasado, conocer el presente y prever el futuro. En ambos casos, pues, se sostiene la imposibilidad de concebir el sujeto en tanto polo identitario.

I

En lo que se refiere al primer punto, hemos visto que según el testimonio brindado por Platón, Protágoras estableció como corolario directo de su tesis de la *homo-mensura* que “todo (a)parecer es verdadero” y acerca de lo que es, y en ese sentido, es infalible (*apseudés*). Desde la perspectiva del sofista, al ser el hombre el criterio, no es posible encontrar algo externo que venga a dirimir acerca de la verdad del propio discurso. De modo que la *krísis* entre verdad y falsedad se elimina, en el caso de Protágoras, en favor de la

verdad. Platón nos transmitía su propia interpretación de la *homo-mensura* poniendo en primer plano la *phantasia*. Tal tesis dice, según Sócrates, que “las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y son para ti tal como a ti te parece que son.” (*Teet.* 152a6-b1).

Hemos visto que el *phaínetai* aquí implicado supone una instancia particular que da cuenta tanto de algo que se devela (aparece) como de alguien que lo devela (parece), lo cual distingue la posición de Protágoras tanto de la de quienes admiten la posibilidad de un ser en sí mismo, al margen de alguna mirada, como de la concepción moderna, según la cual la objetividad tiene su fundamento en la subjetividad. Del pensamiento de Protágoras parece seguirse, entonces, una disolución de los conceptos mismos de verdad y falsedad tal como los entiende la metafísica. Con el eliminarse del ser en el (a)parecer, se disuelve el plano ontológico en tanto esfera autónoma y cae así toda pretensión de asignar un valor de verdad a cualquier *dóxa* o *lógos*. La ontología es reemplazada de este modo por una “fenomenología”¹, de manera que cualquier intento por esclarecer la naturaleza de las cosas al margen de las opiniones resultará, desde la perspectiva del sofista, una quimera.² En consecuencia, afirmar un relativismo como el de Protágoras impide un discurso ontológico fuerte, en el sentido de que sobre el ser mismo, nada podemos decir.

En el caso de Gorgias, por el contrario, la eliminación del criterio puede asumir dos lecturas diferentes según nos apoyemos en uno u otro de los resúmenes del SNS que han llegado a nuestras manos. Hemos visto que la segunda tesis defiende el carácter indiscernible de la verdad, otorgándole el mismo estatus a todos los productos del pensamiento. En efecto, esta tesis establecía que aunque algo fuera, no podría ser pensado. Si bien se concede (con respecto a la primera tesis, que negaba que algo fuera) la existencia de algo real, nuestra capacidad de representación excede la de los datos que nos brindan los sentidos y es por eso que el pensamiento se torna poco confiable. Dado que tenemos la capacidad de pensar cosas que no son (tanto juicios como objetos, por ejemplo carros corriendo en el mar o la Quimera), el nexo establecido por Parménides entre ser y pensar se rompe de modo tan radical como había sido establecido: todo pensamiento tiene como objeto cosas que *no* son. Pero en la otra versión, la del anónimo, Gorgias contempla también la posibilidad de que lo real no sea objeto de nuestras sensaciones, y que, de

¹ Cf. Cassin 1995: 11-15, quien habla de la postulación de una “logología” por parte de Gorgias para oponerse a la ontología parmenídea. En el caso de Protágoras, de un modo análogo, deberíamos hablar en sentido propio de “fenomenología”, pues en el caso de este sofista lo que se subraya, más que la prevalencia del *lógos*, es una prevalencia del (a)parecer.

² Esta posición, según postula Rossetti, lejos de suponer una intolerancia respecto a la posición de un adversario, supone un mayor respeto por ella, pues el relativista, según el autor, es aquel que frente al enunciado descriptivo de un interlocutor, enunciado que le parece un poco anormal, sorprendente, chocante o incluso increíble, no se cree autorizado a rechazar la pretensión del enunciado de pasar por un juicio verdadero. Relativista es, pues, aquel que considera que no tiene el derecho de ejercer violencia hacia experiencias inmediatas de otro si no las comparte (1986: 195).

manera análoga al resto de nuestros sentidos, nuestro pensamiento posea un objeto propio y peculiar que sea, justamente, lo real. En ese caso, todo sería verdadero. Es decir que en lo que concierne a la segunda tesis, mientras que en la versión de Sexto, se enuncia que nada de lo pensado es (verdadero)³, en la de *MXG* se ofrecen dos posibilidades: que todo sea verdadero o que todo sea falso, alternativas ambas que desembocan en la disolución de las nociones de verdad y falsedad. Lo relevante es, como dijimos, que en ninguna de las dos versiones Gorgias contempla la posibilidad de la existencia de ciertos juicios que se correspondan con la realidad y otros que no.⁴ La tercera tesis de *SNS* establecía la imposibilidad de comunicar lo real (entendido como lo sensible) y se apoyaba en tres argumentos: el primero era la heterogeneidad absoluta entre el plano del ser y el plano del discurso; el segundo, aun cuando concedía la posibilidad de una relación, afirmaba una unidireccionalidad que permitiría pasar del ser hacia el discurso, pero no a la inversa; y el tercero establecía una nueva concesión: la posibilidad de que el discurso sea una de las cosas que son. En este caso, sin embargo, resultaba igualmente imposible mostrar las cosas a través del discurso, dado que cada cosa, afirmaba Gorgias, exhibe su propia naturaleza y en consecuencia, el discurso no puede mostrar una naturaleza ajena. De estos argumentos, se deduce, entonces, la imposibilidad de pensar o decir las cosas que son (objetos de nuestras percepciones). En consecuencia, la tragedia gnoseológica presentada por Gorgias implicaba la imposibilidad de un vínculo entre el polo del ser, por un lado, y el del discurso y el pensamiento, por otro, y por consiguiente, también de la verdad. Sin embargo, hemos visto que tal posibilidad es admitida tanto en el *Encomio* como en *Defensa de Palamedes*. En ambas obras, Gorgias se refiere a discursos verdaderos. Sin embargo, parece tratarse de un polo deseable al que se asimila el conocimiento, pero presentado como inalcanzable por la mayoría de los hombres a causa de la misma tragedia gnoseológica enunciada en *SNS*.⁵ De modo que a partir de la concepción gorgiana, el ser existe al margen del discurso y del pensamiento. Es tal la brecha que los separa que todo discurso y pensamiento terminan siendo de hecho falsos, lo que no impide a Gorgias afirmar tanto la realidad de las cosas como la posibilidad lógica de la verdad como adecuación.

A partir de este breve resumen de lo visto, me interesa señalar las diferencias en lo referente a la concepción acerca de la verdad implícita en la enunciación de estas tesis. En

³ Hemos visto que es legítimo entender el "ser" en estos pasajes como "ser verdadero", puesto que de lo que se trata es de negar la existencia efectiva de las cosas a las que refiere el pensamiento. En este sentido, todo pensamiento sería falso, desde una perspectiva correspondentista.

⁴ Esta "radicalidad eleática" profesada por el sofista puede encontrar su origen en su voluntad de introducirse en una tradición para criticarla. Cf. Gigon 1972: 73.

⁵ Cf. *EH*, 11: "Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, el discurso, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro".

lo que concierne a Protágoras, de ninguno de los fragmentos conservados se puede extraer inmediatamente una *definición* acerca de la verdad. La tradición ha entendido este concepto en el pensamiento del sofista en dos direcciones diferentes: una posición considera que el abderita fue un antecedente de Platón en cuanto a la concepción de la verdad como correspondencia o concordancia entre un plano lógico (para formularlo en los términos más generales posibles) y un plano ontológico.⁶ La otra posición, defendida por Heidegger, sitúa a Protágoras en la misma línea de pensamiento que Heráclito y Parménides: la sofística solo sería posible, según esta lectura, sobre el fundamento de la interpretación del ser como presencia y de la verdad como un desocultamiento que, a su vez, sigue siendo una determinación esencial del ser. En el desocultamiento, según Heidegger, acontecería la *phantasía*.⁷ En el cap. II he defendido una nueva interpretación, según la cual la verdad para Protágoras no es ni desocultamiento ni correspondencia, sino *phantasía*, es decir, lo que (a)parece. ¿Pero con esto estamos dando cuenta de la esencia de la verdad, o solo de aquello que puede ser calificado de verdadero? Es necesario retomar cuidadosamente algunos elementos de la concepción protagórica de la *phantasía* para alcanzar una respuesta.

Hemos establecido que es posible identificar dos direcciones en la conformación de la *phantasía* protagórica. Por un lado, Protágoras apoya sobre la verdad de la *experiencia* la verdad de la *dóxa*: puesto que toda experiencia es verdadera, es verdadera la *dóxa* (y, sin duda, el discurso) que a ella se refiere. Por otro lado, empero, la *dóxa* es conformada por un discurso y condiciona, a su vez, la experiencia y la verdad. En esta dirección se encuentra comprometida una concepción performativa del discurso: el *lógos* así entendido no es verdadero porque diga lo que es experimentado, sino que conforma la *dóxa*, y, a su vez, la experiencia. No es necesario señalar aquí el rol fundamental que asume la persuasión en este contexto. El fenómeno se daría, pues, como resultado de este choque de direcciones, que va desde la percepción (*aísthesis*) al discurso, y del discurso a la experiencia. El fenómeno, lejos de identificarse con la *aísthesis*, implica siempre la mediación de la *dóxa*. La clave de la comprensión de la concepción protagórica de la verdad estaría, en consecuencia, en no pensar la *phantasía* en tanto facultad humana o del ser vivo, como lo harán Platón y Aristóteles, sino en tanto un espacio no reductible ni a lo subjetivo ni a lo objetivo, que asume sentido a partir de la apertura mutua entre el mundo y el hombre. Así definida, la verdad, lejos de consistir en una correspondencia, puede ser comprendida como todo aquello que parece y aparece. Es claro, entonces, que el tratamiento protagórico de la

⁶ Cf. Solana Dueso 1996: 42.

⁷ Cf. Heidegger 1961: 117. Acerca de la lectura heideggeriana de la sofística cf. Cassin 1994: 107-117, quien considera que el filósofo alemán no pudo pensar la especificidad de la sofística, o bien por reducirla al escepticismo, o bien por considerar al sofista un presocrático derivado y secundario.

verdad bloquea la posibilidad de concebirla tanto en términos objetivos como en términos subjetivos. En definitiva, la tesis protágorica deja tras de sí una nueva concepción de la verdad: a pesar de partir del concepto clásico, la negación de la posibilidad de la falsedad y de un ser externo a la *phantasia* y la *dóxa* impide entender la verdad en los términos clásicos. Este rechazo de la correspondencia no sitúa al sofista, sin embargo, en la misma línea de Parménides y Heráclito, como quiere Heidegger. La disolución de la *krísis* entre verdad y falsedad constituye la especificidad del pensamiento de Protágoras frente al pensamiento presocrático. La verdad, al identificarse con la *phantasia*, es una condición del ser mismo de todo ente y de todo hombre presente ante él y no impone ninguna oposición frente a sí. Todo el empeño de Protágoras en la apología de *Teet.* 166a-168c parece dirigirse a señalar el reemplazo de la *krísis* entre verdad y falsedad por un nuevo criterio, dado por el valor.

Gorgias, en cambio, parece retomar la concepción clásica acerca de la verdad, según hemos visto en el apartado III del cap. IV. Esto supone asumir el doble valor que tal término guarda para la tradición: por un lado, en tanto determinación esencial del ser (aprendido o aprehensible por el discurso) y, por el otro, en tanto discurso o pensamiento que aprehenden esa determinación. Según hemos visto, Gorgias se refiere tanto a la verdad de las cosas (*Palamemes*), como a la verdad del pensamiento y el discurso (*SNS* y *EH*). Al negar la posibilidad de un pensamiento verdadero, claramente entiende la verdad en términos de relación entre el pensamiento y lo real. Tanto en la segunda como en la tercera tesis del *SNS*, como en el *Encomio* y en el *Palamedes*, Gorgias asume la posibilidad de que algo sea, e incluso de que sea aprehendido a través de la percepción.

Interesa destacar la importancia que asume en estos planteos “logológicos” la noción de persuasión. El hecho de privilegiar la dimensión preformativa del *lógos* en desmedro de su dimensión descriptiva impacta en la noción de verdad. En el caso de Gorgias, el estrecho vínculo entre las nociones de verdad y persuasión se evidencia tanto en el *Encomio* como en el *Palamedes*, según hemos visto. La persuasión lograba modificar las opiniones de los oyentes, e indirectamente, el estado de cosas (pensemos siempre en el contexto político en que asume total relevancia la retórica). En el caso de Protágoras, en cambio, aún no ha sido suficientemente subrayada la importancia que asume la persuasión, si bien el vínculo entre persuasión y verdad es explícitamente establecido por Platón en el contexto de la apología del sofista presentada en el *Teeteto*.

Hemos visto que la relevancia que la sofística asigna al *lógos* en tanto herramienta de persuasión impone una dimensión política de la cual es imposible sustraerse a la hora de estudiar el problema de la verdad en el pensamiento sofístico. En ambos casos, la dimensión performativa del *lógos*, descubierta y explotada por los sofistas a través de la

noción de persuasión, no puede ser comprendida al margen de su concepción política, según la cual *toda opinión* es conformada a partir de una lucha de fuerzas representadas por *lógoi* contrapuestos. El *Gorgias* de Platón, según la lectura propuesta, evidencia justamente cómo al orador-político se contraponen al filósofo-juez. La filosofía se asimila así más bien al modelo jurídico que viene a dar cuenta de lo real y a determinar lo verdadero en función de su proximidad con aquello que viene dado. La noción de poder (*dúnamis*) del *lógos* defendida por el sofista en el *Encomio* supone, como sugiere Platón, una cierta concepción acerca del poder y la política: el poder de persuasión del *lógos* termina por presentarse como poder a secas. El *lógos* instituye así, ante todo, realidad política. En el caso de Protágoras, por otra parte, el hecho de considerar todo discurso y pensamiento verdaderos vienen de la mano de una defensa de la democracia, según se deja entrever en el diálogo platónico que lleva su nombre. Su pensamiento ontológico y político se condicionan así mutuamente.

Sin embargo, y a pesar de las importantes diferencias que surgen a la hora de fundamentar la ausencia de criterio en el pensamiento de los dos sofistas, las consecuencias que acarrearán ambas posiciones para la concepción metafísica de la verdad fueron igualmente demoledoras. Verdad y falsedad necesitan, para existir, de su contrario. Afirmar sólo una de ellas, a la vez que negar su contraria supone disolver la posibilidad de ambas. De modo que la posición de los dos sofistas frente a la verdad termina por ser igualmente corrosiva. Junto con el criterio de verdad, cae también la posibilidad de una metafísica. El discurso ya no puede venir a decir lo que es (i.e. verdadero, frente a lo falso), sino que todo discurso o pensamiento termina creando su propio objeto. Así lo testimonian a todas luces los contextos siempre polémicos en que Platón y Aristóteles transmiten las concepciones sofísticas acerca de la verdad, en los que se evidencia con toda claridad la inextricable relación entre posibilidad de un criterio de verdad y edificación de una ontología. Según veremos en los capítulos siguientes, sentar las bases de una metafísica equivaldrá para los filósofos a refutar las tesis sofísticas acerca de la verdad. Al negar la distancia entre ser, por un lado, y *phantasia* y *lógos*, por otro, la concepción sofística compromete la posibilidad de un *lógos acerca* del ser, bloqueando así la posibilidad de una ontología. La así denominada por Barbara Cassin "logología" sofística invierte, pues, el planteo ontológico: puesto que el hecho de decir o pensar tiene que comportar forzosamente verdad, no se necesitaría más que atender al *lógos* para toparnos con el ser, que deviene así un efecto de discurso.⁸ Por esta razón tanto Platón como Aristóteles

⁸ Es interesante reparar en que tal posición parece haber sido explícitamente criticada por Platón en *Crát.* 432b4-d9 donde el personaje que da nombre al diálogo sostenía que el nombre es verdadero o no es nombre. En este sentido, alcanzaría con examinar los discursos para conocer la realidad. Sócrates se esfuerza en mostrarle que la noción de *mimesis* implica siempre una distancia de la

deberán abocarse a la tarea de reformular el nexo entre discurso y ser, para de este modo sentar las condiciones de una metafísica.

II

El último punto de contacto que surge del estudio de ambos sofistas concierne a lo que, anacrónicamente y a falta de una terminología más ajustada, podríamos llamar su “concepción del sujeto”. Dado que en ambos casos es central el lugar que asume el hombre en su relación con el mundo, tal punto reviste la mayor importancia.

Es frecuente considerar la sofística como un movimiento que no sólo tomó como centro de sus investigaciones al hombre, sino que también depositó en la racionalidad humana el único punto de partida para sus investigaciones, sin atender a ninguna autoridad. En este sentido, se trataría de un movimiento humanista e ilustrado. Asimismo, a partir de la doctrina del *homo-mensura* postulada por Protágoras se infiere una noción de subjetividad fuerte: el hombre, por ser medida, es el punto de referencia y de estabilidad a partir del cual es posible juzgar el mundo. Este modelo supondría un gran optimismo por parte de la sofística, por el hecho de ver en el hombre el objeto de sus investigaciones, el sujeto capaz de realizarlas y la medida para juzgar su acierto o desacierto. Por eso habría sostenido Protágoras que todo juicio es verdadero. No podría ser de otra manera, pues no hay nada que se le resista al conocimiento humano. Sin embargo, encontramos que tanto en el caso de Protágoras como en el de Gorgias, la concepción del sujeto es claramente “desustancializada”: el hombre no es un polo identitario. La experiencia particular, en cambio, sí asume un lugar fundamental. En ninguno de los dos casos se postula un sujeto trascendental: el hombre se constituye, en cambio, a partir de las sucesivas experiencias. Me interesa detenerme un poco este punto –no ha sido suficientemente estudiado en los capítulos anteriores y, hasta donde sé, tampoco lo encontramos tratado en los estudios críticos en torno a la sofística–, pues considero que está estrechamente vinculado a la concepción de la verdad que Platón y Aristóteles han atribuido a los sofistas y, en consecuencia, constituirá uno de los puntos de ataque a la hora de referirse a la verdad.

El primero de los textos de los cuales es posible servirse para investigar este punto se presenta en el contexto de la tesis de la incomunicabilidad anunciada en SNS. La versión del anónimo ofrece como primer argumento el mismo que la versión de Sexto, al que nos hemos referido en el cap. IV:

copia respecto del original, tal que si la copia fuera absolutamente exacta no tendríamos ya un Crátilo y una copia de Crátilo, sino dos Crátilos.

quien dice en modo alguno dice un sonido ni un color, sino un discurso (MXG 980 b6).

En lugar de inferir a partir de aquí que el discurso no tiene la naturaleza de un objeto de los sentidos, Gorgias subrayará más bien su heterogeneidad respecto de todo lo demás. Puesto que el *lógos* no puede referir a nada otro, se cierra sobre sí mismo. El segundo argumento del anónimo va aún un paso más allá y dice que tampoco es posible “pensar” un color, i.e. representárnoslo con el pensamiento, sino sólo verlo, sencillamente porque lo mismo no puede estar al mismo tiempo en muchos. No es posible representarnos las mismas cosas, en efecto, porque en este caso lo uno estaría al mismo tiempo en más de uno. Por otro lado, sostiene, no habría un solo objeto representado sino dos, porque aquellos que se lo representan no están en la misma situación – por lo tanto perciben el objeto desde diferentes puntos de vista– y si lo estuvieran no serían dos, sino uno (MXG 980b25). Y aquí viene el argumento que nos interesa: inclusive un mismo sujeto no puede tener sensaciones semejantes al mismo tiempo (las de cada sentido son diferentes), ni aun en diferentes momentos. Sostiene Gorgias:

Y parece evidente que tampoco el mismo individuo experimenta percepciones semejantes al mismo tiempo, sino que son distintas las que percibe por el oído y por la vista, y de modo diferente también las de ahora y las de hace tiempo. De modo que difícilmente podría alguien tener una percepción idéntica a la de otro. (MXG 980 b25)

Hemos visto que en estos pasajes, al intentar probar la imposibilidad de un objeto de percepción idéntico para dos sujetos diversos, Gorgias se acerca muchísimo al relativismo protagórico. Las percepciones no sólo son privadas – por eso es imposible que dos sujetos perciban un mismo objeto–, sino que inclusive es imposible que un mismo sujeto cuente con dos percepciones idénticas. Los motivos que proporciona Gorgias son dos: (a) aquellas cualidades del objeto aprehendidas por un sentido no pueden ser aprehendidas por otros, dado que los sentidos son capacidades especializadas⁹ y (b) la alteridad en el tiempo impide que la misma percepción sea reiterada, porque tanto el objeto como el sujeto han cambiado, esto es, han dejado de ser los mismos. Por lo tanto, es imposible que un *mismo* sujeto tenga dos percepciones idénticas. Si esto es así, tratándose de una alteridad aún mayor la que media entre dos sujetos, es claro que será imposible una identidad de percepciones. La palabra, en definitiva, no puede mostrar la cosa, pues esta es objeto de una percepción personal, individual e intransferible. El *lógos*, en cambio, reina en el ámbito interpersonal. De ahí que las *prágmata*, reducidas a meras cualidades sensibles, no pueden ser dichas (MXG

⁹ Reviste especial interés considerar este argumento a la luz de *Teet.* 184d1-5. Allí Platón plantea que si cada sentido tuviera su objeto y no hubiera una instancia común a todos ellos seríamos como un caballo de madera.

980b17 y ss.). Aquello externo, el fenómeno sensible “que ofrece resistencia y cierto contacto”, en palabras de Platón, no es la palabra, ni puede serlo.¹⁰

El segundo texto que reviste especial interés para nuestro estudio es el párrafo 11 del *Encomio de Helena*, en el cual el sofista fundamenta la efectividad del discurso en la imposibilidad de recordar el pasado, conocer el presente y prever el futuro. Con esto parece hacerse eco de la tradición poética que hemos estudiado en el capítulo I, la que consideraba que sólo el adivino o el inspirado por las musas puede acceder al conocimiento. ¿Acaso Gorgias sugiere aquí que el que ocupa este lugar es justamente quien se planta ante el auditorio, es decir, el orador? Posiblemente. Sabemos ya que puesto que el hombre no puede conocer, no le es posible alcanzar la cosa presente, ni pasada, ni futura, el *lógos* cobra plena efectividad: al no alcanzar una relación con el ser, no puede expresarlo, de suerte que todo aquello que a través de él nos representemos será como consecuencia del solo hecho de representárnoslo, sin que sea propiamente posible discernir entre lo verdadero y lo falso.

Pasemos ahora a Protágoras. Hemos visto que en el *Teeteto*, el sofista es asociado por Sócrates a la doctrina según la cual el conocimiento se identifica con la percepción. A la pregunta socrática acerca de qué es *epistémē*, su interlocutor, Teeteto, respondía que es percepción (*aísthēsis*). Inmediatamente Sócrates asociaba esta afirmación a la doctrina del hombre medida de Protágoras e intentaba demostrar en qué sentido tal doctrina y la de la percepción como *epistémē* se identifican, asociándolas a ambas con una doctrina “nada vulgar”, según la cual ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma (*autò kath' hautò oudén estin*, *Teet.* 152d2). Todo lo que decimos que es está en proceso de llegar a ser a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras. En esto, según Sócrates, están de acuerdo Protágoras, Heráclito y Empédocles. De manera que la doctrina de Protágoras aparece directamente relacionada con el heraclitismo extremo. Si bien esta vinculación es polémica y su análisis constituirá el objeto del capítulo siguiente, interesa mostrar que la fenomenología propuesta por Protágoras desustancializa también el sujeto. Esta tesis quizás haya sido efectivamente defendida por el sofista – nada nos indica lo contrario, pues se apoya en una mera fenomenología– y, en este sentido, puede haber sido uno de los puntos en que se apoyó Platón para adscribir un “heraclitismo extremo” al sofista de Abdera.

Sócrates afirma que puesto que no hay una cosa en sí, nada (a)parece igual a dos hombres distintos. Afirma entonces que “nada te (a)parece lo mismo ni siquiera a ti, por no permanecer tú nunca igual a ti mismo” (*Teet.* 154a7-8). Como en el caso de Gorgias, nos encontramos aquí una vez más con esta doble operación: en primer lugar, la de convertir a

¹⁰ Cf. *Sof.* 246a6-9.

cada individuo en medida y, en segundo lugar, la de convertir cada medida en diferente a otra. Pero el elemento que agrega el pasaje citado es que puesto que todo, tanto objeto como sujeto, está sometido a cambio, nada aparece de la misma manera ni siquiera a una misma persona, puesto que uno no permanece igual a sí mismo. De manera que, recurriendo a la sentencia pseudo-heraclítica, podríamos decir que uno no puede bañarse dos veces en el mismo río, no sólo porque el río ha cambiado, sino también porque el sujeto ya no es el mismo. Vemos, pues, que según la lectura que nos transmite Platón, esta medida no es fija, sino que siempre se modifica junto con su objeto.

Más adelante, Sócrates ofrece otra premisa central para comprender el planteo atribuido a Protágoras: la persona que percibe es modificada y alterada por la percepción misma (*Teet.* 159e1-160a7). De aquí se desprende que no es posible percibir lo mismo dos veces, puesto que la percepción modifica al sujeto y, a su vez, el sujeto condiciona la percepción. Apoyándose en el sentido común, Sócrates ofrece ciertas objeciones a la identificación entre percepción y conocimiento apoyándose en el sentido común – objeciones que no analizaré aquí por exceder las posibilidades de la presente investigación–, y, por fin, en 166a5-168c5, concede al adversario ausente, Protágoras, una defensa tal como la hubiera hecho este.

En el comienzo de esta apología, el sofista, siempre por boca de Sócrates, afirma que quedaría refutado sólo si el que responde a las objeciones lo hace tal como lo haría él. Y aclara que a diferencia de Teeteto, quien supuestamente había asumido la defensa de la identidad entre percepción y conocimiento, él no hubiera concedido varios puntos que permitieron a Sócrates llevar adelante su argumentación (166b1-c1). De los cuatro puntos que menciona allí, hay tres que son relevantes para el presente análisis.

El *primero* de ellos es que la impresión pasada, alcanzada por el recuerdo, no permanece en uno tal como era cuando el objeto fue percibido (166b1-3). Esto supone que el objeto de la memoria nunca se puede identificar con el objeto de la percepción. Evidentemente, la memoria realiza ciertas operaciones sobre los datos recibidos a través de la percepción, que dan como resultado un objeto diferente. Esto significa que el sujeto no puede conservar idénticas ni sus propias vivencias. En este sentido, no es necesario señalar la clara coincidencia con lo afirmado por Gorgias en el *Encomio*.

El *segundo punto* que Protágoras sostiene frente a los argumentos de Sócrates es que una persona que está cambiando no es la misma que antes del cambio (166 b5-6). Aquí nos enfrentamos a una cuestión central en este planteo. Parece innegable que todo lo sometido a cambio se modifica en algún sentido y, en consecuencia, no puede ser idéntico a lo que era antes del cambio. Lo que no todo el mundo aceptaría es que el sujeto sometido a cambio, aun cuando se haya modificado en algún aspecto, no sea el mismo sujeto. En varias ocasiones, Sócrates había recurrido a esta necesidad de postular una alteridad

radical del mismo sujeto en momentos o circunstancias diferentes. Al respecto es muy claro un pasaje en que se examina si Sócrates sano y Sócrates enfermo tendrán las mismas percepciones. Esto es imposible, sostiene Sócrates, desde la perspectiva de Protágoras, pues uno y otro son desemejantes y diferentes. Inclusive, afirma, "Sócrates enfermo, ¿no es cierto que, en realidad, ya no se trata de la misma persona?" (159b2-160a7). De manera que al variar en cualquier sentido, el ser humano se convierte en otra persona. Pues bien, esta perspectiva es atribuida a Protágoras a través del *tercer punto* que el sofista postula como inaceptable en la argumentación de Sócrates. Este punto sostiene que no es posible hablar de un mismo sujeto a través del cambio: el sujeto no es uno solo, "sino una pluralidad de hombres que deviene infinita en tanto que acontece el proceso del cambio" (166b6-c1). De manera que nos encontramos aquí con una clara formulación que no deja dudas con relación al problema de la identidad: nada subyace al cambio. No hay ningún sujeto idéntico que se conserve inalterable a lo largo de las modificaciones. El hombre debe ser definido en función de un conjunto de características y en la medida que una de estas características cambie, ya no es posible que se trate del *mismo* hombre. Este planteo es análogo al postulado por los sofistas Dionisodoro y Eutidemo en el *Eutidemo*: si uno quiere que una persona cambie, desea de alguna manera su muerte, puesto que al cambiar muere un hombre y, podríamos pensar, nace otro.

A partir del rápido análisis de estos textos, vemos cómo la posición que Platón atribuye a Protágoras disuelve no solamente la cosa en sí, sino también la subjetividad en tanto polo idéntico, acercándose así, sugestivamente, a la posición gorgiana. En este caso nos enfrentamos a la paradoja según la cual a partir de la crítica llevada a cabo por este pretendido hombre todopoderoso, se arriba a un sujeto fragmentado y ajeno a cualquier clase de sustancialidad.

SEGUNDA PARTE (II): Para atrapar al sofista

Capítulo VII

Las metamorfosis de Protágoras: la construcción de un adversario sofístico posible en Platón y Aristóteles

La interpretación platónico-aristotélica de la doctrina de la *homo-mensura* de Protágoras se caracteriza por la vinculación que le imputa con el pensamiento de los físicos y, más específicamente, con la doctrina del continuo movimiento atribuida a Heráclito.¹ En este capítulo indagaremos la naturaleza de cada una de estas doctrinas para exhibir cómo, a través de tal vinculación, los dos filósofos confieren a la doctrina de la *phantasia* defendida por Protágoras un sustrato metafísico sobre cuya base ofrecer una refutación. A partir de un análisis de los textos relevantes, será cuestionada la Hidra construida por Platón y Aristóteles en tanto adversario sofístico, poniendo de manifiesto la inconsistencia entre las concepciones de la verdad y de la *phantasia* implicadas en las diversas tesis atribuidas al abderita. Para cumplir con tal propósito, me referiré en primer lugar a la interpretación de la doctrina del *homo-mensura* ofrecida por Platón en el *Teeteto*, para luego analizar la desarrollada por Aristóteles en su discusión contra el negador del principio de no contradicción (PNC) en *Metafísica* IV 4-6.

I

En el *Teeteto*, Platón se aboca a refutar la sentencia protagórica de la *homo-mensura*: “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son” (152a2-4). Hemos visto en el capítulo anterior que hay un rasgo que se patentiza a pesar de la apertura de esta frase: el ser y el no ser (“de lo que es y de lo que no es”) son determinados por el hombre y, más específicamente, por la *phantasia* humana, según nos transmite Platón inmediatamente después de citar la sentencia:

¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y son para ti tal como a ti te parece que son? (*Teet.* 152a6-8)

¹ Dejaremos aquí al margen el problema de la correspondencia de tales doctrinas atribuidas a Heráclito con las que pudo haber sostenido efectivamente el filósofo de Éfeso, para limitarnos a la exposición que de ella hacen Platón y Aristóteles.

El verbo que traducimos como “parece” es “*phainetai*”, término que como vimos en el capítulo II, es medular en el pensamiento de Protágoras y está relacionado con el sustantivo verbal “*phantasia*”, que aparece poco después en el diálogo platónico que nos concierne, cuando Sócrates afirma:

La apariencia (*phantasia*) y la percepción (*aisthesis*) son lo mismo en lo concerniente al calor y a todas las cosas de este tipo. (*Teet* 152c1-2)²

Me referiré aquí a un (a)parecer para volcar el término “*phantasia*”, con el fin de poner el acento en la bidireccionalidad que supone, al implicar simultáneamente el parecer del hombre y el aparecer de la cosa. Hemos visto que no es posible prescindir de ninguna de las dos dimensiones para dar cuenta de este concepto, pues remite justamente a la instancia de inserción entre el hombre y el mundo. Este rasgo distingue la posición protagórica tanto de la que admite la posibilidad de un ser en sí mismo (al margen de alguna mirada), como de la concepción moderna, según la cual la objetividad tiene su fundamento en la subjetividad.

La refutación que ofrecerá Sócrates de tal teoría es precedida por una polémica vinculación de la tesis del sofista con aquella defendida por Teeteto, para quien el conocimiento se identifica con la percepción (151e2-3), por un lado, y con la doctrina heraclítea que entiende que todo está en continuo movimiento, por otro. En el contexto de un análisis dialéctico de la afirmación según la cual el conocimiento se identifica con la percepción,³ Sócrates lleva a cabo una primera asociación al establecer que la doctrina del conocimiento ofrecida por Teeteto se desprende de la de Protágoras, pues si el hombre es medida y, en consecuencia, su parecer es infalible, la percepción también lo es y la definición de Teeteto es verdadera (151e4-152c9). Esta asociación entre la doctrina de Teeteto y la de Protágoras permite a Platón reducir la *phantasia* protagórica a *aisthesis*, reducción que contribuirá a la segunda asociación, esta vez entre Protágoras y Heráclito, al sentar las bases para atribuirle al sofista una doctrina del cambio, como correlato de su reducción del ser a los objetos de la percepción. Así, Sócrates imputa a Protágoras la que

² Sobre la cuestión cf. *supra* cap. II: sólo en lo que concierne a las propiedades sensibles la *phantasia* se corresponde con la *aisthesis*, lo cual implica que la primera noción es más amplia que la segunda y la abarca.

³ Cornford 1935: 42, se refiere al “tratamiento dialéctico” que ofrece Platón de la teoría de Teeteto. La dialéctica es entendida en términos de “una investigación conjunta que se lleva a cabo en una conversación entre dos personas cuyos espíritus se hallan, por igual, aplicados no a conseguir el mejor argumento, sino a alcanzar la verdad”. Cornford agrega que así como Aristóteles comienza sus obras con una revisión de las opiniones comunes existentes, en el supuesto que algo de verdad poseen, la dialéctica platónica tiene por objeto captar tales atisbos de verdad y formularlos de la manera más adecuada. Es por eso que no debemos suponer que la presentación que tanto Platón como Aristóteles hacen de las doctrinas de otros filósofos se ajusta fehacientemente a la verdad. Esta metodología utilizada por ambos abre el espacio para reexaminar y reevaluar la analítica platónica del conocimiento centrando nuestra atención, esta vez, en el esbozo de la doctrina de la *homo-mensura* atribuida al sofista de Abdera.

llamaré “doctrina heraclítea”, aunque en rigor de verdad se le atribuye “a todos los sabios” – exceptuando a Parménides– y “a los más eminentes poetas de uno y otro género” (152e2-48-11). En lo que sigue me aplicaré a mostrar que si bien la doctrina de la *homo-mensura* defendida por Protágoras y la atribuida a Heráclito se tocan en algunos puntos, en otros, lejos de implicarse mutuamente como pretende Platón, son incompatibles. Analicemos, pues el modo en que Platón fusiona ambas teorías.

Inmediatamente antes de presentar la posición heraclítea, Sócrates afirma que Protágoras habló en enigmas a la multitud, mientras decía la verdad en secreto a sus discípulos (152c7-9).⁴ El hecho de que Platón se refiera a “una *doctrina secreta*” del sofista ante posibles lectores de Protágoras, no deja duda alguna acerca de la ausencia de tal doctrina en la obra del sofista. El “heraclitismo” atribuido a Protágoras es presentado en torno a dos ejes diferentes que convergen en cuanto a sus consecuencias:

1. la convivencia de atributos contrarios (“si llamas a una cosa grande, también parece pequeña, si la llamas pesada, también parece liviana”, *Teet.* 152d4-5);⁵
2. el movimiento continuo (“nada es jamás sino que siempre deviene [*gígnetai*]”).

Platón presenta ambos ejes como forjando una clara unidad que, en principio, podría ser cuestionada. En efecto, es pensable un movimiento que no suponga la convivencia de contrarios, así como también lo es la convivencia de contrarios en algo en reposo. Puesto que aquí son tomados conjuntamente, habría que pensar la vinculación entre ellos –el movimiento y la convivencia de contrarios– postulando cierto pasaje continuo y pendular entre dos polos contrarios que conviven en la cosa y que no llegan a disolverse nunca uno

⁴ Sócrates insistirá en la implicación mutua entre las tres teorías, al afirmar que si el sujeto no puede errar, no es posible no saber o conocer aquello que es el objeto de percepción, de suerte que Teeteto ha estado “muy acertado al decir que el saber no es otra cosa que *aísthesis*. Las doctrinas de Homero, de Heráclito y de los que pertenecen a esta estirpe que afirma que todo está en movimiento, como si fuera una corriente, vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es medida de todas las cosas, y con la de Teeteto, quien sostiene que si esto es así, la percepción se convierte en saber” (160d4-e3).

⁵ En rigor, tal como está formulada, esta convivencia de atributos contrarios se presenta al nivel de la *phantasia*, pues el verbo que utiliza Platón es “*pháinetai*”. Lo que está en juego aquí en principio es la apariencia y el lenguaje, de suerte que la formulación se mantiene en los límites admitidos por Protágoras. Sin embargo, en la conclusión se da un giro, pues se establece que la cosa no tiene un ser único en sí y por sí, es decir, se le agrega la cuestión de la unidad. Tal conclusión puede ser interpretada en dos sentidos: o bien que ninguna cosa tiene un ser único en sí y por sí, sino que tal ser es contradictorio (la cosa en sí posee atributos contrarios), o que no posee ningún ser en sí y por sí. Considero que mientras que la segunda interpretación sería aceptada por Protágoras, la primera no. Sin embargo, si la combinamos con la doctrina del movimiento de la cual se obtiene la conclusión, es posible concluir que de lo que se habla es del ser mismo de la cosa que está en constante movimiento. De suerte que la lectura adecuada del pasaje es la primera, esto es, la tesis que no sería admitida por Protágoras.

en el otro. De la admisión de ambos puntos, Sócrates extrae una misma consecuencia doble:

Nada es uno (*hén*) en sí y por sí mismo y no podrías darle una denominación adecuada ni decir que posee una determinada cualidad. (*Teet* 152d2-4)

La primera pata de esta conclusión, “nada tiene un ser único en sí mismo y por sí mismo”, tiene un aire de familia con la doctrina atribuida a Protágoras, quien había afirmado que “el viento es frío para quien lo siente frío y que no lo es para quien no lo siente” (152b5-7) y que “las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe” (152c2-3), de lo cual se sigue la imposibilidad de hablar de un ser en sí y por sí. Pero aquí se acaban las semejanzas, pues desde la perspectiva del sofista la posibilidad de un ser en sí era negada en la medida en que se afirmaba que todo ser es *para alguien*. En cambio, lo que rechaza la doctrina secreta es que las cosas tengan *un ser único* en sí mismas, pues el ser supone siempre la convivencia de *propiedades contrarias*.⁶

De modo que nos topamos con una primera diferencia fundamental entre ambas teorías: mientras que Protágoras se rehúsa a tematizar o pronunciarse sobre el ser en sí en función del rechazo de la posibilidad de alcanzar una verdad absoluta o *simpliciter*, Heráclito niega el ser en sí en función de una tesis metafísica, según la cual no es posible atribuir ninguna cualidad determinada a algo, puesto que también debería atribuírsele la contraria. De ahí que a pesar de que en ambas se postule la imposibilidad de alcanzar un ser por sí, el relativismo de Protágoras no sólo no se compromete a reconocer ninguna instancia objetiva más allá de lo que aparece. Más bien se contrapondría a la doctrina heraclíteica, en tanto esta última envuelve una tesis acerca del ser mismo de las cosas, posibilidad claramente negada por aquel.⁷

Por otro lado, es necesario reparar en que, si bien en uno y otro caso es posible hablar de posiciones relativistas, el relativismo implicado en uno y otro caso difiere en

⁶ Entre los ejemplos proporcionados por Platón para discutir la teoría de Protágoras, Solana Dueso 1996: 40, distingue dos tipos de cualidades: en primer lugar (I) aquellas como la grandeza o la altura que envuelven una comparación entre dos objetos o personas; y, en segundo lugar (II) cualidades como la temperatura o el color, en que la relación se establece entre un objeto y un sujeto. Según el a., la doctrina protagórica implica que ambos tipos de propiedades se convierten en relaciones, lo que significa que los respectivos predicados deben ser usados diádicamente. No resulta claro, sin embargo, en qué sentido la doctrina de la *homo-mensura* establece que hay predicados atribuidos a objetos que son relativos a otros objetos. Si bien los ejemplos proporcionados por Sócrates en *Teet.*154c1-155d5 podrían inducir a alguna confusión, creemos que ilustran la doctrina secreta que aquí llamamos heraclíteica, según la cual ninguna cosa tiene un ser único en sí y por sí, sino que es siempre sustrato de propiedades contrarias.

⁷ *Contra* cf. Cornford 1935: 44-45, quien considera probable que Protágoras haya defendido la opinión de que el viento en sí mismo es tanto caliente como frío por tratarse de una posibilidad “más simple” que la de afirmar que el viento no es en sí mismo ni lo uno ni lo otro. Lo errado de esta alternativa reside en la insistencia de hablar de la cosa “en sí misma”, tal justamente el punto que Protágoras, a mi entender, intenta poner en tela de juicio.

cuanto a su alcance. Hemos visto en el cap. II que Protágoras niega la posibilidad de una verdad absoluta al afirmar explícitamente que el hombre es medida de *todas* las cosas, lo cual implica que *todos los juicios* son relativos, y no sólo los que conciernen a la percepción.⁸ Es importante recordar aquí el significado que asumen “todas las cosas” (*pánta tà chrémata*) en la sentencia del sofista. Los ejemplos que despliega originariamente Platón en *Teeteto* provienen del ámbito de la percepción: “cuando sopla el mismo viento para uno de nosotros es frío y para otro no” (152b1-2). Sin embargo, es Platón mismo quien lleva la discusión con Protágoras a horizontes ajenos al de la percepción, sobre todo al ético-político. Así, en la “apología” del sofista, el hombre es presentado como medida de lo justo, lo conveniente y lo piadoso (167c5-6, 172b2-7), mientras que en *Crátilo*, los ejemplos ofrecidos para ilustrar la doctrina del hombre-medida se dirigen a conceptos abstractos como sensatez, insensatez, virtud y vileza (385e4-386e5). De manera que el abderita, como sugerimos oportunamente, parece haber aplicado su doctrina a los ámbitos más diversos de la actividad humana. Por otro lado, algunos de los ejemplos esgrimidos en favor de la doctrina protagórica, en especial el del sueño presentado en 158b1-c7, a través del cual se intenta probar la imposibilidad de un criterio para establecer la falsedad de ciertos pareceres, tampoco comprometen la percepción, por lo menos en los términos en que esta es comprendida en el *Teeteto*, pues no implican la presencia de un “objeto” actual que genere un parecer o una opinión. Es posible así distinguir dos clases de protagorismo: un “protagorismo reducido” que establecería sólo la percepción como medida y, correlativamente, lo sensible como objeto, y un “protagorismo amplio” que establecería el parecer o la opinión como medida y cuyo correlato objetivo estaría dado por cualquier cosa o asunto en el que el hombre esté involucrado.⁹ De acuerdo con lo dicho, es claro que Protágoras postuló y defendió la versión amplia (que incluye, por supuesto, las percepciones), lo cual no debería sorprendernos a la luz del pensamiento eminentemente político que desarrolló el sofista, según las mismas fuentes platónicas nos dan a conocer. Sin embargo, la distinción nos resultará útil en el análisis, porque a lo largo del *Teeteto*, intentaré mostrar, Platón atribuye a Protágoras ambas versiones, deslizándose continuamente de una a otra. Identificar tales deslizamientos y explicar cuál es el sentido de los mismos nos permitirá, según entiendo, aproximarnos un poco más al pensamiento del sofista.

⁸ Con relación al sentido de *chrémata* en tanto plexo de situaciones y asuntos en los que uno está involucrado cf. *supra* cap. II: 154.

⁹ Es Fine quien lleva a cabo la distinción aquí retomada entre un “Broad Protagoreanism” y un “Narrow Protagoreanism” (1994: 213-214). Rossetti, por su parte, distingue dos sentidos de *dóxa* implícitos en el pensamiento de Protágoras: la *dóxa*₁ se trataría de una manera de representarse los hechos (y de dar una evaluación intuitiva y casi inmediata de ellos), en tanto que la *dóxa*₂ se trataría de la opinión, tesis o interpretación organizada en un discurso y sostenida por argumentos (1986: 197).

En el caso de la teoría heraclíteica o de los físicos, las propiedades que se atribuyen a los objetos son relativas en virtud de una teoría causal de la percepción expuesta en cuatro ocasiones, según la cual del contacto de dos movimientos (el del objeto sensible y el del órgano sensorial) se originan como hechos gemelos el acto de percepción y el objeto percibido.¹⁰ De manera que si se explica el relativismo sólo en términos de diversas propiedades de las cosas que se descubren ante diversos sujetos, se oscurece el hecho de que la doctrina de Protágoras niega las cosas en sí y extiende su teoría mucho más allá de lo sensible, como da a entender el mismo Platón. En consecuencia, si es posible hablar de un relativismo involucrado en la posición heraclíteica, sin duda no se identifica con el defendido por el sofista de Abdera. La doctrina heraclíteica podría entrañar un relativismo perceptual – y así lo demuestra la explicación del proceso de la percepción que Platón le atribuye–, para el cual una propiedad es relativa a un determinado perceptor: algo es dulce y salado porque es dulce para uno y salado para otro. A partir de esta posición se afirma, incluso, la existencia de un blanco para uno y otro blanco para otro. Es claro, pues, que si redujéramos la posición de Protágoras a un relativismo perceptual, deberíamos encontrar otra explicación para dar cuenta del protagorismo amplio, pues en muchos casos el parecer no se genera por la interacción con un polo objetivo necesariamente presente, como es en cambio el caso de la percepción. A diferencia, entonces, de la posición protagórica que sostendría un relativismo más amplio en el cual el contexto de referencia no puede reducirse a la percepción, el heraclitismo no excluye la posibilidad de pronunciarse acerca de una cosa y emitir juicios *verdaderos en sentido absoluto*; puesto que el juicio “esta manzana es roja en relación con un determinado percipiente” puede ser verdadero en dicho sentido. Desde este punto de vista, al objeto se le pueden atribuir todas las propiedades factibles de manifestarse en sus diversas relaciones con perceptores.¹¹ *Es el relativismo en su versión*

¹⁰ Cf. *Teet.* 153d-154b; 155d-157c; 158e-160e; 181b-182b. Como bien señala Guthrie 1978: 90-91, esta teoría no sólo adscribe a Protágoras elementos foráneos vinculados con el discutible heraclitismo de Platón, sino también rasgos del atomismo de Demócrito, quien enseñó que las sensaciones son un producto momentáneo del contacto físico y que las cualidades sensibles no tienen un carácter independiente, al ser la sensación el resultado de la alteración de nuestros cuerpos, originada por el impacto de una corriente de átomos lanzados por el objeto percibido.

¹¹ Esta distinción entre el relativismo perceptual y el relativismo acerca de la verdad es presentada por Fine (1994: 212). La posición de la autora se encuentra en las antípodas de la aquí presentada, en la medida en que postula que la tesis de Protágoras no puede pensarse como ninguno de estos dos casos de relativismo, sino como un infalibilismo que sostiene que todas las creencias son *absolutamente verdaderas*. Sin embargo, tal posición no podría dar cuenta, como considero que sí lo hace la de Protágoras, de los juicios conflictivos sin incurrir en contradicción. Según la autora, Protágoras aceptaría la posibilidad de la contradicción –lo cual no se sigue del ejemplo del viento– y eliminaría la relatividad de toda creencia. El error de Fine se encuentra, a mi entender, en primer lugar en el punto de partida asumido, según el cual ambas doctrinas se implican efectivamente. En segundo lugar, en tratar exclusivamente la posición protagórica en su versión reducida, dejando al margen la posición protagórica amplia que Platón presenta en unidad con aquella, y en tercer y último lugar, en reducir la doctrina heraclíteica a la doctrina del movimiento continuo, dejando de lado el otro elemento fundamental que le atribuye Platón, que es la posibilidad de convivencia de contrarios en las cosas.

heraclíteo el que nos conduce, pues, a una negación del principio de no contradicción, y es por eso que en su presentación de la doctrina Platón menciona la convivencia de contrarios.

Las fisuras en la unión de estas teorías saltan a la luz en las críticas platónicas. Aunque no expondré en detalle los argumentos esgrimidos por Sócrates, trataré de mostrar que no suponen un adversario único, sino que el radio de alcance de cada crítica es variable. Un punto digno de señalar es que a pesar de que Sócrates fusiona las teorías de Teeteto, Protágoras y Heráclito, ofrece una refutación para cada una de ellas, lo cual sería innecesario si las doctrinas se implicaran mutuamente. Vamos entonces a las críticas:

a. La primera crítica ofrecida por Sócrates apunta al hecho de poner al mismo nivel a cualquier ser dotado de percepción. Dentro de esta crítica podemos distinguir varias aristas. Por un lado, afirma Sócrates, Protágoras hubiera podido establecer como medida al cerdo o al cinocéfalo en lugar del hombre, dado que también son seres dotados de *aísthēsis* (161c2-d1). En segundo lugar, Sócrates establece un argumento *ad hominem* al afirmar que el sofista debería renunciar a su práctica en tanto maestro (es preciso recordar que en *Prot.* 318e5-319a2, el sofista se presentaba a sí mismo como un maestro en el arte de la palabra y de la política), en tanto su teoría supondría la imposibilidad de cualquier autoridad en materia de conocimiento (*Teet.* 161d1-e4). Según pretende Platón, el abderita debería reconocer que cualquier opinión es tan válida como la suya y que “no es superior en inteligencia (*phrónēsis*) a un simple renacuajo ni a cualquier otro hombre” (161c9-d1). Es decir que, según Sócrates, la posición de Protágoras disuelve toda jerarquía en el saber: en lo que concierne a la sabiduría (*sophía*) es lo mismo un animal que un hombre e, incluso, que un dios.¹² No poseen diferencia alguna puesto que todos participan igualmente de la verdad. Este primer argumento parece suponer, al menos en lo que concierne a los hombres y al resto de los animales, un desconocimiento de las diferencias entre *aísthēsis* y *phantasia*, la primera elevada aquí a criterio único y soberano. Sin embargo, Sócrates no avanzará en este argumento y en aquellas paradojas que parten de la identificación entre *dóxa* y *aísthēsis* por considerarlas poco serias desde la perspectiva del adversario (164c7-9, 165d2-6, 166a5-b1). En lo que se refiere a la segunda parte del argumento, la que cuestiona el pretendido rol de maestro del sofista, Sócrates parte de una concepción de la sabiduría en términos de posesión de la verdad. Protágoras replicará, sin embargo, que al estar envuelta en cualquier opinión, la verdad no es condición suficiente para hablar de sabiduría, sino que

¹² En general se pasa por alto la afirmación de Sócrates en *Teet.* 162c3-6: “¿Acaso no te sorprenderías si te convirtieras de pronto en una persona cuya sabiduría no fuera inferior a la de ningún otro hombre, ni a la de ningún dios? ¿O crees que la medida de Protágoras es algo que se refiere menos a los dioses que a los hombres?”. Es un pasaje muy importante, creo, pues denota que la disolución de jerarquías alcanza también a los dioses. Sócrates entiende que si todas las percepciones u opiniones fueran igualmente verdaderas, en nada se distinguirían en cuanto a la sabiduría los animales, los hombres y los dioses.

esta última se define en términos de la capacidad de producir ciertos cambios en nuestra *phantasía*, para que (se) nos (a)parezca lo bueno (166d5-7).

b. Luego de ofrecer la apología de Protágoras, Sócrates embiste con dos nuevas críticas a través de las cuales cree saldar la discusión con Protágoras en lo que concierne al llamado “protagorismo amplio”. La primera de estas críticas es la de autorrefutación (*peritropé*) y establece que si todo discurso es verdadero, Protágoras deberá reconocer que es verdadera la opinión de la mayoría que considera que su propia doctrina es falsa (170a5-171c6). En esta crítica no opera la identificación trazada entre *phantasía* y *aísthesis*, en la medida en que se trataría de una opinión acerca de otra opinión. Opera, en cambio, una noción de verdad implícitamente negada en la teoría del sofista, dado que supone la ausencia de relativizadores. Si respetamos el relativismo defendido por el sofista, el argumento de la *peritropé* propuesto por Platón no alcanza a afectar la tesis del *homo-mensura*, pues su autor puede aceptar la verdad de la posición del adversario que niega la tesis, sin por eso comprometerse con su posición.¹³ La adición de los relativizadores bloquearía, según entiendo, la crítica, pues el sofista no tiene por qué adoptar el vocabulario no relativizado de sus oponentes. Se ha señalado, sin embargo, que esta inmunidad debe pagar un precio muy alto: el abderita no estaría diciendo nada realmente serio, que pueda discutirse o negarse de un modo significativo, y quedaría, por consiguiente, cercado por sus propios relativizadores.¹⁴

Es cierto, a mi modo de ver, que la posición de Protágoras no puede ser refutada en sentido estricto, como tampoco demostrada: se la acepta o se la rechaza, pues se yergue en tanto principio. Esto, sin embargo, no le resta interés. Su peculiaridad residiría en que desde las categorías internas de su sistema no es posible destruirla –aunque quizás cualquier sistema de pensamiento sólidamente construido sólo devenga realmente vulnerable frente a categorías externas.

c. La siguiente crítica (177c5-178b6) se apoya en la sustitución del valor de verdad por el valor de utilidad, sustitución propuesta por el sofista en su apología. Frente a tal sustitución, Sócrates establece que la utilidad involucra efectos o consecuencias que se dan en el futuro: sabio es aquel que sostiene un discurso verdadero acerca de lo que irá a suceder. Entre los juicios acerca del futuro, sostiene Sócrates, consideramos que sólo aquellos emitidos por los sabios son verdaderos, lo cual demuestra que en lo concerniente al parecer acerca del futuro hay juicios verdaderos y juicios falsos, y el sabio es justamente quien emite

¹³ Sobre este aspecto de la *peritropé* cf. Burnyeat 1976b: 41, Waterlow 1977: 29-30, Lee 2005: 48-57 y Fine 1994: 213-214.

¹⁴ Cf. p.e. Lee 1973: 245-246.

los primeros. Como en el anterior, en este argumento tampoco opera la identificación entre *phantasia* y *aísthesis*, pues mientras que esta última supone la presencia del objeto, sabio sería justamente el que puede prever lo que sucederá aun en ausencia del objeto. De modo que Platón pretende estar refutando la tesis amplia de Protágoras, excluyendo cualquier referencia a la percepción, lo cual nos da la pauta, una vez más, de que la *phantasia* protagórica y la *aísthesis* no se solapan. Esta concepción según la cual un juicio acerca del futuro puede tener un valor de verdad desatiende, por otra parte, la concepción defendida por Protágoras. Este podría replicar que ante el futuro no tenemos realmente un parecer firme y que por el hecho de saberse como una opinión acerca del futuro, la certeza (que supone infalibilidad) que acompaña otras opiniones en este caso no existe. Por otro lado, el hecho de asignar un valor de verdad a juicios acerca del futuro siempre ha resultado problemático: la opinión emitida guarda una relación con su objeto presente, la previsión que algo sucederá, pero no establece una relación “diacrónica” con el hecho o la cosa futura al margen del propio parecer, lo cual impediría atribuirle un valor de verdad en el momento en que se formula. Se trataría, por así decir, de un parecer que no se sustenta en un aparecer. Por último, por involucrar un proceso inductivo, lo que cuenta en las previsiones que lleva a cabo el sabio no es tanto su parecer acerca del futuro, sino más bien acerca del pasado, su experiencia, que lo habilitaría para hacer predicciones en todo caso más confiables. Así de hecho parece entenderlo Platón.¹⁵

d. Ahora bien, Sócrates no se da por satisfecho y considera que es necesario ofrecer una nueva refutación, pues “en lo que concierne a las impresiones actuales de cada uno, a partir de las cuales surgen las opiniones y las percepciones correspondientes, es más difícil demostrar que no son verdaderas” (179c2-5). Sócrates arremeterá ahora contra la tesis del protagorismo reducido que identifica con el heraclitismo. Recién al finalizar el argumento considerará acabada la discusión con Protágoras (183b7-9).¹⁶ La refutación socrática –que según veremos en lo que sigue, supone un claro antecedente de la refutación aristotélica al sofista– establece la imposibilidad de enunciar la propia tesis por parte de los heraclíteos, quienes no disponen de expresiones adecuadas para hacerlo, pues a partir de la concepción que intentan defender, en el momento de decir cualquier cosa, ella se escabulle por estar inmersa en el flujo (182d1-4). Sin embargo, hemos visto ya que si hay un punto en que se tocan las doctrinas de Protágoras y Heráclito – a saber, la negación de la posibilidad de un ser en sí–, no es justamente en la afirmación del movimiento continuo y menos aún en la

¹⁵ Sobre la respuesta de Platón al problema de los juicios sobre hechos futuros cf. Marcos 2009, donde se hace referencia a la cuestión en el marco de la discusión del placer de anticipación en el *Filebo*.

¹⁶ “Y bien Teodoro, ya nos hemos librado de tu amigo, y sin embargo no le hemos concedido que el hombre sea medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un ‘hombre prudente’.

imposibilidad de nombrar. Evidentemente, Platón ha llevado a cabo tal asociación para encontrar una manera de refutar el protagorismo reducido. Sin embargo, la crítica no alcanza a la *homo-mensura*, de la que de ningún modo se infiere la imposibilidad de nombrar adecuadamente.¹⁷

A partir de este rápido recorrido por las críticas platónicas, es posible extraer una conclusión en lo que concierne a la posibilidad de identificar la tesis protagórica y la heraclíteica. Hemos visto que Platón sólo se sirve plenamente de la identificación entre protagorismo y heraclitismo en el primer argumento, aquel que pretende que cualquier animal podría ser la medida, y en el último, el de la refutación del heraclitismo, pues eran estos los que suponían la identidad entre *phantasía* y *aísthesis*. En cuanto a las otras tres críticas, en ellas no opera tal identificación pero sí una concepción de la verdad ajena al pensamiento del sofista, aunque presente en la teoría que se atribuye a los heraclíteos. Platón reemplaza así en estos argumentos la concepción protagórica de la verdad por otra admitida por el heraclitismo, que si bien también es expresión de cierto relativismo, implica la posibilidad de una verdad *simpliciter*.¹⁸ Espero haber mostrado que tal concepción es ajena a Protágoras, cuya doctrina de la *homo-mensura* traería aparejada la disolución de una concepción de verdad en términos de correspondencia, al no quedar nada en sí frente a lo cual contrastar el propio parecer.¹⁹ En el caso del relativismo heraclíteo, por el contrario, se admitía la posibilidad de algo que posea en sí las cualidades opuestas percibidas por diferentes sujetos. El paso por el heraclitismo resulta entonces en un deslizamiento entre los

¹⁷ Es claro que la adecuación ya no podría ser otra que la del nombre y el parecer, no ya entre el nombre y el mundo. Sin embargo, dilucidar este problema obligaría a introducirse en la compleja relación entre *phantasía* y *lógos* en Protágoras. En parte, ya nos hemos referido a esta problemática en el capítulo II. Sólo señalemos, con el fin de distanciar la posición protagórica de la heraclíteica, que el mismo Platón en *Crátilo* acerca a Protágoras a la teoría convencionalista de la corrección de los nombres de Hermógenes (385e4-386a3), según la cual *el nombre es por convención*, lo cual implica que *es siempre adecuado* – por supuesto, en la medida en que respeta las reglas de nominación que instituye una determinada comunidad–. El lenguaje constituiría, pues, un ámbito en el cual el hombre-medida no sería el individuo sino la comunidad. Sin embargo, en el *Crátilo* Sócrates se desliza, como en el *Teeteto*, de un sentido a otro del término 'hombre': si bien hablar de "convención" implica una dimensión intersubjetiva, Hermógenes termina admitiendo que es el individuo quien instituye los nombres. Así, termina defendiendo una teoría del lenguaje privado que se encuentra en las antípodas de lo defendido originariamente. Podríamos pensar que siempre que interviene Protágoras, Platón intenta exhibir cierta tensión entre una supuesta valoración de lo comunitario defendida por el personaje y su práctica efectiva, en que siempre se privilegia, al fin de cuentas, al individuo (a sí mismo) por sobre la comunidad (cf. *supra* cap. III). Así sucedería en lo que se refiere a los nombres (*Crátilo*), también en lo que se refiere a la virtud (*Protágoras*) y a la verdad (*Teeteto*).

¹⁸ En estas críticas, la fusión absoluta con el heraclitismo no sólo no resultaría útil, sino que, por el contrario, impediría tanto la segunda parte del argumento del igualitarismo acerca de las opiniones, como el de la *peritropé*, en que se trata de juicios de juicios, al igual que el que se refiere a los juicios acerca del futuro. En los tres casos sería imposible admitir la identificación entre ser y ser sensible supuesta por el heraclitismo y su teoría causal de la sensación.

¹⁹ A favor de tal interpretación cf. Schiappa (2003: 191-193). *Contra* Lee 2005: 32-45, para quien la doctrina de la *homo-mensura* no postula una nueva concepción de la verdad, sino sólo un criterio con el cual establecer qué cosas son verdaderas, es decir qué pareceres son verdaderos. De suerte que Protágoras operaría con la noción ordinaria acerca de la verdad, y su posición sólo implicaría una tesis epistemológica.

dos tipos diversos de relativismo y sus respectivas concepciones de la verdad, condición necesaria para apresar al sofista en los términos en que Platón pretende hacerlo en el *Teeteto*.

II

Esta estrategia de vinculación entre tesis es retomada por Aristóteles en los capítulos 4 y 5 de *Metafísica* IV. Allí, a partir también de una estrategia dialéctica, el estagirita asume como adversario un personaje que, aunque en un par de ocasiones se identifica bajo el nombre de Protágoras, no es otro que el construido por Platón en *Teeteto*. Al igual que allí, en este texto aristotélico el adversario va mostrando sus diferentes caras, fundamentalmente la del físico o la del sofista, ante cada argumento.

En *Met.* IV 4-6, Aristóteles establece una serie de argumentos con el fin de refutar al negador del principio de no contradicción (PNC). Uno de los adversarios a los que se enfrenta es Protágoras, quien, aunque aparece mencionado explícitamente recién en el tercer argumento del capítulo 4 (1007b22-23), representa sin duda una de las principales doctrinas a las que apunta el conjunto de la argumentación allí esgrimida.²⁰ Aquí me propongo examinar los argumentos dirigidos contra la posición protagórica con un doble objetivo: en primer lugar, demostrar que tal argumentación se encuentra condicionada por la aceptación de la polémica interpretación platónica de la sentencia de la *homo-mensura* y, en segundo lugar, exhibir la filiación platónica de las trazas fundamentales de la argumentación aristotélica contra la doctrina del sofista.

En *Met.* IV 4, se examinan *las consecuencias* de la negación del principio (1007b18) y se incluye el discurso de Protágoras entre aquellos que implican tales consecuencias. No analizaré aquí todos los argumentos ofrecidos por Aristóteles en este capítulo ni en el 6, sino que me ceñiré fundamentalmente al capítulo 5, donde el filósofo analiza la posición de Protágoras y justifica su inclusión entre los negadores del PNC. Sólo mencionaré dos puntos del capítulo 4: en primer lugar, que el principal argumento contra la posición asumida por Protágoras (entre otros negadores del PNC) consiste en la prueba dialéctica según la cual alcanza con que el adversario diga algo con sentido (*semaínei ti*) para sí mismo y para otro, pues ello estará suponiendo algo determinado, i.e. el sentido. La determinación, aduce

²⁰ Al respecto cf. Gottlieb 1994, quien defiende la presencia de Protágoras como adversario a lo largo de todo el capítulo 4 de *Met.* IV. Según la autora, tener en cuenta la presencia de Protágoras como adversario en tales argumentos contribuye a su inteligibilidad. Gottlieb entiende que la estrategia de Aristóteles es la misma que la de Platón, pero invertida, pues mientras Platón va de la *homo-mensura* hacia la negación del PNC, Aristóteles va de la negación del PNC hacia la tesis de la *homo-mensura* (1994: 183).

Aristóteles, supone el PNC (1006a12-1007a20).²¹ De suerte que si el adversario habla, deberá reconocer que el PNC es verdadero. Este argumento, claramente, retoma la estrategia de Platón contra los heraclíteos, pero mientras éste iba de la *homo-mensura* hacia la tesis heraclíteica que suponía el rechazo del PNC e impedía el lenguaje –y, en consecuencia, la formulación de la propia tesis–, Aristóteles sostiene que si alguien dice algo significativo es porque acepta el PNC, en consecuencia la tesis de Protágoras es insostenible.²² Puede vislumbrarse aquí cuál será la estrategia global de Aristóteles frente a Protágoras: retomar y, en algunos casos, reformular los argumentos platónicos con el propósito de efectuar un golpe más certero y definitivo al pensamiento del sofista.

El segundo punto que me gustaría señalar de este capítulo 4, es la aparición de Protágoras en el tercer argumento. Allí el sofista aparece asociado a los físicos, en particular a Anaxágoras, pues si todas las contradicciones son verdaderas, afirma Aristóteles, como sostendría Protágoras, todo es uno, como establece Anaxágoras:

pues lo mismo sería trirreme y muro y hombre, si es posible que algo pueda afirmarse o negarse respecto de todo, como sucede necesariamente a los que sostienen el discurso de Protágoras. Pues si alguien opina que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme, de modo que también lo es, si efectivamente la contradicción es verdadera. Y se genera lo de Anaxágoras: todas las cosas juntas (*homoû pánta chrémata*), de modo que ninguna cosa es verdaderamente (*Met. IV 4 1007b20-26*).

De este pasaje se deduce que la tesis de Protágoras, según Aristóteles, traería aparejada la negación del PNC, lo cual implicaría a su vez la eliminación de cualquier distinción entre los seres, como sucede en el pensamiento de Anaxágoras en que todas las cosas son una. Ahora bien, aunque a Protágoras se le adscriba aquí la tesis según la cual la contradicción es verdadera, no se explica cómo se produce el paso de la *homo-mensura* a la negación del principio. En el capítulo 5, en cambio, en que Aristóteles examina *las causas* en que se apoyan los discursos que implican la negación del PNC y ofrece argumentos en contra de tales razones,²³ es donde presenta la interpretación de la doctrina de Protágoras y establece en qué sentido implica la negación del principio. Un examen de tal interpretación se nos impone como un paso previo a la evaluación de la pertinencia de los argumentos contra el sofista.

²¹ Este argumento será objeto de estudio del capítulo IX, en el que se estudian las críticas aristotélicas a la posición gorgiana.

²² Cf. Gottlieb (1994: 184).

²³ En 1011b12, sostiene Aristóteles: "Sobre que la opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez, y qué sucede a los que sostienen esto y por qué sostienen tal doctrina, baste con lo dicho". En el capítulo 3 de *Gamma*, Aristóteles centró su análisis en el examen de la opinión más firme de todas, en el 4, en qué sucede a los que sostienen la negación del PNC, y en los caps. 5 y 6, en por qué sostienen tal doctrina. Si bien el capítulo 6 también contiene elementos de interés, mi examen se centrará en el 5, por considerar que en el siguiente, Aristóteles ofrece mayormente un desarrollo de los argumentos que ya fueron presentados brevemente allí.

Es importante insistir aquí en que Aristóteles no sólo retoma algunos de los argumentos platónicos, sino que su presentación del pensamiento del sofista es extraída en su totalidad de la presentación platónica de la doctrina de la *homo-mensura* en el *Teeteto*, y no sólo en lo que se refiere el material utilizado, sino también a su interpretación general de la doctrina del sofista de Abdera. Hemos visto cómo a partir de la vinculación trazada por Platón entre Protágoras y Heráclito, la *phantasía* defendida por Protágoras como medida última era reducida a la *aísthēsis*, lo cual permitía a su vez poner en boca del sofista la tesis metafísica que sostenía la convivencia de propiedades contrarias en todas las cosas. En este punto resulta relevante señalar, una vez más, la excedencia de la *phantasía* respecto de la *aísthēsis*. Aristóteles, como Platón, atribuirá a Protágoras la reducción de la primera a la segunda, pero, al igual que intenté demostrar en ocasión de analizar la argumentación de su maestro, de sus argumentos se filtran algunas pistas que conducen a un cuestionamiento de tal reducción. Es la presentación misma que hacen ambos filósofos de la doctrina de Protágoras la que, a mi juicio, deja traslucir cierta tensión respecto a la posibilidad de identificar *aísthēsis* y *phantasía* en el pensamiento del sofista.

El primer paso de la argumentación aristotélica del capítulo 5 de *Met.* IV, consistente en subrayar la implicación mutua entre las doctrinas de aquellos que niegan el PNC y la posición de Protágoras, es paralelo al realizado por Platón al afirmar la implicación mutua entre la teoría de los heraclíteos y la de Protágoras. Aristóteles retoma esta vinculación al sostener que la negación del PNC y el fenomenismo de Protágoras se implican mutuamente. La doctrina de los negadores del PNC afirma que “lo mismo es y no es” (1009a12), formulación en la cual es posible reconocer la doctrina atribuida en el capítulo 3 a los seguidores de Heráclito (1005b25), mientras que la del sofista es presentada en los siguientes términos: “todo lo que se cree y lo que (a)parece es verdadero” (*tà dokoûnta pànta estin alethê kai tà phainòmena*, 1009a 7-8).²⁴ Debemos subrayar aquí los términos utilizados por Aristóteles para transmitir la doctrina de Protágoras. Las cosas creídas u opiniones (*tà dokoûnta*) son tan verdaderas como las cosas que (a)parecen (*tà phainòmena*). El participio del verbo “*dokéō*” que figura en este texto es equivalente al sustantivo “*dóxa*” y va a ocupar un lugar central en los planteos atribuidos a Protágoras. Hemos visto en el cap. II que así lo testimonia también Platón, cuando en el *Teeteto* reemplaza la *phantasía* por la *dóxa* y reformula la posición de Protágoras en términos de que “sólo uno mismo puede opinar sobre sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas” (*Teet.*161d6). En las otras cinco ocasiones en que Aristóteles presenta la doctrina en este capítulo y el siguiente, se hace mención exclusivamente a la identidad entre

²⁴ Cf. *Met.* IV 3, 1005 b24; 5, 1009a11-12; 5, 1009b1 y 1010b1; 6, 1011a18; 1011a29-30.

tà phainómena y la verdad, aunque eso no le impide deslizarse a veces hacia la *dóxa* con absoluta naturalidad.²⁵

Tal doctrina de Protágoras, sostiene el estagirita, tiene su fuente en la misma opinión (*apò tês autês dóxes*, *Met.* IV 5,1009a6) que la negación del PNC sostenida por los "seguidores de Heráclito", o los físicos: si la doctrina de Protágoras según la cual todas las opiniones son verdaderas es acertada, entonces las cosas serán verdaderas y falsas, pues es un hecho la existencia de opiniones contrarias. La doctrina de Protágoras implica, pues, la negación del principio (si Protágoras, entonces Heráclito). Mas la implicación, afirma Aristóteles, también se da en el sentido contrario: si las cosas son y no son, toda opinión será verdadera, pues hará referencia necesariamente a alguno de los dos polos de la contradicción (si Heráclito, entonces Protágoras, 1009a6-12). Es por eso, concluye Aristóteles, que ambas doctrinas están subordinadas al mismo pensamiento (*apò tês autês dianoías*, 15-16).

Este pasaje aristotélico es muy claro con respecto a la operación realizada ante el adversario sofístico: si toda opinión es verdadera, todo juicio será a la vez verdadero y falso, pues es un hecho la existencia de opiniones contrarias, lo cual convierte en falso mi juicio en tanto opuesto al juicio necesariamente verdadero de quien sostiene una opinión contrapuesta a la mía respecto del mismo objeto.²⁶ Es evidente que aquí Aristóteles está partiendo de un concepto de verdad implícitamente negado por la doctrina que él mismo expone de Protágoras, pues supone una verdad *simpliciter*, que implica la falsedad del juicio de aquel que opina algo contrario.²⁷ Nos encontramos entonces con que Aristóteles opera el mismo deslizamiento que su maestro en el argumento de la auto-refutación, pues reduce la posición protagórica a la negación del PNC atribuido a la postura heraclíteica. Sin embargo, hemos visto, Protágoras disuelve la direccionalidad del discurso hacia algo exterior al sujeto, de manera que cae el presupuesto básico para hablar de contradicción, al menos con la carga ontológico que le adjudica Aristóteles.

Una vez vinculadas ambas teorías, Aristóteles introduce una distinción entre sus adversarios en función del modo de argumentar que requieren: los unos han de ser persuadidos y los otros han de ser forzados (1009a18). Los persuadidos se hallan en una

²⁵ Cf. p.e. el argumento de 1012b12-14.

²⁶ Nótese aquí el paralelo con el argumento de la auto-refutación o *peritropé* presentado por Platón en *Teet.* 169e7-171c7. Allí Protágoras presumiblemente se refutaba a sí mismo al admitir la verdad de las creencias contrarias de sus oponentes. Este argumento también se apoya la necesidad de afirmar *simpliciter* la verdad de quienes sostienen la teoría del hombre-medida. Sócrates omite la restricción de que la creencia contraria de los otros es sólo verdadera *para ellos*, con lo cual Protágoras no está obligado a reconocerla en tanto verdadera *simpliciter*. Contra esta lectura cf. Marcos de Pinotti 1999, quien considera que la doctrina protagórica es finalmente vulnerable a la crítica de Platón en el citado pasaje del *Teeteto*, y 2006: 218 y ss., donde se sostiene que la restitución de los relativizadores, lejos de evitar caer en contradicción al abderita, agravaría su situación.

²⁷ Cf. Schiappa 2003: 190-193.

aporía y su ignorancia resulta fácil de curar. Su tratamiento se refiere al pensamiento, no a las palabras. Los que deben ser forzados son, en cambio, “los que hablan por el placer de hablar (*hósoi de lógou chárin légousi*)”, cuya curación consistirá en “una refutación (*élenchos*) de su discurso en la voz y en las palabras (*en tēi phonēi lógou kai toū en toīs onómasin*, *Met.* IV 5, 1009a20-22)” pues en realidad no creen lo que expresan.²⁸ Aristóteles, por un lado, no especifica a quién se refiere en cada caso y, por otro, no respeta su propia taxonomía, porque en 6, 1011a2, establece que tanto quienes deben ser persuadidos como quienes deben ser forzados se hallan en una situación aporética, afirmación a partir de la cual es incomprensible por qué algunos de ellos deberían ser forzados. Por otro lado, recordemos que en el capítulo 3 había afirmado que es imposible que “cualquiera sea crea que lo mismo es y no es (...), pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice” (3, 1005 b25), dando a entender que ninguno podría estar realmente persuadido de ello y quien lo afirma, miente. Lo cierto es que el límite entre el adversario que cree y el que no cree en lo que sostiene se va deslizando progresivamente: se parte de un adversario único que discute de mala fe (capítulo 3); luego se establece una distinción entre aquellos que están persuadidos de lo que dicen y aquellos que lo sostienen sólo por el placer de hablar (capítulo 5); y, por último, a pesar de conservar la diferencia entre los que deben ser forzados y los que deben ser persuadidos, se les atribuye a ambos una genuina situación aporética (capítulo 6). Este tratamiento de los adversarios delata, según creo, el lugar ambiguo que le asigna Aristóteles al sofista en su argumentación. Sería él, en efecto, el adversario que debe ser forzado, dado que en tres ocasiones al mencionar la tesis protagórica según la cual es verdadero todo lo que aparece, el filósofo afirma que es evidente que no piensan de este modo, pues muestran en su conducta (*en taīs práxesin*) que no están persuadidos de ello (5, 1010b9; 6, 1011a10). Establece también que los que sostienen tal doctrina (es decir, aquella según la cual lo que aparece es verdadero) no lo hacen por encontrarse en una situación aporética, sino por el placer de hablar (1011b1 y ss). De suerte que este personaje que discute de mala fe es asimilado por momentos a aquel que afirma su doctrina persuadido –que, en principio, parece identificarse con el físico–. Estos deslizamientos no son casuales y adelantan aquellos que encontramos en la presentación que hace Aristóteles de las doctrinas de los físicos, por un lado, los que se encuentran en una verdadera situación aporética y discuten de buena fe (1009a16-20), y los sofistas, por el otro, quienes en su comportamiento mismo demuestran que no están persuadidos de lo que dicen y que discuten por el mero placer de discutir (1009a20-22).²⁹

²⁸ Nancy 1989: 74, considera que con esto Aristóteles especifica su régimen de discurso anunciando que va a afrontar a sus adversarios según lo que piensan y no según lo que dicen, remontándose al origen de sus discursos. Considero, en cambio, que con el hecho de “refutarlos en sus palabras” Aristóteles los remite a la prueba principal presentada en *Gamma* 4.

²⁹ Con respecto al adversario de Aristóteles en *Met.* IV, cf. Cassin 1989: 42-45 e Irwin 1988: 181-198.

Aristóteles asigna un origen común a la opinión de que las contradicciones y los contrarios se dan a la vez y la de quienes defienden la verdad de los *phainómena*: es a partir de las cosas sensibles que unos y otros vinieron a sostener sus doctrinas. En el primer caso, el de los físicos, al ver que los contrarios se generan a partir de lo mismo y considerando que del no ser nada se genera, infirieron que la propiedad contraria debía ya estar en la cosa.³⁰ En cuanto a la doctrina que afirma la verdad de *tà phainómena*, es decir, la defendida por Protágoras, Aristóteles también le asigna su origen en la consideración de las cosas sensibles, con lo cual afianza la vinculación entre sensación y *phantasía*. Señala como razón del origen de tal doctrina la imposibilidad de asignar verdad a una posibilidad frente a su contradictoria. Quienes la sostienen, dice Aristóteles, piensan que no es posible decidir la verdad sobre la base de lo que piensa la mayoría y la minoría, a la vez que afirman la posibilidad de pareceres contradictorios entre diversos hombres, entre el hombre y otros animales e incluso de un mismo hombre en diversos momentos. Si todos tuvieran fiebre o estuvieran locos, los sanos parecerían enfermos y los cuerdos, locos, de donde Protágoras concluiría que no hay pareceres más verdaderos que otros (5, 1009b2-12). Esta descripción del pensamiento del sofista y de los argumentos por él utilizados retoma, como podemos advertir, lo atribuido por Sócrates a Protágoras en *Teet.* 158a5-160d2, donde se rehúsa hablar de pareceres y percepciones falsas aun cuando se den en el sueño, la locura y la enfermedad.³¹

El origen asignado a la doctrina de Protágoras permite a Aristóteles examinar las tesis de los físicos como si fueran ellos quienes sostienen la identidad entre ser y aparecer. Por eso el estagirita se refiere enseguida a la doctrina de Demócrito, a quien curiosamente ubica en una misma línea, a pesar de haber establecido la tesis inversa: en virtud de la imposibilidad de determinar qué sensaciones son verdaderas o falsas, afirmó que nada es verdadero o nos es desconocido. Así emprende Aristóteles un nuevo examen del pensamiento de los físicos, retomando la vinculación entre la *phantasía* y la *aísthesis* y realizando una sólida fusión entre ambas al sostener que lo que (a)parece a la sensación (*tò phainómenon katà tèn aísthesin*, 1009b14) es necesariamente verdadero. Esta fórmula cristaliza la operación platónico-aristotélica, pues reafirma y consolida definitivamente la

³⁰ Esta posición se atribuye tanto a Anaxágoras como a Demócrito. Aristóteles ofrece dos argumentos contra ella: en primer lugar recurre a las nociones de potencia y acto. Lo contrario es en potencia, pero no puede ser en acto; y, en segundo lugar, sostiene que hay un ente en el cual no se da ni movimiento, ni generación, ni corrupción: el primer motor.

³¹ Es lo que Lee 2005: 21, 133, llama el argumento de la "indecidibilidad", presente en el testimonio platónico, el aristotélico y el de Sexto Empírico. De ellos infiere la plausibilidad del empleo de este tipo de argumentos por parte de Protágoras. Por otro lado, según la autora, Aristóteles confiere más peso que Platón a los argumentos de la indecidibilidad en la teoría de Protágoras.

identidad trazada entre los físicos y la doctrina de Protágoras, reduciendo todo (a)parecer a la sensación.³²

Tales consideraciones de lo sensible conducen a Aristóteles a un examen y refutación del heraclitismo extremo, o doctrina del movimiento radical de Crátilo, tras lo cual vuelve una vez más a la doctrina protagónica, ofreciendo una nueva serie de argumentos para probar que no es verdadero todo lo que aparece (*ou pân tò phainómenon alethés*, 1010b1). Esto nos da la pauta de que la refutación anterior no alcanzó del todo a Protágoras, en cuyo caso no habría sido necesario el claro deslizamiento hacia la doctrina de los físicos. Mencionaré, muy brevemente, tales argumentos:

a. En primer lugar, Aristóteles afirma que si bien la sensación de lo propio es infalible, la *phantasía* no se identifica con la *aísthēsis* (1010b2-3), de lo cual hay que inferir que la *phantasía* sí puede ser falsa.³³ Aquello que aparece no debe identificarse necesariamente con aquello que es. Se trata de un argumento curioso, pues intenta deslindar ámbitos que en rigor de verdad Protágoras no había identificado. La operación sería notable pues implicaría, en primer lugar, atribuirle al sofista la identificación entre *phantasía* y *aísthēsis*, para luego criticar tal asociación. Sin embargo, podría considerarse que la crítica alcanza la tesis de la *homo-mensura*, pues, al margen de la infalibilidad de los sentidos, podría entenderse como implicando la falibilidad de la *phantasía*. En cualquier caso, tal embestida no constituye un argumento para quien no suscribe de antemano la noción aristotélica de *phantasía*, pues se trata de una mera oposición. Es claro que la *phantasía* de Protágoras, interpretada en tanto espacio de convergencia entre el mundo y el hombre en él involucrado, no se corresponde con aquello que Aristóteles entiende por *phantasía*, mucho más próximo, sí, a lo que nosotros entendemos por imaginación.³⁴

³² En este grupo menciona a Empédocles, Demócrito, Parménides y Anaxágoras. Estos se equivocan, dice Aristóteles, al identificar *phrónēsis* y *aísthēsis*. Retoma así de alguna manera la recusación platónica de la identidad entre *epistēmē* y *aísthēsis*. La causa de esto es que suponían que las realidades sensibles son las únicas cosas que son y puesto que en ellas se da mucho la naturaleza de lo indeterminado (es decir la potencia), es que llevan a cabo tal reducción. Por ello hablan con verosimilitud, pero no con verdad (1010a5).

³³ En algunos contextos Aristóteles rehúsa a la *phantasía* carácter de juicio y como tal, niega que tenga un valor de verdad. De suerte que no habría para él *phantasía* falsa, estrictamente. Sin embargo, hay contextos donde subraya que el vocabulario del 'parecer' se utiliza de ordinario para expresar incerteza, o que no se percibe con total claridad.

³⁴ Aristóteles analiza las diferencias entre *phantasía* y *aísthēsis* en *DA* III, 3 y la define allí como una facultad (*dúnamis*) o una disposición (*héxis*). La *phantasía*, subraya allí, a diferencia de la *aísthēsis* de los propios —en condiciones favorables, precisa en *Met.* IV 6, 1011 a34—, no es infalible, sino que puede ser verdadera o falsa. Como señala Kirwan, Aristóteles distingue tres "funciones" diferentes de la *phantasía*: (I) una función "creadora" (427 b16-21) que se relacionaría con lo que nosotros consideraríamos la facultad de imaginar; (II) una que permite que las cosas se nos aparezcan de determinada manera, tanto si tal apariencia corresponde o no con la realidad (*DA* III 3, 428 a24-b9); y (3) una función judicativa (*Ref. Sof.* 4, 165b25, *EN* III 5, 1114a32), aunque es importante destacar que en *DA* 428a20-428b8, Aristóteles la distingue claramente de la *dóxa* (cf. Kirwan 1993: 110).

b. En segundo lugar, Aristóteles intenta bloquear las aporías que están en la base de la posición protagórica, tendientes a mostrar la indecidibilidad, o más bien la imposibilidad de recurrir a la realidad para determinar p.e. si los tamaños y los colores son tales como aparecen de lejos o de cerca, o como aparecen a los dormidos o a los despiertos. La estrategia por parte de Aristóteles para bloquear las aporías se resuelve, una vez más, en un argumento *ad hominem*: es evidente, señala, que no piensan de este modo, pues ninguno se encamina al Odeón si, estando en Libia, sueña que está en Atenas (1010 b8-10). Retoma así el séptimo argumento esgrimido en el capítulo 4: es la conducta (*práxis*) de los sofistas la que demuestra que no piensan realmente así. Esta objeción de Aristóteles no es, empero, legítima, puesto que parte de una interpretación errada de lo sostenido por Protágoras: el sofista, tal como el filósofo mismo transmite, no niega que estando despiertos no percibamos el límite entre el sueño y la vigilia, antes bien *rechaza la posibilidad de establecer un criterio* para caracterizar como real aquello que se vive, teniendo en cuenta que también en el sueño, nos empeñamos en afirmar como reales nuestras vivencias, e incluso creemos haber soñado lo que ahora consideramos realmente vivido (*Teet.* 158b5-d5). Este argumento, según interpreto, se dirige a exhibir que la certeza no es un criterio adecuado para dar por falsas las vivencias ajenas. Evidencia también, de alguna manera, el carácter deflacionario de la noción de verdad que maneja Protágoras: el hecho de hablar de verdad en el caso de tales creencias supone únicamente, según entiendo, la imposibilidad de un criterio para desechar como inválidas opiniones ajenas.³⁵ Todos nos encontramos por igual en una situación de precariedad gnoseológica insoslayable.

c. En tercer lugar, Aristóteles retoma el argumento de Platón en *Teet.* 177c5-178b6, según el cual las opiniones no son igualmente verdaderas, pues respecto de lo que sucederá, la opinión del médico es considerada más autorizada que la del ignorante (5, 1010 b11-14). Ya nos hemos referido a este argumento para establecer que la concepción de la verdad que pone en juego no podría ser admitida por Protágoras. De todos modos, sigue siendo un argumento fuerte a la luz de la opinión común acerca de los sabios.

d. En cuarto lugar, el estagirita establece una gradación de las sensaciones para demostrar que las más autorizadas nunca afirman la contradicción. La más autorizada es la del objeto sensible propio (aquel que le pertenece a un sentido específico, como, por ejemplo la del color con respecto a la vista o el sonido con respecto al oído)³⁶. Y ningún sentido afirma

³⁵ Cf. la interpretación general que ofrece Rossetti (1986) de Protágoras.

³⁶ Con relación a la concepción aristotélica de los objetos sensibles propios cf. *DA* II, 6. Los sensibles propios se contraponen a los sensibles comunes y a los sensibles por accidente. Muy brevemente:

(*phésin*) que algo es y no es a la vez – se sobrentiende, respecto de un objeto que le sea propio.³⁷ Esto conduciría, entonces, a concluir que nada es y no es. Por otro lado, Aristóteles introduce una perspectiva diacrónica al establecer que ni siquiera en momentos diferentes las sensaciones de los sensibles propios se contradicen acerca de la cualidad, sino acerca de la cosa de la cual esta última es accidente: la cosa que era blanca, ahora es negra, pero no cambió ni el blanco ni el negro y el sentido no se equivoca con respecto a esto (1010 b15-29). Así, en este argumento es posible distinguir dos partes: la primera establece que el sentido nunca percibe la contradicción en su propio objeto. Aquí Aristóteles no sólo opera una reducción de la *phantasía* a la *aísthesis*, sino de la *aísthesis* general a la de un sentido particular. Difícilmente, entonces, tal crítica alcance el pensamiento de Protágoras. La segunda intenta probar que hay algo que permanece a través del cambio: la cualidad misma. Sin embargo, con esto se apunta a una doctrina del movimiento difícilmente atribuible a Protágoras, aunque presente en la caracterización del pensamiento del sofista a partir de su identificación con el heraclitismo extremo expuesto en *Teet.* 181b-183a, donde se negaba no sólo la posibilidad de la identidad de las cualidades en la cosa, sino de la cualidad misma. Resulta evidente, entonces, que tal concepción encuentra sus raíces en la vinculación efectuada por Platón entre la doctrina de Protágoras y la de Heráclito.

e. Por último, Aristóteles sostiene que a partir de la concepción según la cual sólo existe lo sensible, nada sería si no existieran los seres animados dotados de sensación. Mas la sensación, objetiva, no es de sí misma, sino que es necesario que haya algo anterior y que lo que mueve, i.e. el objeto, sea por naturaleza anterior a lo movido, i.e. el órgano. En este último argumento vuelve a ligar, pues, la doctrina de Protágoras a la de los físicos y, en particular, a la atribuida por Platón a Heráclito, según la cual el objeto se genera sólo a partir del contacto de dos movimientos: el género de lo perceptible se produce al mismo tiempo que las percepciones (*Teet.* 156b6c4. Sin duda, Aristóteles tiene en mente tal concepción causal de la percepción que, según vimos, no debe tener mucho de protagórica.

los comunes son aquellas cualidades que son objeto de más de un sentido, como el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño. Los sensibles por accidente, en cambio, son aquellos que implican la atribución de una cualidad sensible a un determinado objeto. El ejemplo que brinda Aristóteles es “eso blanco es el hijo de Diáres”. Es claro que con esta última acepción, el estagirita está intentando dar cuenta del lenguaje común, en que utilizamos expresiones del tipo “veo al hijo de Diáres” o “veo a Sócrates” cuando, en rigor, de verdad no vemos primariamente más que colores, y posteriormente formas, etc. Sólo la primera de estas clases de objetos sensibles es caracterizada por Aristóteles como infalible, si bien en algunos otros contextos tal infalibilidad es un poco matizada. Cf. *DA* III 3, 428b18.

³⁷ Sorprende, por un lado, esta suerte de atribución de juicio a los sentidos, que estaba presente en *Rep.* –al respecto cf. Marcos 2009: 137-138. Por otra parte, este pasaje es muy problemático y admite varias interpretaciones. Sobre este punto cf. Kirwan 1993: 110-111.

De este análisis es posible extraer algunas conclusiones. El punto que interesa subrayar aquí es la filiación platónica en la construcción dialéctica de un adversario por parte de Aristóteles en el libro IV de *Met.* La inclusión de Protágoras entre los negadores del PNC y, en especial, los argumentos brindados en el capítulo 5, recogen y aun profundizan la lectura platónica de la *homo-mensura*. Dos son los rasgos medulares de la interpretación de Platón que Aristóteles retoma: en primer lugar, una noción de verdad *simpliciter* según la cual la opinión del hombre es infalible y, en consecuencia, se corresponde necesariamente con el estado de cosas al que se refiere. En segundo lugar, un rasgo que se sigue del anterior y es la necesidad, por parte de Protágoras, de admitir la contradicción ontológica en la medida en que reconozca la posibilidad de opiniones encontradas. Así, si ambas son verdaderas, según la concepción de verdad que se atribuye al sofista, sería necesario que admita la contradicción en la cosa misma. Los heraclíteos del *Teeteto*, que operaban como bisagra para atribuirle tales opiniones a Protágoras, serán reemplazados en Aristóteles por los físicos que, tal como aquellos, reconocen como único criterio de ser el movimiento. Como en Platón, el parentesco entre Protágoras y los físicos redundará en una reducción del ser al ser sensible, lo cual, en el caso del sofista, tiene como correlato la reducción de la *phantasia* a la *aísthesis*. Es a partir de este cuadro que Aristóteles embiste con sus argumentos, en cada uno de los cuales, según he tratado de mostrar, operan en calidad de supuestos los rasgos antes consignados de la interpretación platónica de Protágoras. Cuestionados tales supuestos, desde la posición del sofista se podría bloquear cada uno de los argumentos aristotélicos.

Hemos propuesto una lectura según la cual, a partir del pensamiento de Protágoras, la contradicción en términos ontológicos –como la piensan Platón y Aristóteles– caería por fuera de las posibilidades del hombre, en la medida en que comportaría pronunciarse acerca del ser mismo. Con el eliminarse del ser en el (a)parecer (*phantasia*), el sofista disuelve el plano ontológico en tanto esfera autónoma.³⁸ Así, sobre la base del fenomenismo defendido por Protágoras se pierde la direccionalidad del discurso o la opinión hacia algo exterior, que no comprometa la mirada de un sujeto –es esto lo que implican los relativizadores–, de manera que cae el presupuesto básico para hablar de contradicción. La concepción acerca

³⁸ Contra esta opinión cf. Solana Dueso 1996: 42, quien recurre no sólo al testimonio de Platón, sino también a los de Aristóteles y Sexto Empírico para apoyar tal asociación. Sin embargo, no es difícil percibir la impronta platónica en ambos casos, de manera que con probar que tal conexión es ilegítima a partir del planteo platónico es suficiente, pues ni Aristóteles ni Sexto Empírico presentan nuevos argumentos para sostenerla.

de la verdad defendida por el sofista bloquea la posibilidad de un deslizamiento hacia la teoría heraclíteica, que suponía, por un lado, una suerte de reducción de la *phantasia* a la *aisthesis* –lo cual implicaría, desde la perspectiva protagórica, una reducción de todo ser a ser sensible–, y por otro, la posibilidad de un ser en sí mismo portador de propiedades contradictorias. A partir de esta lectura, se reduce notablemente el alcance de los argumentos de Platón y Aristóteles contra el sofista.

Si la interpretación brindada es correcta, la asociación entre Protágoras y los heraclíteos, que tanto Platón como Aristóteles llevan a cabo, saca a la luz las limitaciones de la metafísica para aprehender el pensamiento sofístico a partir de su propia constelación conceptual. La refutación se alcanza únicamente tras la atribución de un sustento metafísico a la posición relativista de Protágoras, la cual abre un flanco desde el cual combatirla, estrategia de ataque frente a la cual, sin embargo, el sofista resulta ileso mientras se mantenga en sus propios supuestos. Quizás el alcance de la estrategia utilizada por Platón y Aristóteles no debe ser medido frente a un adversario sofístico, irreductible ante este tipo de argumentos, sino frente a un tercero que, aunque peque de ignorancia en algún punto, comparta un mismo horizonte de sentido.³⁹

³⁹ Esto explicaría el recurso al argumento *ad hominem* en el contexto de la contienda contra el sofista. Es claro que este tipo de argumentación supone un suelo común con el auditorio de la disputa.

Capítulo VIII

La sombra de Gorgias en los proyectos ontológicos de Platón y Aristóteles

Ni Platón ni Aristóteles mencionan a Gorgias a la hora de discutir la tesis de la imposibilidad del criterio. Más bien se refieren al "círculo de Protágoras". Ya hemos recurrido al *Gorgias* de Platón para reconstruir el pensamiento político del sofista. Allí sí hemos logrado identificar una serie de críticas a la concepción de la *dúnamis* defendida por el sofista, pero asimismo hemos destacado ciertos elementos de su concepción del discurso que Platón, sin lugar a dudas, comparte con el sofista.

Ahora bien, aunque en lo que se refiere a tesis como la de la logología no encontramos una referencia explícita a Gorgias como sí era el caso de la tesis relativista protagórica, su figura, según trataré de mostrar, es central tanto en el pensamiento de Platón como en el de Aristóteles a la hora de sentar las bases para una ontología. Si bien ambos filósofos se refieren a la figura genérica del sofista, sin mencionar el nombre de Gorgias, su sombra está en aquellos pasajes de sus respectivas obras en que emprenden sus propios proyectos ontológicos. En este capítulo, mi objetivo es precisamente descubrir la sombra del sofista en tales contextos. Me referiré, pues, a algunos pasajes del *Sofista* de Platón y del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, para destacar no sólo su presencia en tanto interlocutor, sino también importantes herencias, en algunos casos encubiertas, de los planteos gorgianos. Ya hemos señalado en el capítulo IV la ambivalencia que asumía Gorgias respecto de diversos puntos.¹ Es esto, sin duda, lo que le permite ser, a la vez, referente y objetivo a batir en el pensamiento de los dos filósofos. Si bien son innumerables los pasajes de uno y otro filósofo que podrían leerse a la luz del pensamiento gorgiano, he buscado descubrir la figura del sofista de Leontinos en un par de textos medulares de su ontología. Tan pronto detectamos la presencia de la figura de Gorgias, como veremos, se iluminarán muchas de las doctrinas positivas que ambos filósofos transmiten en sus escritos, las que serán objeto de análisis de los próximos capítulos.

¹ Cf. *supra* cap. IV: 121 y ss.

I

Frente a la negación de la *crisis* entre verdad y falsedad instaurada por la sofística, Platón busca reconstruir la trilogía parmenídea ser-pensamiento-lenguaje, estableciendo entre sus tres componentes una nueva vinculación, acorde a la naturaleza de cada uno de ellos.² Hemos visto cómo Protágoras, a través de su doctrina de la *homo-mensura*, negaba la posibilidad de la falsedad. Gorgias, por su parte, apoyándose en premisas parmenídeas, confería al *lógos* una independencia tal que lo erigía en demiurgo, invirtiendo así la jerarquía establecida por Parménides, en la cual el ser era el primer componente de la trilogía al que los otros dos, pensamiento y lenguaje, quedaban subordinados.

Ante este estado de cosas, Platón intentará fundar las condiciones de posibilidad del discurso filosófico en tanto discurso que se refiere al ser. Partiendo de la existencia del ser y de la capacidad de aprehenderlo, deberá dar cuenta del lenguaje en dos sentidos: en primer lugar, en tanto instrumento válido para aprehender, de alguna manera, lo que es; en segundo lugar, en su capacidad de decir lo que de alguna manera *no* es. Hemos visto ya que para hablar tanto de verdad como de falsedad es necesario admitir la posibilidad de ambas. Si se niega una de ellas, se negará también la otra, pues cada una existe en la medida en que tenga como contraria de sí a la otra. Esto es, para salvaguardar la posibilidad de la verdad hay que probar, también, la posibilidad de la falsedad. En caso contrario, nos encontraremos ante una posición como la de Parménides, para quien –desde una perspectiva correspondentista–, en la medida en que no se puede decir lo que no es, todo discurso sería verdadero; o ante posiciones como las de Protágoras y Gorgias. Para esta última, hemos visto, lo que se dice no es el ser (extradiscursivo) sino el discurso y, en consecuencia, siempre desde una perspectiva correspondentista, todo discurso sería falso en la medida en que no dice lo que es (exterior a sí).³

² Varios intérpretes han señalado la poca relevancia que asignada a Gorgias por Platón (cf. p.e. Dodds 1959: 9, Robinson 1960: 49). En muchos casos, sin embargo, si bien sabemos que sus doctrinas son los blancos a los que dirige muchas de sus críticas, Platón ni siquiera menciona a sus más enconados rivales. Es el caso, p.e. de Antístenes y Demócrito. Sólo a la luz de un cierto “desenmascaramiento” es posible medir en algunas ocasiones el verdadero alcance de pasajes de la obra platónica. Si nos atuviéramos al Protágoras del diálogo homónimo, por mencionar un ejemplo ya conocido para nosotros, lejos estaríamos de conocer una doctrina central de su pensamiento (la del hombre medida discutida en el *Teeteto*) que, sin embargo, según hemos visto en el cap. III, otorga sentido a muchos pasajes del *Protágoras*. Sería entonces ingenuo pensar que Platón considera como objeto de análisis y de crítica sólo la doctrina de Gorgias expuesta en el diálogo transmitido bajo el nombre del sofista.

³ Hemos visto, sin embargo, que en una segunda instancia, Gorgias proponía una reconstitución del mundo mediante el discurso. En este sentido, sería necesario afirmar que todo discurso es verdadero, pues el ser deviene producto del discurso y, en consecuencia, no puede sino guardar una total adherencia a él. Es importante subrayar, una vez más, que desde cualquiera de las afirmaciones “todo es verdadero”, o “todo es falso”, se compromete el sentido de los términos “verdad” y “falsedad”,

Ahora bien, si el discurso no puede exceder el ser, como sucedía con el *lógos* en el caso de Parménides, es imposible contar con un discurso falso.⁴ Y si el discurso no puede corresponderse en ningún caso con un ser extradiscursivo, como en el caso de Gorgias, es imposible contar con un discurso verdadero. El parricidio al que se refiere Platón apuntará a instaurar la *krísis* entre verdad y falsedad, y es por eso que en la medida en que caiga abatido Parménides, caerán también las posiciones sofisticas del tipo de la de Gorgias, las verdaderas adversarias del filósofo en el *Sofista*. En el presente apartado, intentaré exhibir el modo en que, subterráneamente, opera la presencia de Gorgias en el *Sofista*, diálogo en el cual Platón refunda su ontología.

El *Sofista* tiene como objetivo manifiesto definir a este personaje. El Extranjero de Elea ofrece siete definiciones del sofista. Las seis primeras obedecen al método de la división dicotómica, consistente en separar el universo del discurso en dos especies complementarias excluyentes por su significación, a partir de la elección de un género determinado, cuya adición debería dar por resultado la totalidad del género dividido. La dicotomía se obtiene por medio de un criterio discriminante que constituye la perspectiva desde la cual se considera un objeto. Una de las dos especies obtenidas a partir de la división del género se subdivide nuevamente, y así hasta alcanzar una especie indivisible que aparezca como el *definiendum* buscado.⁵ Es necesario señalar que Platón no ofrece explicación alguna acerca de este método que, sin duda, presupone un conocimiento previo tanto de la naturaleza del objeto como del género del que se elige partir, de modo que no constituye un método de descubrimiento de la verdad sino a lo sumo un procedimiento de ordenación y jerarquización de lo que ya se conoce.⁶

Para ilustrar el método, Platón ofrece un *parádeigma* que es, a la vez, un modelo y un ejemplo a seguir a la hora de definir al sofista. Este paradigma adopta como *definiendum* un objeto sin importancia: el pescador de caña. El Extranjero pregunta en 219a si el pescador de caña es alguien que posee una técnica (*technítes*) o alguien que carece de ella (*átechnos*), a lo cual Teeteto responde que el pescador de caña posee una técnica. Siguiendo el método de la división dicotómica, el Extranjero dividirá el género en el cual se encuentra incluido el sofista en dos *eíde* complementarias: la técnica productora (*poietikè*

puesto que, como hemos visto, la *krísis* entre ambas nociones es condición de cada una de ellas: sin verdad no hay falsedad y sin falsedad no hay verdad.

⁴ Cf. *supra* cap. I. Allí hemos establecido que Parménides no negaba tanto la posibilidad de la falsedad, sino la de un *lógos* falso. La falsedad, en cambio, era atribuida a un tipo inauténtico de discurso que el *eléata* denominaba "*onómata*".

⁵ Con respecto al método de la división dicotómica cf. Li Carrillo 1959: 83-188.

⁶ Cf. Cornford 1968: 160 y Li Carrillo 1959: 181. Este último autor señala que las primeras seis definiciones examinan dialécticamente las diversas opiniones y apariencias que le han sido atribuidas al sofista, es decir que se manejan en el terreno de la *dóxa*. Cada definición equivaldría, por tanto, a una de las apariencias bajo las cuales se presenta el sofista. Bluck 1975: 30, también apunta al carácter de método de jerarquización de la división dicotómica.

téchne), cuyo poder (*dúnamis*) consiste en conducir un no ser anterior hacia el ser (219 a-b) y la técnica adquisitiva (*téchne tis ktetiké*), cuyo poder consiste en adquirir lo que ya es por medio de la palabra o de la acción (219c). El productor es definido como “alguien que lleva a ser lo que antes no era”, mientras que el producto es “lo que ha sido llevado a ser”. Dentro de estas primeras técnicas, Platón menciona “la agricultura y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos mortales, así como lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas –que denominamos manufacturas– y, finalmente, también la imitación (*mímesis*)”. Esta última resultará central para nuestro análisis, porque al final del recorrido que propone Platón en esta obra, en la séptima definición el sofista será concebido como un imitador. La adquisición, por su parte, “conciene a todo lo que se aprende y al conocimiento de los negocios, de la lucha y de la caza; ella no fabrica, en efecto, ninguna de esas cosas, sino que apresa –o impide que sea apresado– mediante razonamientos o acciones, todo lo que existe y ya está realizado” (219c).

Las siete definiciones del sofista retomarán esta primera dicotomía entre *poietiké* y *ktetiké téchne* llevada a cabo con miras a definir el pescador de caña. En las seis primeras definiciones, el sofista es incluido dentro de este último género, es decir que según estas caracterizaciones, el sofista no “produce” algo, sino que lo “captura” o “apresa”. Aparece sucesivamente como (I) cazador por salario de jóvenes adinerados, (II) mercader de los conocimientos del alma, (III y IV) productor y vendedor de conocimientos, (V) atleta verbal y por último (VI) como purificador de las opiniones que impiden que el alma llegue a conocer. Con esta última definición se pondrá en evidencia el fracaso del método de la división dicotómica, pues ha llevado a confundir al sofista con el filósofo, “al lobo con el perro”, al más salvaje de los animales con el más inofensivo.⁷ Llegado el punto en el cual el sofista es confundido con el filósofo, el Extranjero llevará a cabo un viraje respecto a la caracterización del sofista en tanto adquisidor y volverá sobre sus pasos hasta la encrucijada planteada entre productor-adquisidor, para continuar su examen a través de la especie de la producción. El sofista pasará, pues, del rango de adquisidor al de productor.

En la quinta definición, el sofista había sido descrito como un controversialista (*antilogikós* 232b). El Extranjero retomará ahora esta idea en la séptima definición y caracterizará la técnica de contradecir como “cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas” (232e). Sin embargo, señala, es imposible que un hombre conozca todo, razón por la cual el sofista será un ilusionista (*thaumatopoiós* 235b), alguien que lleva a cabo prodigios por poseer una ciencia aparente (*doxastiké epistéme*) sobre todas las cosas, mas

⁷ Deleuze encuentra que a través de identificación entre Sócrates y el sofista, Platón brinda la dirección misma para invertir el platonismo, es decir, para “mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los íconos o las copias” (1969: 255- 267).

no una ciencia verdadera. Aquí entramos ya en el campo conceptual dentro del cual, según hemos visto, se movía Gorgias. El sofista, se subraya, es

alguien [que] declara que sabe no sólo decir y contradecir (*me légein med' antilégein*), sino **producir y hacer** (*poieîn kai drân*), con una sola técnica, todas las cosas⁸

y que

podría producirnos a ti y a mí a todas las demás criaturas (233d-e).

Salta a la vista que este carácter performativo atribuido por Platón al lenguaje sofístico encuentra un claro referente en la posición gorgiana. Hemos visto ya que en el *Encomio*, Gorgias se refería al juego (*paígnion*) a través del cual el discurso creaba su propio objeto. Platón retoma esta caracterización al sostener que dado que no es posible producir todo mediante una sola-técnica, debemos pensar que esta actividad del sofista no es sino un juego, al que identifica con la *mímesis* (234 b).

Luego de la discusión acerca del arte de la *mímesis* en general, el Extranjero desarrolla un análisis acerca de aquella que se lleva a cabo a través de las palabras (234c), un arte que “exhibe imágenes habladas” (*eídola legómena*). El sofista es un imitador de las cosas a través de las palabras (235a), pero sus imágenes no son copias exactas (*eikónes*) del original, sino que produce imágenes distorsionadas de la realidad (*phantásmata en toís lógois*,⁹ 234e). En este punto, la técnica imitativa se divide en una técnica figurativa que produce copias y en una técnica simulativa que produce apariencias o simulacros. La primera de ellas, la técnica figurativa (*téchnē eikastikē*), es la que “tiene en cuenta las proporciones del modelo en largo, ancho y alto, y produce una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden” (235d-e). A través de esta analogía con la pintura, Platón intenta mostrar que la técnica figurativa es aquella en la cual la imitación intenta la mayor fidelidad posible al modelo. Esta produce, entonces, “copias” (*eikónes*). Por el otro lado, la técnica simulativa (*phantastikē téchnē*) no produce sino apariencias (*phantásmata*), algo que “aparenta parecerse sin parecerse realmente”, que parece pero no se asemeja (236b). Esta división en el seno de la *mímesis* es central porque explicará, en definitiva, la diferencia entre el discurso falso y el verdadero,¹⁰ como así también entre el filósofo y el sofista. La división de la *mímesis* en una técnica que produce copias y otra que produce

⁸ La traducción al castellano que utilizo aquí y en adelante es la de Cordero 1988.

⁹ Acerca del carácter peyorativo con que es utilizado en los diálogos el término '*phántasma*', a diferencia de los otros dos que integran la trilogía del *Sofista*, '*eídolon*' y '*eikón*', ver. Marcos 1995: 107-108.

¹⁰ Lo que supone que todo discurso (que cuente con un valor de verdad, según veremos) es una imagen.

simulacros posibilitará la división en linajes a la que se dirige el *Sofista*: la distinción entre el filósofo y el sofista.

A pesar de las embestidas platónicas, en un primer momento el sofista sale ileso, alegando la inexistencia de las imágenes. El Extranjero ha establecido que el sofista es un ilusionista productor de imágenes, pero es justamente la noción de imagen, la de algo que no alcanza un grado de ser pleno, la que acarrea problemas, puesto que las imágenes son, pero no son el original y poseen un estatus degradado con relación a aquel. Es por eso que se afirma que la imagen es y no es. El Extranjero sigue adelante sosteniendo que el sofista no sólo produce imágenes, sino que las imágenes que produce en el plano del discurso desvirtúan el original, en la medida que no son copias sino simulacros, discursos que distorsionan la realidad. Sin embargo, el Extranjero se topa aquí con un gran problema. Todo el vocabulario ligado a la imagen entraña graves dificultades, pues

el (a) parecer y el aparentar (*tò phainesthai toûto kai tò dokein*), pero sin ser, y decir algo, pero no la verdad, todo ello está siempre lleno de aporías, tanto antiguamente como ahora. Puesto que afirmar cómo es necesario que decir y opinar falsedades sea realmente posible, y al pronunciar esto no incurrir en una contradicción, es, Teeteto, ciertamente difícil (236e 1-237a 1).

Este pasaje expone el principal problema que tratará de resolver Platón en el *Sofista*: ¿cómo es posible el *pseudês lógos*, es decir, aquel discurso que a pesar de decir algo, dice algo que no es? En 236d-237a, el Extranjero señala que decir y pensar falsedades implica incurrir en contradicción, pues obliga a suponer el ser del no ser (*hupothésthai tò mē ón eînai*). Ante esta afirmación, es lícito preguntarse en qué sentido el hecho de decir algo que no es implica afirmar que el no ser es. Considero que para comprender el planteo es necesario reponer una premisa implícita. Tal premisa se exhibe claramente en la sentencia antisténica que ya hemos mencionado en ocasión del estudio del pensamiento de Protágoras, la que establece que decir es siempre decir algo y todo algo se identifica con algo que es. Es por eso que decir implica siempre decir el ser, y decir el no ser se identificaría, entonces, con no decir nada. De ahí que el Extranjero afirme que el problema reside en sostener que es posible decir algo, sin necesariamente decir verdad (236e), cuando todo decir implica decir el ser. De manera que para afirmar la existencia de lo falso, debemos aceptar que el no ser es (en tanto dicho). Así comienza el planteo que va a culminar en el célebre parricidio. El Extranjero cita, entonces, el actual fragmento 7 de Parménides, al que deberá combatir para eliminar el escudo del enemigo:

Que esto nunca se imponga, que haya cosas que no son.
Tú, al investigar, aparta la vista de este camino.

Platón parece aceptar, en suma, dos puntos:

- a) la definición corriente de falsedad como “decir lo que no es”,¹¹
- b) el hecho de que decir implica siempre decir algo que es. El *légein* es siempre un *légein ti* y este *ti* es un *ón*.¹²

Se impone, pues, la tarea de probar que ser y no ser se combinan para así afirmar legítimamente que el sofista dice aquello que no es. Para esto será necesario oponerse al axioma parmenídeo respecto de la imposibilidad de la existencia del no ser. Es aquí, pues, que comienza el cuerpo de la demostración tanto de la existencia del no ser, como la de lo falso. La posición que combate Platón, según la cual decir el no ser es no decir nada y decir algo es decir lo que es, puede identificarse, según hemos visto, tanto con la posición de Protágoras, como con la de Gorgias.¹³ En tal caso no sería demasiado aventurado afirmar que la prueba de la posibilidad del *lógos* falso tiene como adversaria no tanto la posición eleática, sino más bien ciertas lecturas extremistas que apoyándose en premisas parmenídeas, reducían el ser al discurso, impidiendo así una distancia entre ellos que autorizara a hablar de verdad y falsedad. Para Gorgias, hemos visto, es imposible decir algo anterior al discurso: todo lo dicho es posterior al discurso, en la medida en que es un efecto de él. Al considerar que el discurso crea su propio objeto y que no hay un ser exterior a él con el cual se pueda contrastar, Gorgias impide la posibilidad de decir tanto verdad como falsedad. En consecuencia, es posible afirmar que la prueba platónica de la existencia de la falsedad en tanto decir con sentido lo que no es, toma como uno de sus blancos de ataque la posición gorgiana.

El camino del no ser deberá ser transitado por Platón, así como lo había hecho Gorgias, con el objetivo de responder a la pregunta sobre la posibilidad del discurso falso. El fin principal del *Sofista* será otorgarle al no ser algún tipo de consistencia de modo que la frase “decir lo que no es” no implique una contradicción, tal como lo planteaba la sofística. No es objeto de este apartado analizar las argumentaciones encaminadas a probar la existencia del no ser. Quede sólo dicho por el momento que Platón introduce entre los géneros mayores del *Sofista* —aparte de ser, identidad¹⁴, movimiento y reposo—, el no ser entendido como diferencia, no como lo contrario del ser, a efectos de dar respuesta al planteo sofístico según el cual no es posible decir lo que no es. Admitiendo que no es

¹¹ Aunque a fin de cuentas el *Sofista* intentará establecer que el discurso falso no dice lo que no es de ninguna manera, sino “cosas diferentes” de las que son (*hétéra tón óntōn*).

¹² Veremos que, sin embargo, este *ón* no debe ser entendido en un sentido fuerte, en tanto existente, sino en un sentido más laxo según el cual toda entidad sujeto de predicación es un ente, incluso aquella cuya existencia podría ser objeto de discusión.

¹³ Cf. *supra* caps. II y IV

¹⁴ Así me referiré a lo que Platón llama ‘*tautón*’

posible decir lo que no es en absoluto (*tò meḗdamōs ón*)¹⁵, Platón mostrará que es posible decir cosas diferentes (*hétera*) de las que son.

Hacia el final del diálogo, el Extranjero volverá a la definición del sofista que había abandonado en 236c. Este nuevo emprendimiento de Platón pone al descubierto el carácter de mero método de jerarquización del conocimiento que tiene la división dicotómica, pues sólo luego de un análisis dialéctico de los conceptos que están en juego, será posible alcanzar una definición adecuada del sofista. La decisión entre las dos opciones abiertas supone siempre un conocimiento tanto de aquello que se intenta definir como también de los géneros y especies a través de los cuales se define. Por lo tanto, luego de haber dado un largo rodeo y tras demostrar que es posible que existan tanto el discurso como el pensamiento falsos, en 264c el Extranjero volverá sobre la definición del sofista, retomando el camino que había dejado trunco y haciendo hincapié en las nociones tanto de producción como de *mímesis* desarrolladas en 219a-c.

La séptima definición del sofista es retomada en 264e, a partir de la división de la producción en producción divina y humana. Cada una de ellas será dividida en dos. Las obras de la producción divina son la cosa misma, por un lado, y la imagen que acompaña a cada cosa, por otro, por ejemplo, el árbol y su sombra. La producción humana también se dividirá en dos, pues habrá una que producirá cosas y otra que producirá imágenes de las cosas. A la vez, esta última, la producción de imágenes, se puede dividir, como se había dicho anteriormente, en figurativa (de *eikónes*) y simulativa (de *phantásmata*). El género simulativo se dividirá, a su vez, en aquel que utiliza instrumentos y el que produce valiéndose de sí mismo como instrumento para generar la apariencia (267a). Esta última corresponde a la imitación y se divide, nuevamente, entre los que conocen aquello que imitan y los que lo ignoran (267b). Nos encontramos así frente a dos clases de imitación: la *doxomimetiké* y la *mímesis historiké*. Debemos entonces valernos de la primera para dividirla, a su vez, en dos especies, la de los que opinan creyendo saber aquello sobre lo que opinan y la de quienes opinan sin conocer sobre lo cual opinan y, sin embargo, tienen aspecto de sabios. Este último es un "imitador irónico". Dentro de esta última especie, podemos encontrar dos sub-especies: la de aquel que es capaz de ironizar en público, y la de quien, ironizando en privado, se vale de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo. El que hace largos discursos ante el público es el orador popular, mientras que el sofista es el que ironiza en privado con el fin de obligar al interlocutor a

¹⁵ Sof. 238c: "Comprendes, entonces, que no es posible correctamente ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es en sí y de por sí, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e informulable". En este punto, entonces, Platón dejará de lado *tò meḗdamōs ón* en la discusión, para retomar un sentido de no ser según el cual se trata de lo diferente. Tal como sostiene Owen 1979: 341, 372, se trata en adelante del no ser en tanto "no ser tal o cual" y no un no ser absoluto.

contradecirse a sí mismo.¹⁶ Por lo tanto, el sofista es una especie de “erudito, imitador, del género simulativo de la técnica –no divina sino humana– de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos” (268d).

A través de esta definición hemos llegado a una caracterización cabal del sofista: es un productor que lleva a cabo una imitación, sin tener conocimiento del modelo a imitar. Esto implica una degradación de la copia, una falsificación del modelo, pues el sofista no creará imágenes fieles al original sino que, dada su ignorancia con respecto a las cosas que imita, desvirtuará su naturaleza, creando, por consiguiente, meros simulacros.

Respecto de esta séptima definición, me interesa especialmente señalar la utilización de un campo semántico muy próximo al empleado por Gorgias en el *Encomio*. En efecto, los rasgos que ella atribuye al sofista se corresponden, sugestivamente, con los atribuidos por Gorgias directamente al discurso e, indirectamente, a quien posee su arte. El sofista es, según el Extranjero, un ilusionista (*thaumatopoiós*) y un mago (*góēs*235a1), pues es un personaje que a través de sus discursos crea ilusiones, inventa un juego (*paidiàn tiná*, 234a7, 234a10) que consiste en imitar todas las cosas e impostarlas como originales. El Extranjero dice, por ejemplo, que los jóvenes quedan “hechizados” (*goeteúein*) con *lógoi* que entran por los oídos cuando se les muestran “imágenes habladas de las cosas” (234 c-d). Tales nociones de juego, de hechizo y de encantamiento ya las hemos encontrado en el *Encomio* caracterizando al discurso.¹⁷ El arte del discurso era para Gorgias, en efecto, “un arte de la fascinación y de la magia (*goeteías de kai mageías*) que induce errores al alma y engaños de la opinión” (*EH*, 10).¹⁸ Las categorías platónicas para caracterizar al sofista encuentran, entonces, un claro antecedente en el *Encomio* de Gorgias. El *lógos* performativo sofístico está presente en la caracterización que Platón –atendiendo, en definitiva, al tipo de discurso del que es artífice el sofista– ofrece en este pasaje del final del diálogo.¹⁹

A partir de estos elementos, es fácil advertir que para librar su batalla, Platón entra de lleno en el terreno sofístico, el del discurso, y asume hasta cierto punto la caracterización del lenguaje sostenida por los sofistas. Sólo en virtud de la división que se lleva a cabo en el interior de la técnica mimética será posible alcanzar la especificidad del discurso filosófico

¹⁶ Cf. el esquema de las divisiones de la séptima definición en Cornford 1935: 293.

¹⁷ Señalaba Gorgias en *EH* 10: “Los encantamientos (*éntheoi*) inspirados gracias a las palabras aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento (*he dýnamis tês epoidês*) con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación (*goeteíai*).”

¹⁸ Pero queda por verse si estas son propiedades atribuidas por Platón exclusivamente al sofista y al discurso emitido por éste, o si es al discurso en su totalidad que podemos aplicar esta caracterización.

¹⁹ Encontraremos resonancias gorgianas en su propia concepción del discurso. La diferencia fundamental entre ambos, naturalmente, es que para Gorgias todo *lógos* produce imágenes engañosas, mientras que para Platón el discurso puede guardar una correspondencia con las cosas, de manera que para él es posible un discurso verdadero.

frente al sofístico: mientras uno es una copia fiel, el otro no guarda parecido con el original. Sin embargo, sólo el contacto con la realidad negada por el sofista podrá dirimir la "cualidad" de cada discurso. A la ignorancia performativa sofística opondrá Platón el conocimiento de las cosas que son. Partiendo del discurso, habrá entonces que allanar el camino para alcanzar el ser.

Ahora bien, estos no son los únicos elementos que nos conducen a Gorgias en este diálogo. Si asumimos que el sofista es uno de los blancos a los que está apuntando Platón, se entiende mucho mejor, según sugerimos, el protagonismo que asume la noción de *symploké* en este diálogo. La doctrina de Gorgias, expuesta de manera complementaria en los dos escritos analizados en el cap. IV, nos proporciona un marco teórico apropiado para comprenderlo. La escisión por él establecida entre los ámbitos del ser y del discurso será justamente lo que se intenta superar a través de la noción de *symploké*. Tal escisión es demoledora de todo intento de filosofía en tanto discurso que toma como referencia las cosas que son. Las implicancias de estas formulaciones de Gorgias son claras y Platón no puede menos que tenerlas en mente a la hora de fundar la posibilidad de un discurso que diga lo que es.

En el *Sofista*, Platón deja de lado las categorías clásicas de su ontología para emprender la batalla en el terreno del sofista, el del discurso. Con este desplazamiento de Platón viene de la mano la introducción, en el marco su ontología, de una cantidad de problemáticas y conceptos acuñados por la sofística. Ya he aludido a la filiación conceptual de la caracterización platónica del sofista en tanto "hechicero", "mago", etc. con respecto a la descripción del *lógos* efectuada por Gorgias. Sin embargo, la relación que se puede llegar a establecer no se limita a la caracterización del discurso sofístico. Muchas de las categorías centrales que operan en el *Sofista* son utilizadas por Gorgias en el SNS: no sólo ser y no ser, sino también movimiento y reposo, esto es, cuatro de los cinco géneros mayores que menciona el Extranjero, son tratados allí explícitamente por el sofista.²⁰ El paso por Gorgias resulta, pues, necesario. Si quiere establecer el ser del no ser, Platón deberá luchar tanto con Parménides como con Gorgias. Por eso, considero, se sirve parcialmente de uno y parcialmente del otro. Si reparamos, por ejemplo, en el caso de enunciado falso proporcionado por Platón, "Teeteto vuela", encontramos en él resonancias del formulado por Gorgias en la versión de Sexto Empírico del SNS. Vimos allí que en su intento por probar la incapacidad del pensamiento por aprehender el ser, Gorgias afirmaba que si las cosas pensadas fueran existentes, todas las cosas pensadas lo serían. Pero, seguía, "si se concibe un hombre volando o unos carros corriendo en el mar, no es verdad que al punto el

²⁰ El único de los géneros mayores que no encuentra una correspondencia en el tratado gorgiano es el de la identidad, que, según sugeriré en la sección que sigue, es introducido por Platón para despejar las confusiones en las que incurre el sofista en sus juicios, al no diferenciar entre dos sentidos del verbo ser: el de identidad entre sujeto y predicado y el de diferencia entre ellos.

hombre vuela y que los carros corran sobre el mar”.²¹ Creo acertado proponer una vinculación entre este ejemplo y el empleado por Platón para ilustrar el discurso falso, “Teeteto vuela”. Gorgias intenta apuntalar su segunda tesis (“aunque algo fuera no lo podríamos conocer”) manteniendo que el pensamiento está escindido del ser y que nunca puede haber garantía respecto a la realidad de lo pensado. Proporciona así los dos ejemplos mencionados –“el hombre vuela” y “los carros que corren sobre el mar”– para ilustrar aquellos pensamientos que no sólo no encuentran una correspondencia actual en la realidad, sino que *nunca* la tendrán, es decir, proposiciones que tienen sentido mas no referencia. “Teeteto vuela” aspira, entonces, a ser una prueba contundente de la falta de correspondencia entre pensamiento y realidad, algo que seguramente a Platón no se le escapa. Algunos autores han subrayado lo acertado del ejemplo de enunciado falso que nos brinda el filósofo: Teeteto no sólo no está volando, sino que no lo hizo ni lo hará jamás porque su propia naturaleza se lo impide. Este enunciado es, fue y será falso, aunque tenga sentido, aunque sea concebible porque tiene sentido. El hecho de encontrar en Gorgias el mismo ejemplo jugando un papel similar, es decir, oficiando de prueba de aquello que es concebible pero nunca podrá responder a la realidad, me parece, al menos, sugestivo.²² La semejanza del ejemplo platónico de *lógos* falso y este ejemplo gorgiano es más que clara. El ejemplo acerca de Teeteto que ofrece el *Sofista* puede, en suma, responder directamente a la confrontación con Gorgias.

Pero más allá de esta convergencia de términos y ejemplos, considero que es el pasaje 259e, que será objeto de análisis en el cap. X, el que apunta directamente al corazón de la problemática planteada por Gorgias al tratar la relación entre *lógos* y ser.²³ Allí el Extranjero de Elea establece que “es gracias a la combinación de las formas que hay discurso para nosotros”. Este polémico pasaje ha sido objeto de las interpretaciones más disímiles. Si bien aquí no nos ocuparemos en detalle de él, quisiera resaltar la importancia que asume este *dictum* a la luz del pensamiento gorgiano, que había invertido la relación establecida por Parménides entre ser y discurso. En cualquiera de los sentidos en que se entienda esta

²¹Cf. SE 79. Es posible pensar que estos ejemplos son del propio Gorgias, pues aunque el ejemplo “el hombre vuela” lo encontramos sólo en la versión de Sexto y no en la del anónimo, el de los carros sobre el mar se encuentra en ambos. Por lo tanto, es posible concluir que Sexto está brindando ejemplos proporcionados por Gorgias, pues, como hemos visto, entre los dos resúmenes del SNS no parece haber una relación de derivación.

²² Es claro que situando estos pasajes en el marco de una estrategia global, los objetivos de Gorgias y Platón difieren radicalmente: en el caso del primero será probar que las nociones de verdad y falsedad no tienen ningún sentido, pues aunque hubiera algo, sería inaprehensible para el pensamiento y para el discurso; en el caso de Platón, en cambio, el objetivo es probar que hay *ciertos* enunciados –y me parece que no es ilegítimo hablar también de pensamientos, puesto que el discurso no es más que la expresión oral de lo pensado (*Teet.* 189e, *Sof.* 263e) – que tienen sentido y, sin embargo, son falsos. Es posible probar su falsedad justamente en razón de la confrontación del enunciado con las cosas que, en primer lugar, son y, en segundo lugar, son aprehensibles.

²³ Así como también su relación con el no ser, por cierto, asunto que examinaremos en el próximo apartado.

frase, es claro que lo que se establece allí es una combinación a nivel ontológico que da lugar al discurso. Esto implicará volver a ubicar el ser en un lugar de mayor jerarquía con relación al discurso.

Es posible, como intentaré mostrar a continuación, encontrar un antecedente de la estrategia empleada aquí por Platón en la crítica que el Extranjero dirige al monismo en el pasaje 244b-d del mismo diálogo. Considero pertinente traerla a colación porque puede echar luz sobre el tipo de argumentación utilizada en 259e para obligar al sofista a aceptar que hay ser: si quiere conservar el lenguaje, deberá reconocer la existencia del ser como su misma posibilidad. Veamos el pasaje que da por finalizada la crítica al monismo en estos términos:

Si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo, lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no ser. (246 e)

Cordero agrega aquí una nota: "En realidad, ninguno de los grupos o escuelas estudiados se ocupó del no ser. Seguramente Platón quiere sugerir que, sobre la base de sus concepciones del ser, son fácilmente deducibles sus puntos de vista sobre el no ser".²⁴ A la luz de la posición gorgiana es posible, sin embargo, proponer otra hipótesis. Poco antes, el Extranjero había establecido que, puesto que hablar del ser nos conduce a las mismas dificultades que hablar del no ser, era necesario estudiar "el objeto mayor y principal": *tò ón* (243d). Es decir que este pasaje representa un paréntesis en la investigación del no ser, para estudiar las doctrinas de aquellos que "se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes" (242c).²⁵ Es por eso que en el contexto de la crítica a quienes se propusieron definir la cantidad de entes, luego de ocuparse de los dualistas, se refiere a los monistas. El primer argumento ofrecido por el Extranjero contra ellos sostenía que deben reconocer al menos la existencia de dos nombres, "uno" y "ser", aunque sea para afirmar que existe una sola cosa. Sin embargo, es ridículo suponer que hay dos nombres cuando se sostiene la existencia de una sola cosa (244b-c).²⁶ En cuanto a atribuirle un nombre a aquello uno que es, el segundo argumento que ofrece en 244c-d afirma que quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa afirma la existencia de dos cosas: el nombre y la cosa. Y, prosigue, si para evitar esta consecuencia contraria al monismo,

se sostiene que el nombre es lo mismo que la cosa, entonces se verá forzado a afirmar que el nombre es nombre de nada, o si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es sólo del nombre y no de otra cosa. (244 d)

²⁴ Cordero 1988: 412 n. 183 *ad loc.*

²⁵ O más bien una investigación que se revelará como única en dos direcciones: "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" (249e-251a).

²⁶ El monista, como bien observa Crombie 1963: 385, no lo admitirá, porque la existencia de dos nombres implicaría que hay razones que exigen el uso de términos no-sinónimos, o que la entidad presuntamente única es algo complejo puesto contiene al menos dos aspectos.

Hemos visto ya que esta era justamente la posición asumida por Gorgias: el nombre es nombre del nombre, no se relaciona con la cosa. Puesto que era negada la posibilidad de cualquier ser, lo único con lo que contábamos era con el nombre. Tal argumento nos induce a pensar que Platón pudo haber concebido la doctrina de Gorgias como cierta clase de monismo. Al fin y al cabo, a pesar de la sentencia “nada es”, nunca, de hecho, ha puesto en duda la existencia del discurso. En este sentido, sería posible distinguir dos clases de monistas: los que consideran que lo único es el ser y los que, al modo de Gorgias, consideran que lo único es el discurso. Sin embargo, a diferencia de aquellos, éstos no tendrían inconveniente en afirmar que el discurso se refiere al discurso.²⁷ Es por eso que hasta aquí, el “monismo” del sofista se mantiene intacto.²⁸

Con esto quiero señalar dos puntos que pueden echar luz sobre la crítica de 259e que hemos analizado. El primero es que el sofista puede ser concebido como un monista, al menos desde las categorías platónicas; el segundo, que se desprende del anterior, es que en tal caso la estrategia platónica de 259e ya estaría prefigurada en su crítica al monismo. Esta consistía en la necesidad de reconocer que hay *algo más* aparte de lo que el monista reconoce, y que ello es condición de la misma enunciación de las respectivas tesis. En el caso del “monismo ontológico” (aquel que señala que lo único es el ser) este “algo más” es el nombre. En el caso del “monismo logológico” que estaría envuelto en las tesis de Gorgias, este “algo más” es el ser. Platón, según mi lectura, considera que ambas clases de monismo se comprometen con una tesis que implica la negación de cualquier tipo de alteridad: en el caso de Parménides, el discurso se somete a la soberanía del ser, mientras que en el caso de Gorgias, se da la situación justamente inversa, de suerte que el ser queda reducido a mera categoría del discurso. Así es como Platón condena a ambas posiciones a reconocer un otro de sí,²⁹ pues en la medida en que hablen, las dos clases de monistas no podrán sino reconocer *algo diferente* aparte de lo único sostenido originariamente. Así, la posición parmenídea deberá reconocer la existencia del discurso, mientras que la gorgiana, la del ser. Ahora bien, no será sino hasta el ya mencionado pasaje 259e que Platón, a través de la

²⁷ Recordemos la paradigmática frase gorgiana: “quien dice (*légon*) no dice (*légei*) un sonido ni un color, sino un discurso (*lógos*)” (MXG 980 b 22).

²⁸ Poco más adelante, en la crítica de 252b a los separatistas, nos encontramos con otro pasaje que permite interpretar la sofística como una clase particular de monismo que deriva la multiplicidad del ser a partir de la unidad del discurso. La estrategia allí consiste en afirmar que si no hay ninguna clase de mezcla, nada podrían decir quienes dividen todo, porque el discurso supone ya cierta combinación. Como veremos en el próximo apartado, este pasaje también disuelve los argumentos sofísticos recurriendo a la combinación y, en este sentido, brinda una pista importante a la hora de interpretar la crítica platónica a la sofística.

²⁹ En el caso del “monismo ontológico”, tal condena está implícita al ofrecer como alternativa a sus seguidores: o el nombre es diferente a la cosa, o el nombre es lo mismo. En el primer caso, deberían abandonar el monismo; en el segundo, deberían aceptar que el nombre sólo remite al nombre y que su tesis es vacua.

symploké entre las formas, apuntará directamente a la tesis de Gorgias, forzándolo a reconocer, no sólo que *el ser es un otro* respecto del discurso, sino también que es su misma condición de posibilidad.

El movimiento de Platón en *Sof.* 259e resulta, por consiguiente, estratégico: si el sofista reconoce la existencia del *lógos*, deberá reconocer también la existencia del ser. Por otro lado, deberá reconocer, también, que ese ser no es una unidad monolítica (presupuesto compartido por Parménides y Gorgias), sino que supone diferencias y combinaciones. Platón apuntará en este pasaje a probar que la actitud del filósofo será la de fundar el discurso en el ser, puesto que en la medida en que estos dos permanezcan escindidos, el discurso, que supone también una combinación, no será posible. Es a través de la combinación de las formas, pues, que Platón reconstruye la ontología a partir de las ruinas en las cuales la había dejado Gorgias. El sofista deberá reconocer, si no quiere renunciar al *lógos*, la existencia del ser, pues hay *lógos* sólo en la medida en que hay ser. En este punto, Platón estaría apuntando al nudo más sensible para el sofista: si quiere hablar, deberá reconocer un ser que lo precede. Si no, no hay discurso. El sofista, bien lo sabe Platón, no podrá renunciar nunca a la palabra.

II

Examinaré ahora la cuestión de la presencia de Gorgias en el proyecto ontológico aristotélico. Me refiero a los primeros capítulos del libro *Gamma* de la *Metafísica*, el cual constituye un intento de fundar una ciencia del ser, intento que supone, según sostengo, no sólo la existencia de un objeto sino también la posibilidad de conocerlo y transmitir este conocimiento, tesis negadas por Gorgias en el SNS. Analizaré aquí ciertos puntos neurálgicos de los primeros capítulos de *Gamma*, partiendo de la hipótesis de que Aristóteles no sólo retoma allí la bandera platónica en la lucha contra la sofística con el propósito de establecer la soberanía del ser y la posibilidad de conocerlo, sino que la estrategia utilizada con tal fin es, también, de profunda filiación platónica.

Asumo aquí la tesis sostenida por Pierre Aubenque y Barbara Cassin, según la cual en Aristóteles hay un estrecho nexo entre la necesidad de fundar la ontología y el relegamiento de la sofística.³⁰ En este sentido, los diferentes capítulos del libro *Gamma* conforman una férrea unidad en la medida en que el establecimiento de la posibilidad de una ciencia del ente en tanto ente se relaciona directamente con la necesidad de refutar las doctrinas sofísticas que niegan la validez del principio de no contradicción (PNC). Si bien no me ocuparé aquí en detalle de tal prueba, que será el objeto de estudio en el cap. XIII, me

³⁰ Cassin y Narcy 1989: 10, Aubenque 1962: 94-95.

interesa sí analizar la sección que Irwin denomina “programática”, integrada por los tres primeros capítulos del libro, para exhibir allí la latencia de la tesis gorgiana. Tal análisis contribuirá a divisar el rol que ocupa el sofista en la sección “polémica y constructiva” compuesta por los capítulos que van del 4 en adelante.³¹ En dicha sección programática, Aristóteles establece la posibilidad de una ciencia del ser en tanto ser, mientras que en la segunda parte prueba el que llama “principio más general de todos” –se trata del PNC– y el principio de tercero excluido. Advertir la unidad entre ambas partes supone reparar especialmente en el contexto en el cual se fija tanto la necesidad de una ciencia del ser, como la de una demostración de los primeros principios. En este horizonte es posible, según entiendo, encontrar trazas de las doctrinas sofísticas, en particular la de Gorgias.

El primer capítulo del libro *Gamma* de la *Metafísica* es una introducción a la filosofía primera, la ciencia de lo que es en tanto que es.³² Aristóteles comienza explicando cómo es posible una ciencia universal, cuál es su objeto y cuál será el método a adoptar. Esta “ciencia universal” no es otra que la ciencia de lo que es en tanto que es o filosofía primera, ciencia que había sido anulada por la posición gorgiana, que insistía en la inexistencia del ser más allá del lenguaje y en la consecuente imposibilidad de aprehenderlo a través del pensamiento y el discurso. Sostiene Aristóteles:

Hay una ciencia (*epistḗmē*) que estudia lo que es (*tó ón*) en tanto algo que es (*êi ón*) y los atributos que por sí mismo le pertenecen. Esta ciencia no se identifica con ninguna de las particulares. Ninguna de las otras ciencias se ocupa universalmente de lo que es en tanto algo que es, sino que estudia los accidentes que le pertenecen a una parte de las cosas que son. (1003 a 21-25)³³

El objeto de estudio de tal ciencia lo constituyen, afirma aquí Aristóteles, lo que es y los atributos que por sí mismo le pertenecen. Estos “atributos que por sí le pertenecen” se pueden interpretar como los conceptos que pertenecen a todas las cosas que son –por ejemplo, los mencionados en *Gamma* 2, 1005a11-18: contrario, perfecto, uno, algo que es, anterior, posterior, género, parte, etc.). La ciencia de lo que es en tanto que es buscará,

³¹ Irwin 1994: 301-310.

³² En este sentido, este libro representa un viraje respecto a la posición sostenida en el *Órganon*, según la cual, puesto que el ser no es un género, es imposible sostener la posibilidad de una ciencia que lo tome como objeto. En *Gamma*, el significado focal de ser habilita a Aristóteles para brindar a la ciencia primera un objeto propio y, a la par, de alcance universal, sin constituir al ser en género. Cf. *An. Post.* 92 b 14; *Tóp.* 121a 16-19 y 121b 7-9 y también *EE* 1217b 25-35. Con respecto a tal viraje Owen sostiene: “the argument of *Metaphysics* IV, 6 seems to record a new departure. It proclaims that ‘being’ should never have been assimilated to cases of simple ambiguity, and consequently that the old objection to any general metaphysics of being fails. The new treatment of *tó ón* and other cognate expressions as *pros hèn kai mían tina phúsin legómena*, said relative to one thing and to a single character –or, as I shall henceforth say, as having focal meaning– has enabled Aristotle to convert a special science of substance into the universal science of being, ‘universal just inasmuch as it is primary’” (1986:184).

³³ La traducción de *Metafísica* citada es la de Tomás Calvo Martínez, que será utilizada en general en lo que sigue. En los casos en que he optado por una traducción alternativa, se encontrará la aclaración y la justificación.

pues, no sólo verdades acerca del ente, sino también acerca de los conceptos que se atribuyen a todas las cosas que son. Tal ciencia es universal puesto que se ocupa de lo que es *qua* algo que es; esto quiere decir que no lleva a cabo un recorte en el campo del ser, sino que aborda las cosas que son en su sentido más universal, es decir, en tanto que son.³⁴ Sus conclusiones se aplicarán, entonces, a todas las cosas que son, a diferencia de las ciencias particulares, que estudian un determinado aspecto o universo de entes. Las ciencias particulares, en efecto, no sólo aíslan una clase de objetos de la totalidad de los entes, sino que además toman sus objetos en tanto algo en particular, por ejemplo “en tanto números o líneas o fuego” (1004 b 7). En consecuencia, la ciencia de lo que es en tanto que es no compite con el resto de las ciencias particulares, por dos razones: porque no estudia las mismas propiedades (todas estudian lo que es, pero no en tanto que es) y porque exige un nivel especulativo diferente. Una ciencia especial asume, por un lado, un ente con propiedades, entre las cuales distingue las esenciales, que toma como dadas, de las accidentales, que estudia.³⁵ Por otro lado, supone que tenemos un conocimiento previo de los primeros principios y sobre la base del mismo realiza las derivaciones verdaderas de las propiedades de una determinada clase de entes.³⁶

La ciencia universal, en cambio, al estudiar lo que es en tanto que es estudia aquellas propiedades de los objetos de las ciencias especiales que estas últimas deben

³⁴ La pregunta que surge aquí es si Aristóteles concibe como objeto de la metafísica todo lo que es o sólo una parte. En este sentido, habría que determinar si “*qua* ser” restringe la frase o depende del verbo “estudia”. En *Met* E 1, 1026a23-32, Aristóteles parece sostener que esta ciencia se refiere sólo a la sustancia inmóvil y, en segundo lugar, que la sustancia constituye un género particular y una naturaleza particular. Asimismo, en *Met*. K 7, describe el objeto de tal ciencia como “separado e inmóvil”. Estos pasajes han llevado a pensar que la ciencia del ser *qua* ser trata con un determinado género de cosas y que el “*qua*” es restrictivo. Sin embargo, en el presente capítulo de *Gamma* esta ciencia es opuesta a las ciencias particulares que “seleccionan una parte de los que es y estudian sus accidentes”. Puesto que las frases precedidas por “*qua*” en muchos casos son tomadas adverbialmente, al decir Aristóteles que la metafísica estudia el ser *qua* ser no señalaría entonces nada acerca de la naturaleza de los objetos que estudia, sino acerca de la naturaleza del estudio. Para el sentido atribuido aquí a la ciencia del ser en tanto ser cf. Kirwan 1993 y también Gómez Lobo 1976: 19-26, Barnes 1995: 69-72 e Irwin 1988: 167.

³⁵ Cabe aclarar que Aristóteles no emplea “*tò sumbebekós*” en *Gamma* 1 (1003a25) en el sentido de “lo que no sucede ni siempre ni la mayoría de las veces” (1026 a 15), sino en el sentido de aquellas “propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad” (1026a30-33), es decir, propiedades que pertenecen necesaria y universalmente a la cosa, pero que no le son esenciales. El sentido que cabe conferirle aquí se infiere de que para Aristóteles no hay ciencia de lo que es accidentalmente en el primero de los sentidos enunciados (1026b 1-29).

³⁶ Sobre la manera de aprehensión de los primeros principios cf. Cassini 1990a, quien, contra la tradición, considera que Aristóteles no sostiene una intuición inmediata de éstos: “los primeros principios que sirven de fundamento a un sistema científico no se autojustifican, puesto que no son evidentes ni se captan por alguna forma de intuición intelectual. Tampoco son tesis no justificadas o directamente injustificables. La tradición, por lo general, sólo reconoció dos posibilidades acerca del conocimiento de los principios: o bien éstos se autojustifican por su evidencia, o bien se los acepta sin necesidad de justificación alguna. La originalidad del fundacionismo de Aristóteles consiste en un rechazo de ambas, y en la afirmación de una tercera posibilidad, que sostiene la justificabilidad de los primeros mediante un procedimiento discursivo y mediato” (1990: 138). La postura aristotélica resulta especialmente atractiva en la medida en que estos primeros principios no responderían al capricho de una intuición particular, sino que se apoyarían en razones.

asumir. Ella investiga cómo debe ser algo si es realmente. La ciencia universal es la que impedirá, por decirlo así, que el resto de las ciencias sean meramente dialécticas, dado que probará los principios transversales al resto, aquellos que las ciencias toman como supuestos.³⁷ Será justamente la ciencia que deberá preguntarse sobre la verdad de estos principios más generales y, para hacerlo, necesariamente deberá abrirse al mundo. No podrá quedar confinada al discurso, sino que deberá dirigirse a las cosas mismas, para fundar discursivamente el nexa primero entre palabra y cosa, de manera de legitimar el discurso científico, demostrando que debido a que los principios en los que se apoya están fundados en las cosas mismas, las ciencias particulares también lo estarán.

Pues bien, la tarea que emprende Aristóteles podría verse obstaculizada por una dificultad que Gorgias ya había advertido, suscitada a partir de la heterogeneidad entre discurso y ser: siendo el primero un otro con relación a lo que es, ¿cómo probar discursivamente la existencia de un fundamento del discurso en las cosas mismas? La empresa aristotélica de fundar la ontología en las cosas mismas parece quedar cercada por los límites del discurso. Sin embargo, si bien no nos introduciremos aún en la respuesta aristotélica de *Gamma* 4, sí señalaremos que Aristóteles encuentra en la significación el puente para ligar el discurso a las cosas mismas, superando así la escisión total entre ambos, sostenida por nuestro sofista.

En el cap. 1 de *Gamma* ya se ha establecido la existencia de una ciencia de lo que es en tanto que es. Ahora bien, hay que determinar cuál es el sentido que debemos atribuirle a "lo que es", puesto que "on" se dice en muchos sentidos, es un *pollachôs legómenon*. Dado que nuestro objeto es "lo que es", será necesario aclarar cuál es el sentido relevante de *tò ón* para nuestro estudio. Las posibilidades parecen ser que se estudie un solo sentido o que se los estudie a todos, caso en el cual no se contaría con un objeto unitario y, en consecuencia, puesto que la ciencia se define para Aristóteles en función de su objeto, dejaría de ser *una* ciencia, ya que no tendría un objeto *uno*. En 1003a32-1003b19, Aristóteles intentará probar la unidad de su objeto para probar la unidad de la ciencia que lo estudia. La solución es ofrecida en estos términos: la ciencia del ser estudiará todos los sentidos de lo que es y, sin embargo, conservará una unidad.³⁸ Lo que es, señala Aristóteles, "se dice de muchas maneras pero con relación a un único principio" (*pròs mían archén*, 1003 b 6). En *Delta*, Aristóteles sostiene que "lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce" (1013 a

³⁷ Lo que caracteriza a la dialéctica es el hecho de partir de premisas meramente probables y no necesariamente verdaderas (*Tóp.* 100b)

³⁸ "A una ciencia genéricamente una le corresponde estudiar las especies de lo que es en tanto que algo que es, así como a las especies de la ciencia les corresponde estudiar cada una de las especies de lo que es" (1003 b 21-23).

17). La sustancia parece ser principio por los tres motivos: es aquello a partir de lo cual el resto de las cosas son, se producen y se conocen.

En *Gamma*, Aristóteles se refiere ante todo a una prioridad lógica (prioridad en el *lógos* o la definición) de la sustancia (*ousía*) respecto de los otros sentidos del ser, prioridad que se manifiesta en el hecho de encontrar a la sustancia presente en cada una de las significaciones de ser, sin que las demás estén presentes en la de ella. Pero la prioridad lógica es sólo una de las clases de prioridad que Aristóteles atribuye a la sustancia en el libro *Zeta* de *Metafísica*, donde le asigna ante todo una prioridad ontológica respecto de sus accidentes, afirmando que cada una de las otras determinaciones del ser es en virtud de la sustancia, “de modo que lo que primeramente es, no en algún aspecto, sino simplemente, será la *ousía*” (1028a29-31). Y enseguida sostiene que “‘primero’ se dice en muchos sentidos, y en todos ellos es primera la *ousía*”. Asimismo, aparte de ser primera ontológica y lógicamente, Aristóteles atribuye a la sustancia prioridad “en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo” (1028a31-32). Ya hemos dicho en qué sentido es prioritaria en cuanto al *lógos*. En cuanto al conocimiento, es primera puesto que, según el filósofo, conocemos mejor una cosa cuando sabemos qué es que cuando conocemos el resto de sus atributos. Por último, la enigmática noción de anterioridad temporal que sostiene el estagirita es la de que “ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella”. Esto es, según este sentido de anterioridad, A es anterior a B sólo en caso de que A pueda existir sin B y no viceversa. Tal sentido parece remitir, entonces, directamente a una prioridad ontológica.³⁹ Como sostiene Vigo, Aristóteles parece concebir la multiplicidad de significados de prioridad en términos de un modelo de homonimia *pròs hén*, en cuyo centro de referencia está la prioridad ontológica. De uno u otro modo, las restantes formas de prioridad, tales como la prioridad lógica, la gnoseológica y la temporal mencionadas en el argumento de Z1 parecen remitir a ella. Es posible, pues, hablar de una prioridad ontológica de la *ousía* con relación al resto de las categorías (cf. *Met.* 1026a7, 1025a24-25, 1065a24-26). En consecuencia, es importante señalar que aunque en el contexto de *Gamma* no se mencione explícitamente la prioridad ontológica, el hecho de que todos los sentidos remitan a un sentido primero que es el de *ousía* revela que ella es ontológicamente primera con relación a todas sus afecciones. De tal manera que ya es posible establecer cierto “isomorfismo” entre el plano lógico y el ontológico, del que dará cuenta Aristóteles en el capítulo 4 de *Gamma*.

³⁹ Con respecto a la prioridad temporal atribuida por Aristóteles a la sustancia cf. Vigo 1999: 75-107, quien sostiene que la prioridad temporal de la sustancia introducida en *Met.* Z 1, puede entenderse en términos de la oposición sucesión-permanencia. La prioridad temporal refiere, según el autor, al hecho de que la sustancia permanece a través de la serie sucesiva de sus determinaciones y, con ello, funda la posibilidad misma de dicha sucesión.

La ciencia universal será primeramente *la ciencia de la ousía* porque esta es la primera clase de ente, mientras que el resto de las cosas que son están focalmente conectadas con ella. Puesto que quien conoce el principio conoce también aquello de lo cual es principio, es posible hablar de una ciencia de la totalidad, que, lejos de ser una ciencia que involucre todos los saberes posibles, será ciencia de los principios de todas las cosas, y como tal, ciencia de los principios primeros. Puesto que la sustancia es primera, al ocuparse de ella la ciencia de lo que es en tanto que es estudia, de alguna manera, todas las cosas, pero no en sentido extensivo, caso en el cual estudiaría cada uno de los entes y sus propiedades, sino en sentido intensivo, pues estudia el principio del resto de los entes, la *ousía* de la cual depende todo lo demás.

Cada ente, señala Aristóteles, debe ser definido como una *ousía* o bien como algo que depende de ella como su primer principio. Por eso sostiene Aristóteles que "lo que es se dice en muchos sentidos, pero según un solo significado y una sola naturaleza y no por mera homonimia" (1003a33-35). El estagirita señala que es necesario que una única ciencia estudie todos estos sentidos puesto que "corresponde a una única ciencia estudiar no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado (*kath' hén*), sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza (*pròs mían phúsín*), puesto que estas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado" (1003b12-15). Con esto, Aristóteles garantiza la existencia de una unidad en la multiplicidad de sentidos del ser, conservando a la vez la diferencia entre ellos.⁴⁰

Con el objetivo de demostrar que todos los sentidos de ser se relacionan en última instancia con la sustancia, Aristóteles ofrece una clasificación de las cosas que son. Las clases de ser que distingue son las siguientes: sustancias (*ousíai*); afecciones de la sustancia (*páthe ousías*); el proceso hacia la sustancia (*hodòs eis ousían*); corrupciones (*phthorai*) o privaciones (*steréseis*) o cualidades (*poiótetes*) o agentes productivos (*poietiká*) o agentes generadores de la sustancia (*genetiká ousías*) o de las cosas que se dicen con relación a ella (*tôn pròs ousían legoménon*) y, por último, negaciones de la sustancia o de lo que se dice con relación a ella (*toútōn tinòs apopháseis è ousías*). Cabe señalar que, como ya ha quedado establecido, esta distinción de significados en primer lugar no establece un serie de sentidos que se encuentran a un mismo nivel, sino que exhibe la referencia de todos ellos a un sentido focal, permitiendo así encontrar una unidad entre tal serie. En segundo lugar, me interesa recordar, siguiendo a Aubenque, que la distinción de sentidos constituye el método universal de la refutación de sofismas, ya que una vez exhibida la ambigüedad, en efecto, se suprimen las trampas sofísticas que se apoyaban en el

⁴⁰ Con esto ya se opone a las teorías sofísticas que, como hemos visto en el capítulo anterior, sostienen que las nociones de uno-múltiple se excluyen mutuamente. Para una posición como la gorgiana sería imposible aceptar la unidad de lo múltiple o la multiplicidad de lo uno.

desconocimiento de la diversidad de sentidos de ciertos términos.⁴¹ Como he estudiado oportunamente, encontramos un claro ejemplo de los usos sofisticos del verbo “ser” en el *SNS*, donde se pone de manifiesto cómo la sofística se desliza impunemente de un sentido a otro del término. Es por eso que a Aristóteles le será necesario, ante todo, distinguir entre los diversos sentidos de ‘ser’, para así determinar a qué se aplica legítimamente en la realidad.

Hemos visto cómo en el caso de Gorgias, la diversidad de sentidos de ser y la confusión entre éstos le permitían llevar a cabo razonamientos donde el ser se descubría como una categoría laxa aplicable a cualquier cosa, incluso a su contradictorio, el no ser. Debido a su indeterminación, la atribución de ‘ser’ se revelaba como absolutamente inconsistente y por eso devenía una mera categoría lingüística, incapaz de reflejar una realidad anterior al *lógos*. El ser era entonces recreado por el discurso, invirtiéndose así la jerarquía ontológica. Frente a esta posición, Aristóteles reconoce que es posible predicar el ser de muchas maneras. La primera de ellas es predicar esencialmente, es decir, predicar la *ousía*. La segunda es predicar accidentes de la sustancia. Sin embargo, al predicar accidentalmente estamos suponiendo un sujeto permanente portador de ciertas propiedades accidentales y soporte de ellas. Esto también enfrenta la idea del sofista según la cual es imposible contar con un sujeto idéntico en diversos momentos. El accidente, según Aristóteles, debe ser enunciado siempre con relación a algo, puesto que no se puede enunciar con relación a sí mismo. En el plano ontológico esto encuentra su correlato en la imposibilidad que las propiedades tienen de subsistir si no son “sostenidas” por una sustancia. Esta, por otra parte, es un elemento que se mantiene idéntico a través del cambio.

Ahora bien, sin intentar adentrarnos de lleno todavía en el capítulo 4 de *Gamma*, me referiré a la concepción sofística que Aristóteles presenta allí como una consecuencia de la negación del PNC. Quienes niegan el PNC, dice el estagirita, “destruyen la sustancia y la *quiddidad*. Pues para ellos es necesario decir que todas las cosas son accidentales, y que no existe el ser hombre o el ser animal” (1007a21-23). Lo que cuenta aquí es que los negadores del PNC eliminan la *ousía*. Si se parte de una teoría según la cual es la predicación misma la que instituye el ser, habrá que sostener que todos los predicados se encuentran a un mismo nivel. Toda predicación queda reducida al rango de accidente, en la medida en que no hay un sujeto existente e idéntico a partir del cual sea posible sostener una jerarquización de predicados. Hemos visto ya que para la posición sofística hay una imposibilidad de remitir una multiplicidad a una unidad y, en el caso de Gorgias, tal imposibilidad se resolvía en una escisión entre ser y *lógos*, que impedía reconocer un polo

⁴¹ Aubenque 1962: 123.

ontológico que oficiara de soporte de una serie de atributos.⁴² Aristóteles combatirá esta posición a través de la distinción entre los sentidos del ente. En su distinción entre sustancia y accidente podemos encontrar, en efecto, una respuesta que pretende resolver el problema de la predicación planteado por la sofística, la cual negaba la posibilidad de enunciar legítimamente la multiplicidad acerca de la unidad, condenándonos a sostener como única predicación legítima la de identidad. A mi entender, Aristóteles retoma la importante diferencia ya trazada por Platón entre dos clases de predicados, los que “enuncian las cosas en sí y por sí mismas”, que en el caso aristotélico corresponderían a la predicación sustancial, y los que se enuncian “con relación a otras cosas”, los cuales en términos de su ontología corresponderían a los predicados accidentales. Estos conceptos constituyen uno de los ejes neurálgicos de la ontología y la lógica aristotélicas.⁴³

Hemos visto ya que todos los sentidos de ser enunciados en *Gamma* quedaban supeditados a la sustancia, puesto que eran “el proceso hacia la sustancia o corrupciones, privaciones, cualidades, agentes productivos o agentes generadores de la sustancia o de lo que se da en ella” (1003 b 7-10). Es el último sentido que mencionará Aristóteles, el de las negaciones (*apóphaseis*) de la sustancia o de lo que se dice con relación a ella, el que me interesa principalmente. Con relación a este punto sostiene:

Y de ahí que digamos que incluso lo que no es lo que no es (*diò kai tò mè òn eînai mè òn phamen*, 1003b10).

Inclusive las negaciones, ya sea de la sustancia, ya sea de lo que se da en la sustancia, son. Aristóteles intenta, en este segundo capítulo de *Gamma*, operar una reducción a la unidad a partir de la oposición más extrema: la contrariedad. En 1004a10-16, sostiene que las privaciones y las negaciones son formas de remitir a la sustancia. Si un término compete a una ciencia, los opuestos de ese término también lo hacen. Es por eso que la ciencia del ser se ocupará incluso de las cosas que no son. Es importante subrayar que este movimiento va de algún modo en sentido contrario al de Gorgias, quien en el SNS había concluido que “nada es” a partir de la proposición “lo que no es es lo que no es”.

⁴² Cf. *supra* cap. IV: 106-115.

⁴³ Compárese en este sentido la distinción de *Sof.* 255c entre las cosas que son por sí y las que son con relación a otras con las distinciones trazadas por Aristóteles entre ser por sí y ser por accidente en *Met.* V 18, 1022a29-32 y *An. Post.* I 4, 73a37-b2. Este último pasaje es claro al respecto. En una de sus caracterizaciones de lo que es por sí, Aristóteles sostiene que “es lo que no se dice de ningún otro sujeto. Por ejemplo, lo que camina, siendo alguna otra cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la *ousía*, y todas las cosas que significan un esto, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa. Entonces, las cosas que no se dicen de un sujeto las llamo por sí “y las que se dicen de un sujeto, accidentes”. De manera que en el caso de Aristóteles, las cosas *kath' hautá* son también aquellas que se dicen por sí mismas, mientras que los accidentes se dicen siempre respecto de otra cosa y, en este sentido, es posible relacionarlos con el *pròs alloque* presenta Platón en *Sof.* 255c. Con relación al antecedente platónico y académico respecto de la distinción de sentidos del ser cf. Owen 1986: 181, quien no duda de que la discusión acerca de la ambigüedad de ‘ser’ y ‘uno’ tomó ímpetu a partir del *Parménides* y del *Sofista* platónicos.

Recordemos que a partir de esta proposición, nuestro sofista derivaba la proposición “el no ser es”, pero para aducir luego que si el no ser es, entonces, por inversión de sujeto y predicado, el ser *no* es. Por lo tanto, concluía Gorgias, si el no ser es no ser y el ser no es, nada es. Aristóteles, como el anónimo autor de la versión de MXG, lleva a cabo la operación inversa, pues sostiene que si el no ser es no ser, entonces inclusive el no ser es.⁴⁴ Es decir, mientras que en Gorgias el no ser se fagocitaba al ser, en Aristóteles el ser se fagocitará al no ser. A mi entender, el estagirita retoma aquí la concepción platónica desarrollada en el *Sofista* y anticipada en un breve pero decisivo pasaje de *Parménides*, según el cual es necesario conferir un cierto grado de ser a todo sujeto de predicación (161e). Con esto, es claro, no estamos asumiendo la existencia efectiva de aquello sobre lo cual hablamos, pero sí es necesario reconocer que todo aquello sobre lo cual podemos emitir un juicio, inclusive algo que no es, es de algún modo (*eînai p̄s*), en la medida en que puede ser sujeto de un juicio de identidad. Tal posición es también sugerida en 1003 b22, en que Aristóteles afirma que ente y uno se identifican⁴⁵ y subraya que todo aquello que guarde una unidad (aunque sea conceptual) es. El enunciado gorgiano “lo que no es es lo que no es” es retomado por Aristóteles, quien lejos de invalidar la categoría de ser como en el caso del sofista, lo presenta como el pico máximo de la amplitud del *pollachôs legόμεnon*.⁴⁶

La ciencia de lo que es en tanto que es se ocupará, en suma, de lo primero: aquello de lo que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben su denominación. Puesto que esto es la *ousía*, el filósofo deberá poseer los principios (*archai*) y las causas (*aitiai*) de ella. Una vez establecida la unidad del objeto, Aristóteles debe probar que hay una única ciencia que se ocupa de él. El problema es que el filósofo no es el único que aspira a una ciencia universal, sino que el dialéctico y el sofista se disputan también la soberanía sobre tal objeto y es por eso que “se revisten del mismo aspecto que el filósofo”. Señala Aristóteles, en un pasaje que evoca, en parte, a Platón:

La sofística desde luego es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas –y “lo que es” constituye lo común a todas las

⁴⁴ Cf. supra cap. IV: 113.

⁴⁵ Cf. Kirwan 1993: 82.

⁴⁶ Es importante señalar que en varias ocasiones Aristóteles se refiere al accidente como aquello que no es. En efecto, en *Met.* E 2, 1026b14-21, sostiene que el accidente es “algo así como un mero nombre”. Y agrega que “por eso Platón afirmó, en alguna medida con razón, que la sofística se ocupa de lo que no es. Los razonamientos de los sofistas tratan en efecto, por así decirlo, más que nada acerca del accidente.” Notemos que, una vez más, el no ser de los accidentes estaría haciendo referencia, como lo había establecido Platón en el *Sofista*, a un no ser relativo, en la medida en que son predicados que no se identifican con el sujeto y que aparte no son a la manera en que es la sustancia, pues dependen de ella para ser, aunque poseen así y todo algún ser. Frente al ser en sentido pleno representado por la sustancia, los accidentes son devaluados ontológicamente para aproximarse más al no ser. Asimismo, es significativo que se establezca el no ser de los accidentes en el contexto de la discusión contra la sofística. La misma concepción del accidente en tanto no ser aparece también en *Met.* Z1, 1028a20-31, para negar que pueda haber definición en sentido propio del accidente.

cosas— y discuten, evidentemente acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero esta se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es tentativa (*peirastiké*) respecto de aquellas cosas de las cuales la filosofía es conocedora (*gnoristiké*), mientras que la sofística aparenta ser esto último, sin serlo. (*Met.* 1004 b18-26)

Este pasaje proporciona un argumento a favor de la universalidad del objeto de la filosofía. Puesto que dialécticos y sofistas tienen por objeto todas las cosas y ambos imitan al filósofo, este último debe tener también por objeto todas las cosas. Sin embargo, la dialéctica no tiene el mismo método que la filosofía; y la sofística, por su parte, no puede ser sabiduría porque no tiene objeto, al no poner en relación con la sustancia aquello que estudia. Señala Aristóteles que el tipo de vida elegido es lo que diferencia fundamentalmente al sofista y al filósofo. El filósofo será quien viva de acuerdo al ser, al "original", mientras que el sofista, en cambio, vivirá de acuerdo a las apariencias. La recurrencia al original y la imagen para explicar la relación entre sofística y filosofía no implica una novedad, pues ya hemos visto que Platón aplicaba esta misma relación para explicar la diferencia entre uno y otro.⁴⁷

En el capítulo XIII veremos que la rivalidad hasta aquí latente entre filósofo y sofista se hará patente a partir de *Gamma* 4.

⁴⁷ Recordemos que Platón hablaba en el *Sofista* de una *epistémē doxastiké* para referirse al saber aparente del sofista.

TERCERA PARTE (III): Filosofía y verdad

III.1. Platón

Capítulo IX

La naturaleza del lenguaje en Platón

Platón es el primer pensador en que encontramos un tratamiento más o menos sistemático en torno a la verdad. Frente a las posiciones sofísticas, intentó restablecer un criterio que permita medir el valor de un discurso al margen de sus efectos en un determinado auditorio. Ya he sugerido la hipótesis de que para él tal criterio es condición de cualquier ontología, pues habría juzgado imposible prescindir del lenguaje para alcanzar la verdad. Esto explica por qué a la altura del *Sofista*, su reconstrucción de la ontología se presenta de la mano de una teoría del discurso, – en especial, de la verdad– que abre la posibilidad de decir lo que es *realmente*. Si bien numerosos estudios tratan acerca de la verdad en este último diálogo, pocos han indagado en la continuidad que supone con relación a textos anteriores. Entiendo que diálogos relativamente tempranos como *Eutidemo* o *Crátilo* representan un claro antecedente del *Sofista*, tanto en la presentación de la problemática como en su solución, si bien es en este último donde Platón se aboca específicamente a resolverla y monta toda una maquinaria ontológica para lograrlo.

En este capítulo me dedicaré a iluminar la concepción platónica de la verdad y del lenguaje tal como se presenta en el *Crátilo*. Este diálogo reviste especial importancia no sólo porque nos da a conocer algunas concepciones de la verdad y del discurso corrientes en su época, sino también porque signó, no sólo en Platón sino también en el resto del pensamiento griego, el modo de abordar las problemáticas en torno al lenguaje de allí en adelante.¹ En la primera sección de lo que sigue intentaré reconstruir muy esquemáticamente el panorama al que se enfrentó Platón a la hora de abordar el problema del discurso. En ese contexto, como veremos, asume particular importancia la cuestión de la adecuación o rectitud (*orthótēs*) del discurso, con sus diversas aristas. En segundo lugar, y yendo específicamente al *Crátilo*, analizaré la posición socrática frente al convencionalismo defendido por Hermógenes en la parte inicial del diálogo, para determinar cuál es la tesis realmente rechazada allí. En la tercera sección, llevaré a cabo

¹ Cf. Gadamer 1960.

un análisis de la crítica socrática respecto de la posición naturalista de Crátilo, verdadero blanco de sus críticas, según la lectura que propondré. De estos pasajes del diálogo surgirá una serie de distinciones que, según entiendo, constituye un importante legado platónico en lo que concierne al análisis del lenguaje, fundamentalmente la que se refiere al hombre como mediador necesario entre el lenguaje y la realidad. Por último, estudiaré el modo en que la noción de copia aplicada al discurso en el *Crátilo*, reaparece en algunos diálogos posteriores, una vez descartada la posibilidad de que tal caracterización mimética del lenguaje se dé a partir del modelo de los nombres. Allí buscaré determinar los límites que se imponen al modelo de la *mímesis* a la hora de volcarlo a la comprensión del *lógos*.

I

Ya hemos visto que en el siglo V, el estudio del lenguaje cobró gran importancia, sin duda a partir del protagonismo que fue adquiriendo la palabra en el contexto de la *pólis*. Esta conciencia lingüística fue impulsada fundamentalmente por el movimiento sofístico y asumió diversas formas. Tal como hemos estudiado en el capítulo V, una de ellas fue el estudio de su potencia persuasiva. Así, la retórica se constituyó en disciplina autónoma y abordó el lenguaje desde una nueva perspectiva que, dejando al margen aquella que indagaba en torno a la relación entre el lenguaje y la realidad, privilegió la dimensión intersubjetiva al estudiar los efectos del discurso en el auditorio. Son numerosos los testimonios que dan cuenta de la importancia de tales estudios en el contexto de la *pólis* del siglo V, pero sin duda es Gorgias quien sobresale entre quienes ejercieron y sentaron las bases de esta nueva técnica.

Pero el estudio del lenguaje desde el punto de vista de su relación con la realidad también asumió un lugar central en el pensamiento del siglo V. La reflexión en torno a la relación lenguaje-realidad se inició a partir de ciertos planteos que postulaban cierto "desajuste" entre ellos. Mientras que la concepción arcaica consideraba el lenguaje como una mera herramienta aséptica y transparente para referir a las cosas, a partir del siglo V se adquiere una clara conciencia de la estructura autónoma que conforma y de sus posibilidades de trascender y tergiversar la realidad.² Ya en Parménides encontramos un nítido testimonio de esta nueva conciencia del desajuste. Recordemos: "son nombres todo cuanto los mortales han establecido en la creencia de que es verdadero: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior" (B 8 38-41). Los nombres, considera el *eléata*, son instituidos por mortales ignorantes de la unidad y la inmovilidad

² Gadamer 1960: 487 entiende que "la filosofía griega se inicia precisamente con el conocimiento de que la palabra es sólo nombre, esto es, no representa el verdadero ser".

del ser. Engañados, los consideran verdaderos, cuando, en rigor, no refieren a ninguna realidad existente.³ Testimonios como los de Empédocles y Demócrito dan cuenta de lo hondo que caló tal consideración en el pensamiento griego.⁴

La problemática de la relación entre lenguaje y realidad también asume diversas perspectivas. Una de ellas es la del estudio de la *orthóepeia* (el correcto decir) y la *orthótes onomáton* (la adecuación o corrección de los nombres) que se desarrolló fundamentalmente en ciertos círculos sofísticos, aunque no exclusivamente, como señala el caso del socrático Antístenes. Por "*orthótes onomáton*" se entendía la condición de adecuación o rectitud del lenguaje, lo cual suponía una consistencia de los términos, abordados desde su materialidad fonética, tanto respecto de los otros términos que constituyen el sistema de la lengua, como de la referencia.⁵ Es decir que lo que estaba en juego era la consistencia en la morfología de los elementos que conforman el discurso, a partir de la consideración de las relaciones que guardan entre sí aquellas cosas a las que referían. El tema de la *orthótes* suponía, pues, un estudio de dimensiones semánticas y morfológicas a la vez. A partir de allí, son varios los testimonios que dan cuenta de la importancia que cobró la cuestión y de las teorías defendidas al respecto. Así, pensadores como Demócrito,⁶ sofistas como Protágoras,⁷ Pródico,⁸ e incluso personajes

³ Aquí ya se plantea un problema que trataremos en este capítulo, que es el de la posibilidad de atribuir un valor de verdad a los nombres.

⁴ Empédocles retoma la tradición parmenídea al afirmar que "no existe nacimiento de ninguno de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte, sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado *phúsis* por los hombres" (*phúsis d'epi tois onomázetai anthrópoisin*) (DK31B 8). Y hacia el final de B 9 afirma, refiriéndose una vez más a la errónea concepción de los hombres según la cual se produce la generación y la destrucción "No nombran con justicia, e incluso yo mismo me expreso así por la costumbre (*hé thémis ou kaléousi, vómoi d'epífemi kai autós*)".

⁵ Si bien en general se habla de la exactitud o adecuación de los nombres (*onómata*), tal término es entendido de modo amplio e incluye también verbos y adjetivos, como da a conocer, por ejemplo, Platón en *Prot.* 337a-c, al referirse al estudio de Pródico en cuanto a la rectitud de los nombres.

⁶ Cf., por ejemplo, DK68B 19, 20, 121, 122, 122a, 128, 129a, 135. Todos estos fragmentos denotan una fuerte preocupación de Demócrito por el estudio de los nombres y algunos de ellos le atribuyen, incluso, la rectificación de ciertos términos para que estos reflejen más fielmente la naturaleza de aquello a lo que refieren. Así, por ejemplo, declinaba términos indeclinables como los nombres de las letras, o modificaba el nombre de las letras. Otros le atribuyen la institución de nuevos nombres a las cosas o de nuevos significados a los nombres.

⁷ Cf. DK 80A 26 = *Fedr.* 266d y ss. Allí Platón le asigna un estudio acerca de "una cierta corrección de las palabras" (*orthoepéia tis*). Según Diógenes Laercio, Protágoras fue el primero en dividir el discurso (*lógos*) en cuatro partes: deseo, pregunta, respuesta y orden; de acuerdo con otros, en narración, pregunta, respuesta, orden, declaración, deseo, llamada (80A 1). A la vez, distinguió en tres géneros de nombres, como masculino, femenino y aquel referido a objetos inanimados (80A27). La intención de Protágoras, como subraya Kerferd 1981c, era corregir el uso de la lengua griega y para hacerlo recomendaba medidas drásticas como cambiar el género de ciertos sustantivos. El criterio para llevar a cabo tales modificaciones parece haber sido doble: por un lado, la consistencia morfológica (las terminaciones de ciertos sustantivos), y por otro, la consistencia con el género natural al que refieren. Acerca de la importancia del tema en el siglo V cf. *Mem.* III 14 2 y *Nub.* 658 y ss. (DK 80C 3).

ligados a Sócrates como Antístenes,⁹ ofrecieron reflexiones vinculadas a la rectitud de los nombres.¹⁰

La cuestión de la *orthótes onomáton* se vincula estrechamente con la de la verdad, cuestión que en el período clásico algunos parecen haber tratado desde la misma perspectiva. En principio, el estudio de la *orthoepéia* suponía, como hemos dicho, la adecuación del nombre a la cosa. Esto implicaba también el estudio de la verdad, dado que, según surge de diversos testimonios, no se percibía una diferenciación funcional entre el nombre y el discurso: corrección y verdad iban de la mano, sólo que mientras que el nombre refería a algo simple, el *lógos* refería a algo complejo.¹¹ Esta indiferenciación se deja aprehender, por ejemplo, a partir del pasaje B 8, 38-41, que hemos citado del poema de Parménides, en que se habla de la verdad de los nombres. Por otro lado, la traducción de "*orthótes*" por "adecuación" indica la raíz común que tenían para estos pensadores la corrección del nombre y la verdad del enunciado. Un nombre parece ser correcto cuando se adapta a la naturaleza de aquello que nombra; lo mismo sucedería con el *lógos*: es adecuado (y verdadero) en la medida en que exhibe la naturaleza de aquello a lo que refiere. Pero la problemática de la verdad cobra una importancia central y cierta autonomía con relación a la de la *orthótes* a partir, sobre todo, de la tesis de la *homo-mensura* postulada por Protágoras. Esta tesis involucraba, según hemos visto, la imposibilidad de la falsedad y, consecuentemente, la disolución de un criterio de verdad. Tal disolución encontró eco en diversos pensadores de los siglos V y IV: no sólo en el mismo Gorgias, según hemos visto, sino también en el socrático Antístenes. Así es que a partir del planteo protagórico, la verdad irrumpe como noción conflictiva para el pensamiento occidental. La problemática de la verdad constituye entonces el tercer modo que asume el estudio del lenguaje en el pensamiento de los siglos V y IV e involucra, en uno u otro sentido, los modos mencionados anteriormente.

Por fin, un cuarto tratamiento del lenguaje en el siglo V está dado por la indagación socrática en torno a la definición de ciertos nombres comunes.¹² La

⁸En *Crát.* 184b, Sócrates declara irónicamente que si hubiera podido escuchar la lección de cincuenta dracmas dictada por Pródico nada le hubiera impedido enseñar la verdad acerca de la *orthótes onomáton*. Pero, confiesa tristemente Sócrates, hasta ahora sólo ha podido escuchar la de un dracma. Y en *Prot.* 337a-c (DK 84a13), Platón pone en boca del sofista un discurso en que lleva a cabo precisas distinciones entre términos casi sinónimos, para lo cual repone numerosas etimologías.

⁹ Cf. SSR A 187, 189 en que se transmiten correcciones de la lenguaje para ceñirla a una lógica estricta que permita una mayor fidelidad a la referencia.

¹⁰ Cf., por ejemplo, *Nub.* 657-683 en que Aristófanes ilustra con afilada ironía tales procedimientos.

¹¹ Cf. Crombie 1963: 481.

¹² Platón exhibe a Sócrates en dos ocasiones presentándose como un discípulo de Pródico en lo que concierne al estudio de los nombres (*Prot.* 341a4 y *Men.* 96d4-5). Más allá de la clara ironía que suponen estos pasajes, es significativo que Sócrates se coloque *ex profeso* en una tradición que, en última instancia, viene a subvertir y criticar. Esto, sin embargo, lo introduce en el mismo campo que el de su adversario sofístico, en el del estudio de la relación entre lenguaje y realidad.

preocupación por la temática ético-política conduce a Sócrates a buscar la definición de algunos términos que no encuentran un referente en la realidad sensible. La pregunta socrática “*tí esti*,” denota la voluntad de dar cuenta de la referencia que poseen ciertos términos del lenguaje en la realidad. Lo relevante ya no es aquí, como en el caso de la *orthótes*, la materialidad del lenguaje y su adecuación a aquello que refiere, sino más bien la misma posibilidad de referir a la multiplicidad (fenoménica) a través de la unidad del nombre común. Es claro, sin embargo, que esta problemática trasciende el plano lingüístico para sumergirse en los planos epistemológico y, sobre todo, ontológico y esto es así porque Sócrates no concibe la significación como una instancia diferente del referente: para encontrar una definición, será necesario, pues, alcanzar la cosa misma.

Platón conoce y, en muchos puntos, es deudor de estas tradiciones. De hecho, si podemos reconstruir en alguna medida las discusiones en torno al lenguaje en los siglos V y IV es mayormente gracias a la escenificación que de ellas ofrece en sus diálogos. Sin temor a la exageración, es posible afirmar que la reflexión acerca del lenguaje constituye para el pensamiento platónico uno de los puntos de partida de sus desarrollos metafísicos más profundos. Heredero directo de la tradición socrática, ya desde los diálogos tempranos la pregunta por el “qué es” representa el pilar en torno al cual se constituye su pensamiento. Como su maestro, Platón considera que mientras algunos términos refieren a cosas que encuentran una clara referencia en el mundo fenoménico, otros, en cambio, no; y, puesto que los términos que conciernen al ámbito ético-político se hallan entre los últimos, serán los que interesarán al pensamiento socrático y al primer pensamiento platónico. Como muestra Bostock, es la ausencia de un referente sensible para expresiones tales como “lo justo”, “lo valiente”, “la virtud”, etc. la que conducirá a Platón a postular la hipótesis de las ideas, entidades que serán concebidas como referentes directos inteligibles de tales términos.¹³ Los objetos sensibles en relación con los cuales estos mismos nombres son utilizados corrientemente constituirán una suerte de referencia secundaria. Se trata, pues, como en Sócrates, de una teoría referencial del significado.¹⁴ Vemos que el problema de la *orthótes* es así resignificado por Platón: el objetivo ya no es establecer el nombre correcto para algo que ya viene dado (la cosa), sino justamente dar cuenta del sustento ontológico de ciertos nombres. Dicho de otra manera, lo que hay que alcanzar no es el nombre, sino su referencia.

Pero no es esta la única dimensión que estudia el filósofo con relación al lenguaje. Se refiere también a la cuestión de la verdad. Platón es el primer pensador que toma plena conciencia de la distancia funcional entre el nombre y el *lógos* y que entiende que

¹³ Cf. Bostock 1994.

¹⁴ Cf. Kerferd, quien sostiene que Platón resolvió el problema de la corrección del lenguaje alterando la realidad (a través de la postulación de las Ideas) para que responda a las necesidades del lenguaje, en vez de hacer lo inverso (1981c: 77).

la verdad incumbe fundamentalmente a este segundo plano. Frente a los planteos sofísticos que adherían la verdad a la significación (lo cual equivalía a disolver cualquier diferencia funcional entre el nombre y el *lógos*) y aquellos, como el protagórico, que eliminaban cualquier posibilidad de falsedad, intenta en diversos pasajes de su obra, pero sobre todo en el *Sofista*, demostrar lo absurdo de estas posiciones y restablecer un criterio que permita medir el valor de un discurso al margen de sus efectos en un determinado auditorio.¹⁵ El filósofo ateniense entiende que esa es la condición de cualquier ontología, pues no es posible prescindir del lenguaje para alcanzar la verdad. Así lo manifiesta, por ejemplo, en el *Fedón* al afirmar que el método elegido por Sócrates consiste en “refugiarse en los *lógos*” (99e1-6). Por tal razón, la reconstrucción de la ontología se presentará a la altura del *Sofista* de la mano de una teoría del discurso (en especial, de la verdad), que abra la posibilidad de un discurso acerca del ser.

Tal diversidad en los acercamientos de Platón al problema del lenguaje parte y supone una cuestión previa que aspiro a estudiar aquí y que se refiere a la naturaleza misma que confiere al discurso. En algunas ocasiones Platón se refiere al *lógos* como una imagen (*eikón*) o copia (*mímesis*). Son justamente estas nociones las que guían la presente investigación. Esta concepción del lenguaje en tanto imagen o copia se remonta a una antigua tradición. Hemos visto en el capítulo I que se le ha atribuido a Simónides de Ceos, poeta lírico del siglo VI, la sentencia según la cual “el *lógos* es la imagen (*eikón*) de las cosas (*tôn pragmatôn*)”¹⁶, así como también la que sostiene que “La pintura es poesía silenciosa; la poesía es pintura que habla”.¹⁷ A juzgar por el pensamiento posterior, tal tesis dejó una fuerte impronta en la tradición griega.¹⁸ En Demócrito, por ejemplo se afirma que los nombres son “imágenes sonoras (*agálmata fonénta*)” (B 142). Este trabajo pretende indagar si es acaso esta la concepción que retoma Platón. ¿Son los nombres las imágenes de las cosas? Ensayaré aquí un estudio de las distinciones y análisis que lleva a cabo Platón con relación al lenguaje.

Una primera distinción, que ya hemos mencionado, concierne a la diferenciación entre el nombre (*ónoma*) y el discurso (*lógos*). Sobre la base de esta diferenciación será menester indagar si ambos son concebidos por Platón como imágenes. Por otro lado, si asumiéramos el carácter de imagen del *lógos*, ¿lo es en función de que los nombres que lo componen son también imágenes? Platón es bastante escueto al respecto y es por ello

¹⁵ Entiendo que este restablecimiento del criterio responde también a una intención ético-política. Un diálogo como el *Gorgias* muestra la estrecha relación que encuentra Platón entre la eliminación o abandono del criterio de la verdad y la disolución moral y política en que se encuentra sumida la *pólis*.

¹⁶ Cf. Bowra 1965: 363 n. 4.

¹⁷ *Glor. Ath.* 3: *tèn mèn zographían poésin siopôsan prosagoreúein, tèn dè poésin zographían laloûsan.*

¹⁸ Con respecto a la concepción pictórica del lenguaje en los griegos cf. Lezsl 1985: 22-23.

que resulta necesario indagar en esta diferenciación. Otra distinción, estrechamente vinculada con la recién mencionada, es la que establece entre significación y verdad. Tal distinción, veremos en el próximo capítulo, resulta de vital importancia para entender la naturaleza del *lógos* en cuanto a sus diferentes funciones.

En definitiva, la concepción platónica acerca de la naturaleza del lenguaje presenta diversas aristas y no se deja aprehender con facilidad. Su complejidad se manifiesta con toda claridad en el controvertido texto de *Fed.* 99d6-e5 en que Sócrates propone una analogía entre el *lógos* y el reflejo del sol en el agua. Así como no es posible observar directamente un eclipse de sol porque nos enceguecería y, en consecuencia, resulta necesario recurrir a imágenes de él en el agua, es menester buscar las causas e indagar acerca de ellas en el discurso y no en los hechos mismos, para que no se enceguezca nuestra alma. La analogía denota entonces el claro estatus de imagen que se le atribuye al discurso. Pero acto seguido, sostiene:

por cierto que la comparación que utilizo no me parece exacta, porque no convengo de ningún modo que quien examina las cosas (*tà ónta*) en los discursos las examine en imágenes (*en eikósi*) más que quien lo hace en los hechos (*en érgois*). (99e6-100a3)

El pasaje exhibe la complejidad de la naturaleza que Platón le atribuye al *lógos*. A través de la analogía trazada entre el *lógos* y el reflejo del sol en el agua, Sócrates afirmarí­a que el *lógos* es una imagen de las cosas, de la cual nos podemos servir como un medio para alcanzar las cosas mismas. Es claro que aquí se abre una pregunta que escapa al objeto de nuestro estudio y que concierne a cuáles son estas cosas (*ónta*) de las que el discurso constituiría una imagen. Al margen de este problema, que excede la problemática que intentamos tratar aquí, lo claro es que el texto establece un límite a la analogía entre el sol en el agua y las cosas en los discursos, al afirmar que el *lógos* no es menos imagen de las cosas que los hechos (*érgois*). Aquí se abre otra pregunta que concierne al estatus de los hechos (*érga*): ¿son acaso lo mismo que las cosas (*ónta*), o se trata de dos órdenes distintos? Este interrogante pone de relieve un problema que surge inmediatamente al abordar la cuestión del lenguaje en Platón: como establece Gadamer, "copia y modelo siguen siendo para él el modelo metafísico por el que se piensa toda relación con lo noético".¹⁹ Es decir que el esquema copia/modelo da cuenta tanto de la relación del lenguaje con la cosa a la que refiere, como la del fenómeno con lo noético o inteligible. Este problema, sin embargo, será abordado recién en el próximo capítulo, en que estudiaremos la relación entre ser y *lógos* establecida por Platón en el *Sofista*.²⁰

¹⁹ Gadamer 1960: 490.

²⁰ Subsiste, de todos modos, el problema de determinar si la ontología propuesta en el *Sofista* es en última instancia la misma que la defendida en los diálogos de madurez. Esta compleja y rica problemática excede, sin embargo, nuestra indagación.

II

El *Crátilo* es un diálogo bastante enigmático que escenifica una discusión en torno al criterio para establecer la corrección del nombre (*onómatos orthótes*, 383a3, 384a7). Sócrates discute la tesis convencionalista defendida por Hermógenes con relación a la exactitud o adecuación del nombre, pero también su antítesis, la tesis naturalista defendida por Crátilo. Ambas se presentan hacia el final como igualmente erradas, en la medida en que no cuestionan la *orthótes onomáton* y asumen, en consecuencia, que el lenguaje implica un acceso transparente a la realidad. Sócrates parece ocupar un lugar ambiguo y bastante próximo al de los sofistas al refutar las tesis antitéticas acerca de la corrección de los nombres: discute la tesis convencionalista de Hermógenes desde argumentaciones naturalistas, así como la naturalista de Crátilo desde argumentaciones convencionalistas. Los pasajes finales revelan que la temática que subyacía a todo el diálogo era el conocimiento y, frente al contacto directo con la realidad, buscan conferirle al lenguaje un acceso limitado y secundario. Moraleja: “los nombres pueden engañarnos cuando los tomamos por guías” (436a9-b3). Tal engaño se daría no en virtud de la existencia de nombres falsos – y de nombres verdaderos–, sino de una cierta “deficiencia” del lenguaje con relación a la realidad. Es por eso que Sócrates terminará rechazando la tesis de la adecuación. Este cierre abrupto deja abierta una serie de problemas planteados a lo largo del diálogo: ¿cuál es la auténtica naturaleza del lenguaje para Sócrates? ¿Cuál es la distancia que guardan el *lógos* y la realidad? ¿Cuál es el rol preciso que juega el lenguaje en el proceso del conocimiento? En el contexto de la discusión con las posiciones convencionalista y naturalista, Sócrates parecía asumir que la relación que guardan lenguaje y realidad es de naturaleza mimética o al menos, que sería deseable que así fuera.²¹ Esto, consideran algunos comentaristas, es un denominador común en la discusión con ambas posiciones antitéticas y, por esta razón, sería una concepción que Sócrates no abandonaría aun después de haber descartado el privilegio concedido al *lógos* por sus interlocutores a la hora de alcanzar la realidad.²² Contra talés lecturas intentaré demostrar que la posición socrática, aunque en apariencia ambigua, es clara: todo el empeño del filósofo está puesto en rebatir la tesis naturalista. En este sentido, hay un firme rechazo a la caracterización de los nombres en tanto imágenes de las cosas, defendida por el naturalismo. Entiendo que Sócrates se inclina,

²¹ Cf. por ejemplo Fattal 2000, quien entiende que Platón no alcanza en el *Crátilo* una teoría de la significación próxima a la de los estoicos pues intenta resolver el problema del lenguaje en términos de imitación.

²² Así, por ejemplo Marcos 1995, Mié 2004, Dixsaut 2003.

finalmente, por una clara posición convencionalista que difiere, sin embargo, de la de Hermógenes.

Con el objeto de fundamentar tal hipótesis será necesario desarticular, en primer lugar, la lectura según la cual Sócrates *rechaza sin más* la tesis convencionalista en el transcurso del diálogo con Hermógenes. Intentaré mostrar que lo que sí refuta es una versión radicalizada y relativista de la tesis convencionalista, pero no una moderada, que será la asumida al fin de cuentas, a la altura de la discusión con Crátilo. Empecemos entonces por una esquemática recorrida por el diálogo con Hermógenes, quien expone su pensamiento en los siguientes términos:

yo personalmente (...) no puedo convencerme de que la adecuación del nombre sea otra cosa que pacto (*sunthéke*) y consenso (*homología*). Yo creo, en efecto, que cualquiera sea el nombre que se le pone a alguien, ese es el nombre adecuado. Y que si de nuevo se le cambia por otro y aquél ya no lo usa para denominar, el segundo no es en nada menos adecuado que el primero, del mismo modo que nosotros cambiamos los nombres a los esclavos porque no hay por naturaleza (*phúsei*) ningún nombre para ninguna cosa, sino por costumbre (*nómoi*) y hábito (*éthei*) de los que acostumbran a denominar. (384c10-d7)²³

Esta posición parece deudora de aquella atribuida a Demócrito, según la cual los nombres son por convención (*thése*). La convención es abiertamente opuesta, como en muchos otros fragmentos del atomista, a la naturaleza (*phúsei*, 68B26)²⁴. En este sentido,

²³ Una sección del presente pasaje admite otra traducción. El texto es: "emoi gàr dokei hótí án tís toj thétai onóma, toúto eínai tò orthón". "Yo creo, en efecto, que cualquiera sea el nombre que se le pone a alguien, ese es el nombre adecuado" (traducción de J.L. Calvo levemente modificada), puede ser traducido también como "Yo creo, en efecto, que si alguien le pone un nombre a algo, ése es el nombre adecuado" (traducción de C. Mársico, levemente modificada). En el primer caso, que es por el que se ha optado, el "tís" refiere a aquel que es nombrado (es el sujeto de la voz pasiva), mientras que en el segundo refiere a quien nombra (sería el sujeto de la voz media). Esta diferencia no es menor, pues mientras el peso de la primera versión está puesto en la indiferencia del nombre, el segundo está puesto en la indiferencia de quien nombra. Considero que hay dos elementos que conducen a entenderlo de la manera sugerida: en primer lugar, el inicio de la discusión trata acerca de la corrección de los nombres propios: Hermógenes pregunta así si Crátilo es el nombre de Crátilo, si "Sócrates" es el nombre de Sócrates y si "Hermógenes" es su nombre, ante lo cual Crátilo responde que mientras los nombres de Crátilo y Sócrates son tales, el de Hermógenes, no. De modo que este es un primer argumento para dar cuenta de que el *tís* que aquí aparece refiere a alguien y no a algo, es decir, a quien es nombrado y no a aquello con lo que nombra. Y, en segundo lugar, el ejemplo de los nombres de los esclavos que da a continuación Hermógenes da cuenta del modo en que este último está entendiendo los nombres. El paradigma que asume, sin duda, es el del nombre propio. Por otro lado, a esta altura del diálogo con Hermógenes todavía no se admite la posibilidad de que nombren los individuos, pues es la comunidad la que nombra. Pocas líneas más abajo esta tesis mutará para dejar lugar al lenguaje privado, pero aquí aún estamos en el nombrar de la comunidad.

²⁴ Cf. 68A 1, 68B 117, 67A 32. En B 26 establece varios puntos que presentan especial interés con relación a la teoría naturalista a partir de cuatro tipos de fenómenos: en primer lugar, que la misma palabra puede tener varios significados; en segundo lugar, que diferentes palabras pueden referir a lo mismo; en tercer lugar, que un nombre puede ser sustituido por otro; y en cuarto y último lugar, que hay muchas cosas que no tienen nombre. Estas observaciones deben haber influido no

el filósofo de Abdera sería uno de los principales candidatos a la hora de encontrar un referente histórico de la tesis convencionalista. Analicemos ahora cuidadosamente el pasaje citado, del cual surgirán elementos centrales para nuestro análisis de la posición convencionalista. Un primer punto a destacar es que Hermógenes claramente concibe la nominación desde el modelo de la fijación del nombre propio.²⁵ No hay nada en la naturaleza del nombre que refiera necesariamente a una cosa en particular, ni nada en la naturaleza de la cosa que determine el nombre que le corresponderá. Por otro lado, es importante reparar en los términos utilizados por Hermógenes para fijar su posición. Cuatro son los términos de los que se sirve para dar cuenta de la naturaleza del lenguaje: *sunthéke*, *homología*, *nómos* y *éthos*. El primero de ellos, "*sunthéke*", significa tratado, pacto, convenio o alianza y, como exhibe a las claras el prefijo "sún-"(con), su importe semántico supone ineludiblemente al menos dos partes en juego. En lo que concierne a la "*homología*", su significado nos resulta bastante transparente. Implica, como *sunthéke*, acuerdo o convención, de suerte que como lo indica también el prefijo "homo-" (de *hómoios*), refiere a la unidad entre partes, a lo común, de modo que posee igualmente un fuerte importe semántico comunitario. En lo que respecta al alcance de los términos "*nómos*" y "*éthos*", el primero remite a un amplio campo semántico que apuntaba fundamental y primariamente a los usos y costumbres, y, de modo derivado, al derecho, la norma y la ley (en tanto se apoyan y surgen de los primeros). Estos usos y costumbres nos sitúan también en el ámbito de la comunidad. El mismo horizonte de sentido reaparece en el caso de *éthos*, que refiere una vez más a la costumbre, al hábito.

Este breve análisis de la terminología empleada por Hermógenes arroja algunas conclusiones. En primer lugar, la importancia central que posee la comunidad en el empleo de los nombres; y, en segundo lugar y estrechamente vinculado con esto, el establecimiento de la costumbre y el hábito como aquello que sancionan los nombres. Como sostiene Gadamer, "el presupuesto del lenguaje es siempre el carácter común de un mundo" y es justamente esta la idea que subyace a la terminología empleada por Hermógenes²⁶. Sin embargo, en este mismo discurso se ponen en juego elementos que entran en tensión con la dimensión intersubjetiva que parecía privilegiar Hermógenes a partir de la terminología estudiada. Pues, por un lado, defiende la posibilidad de cambiar un nombre por otro, y esto justamente entra en tensión con las nociones de *nómos* y *éthos* que implican estabilidad y cierta, podríamos decir, "sujeción a la tradición". Y, por otro lado, frente a la comunidad entera de hablantes que estaría implicada en los

sólo en la crítica del lenguaje propuesta por Platón, sino también en aquella propuesta por Aristóteles, según veremos en el capítulo XII.

²⁵ Gadamer 1960: 487 señala que los griegos, en general, entendían la palabra desde el modelo del nombre propio.

²⁶ Cf. Gadamer 1960: 488.

términos *sunthéke* y *homología*, distingue un grupo, el de aquellos que “suelen poner los nombres”. De modo que del discurso surgen varios elementos conflictivos que serán explotados por Platón, lo cual conduce a pensar que no hay en ellos nada casual.

Sócrates dará a este esquema una vuelta de tuerca que, en cierto modo, extrema ciertos elementos de la tesis de Hermógenes y opaca otros. Así, en seguida le pregunta a su interlocutor si considera que aquello con que se llama a cada cosa es para él el nombre tanto si es un particular como una ciudad quien así lo llama. Hermógenes asiente, sin percatarse de que este consentimiento implica aceptar una tesis que entra en directa oposición con la que ha defendido hasta ahora, pues supone bloquear la dimensión comunitaria a la que recién hemos aludido como central en su planteo (385a1-5). Esto supone una suerte de reducción con respecto a su planteo original, pues ya no será la convención – es decir, la comunidad y la costumbre– la que establece el nombre, sino el individuo, abriendo así el espacio a la posibilidad de un lenguaje privado y dejando de lado la dimensión comunicativa. Pregunta Sócrates:

Si yo llamo a cualquier ser, por ejemplo, si a lo que ahora llamamos “hombre”, lo designo “caballo” y a lo que ahora llamamos “caballo”, “hombre”, ¿su nombre será hombre en general y caballo en particular, e inversamente, hombre en particular y caballo en general? ¿Eso dices? (385a6-10)

Lo cual Hermógenes responde, un poco dubitativamente: “Creo que sí” (*emoige dokei*, 385b1), sellando de esta manera una interpretación polémica de lo dicho en un principio, en que privilegiaba cierto carácter intersubjetivo o comunitario en la nominación. Pero, por otro lado, poco más adelante, ya habiendo aceptado la interpretación “individualista” de su tesis, Hermógenes sostiene “De esta forma veo que también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros” (385d9-e3). De modo que Hermógenes sigue oscilando entre una interpretación individual y una comunitaria de la tesis convencionalista. La posición asumida por Sócrates ante esta nueva versión individualista de la tesis convencionalista es sumamente interesante, pues supone una estrategia común frente al convencionalismo y al relativismo. Tanto aquí en el *Crátilo* pocas líneas más adelante, como en el *Teeteto*, Sócrates analiza la tesis relativista exclusivamente desde una dimensión individualista. Hemos visto oportunamente que al interpretar la tesis de la *homo-mensura* en el *Teeteto*, sostiene: “¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?” (152a6-8). Con esta frase Sócrates sella una lectura individualista de la *homo-mensura*. De la misma manera, va a interpretar la tesis de Hermógenes en términos

exclusivamente individuales, dejando de lado los elementos comunitarios presentes originariamente en ella. La lectura socrática, veremos, abandona cualquier elemento de intersubjetividad para reducir toda nominación a una instancia individual y arbitraria.

Ahora bien, el parentesco entre la concepción convencionalista y el relativismo es afirmado explícitamente por Sócrates. La noción que le permite deslizarse desde la posición de Hermógenes a la de Protágoras es la de verdad. La introducción de tal noción en el contexto en que se trata acerca de la rectitud de los nombres puede resultar llamativa, pues según la enseñanza del propio Platón a la altura del *Sofista*, tendemos a ver en el enunciado o discurso (*lógos*), no en el nombre, el lugar de la verdad.

La cuestión de la atribución de un valor de verdad a los nombres posee varias aristas y es fundamental para nuestra investigación. ¿Qué se entiende por 'verdad' en un contexto en que los nombres asumen tal valor? E, inversamente, ¿qué se entiende por 'nombre' una vez que admitimos que este tiene un valor de verdad? Para la tradición que será criticada por Sócrates, el hecho de que un nombre sea verdadero supone que es el adecuado para denominar cierta cosa. Para la posición convencionalista de Hermógenes, el nombre no puede sino ser adecuado –en tanto que nombre–, pues dado que se establece por convención, no guarda ninguna relación necesaria con aquello a lo que refiere. Crátilo, defensor de la tesis antagónica a la de Hermógenes, comparte, sin embargo, una premisa fundamental con él: el nombre no puede sino ser correcto. Si no, no se trataría de un nombre. La diferencia entre uno y otro es que Hermógenes no admite un caso contrario: el nombre es adecuado siempre y cuando así lo determine el uso. Para Crátilo, en cambio, el criterio no puede ser el uso. Considera, por ejemplo, que el nombre de Hermógenes no es tal puesto que no tiene los atributos que le corresponderían a quien perteneciera al linaje de Hermes: riqueza y facilidad de palabra (384c3-6). Así, le dice a Hermógenes: “tu nombre no es Hermógenes aunque te llame así todo el mundo” (383b6-7). De modo que *si bien la verdad del nombre parece ser interpretada de modo diverso desde los puntos de vista convencionalista y naturalista, ambos parten de una postura según la cual el nombre es necesariamente correcto*. En el primer caso, debido a la necesaria efectividad en el referir postulada por la posición convencionalista, mientras que en el segundo, el del naturalismo, en virtud del hecho de que el significante refleje la naturaleza de aquello a lo que refiere. Ahora bien, ¿cuál es la posición de Sócrates ante esta alternativa? Considero que no opta por una ni otra: rechaza ambas, pues en el fondo no consiente en que el nombre tenga un valor de verdad. Dos argumentos avalan tal interpretación: en primer lugar, en el momento de definir la verdad y la falsedad, Sócrates afirma que el discurso verdadero es “el que dice las cosas que son como son” (*hos éstin*),

y falso el que las dice “como no son” (*hos ouk éstin*) (385b7-8).²⁷ Creo que en el adverbio de modo “*hōs*” (como) se encuentra *in nuce* la solución al problema de lo falso planteada por posiciones como la de Antístenes que afirmaba que todo discurso es verdadero y que es imposible la falsedad, pues todo decir es decir lo que es y decir lo que es es decir verdad. Tal tesis será atribuida, avanzado el diálogo, a Crátilo. La definición de verdad en tanto “decir lo que es tal como es” supone de alguna manera la noción de atribución o predicación, y ésta, a su vez, supone la combinación y el enunciado: “lo que es” referiría al sujeto y decirlo “tal como es” referiría al predicado, que siempre diría “cómo es” algo. De suerte que a través de esta definición se invalida implícitamente, en cierta manera, la posibilidad de un valor de verdad para los términos aislados, puesto que tanto la verdad como la falsedad suponen un compuesto de sujeto y predicado. Por otro lado, el argumento que utiliza Sócrates para referirse a la verdad y la falsedad de los nombres es groseramente falaz y esto difícilmente haya pasado inadvertido a Platón. El argumento afirma que si admitimos que hay algo que llamamos “hablar con verdad” y “hablar con falsedad”, entonces habrá un discurso verdadero y otro falso. El verdadero, como hemos dicho, es aquel que dice lo que es tal como es; falso, el que dice (lo que es) tal como no es. Dado que el discurso verdadero es verdadero en su totalidad y, en consecuencia, sus partes son verdaderas (tanto las grandes como las pequeñas), y que el nombre es la parte más pequeña del enunciado, el nombre del discurso verdadero, concluye Sócrates, será verdadero y el del falso, falso (385b7-c17). El argumento es, entonces, una clara falacia de división.

Si es así, ¿por qué Sócrates plantea entonces esta problemática de la adecuación de los nombres a partir de la cuestión de la verdad? Considero que una respuesta posible es que Platón se maneja en las coordenadas en que la tradición trató acerca de la *orthótes onomáton*. Ya hemos mencionado en el apartado anterior que desde tal tradición parecía no establecerse una diferenciación funcional entre los nombres y los enunciados. En este sentido, Platón asumiría los puntos de partida de sus adversarios aunque poco a poco iría mostrando lo errado de algunos de sus supuestos.²⁸

²⁷ Al mismo período del *Crátilo* corresponde el *Eutidemo*, diálogo en el cual Platón define la verdad en términos similares. Allí el personaje de Ctesipo, frente a la posición de los sofistas que afirman el argumento antisténico según el cual no es posible decir falsedad – pues decir es decir lo que es y decir lo que es es decir verdad –, afirma que quien miente (en este caso Eutidemo) “dice de algún modo las cosas que son, pero sin embargo no las dice tal como efectivamente son.” (*allà tà ónta mèn trópon tinà légei, ou méntoi hōs ge échei*, 284c9-10). Una vez más, el “*hōs*” es la clave para introducir subrepticamente la predicación e, indirectamente, el enunciado, como el lugar de la verdad.

²⁸ Dejamos de lado aquí el argumento desarrollado por Cordero 2005, de acuerdo con el cual, la base textual no conduce naturalmente a la lectura tradicional según la cual en este pasaje se atribuye un valor de verdad a los nombres. Cordero entiende que en c16, falso y verdadero no califican al *ónoma*, sino que se trata de “lo verdadero” y “lo falso”. Estoy de acuerdo en que esta no es la visión platónica, y que así se manifiesta en diversos pasajes de su obra, en especial en el

Sócrates sigue adelante y afirma que si el nombre que cada uno atribuye a un objeto es efectivamente su nombre, todos cuantos los hombres atribuyan a las cosas serán sus nombres en el momento en que se les atribuye (385d2-5). A partir de allí, el paralelo con Protágoras se hará explícito:

Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia (*ousía*) es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que "el hombre es la medida de todas las cosas" (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia (385e4-386a4).

Hemos visto que en su interpretación de la posición de Hermógenes, Platón se servía de una estrategia similar a la utilizada en la interpretación y crítica de Protágoras. Aquí, como hemos adelantado, esta relación se lleva aún más lejos. Sócrates lleva a cabo un giro central al deslizarse del nombre a la cosa nombrada, más precisamente a la *ousía* de la cosa nombrada. Cabe preguntarse cuál es la mediación que autoriza tal deslizamiento desde el plano del nombre hacia el de la cosa. Sócrates supondría que si el nombre es tal como a cada uno le parece, también lo será la naturaleza de aquello a lo que refiere. Así resultaría comprensible la relación que establece entre el convencionalismo y el relativismo, que sostiene que cada cosa es tal como a uno le parece. El salto del nombre a la cosa resultaría, entonces, entendible, siempre y cuando se piense desde premisas naturalistas: al atribuir un nombre a algo estamos atribuyéndole una cierta naturaleza. En el planteo de Hermógenes, sin embargo, la naturaleza de la cosa era totalmente dejada de lado para centrarse en el sujeto que nombraba y en el nombre. Pero Sócrates, a partir de este párrafo se dirige al otro polo de la nominación –el referente– autorizado quizás por haber asumido ya la premisa naturalista. Lo que está en juego, entonces, es si es posible llamar a las cosas tal como a cada uno le parecen *porque las cosas son tal como a cada uno le parecen*. Hermógenes, sin embargo, declara no estar convencido de la posición de Protágoras.

Sócrates combate la posición relativista apoyándose en una distinción netamente moral y en ciertos supuestos que resultan discutibles: si admitimos que hay hombres buenos (*chrestoi*) y malos (*poneroi*), afirma, debemos admitir también que hay hombres sensatos (*phronimoi*) e insensatos (*áphrones*), pues el hombre bueno es sensato y el hombre malo insensato. Opera aquí una premisa bastante próxima al intelectualismo. Si hay hombres insensatos, la verdad no es tal como a cada uno le parece, como establece Protágoras, pues los insensatos no son una medida adecuada para establecer la

Sofista. Sin embargo, creo que el texto es bastante claro y que va en el sentido de la lectura tradicional. El punto es que Sócrates desplegará hasta el final los supuestos (no compartidos en última instancia por él) de la postura de la *orthótes*. Esa es la razón por la cual se admite, provisoriamente, la verdad y la falsedad de los nombres.

naturaleza de la cosa (386a8-d1). Sócrates pasa así de categorías morales (buenos y malos), en las cuales hablar de juicios verdaderos no resulta evidente, al plano intelectual (sensatos e insensatos), en el que la verdad se encontraría más claramente comprometida. Protágoras quedaría, pues, refutado. A continuación de este polémico argumento, Sócrates contempla la tesis opuesta a la del abderita, que atribuye a Eutidemo: que todo sea igual para todos al mismo tiempo y en todo momento. Y se apoya en el mismo argumento para refutarlo: si hay virtud y vicio, entonces no todo puede ser igual (386d3-6). Una vez rechazadas ambas posiciones, Sócrates concluye:

Es evidente que las cosas tienen un ser propio consistente (*autà hautôn ousían échontá tina bébaión esti tà prágmata*), no son con relación a nosotros (*pròs hemás*), ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestro parecer (*phantásmati*), sino que son por sí (*kath'hautà*) con relación a la propia esencia (*pròs tèn autôn ousían*), que tienen por naturaleza (*péphuken*). (386d8-e4)

De este modo responde al mismo tiempo a la posición relativista y al convencionalismo extremo que atribuye a Hermógenes. Hemos visto que el peligro que entraña tal convencionalismo –y que lo vincula directamente con el relativismo– es el de considerar que la institución del nombre a un referente dado le confiere en el mismo acto una cierta naturaleza. Esta relación entre la postura convencionalista y la relativista parece establecerse bajo un supuesto naturalista, según hemos visto, que entiende que el nombre que se elija para algo denotará la naturaleza de aquello a lo que refiere. Vemos así que Sócrates empieza a corroer la posición de Hermógenes a partir de supuestos naturalistas – que hacia el final, sin embargo, serán rechazados–. El carácter naturalista de la posición que asume aquí se evidencia con claridad cuando sostiene que si las cosas tienen su propia naturaleza, así también sucede con las acciones (*práxeis*) (386e6-8). Debemos, por ejemplo, cortar de acuerdo con la naturaleza del cortar y del ser cortado y con aquella herramienta con que es natural (*péphuke*) hacerlo. Con esto último introduce el elemento que necesitaba para presentar por fin la teoría naturalista: uno tendrá que hablar con los medios u herramientas con los cuales *naturalmente* se llama a las cosas, si no, no se dirá nada (387b11-c4). De modo que el *lógos* resulta un instrumento: así como el cuchillo *naturalmente* corta y el fuego *naturalmente* quema, el *lógos* *naturalmente* dice. Esta concepción instrumental del *lógos* es presentada aquí fuertemente ligada, entonces, a la tesis naturalista. Dado que el nombrar (*onomázein*) es una parte del decir (*légein*), se tratará de una acción que deberá llevarse a cabo, también, de acuerdo con la naturaleza –de lo que se nombra y del nombrar, esto es, del nombre.²⁹

²⁹ Crombie señala que la analogía entre las herramientas y las palabras conduce a una crítica obvia: mientras que la función de una herramienta determina su forma, la función de un término – esto es, distinguir algo particular– no lo hace (1963: 477).

Se pone en directa relación así la naturaleza del nombre con la naturaleza de aquello que se nombra.

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cada nombre posee una naturaleza propia, de modo análogo a las cosas? Veremos más adelante que Sócrates termina rechazando esta posibilidad. Sin embargo, aquí sigue adelante y establece que el nombre es un cierto instrumento (*órganon ti*) para nombrar. Nombrar supone enseñarnos (*didáskomen*) algo unos a otros (*allélous*) y distinguir (*diakrínomen*) las cosas de acuerdo con su esencia (*ousía*) (388b1-c1). Quien se servirá del nombre será, pues, fundamentalmente el maestro, pues es quien enseña. Sin embargo, no será él quien instituya los nombres, sino quien juzgue si aquellos ya instituidos son correctos para enseñar la naturaleza de las cosas. Quien fijará los nombres será un *nomothétes*, el que instituye la ley o la costumbre, pues es la costumbre (*nómos*) la que establece los nombres (388d12). Aquí Sócrates parece hacer una fuerte concesión a la posición defendida originariamente por Hermógenes: el *nomothétes* sería la personificación de una práctica comunitaria que, paradójicamente, diluye la instancia particular de institución del nombre. Sin embargo, acto seguido se habla de *un hombre* que instaura el nombre (*ónoma thésthai*) de las cosas (388e7-389a3).

A esta altura, Sócrates introduce en el discurso un elemento que, lejos de aclarar el oscuro panorama que hasta aquí ha trazado, lo complejiza aun más. Al investigar hacia dónde mira (*poi blépon*) el nominador, sostiene que así como el carpintero al fabricar una lanzadera mira hacia la forma (*eídos*) de lanzadera, es decir hacia la lanzadera en sí, contrapuesta a la lanzadera que tiene frente a los ojos, que puede romperse, el nominador debe mirar hacia la forma del nombre (*onómatos eídos*) o el nombre en sí, aquel que es adecuado *por naturaleza* (*phúsei*) para cada objeto. Afirma que, así como el carpintero aplica a la madera la forma de la lanzadera, el *nomothétes* debe aplicar a los sonidos y sílabas “esa naturaleza que es naturalmente la mejor” para cada nombre (389a5-c1). Aquello a partir de lo cual (*ex hou*) se constituye el nombre, es decir las sílabas y sonidos, resulta indiferente, siempre y cuando se respete la forma: el *nomothétes* griego será tan bueno como el de los bárbaros, que se sirven de una materia diferente, mientras aplique la forma del nombre que conviene a cada uno (390a5-9). Quien utilizará la obra del *nomothétes* será el dialéctico, que es justamente quien sabe preguntar y responder. Inmediatamente después Sócrates afirma:

Conque Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas. (390d11-e5)

Estos pasajes nos conducen directamente a la pregunta acerca de qué es la forma aquí. Lo primero que podemos decir es que es el conjunto de los rasgos esenciales de algo y estos parecen estar estrechamente vinculados con su función.³⁰ No se habla en ningún momento de la separación efectiva de la forma con relación a los objetos sensibles que informa (aunque sí es separable para el pensamiento, pues el carpintero, en caso de que la lanzadera que oficiaba de modelo se rompa, recurre directamente, sin duda a través del pensamiento, a la forma de la lanzadera, aquello que hace que una lanzadera sea lo que es). En segundo lugar, es importante subrayar que la naturaleza y la forma de algo parecen identificarse: la naturaleza de algo está dada por su forma. De modo que la teoría naturalista está estrechamente vinculada con la noción de forma tal como aparece aquí, de suerte que si cae una, lo mismo sucederá con la otra. En tercer lugar, la forma aparece contrapuesta a aquello a partir de lo cual se fabrica el objeto, es decir, la materia. Si bien la noción de forma en estos pasajes merecería sin duda un estudio más profundo, no seguiremos indagando en ella por entender que en realidad, Platón la descarta al deshacerse de la teoría naturalista. Hacia el final de la obra, en cambio, se referirá a las cosas en sí de un modo mucho más afín al de la concepción de las formas que ofrecerá en los diálogos de madurez. La forma se presentará allí en contraposición al fenómeno y será garantía de la posibilidad del conocimiento (439b10-440e7).

Hemos visto que esta primera parte del diálogo con Hermógenes supone un progresivo acercamiento al naturalismo. Esto se confirma en el último pasaje citado, así como también en el hecho de que inmediatamente después de este planteo, comience el larguísimo pasaje de las etimologías (391d-421c), práctica cara a la posición naturalista, que supone el análisis de los nombres en función de su doble correspondencia con las cosas a las que refiere y con la lógica interna del sistema de la lengua. A lo largo de este pasaje, cuyo estudio dejaremos de lado, Sócrates da cuenta de la *orthótes onomáton* recurriendo a un particular análisis semántico-etimológico de los nombres, que implica establecer relaciones en el interior del *lógos* a la luz de una referencia cuya naturaleza parece serle siempre transparente. Tal mecanismo imitaría ciertas prácticas del momento, que algunos han atribuido fundamentalmente a Antístenes y que parten de supuestos naturalistas: es la naturaleza de la cosa la que determina el nombre

³⁰ Más precisamente, Guthrie afirma que la forma de la lanzadera parece ser meramente "el conjunto de sus propiedades esenciales tal como las ve (*blépei*) el carpintero". No se trata de "lo que una cosa parece, sino aquello a lo que una lanzadera se parece... y 'ver' se transforma de actividad física en mental" (Guthrie 1990: 38-39). Cf. también Crombie (1963: 477), quien pone el acento en la identidad entre la función y la forma. La construcción de herramientas en general, sostiene el autor, "es una cuestión de otorgar al material las propiedades que necesita para el trabajo que tiene que hacer". Estas serían, entonces, las propiedades relevantes que constituyen en este contexto las formas.

adecuado.³¹ A esta altura, la posición convencionalista parece entonces refutada y abandonada.

III

Una vez analizadas las más diversas etimologías, en un tono más bien irónico que conduce a pensar que Platón se burla de estas prácticas, Sócrates comienza un análisis pormenorizado de las bases teóricas en las que se sustenta la teoría naturalista. En 422a1-b4, afirma que los nombres analizados eran derivados (*hústera*), pues se componían de otros nombres (por eso era posible trazar etimologías). Lo que se establecía precisamente era la relación que guardaban estos últimos con los nombres componentes, llamados "nombres primarios" (*prôta*) por no componerse de otros nombres. Sócrates se pregunta entonces acerca de la corrección (*orthôtes*) de los nombres primarios, que, como los derivados, deben revelar cómo es cada uno de los seres a los que refieren (422b6-8).³² Establece así que "el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita" (423b9-11). Aquí se establece entonces el esquema mimético propio de la posición naturalista. La relación "natural" que guardan el nombre y aquello que nombra es justamente la de *mímesis*. Pero el nominador no imita propiedades como el sonido o el color, sino la esencia (*ousía*) de la cosa sirviéndose de letras y sílabas. Sócrates describe en los siguientes términos la tarea del nominador: debe (a) trazar distinciones entre los elementos del lenguaje (las letras), (b) trazar distinciones entre los elementos de la realidad a los que hay que imponer nombres para, por fin, (c) aplicar cada nombre de acuerdo a la semejanza que guarda con aquello a lo que refiere. Es decir, debe producir una atomización tanto en el plano ontológico como el lógico, para buscar la correspondencia a partir de la semejanza entre los elementos que los constituyen. Quizás, dice Sócrates, sea necesario combinar muchas letras y así formar sílabas, para, a su vez, a partir de ellas conformar los nombres y los verbos, y a partir de estos, componer el *lógos*. Este proceder supone, por un lado, la *atribución de una carga semántica incluso a las letras*. Las unidades de sentido ya no son los nombres, sino los elementos atómicos, es decir, los fonemas. Y, por otro lado, implica el establecimiento de una correspondencia analógica entre la combinación lingüística y la composición

³¹ Con respecto al análisis semántico cf. Mársico, quien entiende que en la sección etimológica se pone en práctica una metodología muy similar a la atribuida a Antístenes (2006: 38-45). La tendencia a ver que la figura de Crátilo encubre la de Antístenes se remonta a Schleiermacher (1885: 19).

³² Para demostrar la corrección de los nombres primarios, Sócrates se ha servido del método de las etimologías, pues en última instancia el procedimiento se reduce a mostrar las relaciones semánticas supuestas en las relaciones a nivel del significante. Pero tal procedimiento no puede ser empleado en el caso de los términos primarios, detrás de los cuales no hay ningún otro nombre.

semántica a todo nivel. De modo que la posición naturalista pone en juego la concepción a la que se ha hecho referencia en la introducción, según la cual el *lógos* es una suerte de nombre largo que no presenta una diferencia funcional con relación al nombre. Correspondientemente, aquel complejo al que refiere el *lógos* es concebido como una unidad capaz de poseer una esencia (424c6-425b4): si nosotros afirmamos que Sócrates es blanco, podemos considerar que la blancura de Sócrates constituiría un hecho en sí mismo. Pero acto seguido, Sócrates afirma:

Es evidentemente ridículo (*geloía*), Hermógenes –pienso yo–, que las cosas se hagan manifiestas a través de la imitación con letras y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios. (425d1-5)

Y poco después califica esta teoría de “completamente insolente y ridícula” (*hubistiká eínai kai geloía*, 426b6).³³

De estos pasajes del diálogo con Hermógenes emergen, entonces, varios puntos relevantes para nuestra discusión. En primer lugar, que la corrección de los nombres a la que se ha referido a lo largo de la sección etimológica (391d-421c) suponía dar cuenta de relaciones en el interior del *lógos*, que respetaran aquellas que guardan las cosas entre sí. Podríamos pensar que son todas relaciones horizontales, pues se darían en el interior del plano del *lógos*, y que el conflicto aparece a la hora de saltar de este plano hacia el ontológico, es decir cuando es una relación vertical la que se pone en juego.³⁴ En segundo lugar, que tal relación vertical se establece en términos de imitación entre las letras que componen los nombres y las cosas a las que estas cosas refieren. Y en tercer lugar, que si bien Sócrates no desecha aún tal teoría mimética, la califica como ridícula y soberbia, adelantando así la crítica que desarrollará a continuación.

Una vez establecido el carácter mimético de la relación entre los nombres y las cosas, Sócrates inicia la discusión con Crátilo (427d1-3), quien se muestra encantado con la tesis de la imitación recién postulada (428c1-8). Sin embargo, Sócrates sostiene que es necesario volver a analizar sus palabras para no dejarse engañar por uno mismo. Repone, entonces, lo acordado hasta aquí en el contexto de la discusión con

³³ Sócrates ilustra esta teoría a través de varios ejemplos: la *r*, por ejemplo, le ha parecido a quien pone los nombres un buen instrumento del movimiento, pues veía, aventura Sócrates, que en ésta la lengua no se detiene (426c1-427d3).

³⁴ Me parece adecuado dar cuenta de esta relación en términos de verticalidad pues esta admite y conduce a establecer jerarquías. Es este el problema que enfrenta el diálogo a fin de cuentas: ¿qué relación (jerárquica) establecer entre el nombre y la cosa? Tanto las posiciones naturalistas como las convencionalistas privilegian, en última instancia, el nombre. El conocimiento es, en realidad, un conocimiento de nombres, que implica un conocimiento de las cosas debido a la exactitud que se supone entre el plano de los nombres y el plano de lo real. Sócrates buscará invertir esta jerarquía y poner el nombre en un lugar subsidiario con relación al ser.

Hermógenes: (a) la exactitud del nombre es aquella que nos manifiesta (428e2, *endeíxetai*) cuál es la cosa. (b) Los nombres se dicen con vistas a la instrucción (*didaskalía*). (c) El nombrar es un arte (*téchne*) y hay artesanos (*demiourgoús*) de ella, que son los *nomothétai*. Una vez establecidos estos puntos, comienza una cuidadosa refutación socrática que irá desmontando de a poco la tesis de la imitación. Es importante entender la dinámica de esta refutación: Sócrates parte de un acuerdo total con su interlocutor y, lenta y progresivamente, va desarticulando su tesis, hasta sustraer cualquier naturaleza mimética al lenguaje. Sólo al final se rechazará la tesis mimética. Por otro lado, los argumentos son de corte netamente refutativo, de modo que el punto de partida obligado será siempre una tesis admitida por el interlocutor que, en vistas de las consecuencias inaceptables que implica, será rechazada. Entiendo que es esto lo que ha desorientado a algunos intérpretes que han atribuido a Sócrates –y a Platón– tesis de corte naturalista que, poco más adelante, serán explícitamente rechazadas.

El primer argumento intentará demostrar la posibilidad de la falsedad. Si el nombrar es un arte, afirma Sócrates, habrá que admitir que algunos artistas hacen sus obras mejores que otros. Crátilo rechaza tal posibilidad y afirma que todos los nombres están correctamente puestos.³⁵ Niega la posibilidad de hablar falsamente y lo justifica a través del argumento antisténico según el cual si uno dice lo que dice, dice lo que es (429d4-6).³⁶ Frente a esta posición, Sócrates establece una distinción entre el nombre y aquello que nombra. Si el nombre es una imitación de la cosa, como la pintura lo es de ciertos objetos, y es posible atribuir una imagen (*eikóna*) de un hombre a una mujer o a un hombre y viceversa (es decir, atribuírsela a aquel a quien se asemeja o a quien no se asemeja), la atribución (*díanomé*) correcta será aquella de lo semejante a lo semejante y en el caso de los nombres, además de correcta, será verdadera, mientras que la de lo desigual será incorrecta y falsa (430d1-7).

Hago un paréntesis aquí para referirme brevemente a la cuestión de la verdad de los nombres. Ha constituido objeto de largas discusiones el problema de si Platón admitía, a la altura del *Crátilo*, la posibilidad de asignarle un valor de verdad a los nombres. Ya hemos dicho algo acerca de esto en el apartado anterior. Aquí interesa solamente establecer lo siguiente: en primer lugar, que Platón aborda el problema de la verdad y la falsedad basándose en los tratamientos de su época. Dado que el

³⁵ Hermógenes, por ejemplo, no tiene nombre, pues ese es el nombre de otro, de aquel a quien corresponda la naturaleza de Hermes y si alguien llamara a Crátilo "Hermógenes" entonces, según Crátilo, sólo emite un ruido y se mueve inútilmente, "como si agitara y golpeará una vasija de bronce" (430a5-7).

³⁶ Recordemos que Antístenes intenta demostrar que no es posible contradecir "porque todo discurso, dice, es verdadero (*alētheúei*); en efecto, quien dice, dice algo (*légei ti*); quien dice algo, dice lo que es (*tò òn légei*); y quien dice lo que es dice la verdad (*ho tò òn légon alētheúei*)."
In. Crat. 37 = Fr.155 Giannantoni. Esta ecuación aparece también en *Eutid.* 283e6-284a12 y en *Teet.* 187c-200d, y es la que Platón tiene en la mira en el *Sofista*.

naturalismo no establecía ninguna diferencia entre nombres y enunciados (que serían nombres largos), aborda el problema bajo tales supuestos. Y, en segundo lugar, a partir de este pasaje es interesante notar que Platón utiliza la noción de *dianomé* para referirse al lugar de la verdad y la falsedad, noción que significa “atribución” y supone, en consecuencia, una unidad compuesta por aquello que se nombra, de lo cual se habla, a lo que se refiere a través del *ónoma*, y un atributo, es decir aquello que se dice o predica de lo nombrado.³⁷ Así, es claro que a la hora de hablar de la verdad y la falsedad de los nombres, lo que está en juego es su atribución o su utilización (recordemos que el ejemplo que utilizaba Sócrates era el de saludar a Crátilo: “Salud, Hermógenes”). Es esta atribución la que será pasible de verdad o falsedad.³⁸ En efecto, la utilización de los nombres supone ya un contexto enunciativo.³⁹ Es cierto, como señala Fattal, que el término “*kathegoreîn*” no aparece en este contexto. Y aunque en 431a8-c2 pasará del nombre al *lógos* y definirá a este como una *súnthesis* de *ónoma* y *rhêma*, adelantando así la distinción del *Sofista*, no habla aún de sujeto de la acción ni de predicados de ese sujeto. Es evidente, entonces, que es prematuro hablar de un primer estudio riguroso sobre la naturaleza del lenguaje. Esto, sin embargo, no implica que Platón no sepa aún a qué nivel situar la falsedad, como pretende Fattal.⁴⁰ Su posición ignora, por un lado, que los puntos de partida de la discusión no son platónicos, sino ante todo antisténicos.⁴¹ Y, por otro, que la solución desarrollada en el *Sofista* sobre la base de la noción de atribución, como hemos establecido, ya era sugerida al comienzo del diálogo y en el *Eutidemo*, lo cual nos permite conjeturar que Platón siempre ha considerado que la atribución era la condición para hablar de la verdad.

Retomo, ahora sí, el primer argumento socrático contra la posición naturalista. Crátilo termina admitiendo la posibilidad de una atribución incorrecta por no romper la analogía del lenguaje con la pintura, lo cual señala que esta es cara al naturalismo. Esta sería la razón por la que Sócrates recurre a ella en todos los argumentos tendientes a rebatirlo. Si es posible atribuir falsamente los nombres, continúa Sócrates, también lo es con los verbos y los *lógoi*, pues los *lógoi* son la combinación de aquellos (431a8-b2).⁴² Una vez más, se manifiesta la indistinción funcional y estructural entre el nombre y el

³⁷ Cf. Crombie 1963: 486.

³⁸ Soulez 1991: 68.

³⁹ Contra esta posición cf. Fattal 2000: 16-17, quien hace hincapié en la asimilación llevada a cabo por Platón en este diálogo entre *ónoma* y *lógos*. Tanto uno como otro, señala este autor, son para Platón *práxeis* y es justamente este carácter común el que explicaría la asignación de verdad y falsedad a los nombres.

⁴⁰ Fattal 2000: 16-17.

⁴¹ Cordero 2005.

⁴² Esta es una clara falacia de composición, contracara de la falacia de división de 385b2-d1. Ambas suponen el hecho de no establecer ninguna diferencia de naturaleza entre el nombre y el *lógos*. Cf. Robinson 1956.

lógos propia de la posición que Sócrates intentará rebatir. Este argumento establece una primera distancia entre el nombre y la cosa y, en la medida en que se apoya en la posibilidad del error, es de carácter epistemológico. La noción clave es la de atribución (*dianomé*) que, como hemos visto, supone el hecho de deslizar la corrección e incorrección de los nombres a la *utilización* que de ellos se hace. Tanto la teoría convencionalista como la naturalista ignoraban la dimensión práctica del lenguaje a la hora de establecer la *orthótes onomáton*. Sócrates, así como en la discusión con Hermógenes, busca entonces introducir la problemática del lenguaje (en particular la de la verdad y la falsedad) en el ámbito de la *práxis* humana: la corrección o incorrección no estará en el *lógos*, sino en la utilización que de él hagamos.

El segundo argumento profundiza en la distancia entre ser y *lógos*, pero esta vez a partir de la naturaleza de la imagen, y por eso acude una vez más al modelo de la pintura que tanto ha desorientado, según creo, a las lecturas posteriores.⁴³ Establece entonces que un grabado puede reproducir todos los colores y formas correspondientes u omitir algunos y añadir otros. Quien los reproduzca todos hará buenos grabados y retratos y quien añada o suprima algunos, los hará malos. Lo mismo sucede con el que imita la esencia de las cosas mediante sílabas y letras, de modo que unos nombres estarán bien elaborados y otros mal, pero en ambos casos se elaboran grabados. De hecho, es la misma naturaleza de la imagen la que supone una distancia respecto del original. Si un dios, dice Sócrates, reprodujera no sólo el color y la forma de Crátilo, sino que formara todas las entrañas, colores, blandura y les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tiene Crátilo, habría dos Crátilos (432b4-d9). Se trata, entonces, de un argumento que se apoya en el carácter ontológico de la imagen. Sócrates intenta poner en evidencia una inconsistencia interna del mismo naturalismo: el modelo de la *mímesis* no es consistente con la tesis de la necesaria exactitud del nombre respecto del original. Establece, pues, que en el ámbito del *lógos* es posible añadir a un nombre una letra que no le corresponde, y si una letra, también un nombre, y si un nombre, también es posible insertar una frase que no se corresponda con la realidad, es decir, un enunciado falso, dentro del discurso.⁴⁴ Y no por ello deja de nombrarse o decirse la cosa, con tal que subsista el bosquejo (*túpos*) de la cosa sobre la que versa el discurso (432d5-433b5). Este argumento establece así, por un lado, que toda copia supone una distancia respecto del original, sin lo cual contaríamos con dos originales, y por otro lado, que la única condición para la referencia es el hecho de que se conserve la

⁴³ Cf. p.e. Riccardo 2005: 95, quien considera que la música, la pintura y la onomástica tienen en común el hecho del ser técnicas miméticas.

⁴⁴ Es interesante mencionar que en este párrafo '*lógos*' asume dos significados diferentes: el de enunciado individual, y el de concatenación de enunciados del que el primero forma parte.

huella, aquello que se mantiene idéntico al original y que compensa los elementos que no se corresponden con aquel.

Pero es el tercer argumento el que termina de corroer la concepción mimética del lenguaje. Sócrates asume en un principio la tesis naturalista y afirma que si el nombre está bien puesto debe tener las letras correspondientes y estas son las que se asemejan a las cosas. Sin embargo, hay otros nombres cuyas letras no son semejantes a aquello a lo que refieren. Como Crátilo se resiste a aceptar que los nombres cuenten con letras desemejantes, Sócrates le da a elegir entre el modelo de la *mímesis* y el de la convención. Él mismo parece inclinarse por este último: quizás, aventura, los nombres son objeto de convención y manifiestan las cosas a quienes los han pactados y los conocen (433d7-e9). Crátilo rechaza esta posibilidad y es por eso que Sócrates acude por tercera vez a la analogía con la pintura, volviendo así al modelo mimético. La pintura es semejante a la realidad porque los pigmentos que componen las pinturas (es decir el material con el que se realizan) son semejantes por naturaleza a aquello que imita el grabado (434a1-b8). Análogamente a las pinturas, los nombres no serían semejantes a nada si aquello de los que se componen (las letras) no tuviera una cierta semejanza (*homoia ónta*) por naturaleza (*phúsei*) con aquello de lo que los nombres son imitación (*ekeínois há mimeîtai*). Vuelve, así, a la teoría que le había presentado a Hermógenes. Si la “r” se asemeja al movimiento y a la rigidez y la “l” a lo blando y liso, ¿cómo es posible que el término *sklerótes* (que significa dureza) cuente tanto con una l como con una r? Esto último termina por echar por tierra la tesis naturalista: ¿no se está negando, acaso, que las letras sean análogas a las pinturas que se asemejan *por naturaleza* a aquello que imita la pintura? Sócrates lo resuelve implícitamente al afirmar: “Tal como hablamos ahora nos entendemos mutuamente.” (434e1-3). Se entienden, entonces, por la costumbre (*éthos*), reconoce Crátilo. Pero, señala Sócrates, al hablar de costumbre no se dice algo distinto de ‘convención’ (*sunthéke*). Así, paulatinamente se van reintroduciendo los elementos que se habían dejado de lado a partir del diálogo con Hermógenes. Por ‘costumbre’ se entiende que “cuando yo pronuncio (*phthéngomai*) esto, pienso (*dianooûmai*) en aquello y tú conoces (*gignóskeis*) lo que yo pienso” (434e5-8). La importancia de esta frase es enorme. En primer lugar, porque introduce un elemento mediador central en el planteo: la *diánoia*. La adhesión entre palabra y cosa pregonada por el naturalismo se rompe al irrumpir el pensamiento como mediador entre la cosa y lo pronunciado.⁴⁵ Sócrates restablece así cierto espesor en el *lógos* mismo que, contra la

⁴⁵ Es interesante señalar aquí que este elemento mediador es central en el camino hacia la institución de la significación como mediadora entre la palabra y la cosa. Considero que en este sentido Platón ya fue allanando el camino para postular en el *Sofista* una teoría de la significación más madura, de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente. Esto parece responder también al planteo gorgiano de *EH*, según el cual “quien dice dice un discurso” (*ho légon légei lógon*), en

ruptura que había instaurado Gorgias, vuelve a vincular el pensamiento y el lenguaje. En segundo lugar, reintroduce una dimensión intersubjetiva como constitutiva de la relación entre el *lógos* y la cosa.⁴⁶ Si uno comprende al otro cuando habla, entonces este último manifiesta (*déloomá*, 435a2-3) algo. Si se pensara en una r y se dijera una l, se hablaría con elementos distintos de aquello con que se piensa, como en el caso de *sklerótes*.⁴⁷ Sócrates concluye entonces:

Y si esto es así ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes manifiestan (*deloí*) con tal que las sancionen costumbre y convención (*éthous te kai sunthékes*)? Pero, aun en el caso de que la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza (*homoióteta*), sino más bien la costumbre. Pues esta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante (*ekeîno gàr kai homoíoi kai anomíoí deloí*, 435a5-b3).

Esta frase, entiendo, no sólo sanciona el rechazo definitivo del modelo mimético, sino que ofrece ciertos lineamientos respecto de los elementos que vienen a reemplazarlo. Algunos términos adquieren en este contexto un nuevo sentido. En primer lugar, se resignifica la noción de “convención”. De aquí en más supone, como se ha visto en 434e1-8, una doble dimensión: una intersubjetiva, por la cual tú hablas y yo comprendo en función de un cierto acuerdo implícito en la adquisición y uso de las competencias de una lengua (y en este sentido se rompe con el convencionalismo extremo atribuido a Hermógenes al comienzo del diálogo que dejaba de lado la dimensión comunicativa); y por otro lado, una dimensión subjetiva, que implica que uno mismo consiente en referir a las cosas a través de nombres que ha sancionado la costumbre.⁴⁸ En segundo lugar, se resignifica la noción de *délosis*, que vendrá a significar la representación o expresión de aquello que el hablante posee en el alma y no ya la imitación de una entidad extralingüística. En tercer lugar, la rectitud será definida de ahora en más en tanto referencia o “intensionalidad” (en términos fenomenológicos) de la *diánoia* hacia la cosa dicha. Aquí,

que dado que el único objeto del discurso es el discurso, este se cerraba sobre sí mismo. Esta posición de Sócrates implicará la reapertura del discurso al mundo.

⁴⁶ Esto supone un auténtico planteo de la tesis convencionalista. La de Hermógenes, en última instancia, no era tal, en el sentido de que no respetaba la dimensión intersubjetiva en la conformación de la significación, al admitir la posibilidad de que el nombrar sea una prerrogativa de cada individuo.

⁴⁷ Platón considera que hay cierta continuidad entre la *diánoia* y el *lógos*. En *Sof.* 263e3-5, el Extranjero afirma que el pensamiento (*diánoia*) y el discurso (*lógos*) son lo mismo. El primero “consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma” y el otro en un flujo que surge de ella y sale por la boca acompañado de un sonido. En *Teet.* 189e-190a, Sócrates define la *diánoia* en términos de un dialogar (*dialégesthai*) del alma consigo misma, cuya coronación es la *dóxa*, o discurso silencioso del alma consigo mismo.

⁴⁸ Soulez 1991: 86, considera que en este contexto Platón debe enfrentar la ausencia de un modelo terminológico adecuado y es por eso que en este contexto se resignifican varios términos.

sin embargo, para explicar tal intensionalidad no se recurre en ningún momento al modelo de la representación o de la copia. Por otro lado, este pasaje subraya que, se entienda o no la costumbre en términos de convención, lo que no se puede negar es que son la costumbre y el uso los que instauran el significado de los nombres.⁴⁹ Sócrates concluye entonces:

resulta sin duda necesario que tanto la convención como la costumbre contribuyan a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. (435b5-6)

Vuelve a ponerse de relieve aquí la importancia que asume la irrupción de la *diánoia*: la convención y la costumbre contribuyen a manifestar *lo que pensamos* cuando hablamos. La introducción de este esquema tripartito ser-pensamiento-lenguaje rompe con la adhesión sofística clásica entre ser y *lógos* –adhesión retomada tanto por la posición convencionalista de Hermógenes como por la naturalista– e inaugura una tradición en la cual la significación oficiará de mediadora entre el ser y el lenguaje y supondrá la intervención de una intensionalidad en todo *lógos*.

Entiendo que estos argumentos constituyen el cuerpo de la crítica socrática a la naturaleza mimética del lenguaje. Sócrates cierra el análisis expresando cierta nostalgia por la inteligibilidad extrema que suponía la teoría mimética. En ese caso “se hablaría lo mejor posible”, pero teme que, en realidad, como decía Hermógenes, resulte forzado arrastrar la semejanza (435c2-d1).⁵⁰ Con esto, según entiendo, se descarta de una vez por todas la tesis mimética.⁵¹

Para finalizar, trazaré algunas líneas de fuga en lo que se refiere a la concepción platónica del *lógos*. Hemos visto que del texto analizado surge cierta desconfianza de Platón frente al lenguaje en tanto medio para alcanzar la realidad. Sin embargo, ciertos pasajes del *Fedón* pueden iluminar la concepción platónica del lenguaje como un medio

⁴⁹ En este sentido, es posible pensar que, como señala Soulez 1991, esta concepción retoma la desarrollada en la discusión con Hermógenes, según la cual la exactitud se medía a través del uso.

⁵⁰ Esta afirmación de Sócrates conduce a Crombie a afirmar que Sócrates asume una solución de compromiso entre las posiciones de Hermógenes y Crátilo (Crombie 1963: 475). Sin embargo, como hemos visto, por un lado la convención a la que se refiere Sócrates no es la misma que la defendida por Hermógenes y, por otro lado, Sócrates no parece tomarse demasiado en serio la posibilidad de una imitación de los elementos atómicos de la realidad a través de los elementos atómicos del lenguaje.

⁵¹ Guthrie señala que muchos han intentado atribuir como finalidad a Platón la creación de un lenguaje ideal. El autor se opone a tal tesis apoyándose en pasajes como 438c y ss. en que se establece que los nombres sólo pueden servir para confundir, de manera que tenemos que hallar algo distinto a ellos para revelar la verdad. Sin embargo, Guthrie reconoce que en un diálogo en que Platón oculta con tanta habilidad sus pistas, sería imprudente dogmatizar (1990: 42).

necesario para el conocimiento. En el contexto de la búsqueda de las causas de la generación y la corrupción, Sócrates explica que dado que no pudo hallar por sí mismo las causas ni a aprenderlas de otro, emprendió una "segunda navegación". Relata entonces que desde que fracasó en el estudio de las cosas, entendió que era necesario dirigirse a los discursos, haciendo como los que observan un eclipse de sol en el agua o de algún otro modo para no enceguecer. Recurren, pues, a imágenes (*tèn eikóna*). Así, para no quedar ciego del alma, Sócrates juzgó necesario refugiarse en los discursos (*eis tous lógous kataphugónta*) y buscar (*skopeîn*) en ellos la verdad de las cosas (*tôn ónton ten alétheian*) (99d4-e6). Este relato parece volver entonces sobre la concepción del lenguaje como imagen o copia que había rechazado en el *Crátilo*. Sin embargo, es fundamental para nuestro estudio conferirle atención al párrafo que hemos citado al comienzo, pues pone límites a esta concepción del *lógos* en tanto imagen: el *lógos*, afirmaba Sócrates, es tan imagen como las cosas.⁵² Por otra parte, es interesante reparar en la concepción de la verdad que aquí está implícita. Hay que buscar en los *lógoi* la verdad, pero tal verdad no es del *lógos* mismo, sino de las cosas. Ya en el capítulo XI referiremos con algún detalle a la noción de verdad aquí presupuesta.

Este tan controvertido pasaje del *Fedón* indica que Platón encuentra en el examen del lenguaje el punto de partida del conocimiento. ¿Es necesario concluir entonces que ha cambiado de opinión respecto de aquella defendida en el *Crátilo*? Creo que lo que hay que tener en vista es la tesis que combate en este último diálogo. El naturalismo extremo representado por Crátilo y rechazado claramente por Sócrates implicaba la posibilidad de prescindir de la realidad en razón de su necesaria correspondencia con la realidad. Si estudiar el lenguaje fuera suficiente para conocer las cosas mismas, tal estudio reemplazaría el estudio de las cosas. Platón lo pone con toda claridad en boca de Crátilo: "quien conoce los nombres conoce también las cosas". Y Sócrates aclara aún más la posición de Crátilo:

Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que, cuando alguien conoce qué es el nombre (y este es exactamente como la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es uno y el mismo. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas. (435d7-e4)

Hemos dicho hacia el comienzo del presente capítulo que el problema que subyace a todo el *Crátilo* es el del conocimiento, y es justamente en estos pasajes donde se ve con claridad cuál es la problemática que Platón tiene en mente al abordar la cuestión del

⁵² La importancia del lenguaje para el acceso a la realidad es confirmada por *Rep.* 473a1-3. Allí Sócrates afirma que la *práxis*, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras.

lenguaje: ¿son la onomástica y la ontología una misma cosa? O, planteado de otra manera ¿el nombre exhibe *inmediatamente* el ser? La respuesta de Platón es negativa. Eso no quiere decir que no lo exhiba de ninguna manera, pues en el citado pasaje del *Fedón* sostiene la necesidad de recurrir al discurso para conocer el ser. Mas este recurso no nos exhibe la cosa: es un mero medio, necesario, que sin la intensionalidad hacia la cosa, falla.

Por otro lado, Platón es plenamente consciente de los desajustes entre *lógos* y realidad: al nivel de los nombres no necesariamente se da una referencia unívoca. Un pasaje claro al respecto es *Polít.* 262a3-263a1, donde advierte sobre el peligro de engaño que entrañan los nombres, si consideráramos que “por el hecho de recibir una única denominación, todos ellos (los nombres) constituyen también un género único” (262e2-3). Esta misma desconfianza con respecto al nombre se manifiesta en el comienzo del *Sofista*. Será la dialéctica la que realizará el complejo movimiento de ir hacia las cosas a través del lenguaje, pero también el de someter a crítica al lenguaje a partir de las cosas, pues es claro que para Platón el criterio son las cosas, nunca los nombres. Como sostiene Gadamer, “la superación del ámbito de las palabras (*onómata*) por la dialéctica no querrá decir, por supuesto, que exista realmente un conocimiento libre de palabras, sino solamente que lo que abre el acceso a la verdad no es la palabra sino, a la inversa, que la “adecuación” de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas”.⁵³

Para terminar, querría tender un puente hacia el próximo capítulo, en el que me referiré a los lineamientos de la concepción platónica del *lógos* y su relación con el ser en el *Sofista*. Interesa sólo adelantar que si bien la noción del *lógos* en tanto *eikón* reaparece allí, se bloquea la posibilidad de entender el lenguaje a la luz de un modelo mimético como el rechazado en el *Crátilo*. Ante todo, es necesario destacar que la relación entre nombres y realidad es referida en términos de significación – el verbo empleado es *semaínein*– y nunca de semejanza. Hemos visto que en el contexto de la definición del sofista en tanto imitador a través de los discursos, el Extranjero traza una distinción entre dos tipos de imágenes (*eídola*), el *phántasma*, imagen que desvirtúa el original, y el *eikón*, imagen que busca representarlo fielmente. El sofista es calificado como un imitador de las cosas que son, al igual que el pintor (*mimetês tôn ónton*, 235a1-2). Ambos producen una mera apariencia (*phantásma*) que “si bien parece, no se asemeja” (*phainetai mén, éoike dè ouí*, 236b7). El sofista produce *phantásmata* justamente porque produce discursos falsos. ¿Tal caracterización no conduce a pensar que los discursos verdaderos son copias fieles (*eikóna*)? Esta, entiendo, es una primera manera de

⁵³ Gadamer 1960: 489.

entender cómo opera la noción de imagen a la hora de caracterizar el *lógos*. El *lógos* verdadero será una “copia”, “imita” la realidad, mientras que el falso produce meros fantasmas, no auténticas copias. Sin embargo, el hecho de que el discurso verdadero copie la realidad – por eso se da una relación de adecuación– nada dice con respecto al vínculo de los nombres con aquello a lo que refieren: la relación establecida en este plano, hemos visto, es la de significación y no la de imitación. Esta concepción según la cual el *lógos* verdadero imita la realidad volvemos a encontrarla en el *Critias*, en que se afirma que “es necesario que todas las cosas que nosotros decimos se vuelvan una imitación (*mímesin*) y representación (*apeikasían*)”, e inmediatamente después se recurre a la analogía con la pintura para acentuar el carácter imitativo del *lógos* (107b y ss.). Pero lo que está en juego tanto en *Sofista* como en *Critias* no es la relación entre las palabras aisladas y aquellos que nombran, sino la necesidad de ofrecer un discurso verdadero: el discurso que imita es, pues, aquel que se adecua a la realidad. De suerte que un primer plano en el que opera la noción de *mímesis* con relación al *lógos* es el de la verdad. La combinación de nombre y verbo que se da a nivel del enunciado es verdadera en la medida en que “imita” la relación de participación entre un sujeto particular y una idea (o universal).

Sería, quizás, posible identificar un segundo plano en que la *mímesis* juega un rol a la hora de establecer la relación entre *lógos* y realidad si vinculamos el desarrollo ontológico y el lógico del diálogo. Ya me he referido a *Sof.* 259e5-6, en que el Extranjero afirma que “el discurso se originó para nosotros por la combinación mutua de las formas”. Tal pasaje, hemos visto, obliga a dar cuenta de la relación que guarda tal combinación (*sumploké*) con aquella entre nombres y verbos en el ámbito del *lógos*. La combinación de las formas, según la lectura propuesta, constituiría una precondición de toda enunciación, pues es la que le confiere al verbo “ser” diversas funciones que se corresponden con tipos de predicación. A partir de esta interpretación, se comprende que aunque la combinación de formas y la combinación de nombres guarden alguna vinculación, la primera daría cuenta de cierta estructura profunda del discurso que se apoya y se corresponde con una estructura ontológica, mientras que la segunda explicaría la relación entre dos términos –que refieren respectivamente a un sujeto y a una propiedad.

En definitiva, según lo dicho, la combinación ontológica “imitada” por el discurso puede involucrar dos sentidos diferentes en el *Sofista*: la combinación entre una cosa y su propiedad (la participación del particular en la idea o el universal) y la combinación entre géneros (que implicaría una suerte de participación de unas formas en otras). Respecto de ambas combinaciones ontológicas es posible hablar de una copia en el lenguaje: la primera concernirá a la posibilidad de la verdad, en la medida en que dará

cuenta o no de una participación efectiva, y la otra, a la posibilidad de la predicación, en la medida que posibilita diferentes sentidos de ser. Esta sería la única razón para atribuirle a Platón una tesis mimética que deja de lado la perspectiva de la *orthótes*, según la cual era la materialidad del lenguaje la que debía guardar correspondencia con el plano ontológico. Así, lejos de postular una ingenua naturaleza cuasi-pictórica de los elementos atómicos del lenguaje, Platón indaga a través de la noción de *eikón* en las relaciones profundas entre lógica y ontología. En el próximo capítulo profundizaré en la relación entre ser y discurso a la luz del *Sofista*.

Capítulo X

Verdad, ser y *lógos* en el *Sofista*

En el *Sofista*, Platón se propone resolver por fin el problema de la imposibilidad del *pseudês lógos* planteado por la sofística. Sabemos que refugiándose en el axioma parmenídeo según el cual el no ser no es de ninguna manera (*medamôs ón*), “el círculo de Protágoras”¹ afirmaba una adhesión tal entre *lógos* y ser que impedía la posibilidad de lo falso, entendido como decir lo que no es. El objetivo de este capítulo es continuar el examen acerca de la noción de verdad en tanto correspondencia, para responder el problema de la imposibilidad de lo falso planteado por los sofistas. Interesa aquí examinar hasta qué punto Platón se distancia en el *Sofista* de la posición sofística con respecto a la relación entre ser y *lógos* signada por una teoría referencial del significado, esto es, una teoría que considera que la significación de un nombre está dado por la cosa misma. Intentaré mostrar que, en definitiva, Platón se opone al sofista en el ámbito del enunciado, pero que en lo que concierne a la relación entre palabras tomadas individualmente y cosas, no se distancia demasiado de la tradición según la cual no hay mediación alguna entre los nombres y el ser. Con todo, en la sección final de este capítulo buscaré mostrar que a pesar de no introducir un elemento mediador entre el nombre y la cosa, Platón brinda elementos que permitirían dar cuenta de juicios verdaderos acerca de entidades inexistentes, al introducir la posibilidad de hablar de algo que, a pesar de no contar con una existencia efectiva, es “de algún modo” (*pôs*). El tratamiento de este problema nos comprometerá, pues, con el sentido asignado por Platón al verbo ‘ser’. Si considerara que todo aquello a lo cual se aplica efectivamente el “es” es real —es decir, que toda predicación supone una atribución existencial—, no podrá bloquear la donación de existencia envuelta en el nombrar, pues todo nombrar y predicar se referirían a algo existente. De ser así, Platón no habría escapado a la adhesión total entre palabra y cosa postulada por la sofística.

Con el fin de reponer el planteo contra el cual Platón elabora su prueba de la falsedad en el *Sofista*, en la sección I me referiré a los argumentos presentados en el *Eutidemo*, a través de los cuales el sofista negaba la posibilidad del discurso falso. Tales argumentos, a mi entender, retoman las líneas protagórica, por un lado, y la gorgiana, por otro, con relación a la imposibilidad de la falsedad y representan la postulación más clara y más completa de la paradoja de lo falso, por lo cual contribuyen a esclarecer la

¹ Así los identifica Platón en *Eutid.* 286c2.

formulación del problema en el *Sofista*. En la sección II, analizaré brevemente la concepción del discurso de *Sofista* 261d1-263a11, pasaje en el cual Platón introduce la distinción entre nombre y verbo de la que se servirá con el objetivo de dar cuenta de la posibilidad de lo falso. Un análisis del tratamiento de la falsedad, en la sección III, permitirá un examen de la relación que establece Platón entre ser y *lógos*. Una vez aclarado tal punto a partir de la consideración del enunciado falso, en la sección IV me referiré, una vez más, a la relación entre ser y *lógos*, para tratar de esclarecer brevemente qué vinculación guardan la combinación de las formas y la de los nombres. En V, me referiré a otro aspecto de la relación entre ser y *lógos*, enfocando esta vez no el enunciado, sino el nombre en su relación con el ser. Asimismo me referiré allí a las interpretaciones que consideran que Platón se hizo eco sin más de la adhesión sofística entre ser y nombre, interpretaciones que serán discutidas en esta sección V a partir del análisis de un nuevo sentido de 'ser' introducido por Platón, que permitiría dar razón de objetos que no cuentan con una existencia efectiva al margen del discurso, pero que, sin embargo, son. Finalmente, ofreceré algunas conclusiones.

I

La postulación más clara de los argumentos a través de los cuales los sofistas negaban la posibilidad de la falsedad es presentada por Platón en el *Eutidemo*. Tales argumentos adquieren máxima relevancia a la hora de comprender la formulación sofística del problema que Platón intentará resolver en el *Sofista*. El primero de los argumentos esgrimidos consiste en equiparar decir algo a decir lo que es. "Decir es decir algo que es, y el que dice lo que es y las cosas que son dice la verdad", afirma allí el sofista Eutidemo. De manera que "decir es decir alguna de las cosas que son y la verdad" (283e6-284a7).² Este mismo argumento es presentado en términos más claros en la sentencia de Antístenes transmitida por Proclo en su comentario al *Cratilo*, a la que ya nos hemos referido más arriba. En ella, Antístenes intenta demostrar que no es posible contradecir:

porque todo discurso, dice, es verdadero (*aletheúei*); en efecto, quien dice, dice algo (*légei ti*); quien dice algo, dice lo que es (*tò òn légei*); y quien dice lo que es dice la verdad (*ho tò òn légon aletheúei*).³

Antístenes, al igual que Eutidemo, lleva a cabo la siguiente ecuación: decir algo = decir lo que es = decir la verdad. El paso que signa la posición sofística es el de la identificación

² Este argumento se halla expuesto en términos muy similares también en *Crát.* 429b10-431d9, *Teet.* 187c7-200d5; la imposibilidad de decir o juzgar acerca de lo que no es es afirmada en *Parm.* 142a1-6 y en *Rep.* 478b6-c 7.

³ *In Crat.* 37 = Fr.155 Giannantoni.

entre "algo" (*ti*) y "algo que es" (*ón*). A través de este paso se sella una adhesión entre *lógos* y ser que impide hablar de algo que no es.

Esta postulación de ser de todo objeto de discurso se pone claramente de manifiesto en el segundo argumento presentado en el *Eutidemo* a favor de la imposibilidad del discurso falso. Tal argumento se apoya en la capacidad performativa del *lógos* defendida por la sofística:

Nadie dice las cosas que no son, diciéndolas produciría ya algo y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es, de manera que según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que son (284c2-5).⁴

Aquí no sólo se retoma la ecuación presentada en el argumento anterior, sino que se agrega un elemento central para comprender el planteo sofístico: la capacidad performativa del *lógos*. Aunque el *lógos* dijera algo que no es, inmediatamente lo produciría y aquello que se produce es algo que es. Según hemos visto, tal capacidad del *lógos* había sido puesta de manifiesto por Gorgias, quien en el *SNS* había introducido una escisión total entre ser y lenguaje. A través de la sentencia "nada es", Gorgias eliminaba, en efecto, el polo ontológico de la relación ser-*lógos*. Sin embargo, era justamente en virtud de esta eliminación que el *lógos* lograba desprenderse de la opresión de cualquier entidad que pudiera pesar sobre él, convirtiéndose en *EH* en un soberano todopoderoso. Siendo inefable el ser, todo lo que se dice es instituido de la nada por el discurso. Tal posición disuelve, según hemos propuesto, las nociones mismas de verdad y falsedad, puesto que para ser portadoras de sentido, cada una de éstas necesita de la posibilidad de su contraria. La concepción presentada por Platón a lo largo de sus diálogos en términos de la imposibilidad de lo falso niega la *crisis* entre verdad y falsedad, lo cual se evidencia como un denominador común a las posiciones de los dos sofistas estudiados. Ya he dicho que Platón asignaba al "círculo de Protágoras" la imposibilidad de la falsedad. De hecho, hemos visto que tal doctrina se sigue de la doctrina de la *homo-mensura*, según lo establece el mismo Platón en *Crát.* 385e4-386e4 y en *Teet.* 151e8 y ss. Si el hombre es la medida, será imposible encontrar una instancia externa a él que sirva como criterio para establecer el valor de verdad de un juicio y, en consecuencia, todo juicio será verdadero.

Los dos argumentos presentados en el *Eutidemo* arriban a la misma consecuencia: en ambos la ontología parmenídea queda invertida en la forma de una "logología".⁵ En el primer argumento, puesto que el hecho de decir tiene que comportar forzosamente verdad, no se necesitaría más que atender al discurso para toparnos con el

⁴ La traducción aquí transmitida es la de Olivieri 1983.

⁵ Con relación al término "logología" cf. Cassin 1995: 11-15.

ser,⁶ en el segundo, en cambio, la inversión se da porque es el discurso el que instituye el ser, al no haber una referencia exterior.

Hemos sugerido ya que en la medida en que Platón quiera mantener en pie su proyecto metafísico, deberá disolver la adhesión entre *lógos* y ser operada por los sofistas.⁷ Tal proyecto supone una clara subordinación del *lógos* al ser, lo cual atenta contra la posición sofística, según la cual todo ser es efecto del discurso. El rol asignado por Platón a este último se evidencia claramente en un pasaje en que Sócrates se enfrenta a la posición relativista de Protágoras, en *Crát.* 388b11-c1: “el nombre es un instrumento para enseñar y distinguir la *ousía*”. En consecuencia, las direcciones a las que tienden sofista y filósofo colisionan. Sin embargo, aunque el lenguaje de la metafísica pretenda desprenderse de todo aspecto performativo, no por eso deja de reconocer la capacidad del lenguaje de exceder, en cierto sentido, el plano del ser, “creando” o instituyendo como seres “cosas que no son”, objetos ilusorios. En este reconocimiento se funda la necesidad de establecer un límite al discurso, que ponga en evidencia el punto en el cual éste no cumplimenta la función que le es propia: señalar la *ousía*. El primer movimiento para subordinar el discurso al ser es, pues, dar cuenta de la *krísis* entre verdad y falsedad, es decir, dar cuenta de la posibilidad del lenguaje de referirse tanto a aquello que es como a aquello que *no* es. Con tal propósito, Platón deberá probar que aunque un enunciado diga algo falso, sin embargo dice algo. Esta será la principal tarea emprendida en el *Sofista*.

Hemos visto ya en el capítulo VIII el carácter performativo atribuido por Platón al lenguaje sofístico. Retomaremos aquí los elementos que conducen al Extranjero de Elea a plantear “el problema de lo falso”. El sofista, recordemos, era caracterizado en la sexta definición como alguien que “afirma que sabe no sólo decir y contradecir, sino también *producir* y *hacer* (*poieîn kai drân*), por medio de una sola técnica, todas las cosas conocidas” (233d9-10) y que “podría producirnos a ti y a mí y a todas las demás criaturas” (233e8-9). Tal caracterización adquiere, sin duda, la máxima importancia a la luz del segundo argumento esgrimido por Eutidemo en el diálogo de este nombre: todo discurso era verdadero en la medida en que *producía* su propio objeto. Aquí en el *Sofista*, es el discurso sofístico el que es identificado con una producción. Como no es posible producir todo mediante una sola técnica, establecía el Extranjero, esta actividad del sofista no es

⁶ Es interesante reparar en que tal posición parece haber sido explícitamente criticada por Platón en el *Crátilo*, donde este personaje sostenía que el nombre es verdadero o no es nombre. En este sentido, alcanzaría con examinar los discursos para conocer la realidad. Sócrates se esfuerza en mostrarle que la noción de *mímesis* implica siempre una distancia de la copia respecto del original, si la copia fuera exacta no tendríamos un Crátilo y una copia de Crátilo, sino dos Crátilos (432b4-d9).

⁷ Entiendo por “metafísica” en este contexto todo intento de postular un ser en tanto fundamento último y estable, a partir del cual se organiza jerárquicamente la realidad.

sino un juego, la *mímesis* (234a8). El sofista desarrolla un arte que produce apariencias (*phantásmata*) en el dominio del lenguaje, entendiendo por tal aquello que “parece, pero no se asemeja” (236b4-7). Las imágenes que produce en el plano del discurso distorsionan aquello que pretenden imitar. A esta altura, el Extranjero se topa con el problema de dar cuenta de los conceptos que remiten a la semejanza, pues

el (a)parecer y el aparentar (*tò pháinesthai toûto kai tò dokeîn*), pero sin ser, y decir algo, pero no la verdad, todo ello está siempre lleno de aporías, tanto antiguamente como ahora. Puesto que afirmar cómo es necesario que decir y opinar falsedades sea realmente posible, y al pronunciar esto no incurrir en una contradicción, es, Teeteto, ciertamente difícil (236e1-237a1).

Platón señala aquí dos puntos que parecen guardar cierta simetría: hay algo que (a)parece y aparenta (ser), pero no es, y algo que se dice, pero no es verdad. ¿En qué consiste la contradicción aquí implícita? Es decir, ¿por qué Platón considera aporéticos los conceptos de *pseudês dóxa* y *pseudês lógos* que remiten al pensamiento y al discurso que piensa o dice algo que no es? La clave está en el pasaje 237a2-3, en que el Extranjero señala que decir y pensar falsedades implica incurrir en contradicción, pues sostener un discurso y un pensamiento de tal índole equivale a afirmar que el no ser es. Es lícito entonces preguntarse en qué sentido el hecho de decir algo que no es implica afirmar que el no ser es. Para comprender el planteo es necesario proponer una premisa implícita, presente sí en la posición defendida en el primer argumento del *Eutidemo* y en la sentencia de Antístenes: decir es siempre decir algo y todo algo es algo que es. Esta tesis, atribuida por Sócrates a Protágoras en *Teet.* 167a-b, niega al posibilidad de lo falso al establecer una ecuación entre decir algo y decir lo que es, de suerte que decir lo que no es se identificaría, entonces, con no decir nada. De ahí que el Extranjero afirme que el problema reside en sostener que es posible decir algo, sin decir la verdad.⁸ Para afirmar la existencia de lo falso, debemos aceptar, pues, que el no ser es al menos en algún sentido que permita decirlo, *i.e.* afirmar su posibilidad sin que ello sea contradictorio. Así comienza el planteo que va a culminar en el célebre parricidio.

⁸ Para esclarecer la formulación de la paradoja presentada por Platón en el *Sofista* cf. Aubenque 1991, en que el autor saca a la luz todos los supuestos implícitos en el planteo del problema por parte de Platón, supuestos compartidos con la posición sofística a la que combate, lo cual le impediría desprenderse del punto medular de la posición sofística que es la identificación entre el “algo” (*tí*) y el ente (*ón*). Tal problema será abordado en las secciones V y VI.

II

Para el sofista todo *lógos* dice algo. Este “algo”, según hemos visto en el capítulo introductorio, se impone por la misma transitividad del verbo “decir”. Pero tal transitividad no se agota en el ámbito del enunciado, sino que implica una suerte de transitividad ontológica. Aquello que se dice es siempre algo existente en tanto dicho: el decir confiere ser a lo dicho, le otorga un referente. El sofista convierte todo objeto directo en algo que es, dando pie a la transitividad ontológica: este paso del decir a la cosa, el salto del plano lógico al plano ontológico, es el que permite al discurso cumplimentar su función performativa. Este objeto cósmico de todo decir conduce a una reducción del decir al nombrar, pues toda cláusula dependiente del verbo ‘decir’ es considerada un nombre largo.⁹ Tal nombrar es en todos los casos infalible, a la manera de un tocar que nunca puede sustraerse a la existencia de un objeto. En esta perspectiva, todo discurso es verdadero –pudiéndose hablar de verdad también en el caso de un nombre aislado– o más bien, acerca de algo que es.¹⁰ Un nombre sólo tiene sentido en la medida en que haga referencia a algo efectivamente existente, si no, se tratará de un mero ruido, como aquel que se produce al golpear una vasija.¹¹ Si alguien dice “Sócrates es blanco” y hay algo tal como la blancura de Sócrates, ese enunciado tendrá un sentido y será verdadero. Es claro entonces cómo tal teoría toma al enunciado como un nombre largo, que hace referencia a un hecho al modo en que el nombre hace referencia a aquello que nombra, en este caso la blancura de Sócrates, de manera que un enunciado falso no nombraría nada y no sería, por ende, un genuino enunciado.¹² Al decir “el hombre vuela” –para tomar el ejemplo acuñado por Gorgias– es necesario acordar la existencia del vuelo del hombre, o bien, en caso de negar que haya algo tal como hombres volando, reducir el enunciado a mero ruido sin significación alguna. La adhesión total entre *lógos* y ser se

⁹ Recordemos que el griego concebía el verbo ‘decir’ de manera análoga a los verbos de percepción (ver, oír, tocar), cuya construcción sintáctica es absolutamente paralela a la de aquél. Cf. *supra* : 29 y ss.

¹⁰ Esta era, según hemos visto, la posición asumida por Crátilo en el diálogo homónimo respecto de los nombres. Fattal hace hincapié en la tendencia de Platón en este diálogo a asimilar *ónoma* y *lógos*. Tanto uno como otro, señala, son para Platón *práxeis* y es justamente este carácter común el que explica, según el autor, la asignación de verdad y falsedad a los nombres: “El lenguaje parece antes que nada tener una función pragmática. Así, la equivalencia del nombrar y del hablar, que permitirá a Platón inferir para las *onómata* la existencia de lo verdadero y lo falso, encuentra su justificación en el hecho de que ambos son actos de lenguaje por los cuales “se relacionan con las cosas.” (Fattal 2000: 16-17).

¹¹ Cf. *Crát.* 430a5-7.

¹² En el primer argumento del *Eutidemo*, antes mencionado, estaba presupuesta tal asimilación entre enunciado y nombre, pues se afirmaba que el discurso refiere en todos los casos a una cosa (*prágma*) existente, lo que lo hacía en todos los casos verdadero (283e7-284a9). De manera que todo discurso con sentido nombra una cosa –por eso es necesario reducir todo enunciado a la forma de nombre. Cf. Crombie 1979: 477, 482-484 y Denyer 1993: 12-14.

produce, entonces, negándole a la significación un lugar autónomo: el nombre, largo o corto –es decir, tanto el enunciado como el nombre en sentido propio–, es tal porque significa y significa puesto que se refiere a algo que existe.

La estrategia de Platón ante la posición sofística consiste en escindir significación y verdad en el plano del enunciado: habrá enunciados significativos que, sin embargo, son falsos. Encontramos en el *Sofista* dos términos con los cuales Platón se refiere a la relación de significación: el primero de ellos es el verbo *deloûn* (261e5 y 262a3), el segundo es *semaínein* (261e2, 261e5 y 262a3). Parecería que Platón los utiliza indistintamente, pues en 262a3 utiliza el verbo *deloûn*, mientras que en 262b5 utiliza *semaínein* para afirmar, en los dos casos, que los verbos significan acciones. Pero aunque los dos verbos tengan un valor similar, en el caso de *deloûn* hay una apuesta quizás más fuerte, puesto que significa 'exhibir', 'mostrar' y supondría, entonces, que lo que se exhibe es el ser de aquello que se dice, mientras que *semaínein*, que tiene un valor más próximo a nuestro 'significar', es indicar una cosa a través de otra.¹³ Sin embargo, en dos de los tres casos en que aparece *deloûn* en este contexto, encontramos una partícula acompañándolo, la partícula *poú* (261e5, 262a3), que en este contexto implica una cierta restricción o limitación al significado de aquello que se está diciendo, con un valor semejante al de las expresiones "de alguna manera" o "en algún sentido".¹⁴ De lo dicho resultaría que el *lógos* sólo exhibe el ser *en alguna medida*.¹⁵

En *Sofista* 261d1, Platón emprende una investigación relativa a los nombres (*peritôn onomáton*). Sobre la base de esta investigación es posible ir analizando el lugar asignado a la significación, la cual se presenta como claro candidato a ejercer una mediación entre ser y *lógos*, capaz de romper con la adhesión sofística. Aquello que es portador de significado son tanto palabras o términos aislados (*onómata*) como

¹³ Con respecto al valor de *deloûn* cf. *De Int.* 16a28-30: "Los sonidos inarticulados como los de las bestias manifiestan (*deloûsi*) algo; pero ninguno de ellos es nombre". Los nombres y los verbos, en cambio, significan (*semaínein*) (16a17; 16a22; 16b7; 16b20). Soulez afirma que Pierre Aubenque le señaló que *semaínein* en el contexto del *Sofista* no tenía el sentido técnico de "significar" sino que quería simplemente decir "ser el signo de". Así entiende Heidegger la expresión *deloûn* en estas líneas. Equivalente a *semaínein*, designaría la función de manifestación del ser propia del *lógos*. Alain Boutot, en cambio, según señala Soulez, considera que el "hacer manifiesto" no es a los ojos de Platón un rasgo pertinente para caracterizar la esencia del discurso". Soulez sostiene que de lo que se trata aquí es de mostrar algo (*deloûn ti*) y no el ser. (Cf. Soulez 1991: 152, n. 10). En la solución de este problema se juega la posición platónica frente a la adhesión sofística entre ser y *lógos*. Si el decir es un significar y el significar es un hacer manifiesto, todo decir implica un hacer manifiesto algo que necesariamente es. Así, Platón continuaría en la misma línea que el sofista. En lo que sigue del trabajo veremos hasta qué punto una u otra solución son adecuadas.

¹⁴ Cf. Liddell & Scott 1996: 1456.

¹⁵ La naturaleza del discurso, por ser una copia de las cosas que son, comportaría un grado de ser inferior al de las cosas mismas. En este sentido creo que el ser no se puede exhibir absolutamente a través de él, puesto que los nombres que son sus constitutivos son sólo una copia, más o menos fiel, del original.

enunciados (*lógoi*). Platón utiliza el término “*ónoma*” en dos sentidos que se podrían prestar a confusión: el primero de ellos es un sentido amplio pasible de ser traducido como “término” o “palabra” (así en *Sof.* 261d2 y 261d4). En este primer sentido, tanto nombres como verbos son *onómata*; el segundo de ellos es más restringido y una traducción bastante ajustada sería “nombre”. En este segundo sentido, *ónoma* se opone al verbo o predicado (*rhéma*) (262a1, 262a7, 262a9). Es decir que *ónoma* designa tanto al género (palabra o término) como a la especie (nombre). El nombre (*ónoma* en sentido restringido) es definido como “el signo sonoro aplicado a los autores de las acciones” (262a 6-7), mientras que “los verbos significan las acciones” (262a3-4 y 262b6) realizadas por estos sujetos. Por lo tanto, el verbo por sí mismo significa la acción, así como el nombre significa el sujeto que ejecuta la acción.¹⁶ En 262d2-6, el Extranjero señala que el nombre se limita a nombrar, sin ofrecer información sobre la cosa nombrada. El nombre, a diferencia del enunciado, no enuncia (*légein*) nada, sólo nombra. El hecho de que no afirme lleva a pensar que no todo nombre tiene un referente existente. Si lo tuviera, necesariamente bastaría con nombrar para contar con una afirmación de existencia y el nombrar tendría ya un valor afirmativo. Dado que no se puede afirmar la existencia de ningún sujeto hasta tanto no se lo combine con un predicado que la afirme, contamos con una primera razón para afirmar que, al igual que el enunciado, el nombre no mantiene una relación tan estrecha con aquello que nombra que impida nombrar aquellas cosas cuya existencia puede ser puesta en tela de juicio.

Pero no sólo los nombres y los verbos significan: el enunciado (*lógos*) también lo hace. De las afirmaciones de Platón en 262a5 y 262b3-4, donde sostiene que, por un

¹⁶ Aquí surge el problema de determinar si los términos generales se refieren directamente a las cosas o si necesitan de la mediación de una forma. Muchos estudiosos han sostenido que todo término general refiere a las formas y que las cosas particulares del mundo sensible asumen un nombre y una significación a partir de la participación en aquéllas. En consecuencia, el lenguaje presupondría la existencia de formas, pues ellas conferirían significado a ciertos términos del discurso (cf., p. e., Bostock 1994: 10-27). Cada término general se aplicaría primariamente a una forma, y sólo secundariamente a los ejemplos perceptibles que nos rodean. A esta opinión contribuyen dos puntos: el primero de ellos es la concepción acerca de las formas como universales postulada por Platón en algunos textos de los diálogos de madurez (en especial *Rep.* 596) y resaltada en varias ocasiones por Aristóteles (*Met.* A 6 987b7-10); y el segundo es el pasaje 259e5-6, en que el Extranjero afirma que “es gracias a la combinación de las formas unas con otras que el discurso se generó para nosotros”. Aun cuando este problema me ocupará en parte en el próximo apartado, considero, en primer lugar, que las formas no fueron postuladas para dar cuenta del significado de los términos generales, sino para dar cuenta del de aquellos que Platón consideraba problemáticos, en tanto carecían de cualquier instanciación en el mundo; en segundo lugar, si bien la teoría de las formas se mantiene en pie en el *Sofista*, sufre importantes modificaciones y, en consecuencia, no es lícito recurrir a los diálogos de madurez para dar cuenta de ciertos puntos concernientes a la ontología propuesta; en tercer lugar, considero que ni el pasaje 259e5 y ss. (cf. *infra* n. 21), ni ningún pasaje del diálogo confiere suficientes elementos de juicio como para dar cuenta de la relación entre ideas y significados. Sin embargo, los pasajes que aquí se analizan admiten un tratamiento absolutamente al margen del problema metafísico del rol de las formas en el ámbito de la significación de los términos generales.

lado, la sucesión (*sunécheia*) de nombres solos como "león, ciervo, caballo", o de verbos solos como "camina, corre, duerme" nada significan en tanto unidad, y, por otro, que tales sucesiones no conforman un *lógos*, podemos inferir que todo *lógos* debe ser significativo. La condición para que haya discurso parecería ser que haya una combinación de palabras, más precisamente de nombre y verbo. Platón señala que para que la sucesión de palabras sea significativa es necesario que se constituya como una *sumploké* entre *onómata* y *rhémata*, la cual, a diferencia del nombre, no sólo nombra sino que afirma (262d4-6). Así como a través de una sucesión de verbos no se origina un discurso, es decir, que no se enuncia acción o inacción, la enunciación de nombres solos tampoco enunciará "ni el ser de algo que es ni de algo que no es" (*oudé ousían óntos oudé mē óntos*; 262c3), pues para tal cosa sería necesaria la *sumploké* entre nombres y verbos. Con esto Platón no quiere decir que las palabras por sí mismas carezcan de significado, que sean ruidos sin sentido, sino que su mera sucesión no se refiere a algo y por lo tanto, que estos casos no conforman un *lógos*. Por lo demás, nos encontramos con que es posible expresar "la *ousía* tanto de *tò ón* como de *tò mē ón*",¹⁷ lo que indica que no debemos tomar *ousía* en sentido fuerte, siendo que Platón se ha referido a la *ousía* de algo que *no* es. En cuanto a la relación que guarda el significado de los nombres con el del enunciado, podemos responder que el significado de las palabras funda el significado del *lógos*. Todo *lógos* será significativo si sus partes son significativas y si se ajusta al criterio de la *sumploké* entre nombre y verbo.¹⁸

III

El primer paso de la estrategia de Platón contra la posición que sostiene la imposibilidad de lo falso consiste en probar que ser y no ser se combinan y que, al menos en algún sentido, el no ser es. Esto permite postularlo como objeto del decir sofístico y así afirmar, legítimamente, que el sofista dice lo que no es. Para ello será necesario oponerse al axioma parmenídeo respecto de la imposibilidad de la existencia del no ser, en el que se apoyaban los sofistas. No me referiré aquí a la prueba a través de la cual Platón logra

¹⁷ En la nota 276 a su traducción castellana del *Sofista*, Néstor Cordero sostiene que "esta afirmación no ha sido objeto de la atención que merece y que aquí se encuentra el axioma que preside la concepción platónica del discurso, sea éste verdadero o falso: sus términos expresan el ser. (...) Si se toma literalmente este axioma, toda posible referencia a 'objetos inexistentes', como, p.ej., 'el centauro' o 'el rey de Portugal' (que tanto dieron que hablar a Crombie) quedan fuera de la explicación platónica del discurso falso." (1992: 464). Acuerdo con Cordero que este problema no se encuentra explícitamente tratado en esta teoría platónica. Sin embargo, considero que a partir de las piezas que manejamos es posible ofrecer, al menos, hipótesis sobre la respuesta platónica ante el problema que entrañan los casos límite de la significación.

¹⁸ Crombie señala que a esta teoría podríamos desear añadirle algo, de manera que el objeto indicado y la actividad aducida sean lógicamente adecuados uno a la otra (1979: 490).

identificar un sentido de 'no ser' que permita combinarlo con el ser. Este sentido es el de diferencia (*héteron*, 257b4), que no sólo no es lo contrario del ser, sino que inclusive coexiste con él en cada una de las cosas que son.¹⁹ Así, en *Sof.* 258d5-7, sostiene el Extranjero: "nosotros demostramos no sólo que es lo que no es, sino que pusimos en evidencia el ser de la forma que corresponde al no ser". Sin embargo, que lo falso y no solamente el no ser, sea, constituye para Platón un pasaje obligado para refutar la equivalencia parmenídeo-sofística entre ser y verdad. Es importante, pues, distinguir entre la prueba de la existencia del no ser y la de la posibilidad de lo falso, ya que si Platón se contentara con afirmar que el no ser es y así pretendiera cerrar el problema de lo falso, recaería en la estrategia sofística de adherir el ser a la verdad y el no ser a la falsedad, pues recuérdese que para el sofista verdad y falsedad se definen meramente en términos de "decir lo que es" y "decir lo que no es". Para refutar al sofista, la demostración del ser del no ser y la del ser de lo falso deben, pues, ser diferentes. De ahí la insistencia del filósofo en probar, una vez acordada la existencia del no ser en tanto diferencia, que el no ser se mezcla con el discurso, para así establecer la posibilidad de la falsedad.

En efecto, una vez establecida la posibilidad del no ser en tanto diferencia, en 260b10 y ss. el Extranjero afirma que es necesario demostrar que existe lo falso en el discurso (*lógos*) y en el juicio (*dóxa*). Así como se han referido a la combinación de las formas y a la de las letras, será necesario referirse ahora a la de los nombres e investigar si se combinan todos, si sólo algunos lo hacen, o si no se combinan en absoluto. Es evidente que algunos aceptarán la combinación y otros no. No se combinan en absoluto aquellos cuya sucesión nada significa. Tal sucesión era, hemos visto, la de nombres solos o verbos solos, como "león ciervo caballo" y "camina corre duerme" (262b5 y 9-10). Pero esta era una condición de significatividad del discurso y no de verdad. Es en 262e9 y 263a12-13 que Platón afirma que todo discurso debe poseer una cierta "cualidad" y ofrece, por fin, una definición de la verdad y de falsedad:

el verdadero dice del sujeto cómo son las cosas (*tà ónta hōs éstin*) mientras (...) el falso dice cosas diferentes de las que son (*hétera tōn óntōn*) (263b3-7).

Por primera vez nos encontramos ante una definición de la verdad en términos de correspondencia, que sujeta la verdad del *lógos* a su adecuación a un estado de cosas. La verdad del discurso provendrá, no menos que la falsedad, de la *sumploké* entre nombres y verbos, en la medida en que es a partir de ella que se dicen las cosas tal como son o bien "diferentes" de las que son. El discurso falso no dice el no ser absoluto,

¹⁹ Cf. 263b11-12: "De cada cosa, mucho es lo que es, pero también es mucho lo que no es".

sino que atribuye a un sujeto una propiedad o acción *diferente de la que realmente posee o realiza*.²⁰ Es así que cuando declaramos que Teeteto vuela, decimos algo con sentido, mas no verdadero.

La fórmula que opone Platón al *légein ti* sofístico es el *légein tinós peri tinós*, la cual se corresponde con la combinación entre verbos y nombres. En la medida en que Teeteto es nombrado, en que él es el sujeto del discurso, se trata de un *lógos de Teeteto (tinós)*. El anclaje fuerte del discurso en la realidad parece producirse, entonces, a través del nombre: "Teeteto" es el *onóma* que asegura al *lógos* una referencia, pues indica aquello que es sujeto de la enunciación. El mero nombre podría ser ambiguo y Platón lo sabe. Se trata de que refiera inequívocamente a la cosa. En ese sentido no es un detalle menor el agregado 'con el que ahora estoy hablando', que no deja dudas de la referencia a Teeteto. Esto impide aducir que un enunciado aparentemente falso es en realidad un enunciado verdadero acerca de alguna otra cosa, como se pretende en el *Eutid.* 285d7-286b6. Pero a la vez, en la medida en que un predicado, "vuela" o "está sentado", se atribuye a Teeteto, se trata al mismo tiempo de un *lógos en torno a o a propósito de Teeteto (peri tinós)*. Todo discurso dice, pues, algo en torno de algo, expresa algo acerca de un objeto, al indicar aquello que es sujeto de la enunciación. El "*perí*" es la base sobre la que se funda, en definitiva, la posibilidad de la opinión o del discurso falsos y su distinción de la opinión o discurso verdaderos, puesto que mientras el *tinós* refiere un nombre a un sujeto, el "*perí*" refiere un predicado a este sujeto, por tanto es a través de él que podrá darse la unión entre sujeto y predicado, pudiendo esta corresponderse o no con lo que efectivamente es.

De esta manera, Platón resuelve de una vez el problema de la falsedad y ofrece así, por primera vez, una clara definición de la verdad en términos correspondentistas: la falsedad es decir lo que es diferente de lo que es. La solución reside en la formulación de una sintaxis: la falsa combinación de nombres y verbos asigna a un determinado sujeto – significado por el nombre– una determinada propiedad –significada por el predicado– diferente a las que realmente le corresponden. A partir de estos elementos, Platón logra romper en el plano del enunciado la adhesión entre ser, significación y *lógos*: es posible un *lógos* que signifique algo y que, sin embargo, no diga lo que es acerca de lo que es, sino *lo que no es* acerca de algo que es. Así demuestra Platón cómo es posible la combinación entre lo que es y lo que no es, dando por fin razón de la *krísis* entre verdad y falsedad.

²⁰ Con respecto a la solución brindada por Platón a la relación entre el género de la diferencia y lo falso, cf. Ackrill 1955: 205 y Mié 2004: 164.

IV

Ahora bien, podríamos preguntarnos cuál es la particular naturaleza del *lógos* que da lugar a esta adecuación o inadecuación a lo real. Para que tal fenómeno se produzca es necesario postular cierto isomorfismo entre el plano lógico y el plano ontológico. En este apartado veremos cómo Platón postula y legitima tal isomorfismo a través de un fino desarrollo ontológico. Para eso debemos detenernos un poco en el análisis del ya mentado pasaje 259e, en que el Extranjero de Elea establece que “es gracias a la combinación mutua de las formas que hay discurso para nosotros”, polémico pasaje que ha sido objeto de las interpretaciones más disímiles. Lo que se establece allí es una combinación a nivel ontológico que da lugar al discurso.

Ya hemos recurrido a este pasaje en dos ocasiones. En el cap. VIII, para demostrar el modo en que Platón cerca al sofista al establecer que si quiere conservar el lenguaje, deberá reconocer la existencia del ser como su misma posibilidad. La estrategia platónica de 259e afectaría, según lo propuesto, el “monismo logológico” supuesto en las tesis de Gorgias, al forzarlo a reconocer, por un lado, no solo que *el ser es un otro* respecto del discurso, sino también que es su misma condición de posibilidad y, por el otro, que ese ser no es una unidad monolítica –presupuesto compartido por Parménides y Gorgias–, sino que supone diferencias y combinaciones. En segundo lugar, hemos recurrido a tal pasaje en el capítulo IX para ver el rol que juega la *mímesis* en la relación entre *lógos* y realidad. La combinación de las formas, hemos adelantado allí, constituiría una precondition de toda enunciación, pues sería la que confiere al verbo ‘ser’ diversas funciones que se corresponden con tipos de predicación. Entiendo que para aclarar tal rol es necesario remontarse al origen del tratamiento de la combinación de las formas, horizonte en que, según entiendo, se encuentra la clave para comprender el rol que asume la combinación de las formas en este diálogo.

En *Sof.* 251a8-b4, Platón emprende la tarea de justificar por qué lo múltiple es uno y lo uno es múltiple. Este pasaje muchas veces ignorado es, sin embargo, un punto neurálgico del diálogo, no sólo porque abre la discusión que culminará en la distinción de los cinco géneros mayores, sino también porque brinda los elementos fundamentales para interpretar el problema central comprometido en los planteos eleático-sofísticos, los que Platón intenta bloquear a lo largo de este diálogo. El Extranjero se propone, pues, investigar de qué manera enunciamos una cosa que es la misma mediante varios nombres. Sostiene entonces que:

Hablamos del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos –y en muchos

más— no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres. (251a8-b4).

Y poco más adelante sostiene:

Cualquiera comprende directa y rápidamente que es imposible que lo múltiple sea uno y lo uno sea múltiple, y con seguridad, ellos se alegran de que no se permita afirmar que el hombre es bueno, pues lo bueno es bueno, y el hombre hombre. (251b7-c2)

En rigor de verdad, deberíamos traducir esta última frase elidiendo el verbo ser: el bueno bueno y el hombre hombre. El texto griego no menciona la cópula y, según entiendo, en este caso es significativa la elisión, pues se presupone que atribuir ser a algo es atribuirle algo diferente de lo que él es y, en tal sentido, volverlo múltiple. Así lo sugiere un pasaje de *Teeteto* que ofrece, a mi juicio, un claro antecedente del problema aquí tratado. Allí Sócrates afirmaba que hay quienes sostienen que

los primeros elementos sólo pueden recibir el nombre que en sí y por sí mismo les corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son. Esto, en efecto, será ya atribuirles el ser o el no ser, y es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos (*Teet.* 201e3-202a2)

En esta perspectiva, el problema planteado aquí por Platón no parece ser meramente el de la atribución o predicación múltiple, que se haría patente allí cuando se asignan a una cosa múltiples características, sino el de la predicación en general, incluyendo las atribuciones de ser y no ser.²¹ Se ha señalado como posible referente de estos pasajes a Antístenes, a quien sobre la base de testimonios de Aristóteles se ha atribuido la tesis según la cual nada puede predicarse de algo aparte de su *lógos*

²¹ Es a partir de aquí que se introduce la posibilidad de combinación en el enunciado y luego en el ser. Es importante señalar que en el *Sofista*, la aporía se originaba en el hecho de sostener que movimiento y reposo eran, pero que no se identificaban con el ser, puesto que el ser era una tercera cosa diferente de uno y de otro. Sin embargo, señalaba el Extranjero, la alternativa movimiento-reposo es exhaustiva, esto es, no hay algo que no esté en movimiento o en reposo, a cuya luz resultaba conflictiva la afirmación del ser en tanto una tercera cosa. La sola atribución de ser es, pues, problemática. En 250c12-d3, el Extranjero plantea la aporía a la que conduce afirmar que el ser es una tercera cosa: "Si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? Y lo que no está para nada en reposo, ¿cómo, a su vez, no cambia? El ser, sin embargo, recién se nos acaba de mostrar como ajeno a estas dos cosas. ¿Es posible?". A esto Teeteto responde: "Es completamente imposible". Por eso el Extranjero concluye que el ser conduce a aporía al igual que el no ser. Más adelante se verá que el ser puede atribuirse a cada una de las cosas que son, a pesar de —o, más bien, en virtud de— no ser idéntico a ninguna de ellas.

propio.²² Considero que hay aquí dos supuestos de raíz eleática compartidos por la sofística: (1) unidad y multiplicidad se excluyen conceptualmente,²³ y (2) el ser es uno o no es.²⁴ Admitidos ellos, en el ámbito del lenguaje caben dos posibilidades: (a) si el ser es uno, el lenguaje deberá limitarse a la predicación del *lógos* propio antisténico (pues no hay diferencia alguna que abra la posibilidad a la atribución); o (b) puesto que el lenguaje nos exhibe una multiplicidad, el ser (que por necesidad es uno) no es. Esto último parece estar implicado en la posición asumida por Gorgias, a quien la fidelidad al discurso le impediría confiar en que una multiplicidad discursiva se pueda reducir a una unidad ontológica. La solución, en ambos casos, se resuelve en una escisión: Antístenes, por un lado, supone la escisión de la palabra individual respecto al resto, mientras que Gorgias, por el otro, introduce tal escisión entre el ser y el *lógos*. Es por eso que a lo largo del diálogo, Platón señala en repetidas ocasiones el problema que implica el separar todo de todo, problema sofístico por excelencia que deberá combatir postulando la posibilidad de la combinación tanto a nivel lógico, como a nivel ontológico.

El otro problema que plantean las posiciones sofísticas, según la representación que de ellas hace Platón, es el de la indistinción de los sentidos del ser. Fuertes herederos del “padre Parménides”, el ser es para ellos una unidad y, en función del supuesto enunciado arriba, según el cual unidad y multiplicidad se excluyen, no reconocen la multiplicidad de sentidos que entraña. En el SNS, hemos visto, Gorgias reducía el juicio de identidad “lo que no es es lo que no es” a “lo que no es es”, del que luego infería “lo que es no es” operando una inversión entre sujeto y predicado. La falta de distinción entre los sentidos de ‘ser’ constituiría así una herramienta propiamente sofística y como tal se manifiesta en el *Eutidemo* de Platón, donde los dos sofistas Dionisodoro y Eutidemo, asimilando los sentidos predicativo y existencial de dicho verbo, sostienen, por ejemplo, que quien quiere que Clinias no sea más ignorante quiere que no sea, esto es, quiere su muerte (*Eutid.* 282c6-e5). En esta perspectiva, entendemos por qué Platón busca establecer la posibilidad de una combinación en el seno mismo del discurso, distinguiendo diversos sentidos de ser y exponiendo qué tipo de unidad se alcanza a través de las diversas combinaciones.

²² *Met.* 1024 b 32 y 1043 b 24 y ss. Cf. también *Eutid.* 283c-284c y el citado pasaje de *Teet.* 201e.

²³ Ya hemos visto que en SNS, Gorgias se refería explícitamente a la nulificación recíproca de tales conceptos cuando afirmaba que si lo que es es, es uno o múltiple. No podría ser uno, pues estaría compuesto por una multiplicidad, tampoco múltiple, pues lo múltiple es la síntesis de varios en uno. Al negar lo uno, se negaba también lo múltiple en tanto eran negados sus componentes. Cf. SE 72.

²⁴ Gorgias parece asumir la doctrina parmenídea según la cual si el ser es, la única atribución posible sería que es. Es a partir de esta premisa que el ser es abandonado, pues no cumple con el axioma básico de la unidad originaria fijada por la ontología a través del juicio “el ser es”. Tal unidad es violada por el lenguaje, pues se puede predicar también el no ser del ser. Lo que intento sugerir es que la sofística abandona el ser y se refugia en los discursos por el hecho de aceptar los rígidos axiomas parmenídeos.

Luego de planteado el problema de la predicación; el Extranjero abre la discusión al plano ontológico al postular la siguiente alternativa:

¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo y toda cosa con toda otra cosa, como si fueran sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros discursos (*en toîs lógois*)? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirán, Teeteto? (*Sof.* 251d5-e2)

Es muy importante reparar aquí en el hecho de que Platón introduce un nuevo plano en la discusión. Ya no restringe su investigación al ámbito del discurso, sino que se traslada al ámbito ontológico y pone en relación uno con otro. Se evidencia así cómo la famosa combinación de las formas (en este caso menciona los géneros mayores del ser, el cambio y el reposo) viene a responder justamente el problema de la predicación.²⁵ De aquí surge con claridad que la combinación de las formas es justamente condición de la predicación y, en consecuencia, del discurso. De ahí la afirmación de *Sof.* 259e5-6: "el discurso surgió para nosotros gracias a la combinación de las formas". A la luz del contexto en que surge esta afirmación, es claro que tal combinación será condición del discurso en tanto que combinación (de nombre y verbo) y que lo que está en juego es la misma posibilidad de la predicación.

Si ellos dijeran que nada puede comunicarse con nada, establece el Extranjero, el movimiento y el reposo no podrían participar del ser (251e8-9), y en tal caso no existirían, lo cual destruiría tanto a los defensores del movimiento como a los defensores de un ser inalterable. Un supuesto que está operando aquí y que investigaremos en el próximo apartado es que todo aquello que constituye objeto de discurso debe poseer algún nivel de ser por el solo hecho de constituir tal objeto, aunque sea para negar su misma existencia. Es necesario aclarar que si bien Platón los vincula, no confunde, sin embargo, los planos lógico y ontológico. Así en 252b1-6 el Extranjero establece:

Y si no hay ninguna clase de mezcla, nada podrían decir quienes sostienen que todo está unido, ni quienes dividen todo (...).

Es claro que una vez más, Platón afirma que si la combinación no se da en el ámbito ontológico no es posible el discurso. Quienes niegan la combinación ontológica no

²⁵ Damos por supuesto aquí que formas y géneros son lo mismo en este diálogo. Es claro que los géneros mayores mencionados tienen un estatus diferente, no por el hecho de ser géneros sino por el hecho de ser "mayores". De todos modos, tiene sentido que Platón se sirva del término *génos* justamente en función de su naturaleza genérica con relación al resto de las formas. Con respecto a tal identidad y a los deslizamientos entre uno y otro término (*génos, eîdos*) cf. Peck 1962.

podrían decir nada. Y poco más adelante se refiere a quienes niegan la combinación al nivel del *lógos*:

Pero lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa a través de otra. (...) Respecto de todo se ven obligados a valerse de "ser" de "separado", de "lo otro" de "en sí" y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en los discursos, de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, llevan consigo a su enemigo y a su contrincante y, como el insólito Euricles, ellos mismos llevan siempre una voz interior cuando caminan (*Sof.* 252b8-c9).

De suerte que la prueba de Platón contra quienes niegan la combinación tanto a nivel ontológico como a nivel lógico es sencilla y bastante lapidaria: quienes niegan la combinación quedan relegados al silencio porque para enunciar sus propias teorías, necesitan poner al sujeto al cual se refieren en comunicación con el ser. Si no hubiera combinación, nada podrían decir. Los que se niegan a enunciar una cosa a través de otra no necesitan, pues, ser refutados, porque llevan al enemigo dentro. Basándose en el *factum* del lenguaje, Platón emprenderá una analítica del discurso y de los esquemas de combinaciones que redundará en la famosa combinación de las formas-géneros mayores. Sobre la base de ciertos esquemas de predicación, el filósofo irá delineando una gramática que no describiremos aquí, lo cual supone la necesidad de postular una combinación entre conceptos y una cierta legalidad a partir de la cual se producen tales combinaciones. Una tarea tal conlleva una investigación de los diversos sentidos de 'ser', garantía de cualquier combinación en tanto forma relacional.²⁶ Por otro lado, Platón prueba que tal combinación no puede ser ilimitada y que es competencia de la dialéctica -técnica ejercida por el filósofo- distinguir "respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no" (253e1-2). A partir de allí comienza el *excursus* sobre la combinación de los llamados "géneros mayores". No me detendré en los argumentos a través de los cuales Platón establece la realidad de cinco de ellos y prueba que hay combinación entre ellos, aunque no irrestricta, pues ello escapar al objeto de esta investigación. Baste decir que postula una serie de enunciados *a priori* acerca de estas formas-géneros. De las nociones de movimiento y reposo "deduce" los otros tres que, a diferencia de los dos primeros, atraviesan todo lo que es: ser, no ser e identidad. Me detendré, en cambio, en lo afirmado poco después, cuando en el contexto de la distinción de la forma del ser y de la diferencia, afirma:

Creo, no obstante, que tú admites que de las cosas que son (*tôn ónton*), algunas se enuncian en sí mismas y por sí mismas (*tà mèn autà kath' hautá*), mientras que

²⁶ Acerca del ser en tanto forma relacional, Cordero 2000: 43, sostiene "Platon ne définit pas l'être comme puissance, comme pouvoir, mais comme *communicabilité*, comme capacité de se lier, de sortir de lui-même ou de s'ouvrir afin de s'insérer dans un réseau de communications. Ce qui possède cette possibilité, existe."

otras se enuncian siempre en relación con otras cosas (*tà dè pròs álla aei légesthai*)" (255c14-15).

Y en seguida sostiene:

lo que es diferente (*héteron*) siempre lo es respecto de lo diferente (*pròs héteron*), ¿no es así? (255d1)²⁷

A la luz de lo establecido, se entiende que es necesario leer este pasaje con relación al problema de la predicación planteado en 251a8 y ss. Platón distingue aquí dos sentidos de ser, y estos no serían otros que el de la identidad y el de la diferencia, recién establecidos y examinados.²⁸ Este segundo sentido sugiere que en el *Sofista*, no sólo estamos frente a un *no ser relativo* que permite enunciar negativamente, sino también a un *ser relativo* que permite atribuir una cualidad accidental (en términos aristotélicos) a un sujeto. En efecto, junto al ser en tanto identidad, al que el pasaje haría referencia al mencionar las cosas "que se enuncian en sí mismas y por sí mismas", Platón proclama explícitamente la posibilidad de enunciar cosas que son unas con relación a otras.²⁹ El primer sentido, el de los casos en que la cópula implica identidad, atañe a aquellos juicios en los cuales el predicado se identifica con el sujeto. Este sentido de "ser" era el único admitido por Antístenes. El segundo sentido, en cambio, concierne a predicaciones cuyo correlato ontológico serían cualidades que no pueden sino darse en un sujeto y que, podríamos suponer, implican la participación en sentido clásico.

La diferencia o alteridad, entendida en 255d1 como aquello que se dice con relación a otra cosa, explicaría no sólo los juicios negativos del tipo "x no es y", sino también los afirmativos del tipo "x es y" e incluso un juicio de la forma "x es", en todos los cuales el predicado no se enuncia en sí mismo y por sí mismo, sino que se enuncia en relación con otra cosa, es decir con relación a un sujeto "diferente". Acorde a esta distinción entre múltiples sentidos de 'ser', en el pasaje acerca de la combinación de las formas, que va de 255e9 a 257a11, Platón ilustrará, a través de la forma del movimiento, cómo la diferencia permite afirmar de las formas predicados que comprometen a otras

²⁷ Tanto aquí como en el pasaje citado arriba, he introducido en la traducción de Cordero leves modificaciones que iluminan mejor nuestra problemática. Es importante aclarar que en el original el verbo está ausente y la afirmación de Platón es por consiguiente ambigua, pudiendo reponerse tanto "*ésti*" (así Cordero) como "*légesthai*" (así Diès), supuesto éste último sustentado en el hecho de que es el verbo mencionado en la línea anterior, al distinguirse seres que *se dicen* en sí mismos por sí mismos de aquellos que *se dicen* siempre relativamente a otros.

²⁸ Esto significaría que lo diferente carece de identidad consigo mismo, que no es lo mismo que sí mismo, pero Platón dice que todo género lo es. Podríamos pensar que *en tanto que género* es idéntico a sí mismo. La misma aporía se presenta, de hecho, respecto de la posibilidad del género del movimiento de permanecer siendo idéntico a sí mismo.

²⁹ Cf. *infra* nota 32

formas, sin por ello identificarlas entre sí. Veamos un esqueleto de las afirmaciones que realiza el Extranjero acerca del movimiento:

- a. el movimiento no es reposo, pero es (255e11-256a2);
- b. el movimiento es lo idéntico y no lo idéntico (256a3-11)
- c. el movimiento es diferente y no diferente (256c4-9)
- d. el movimiento es y no es el ser (256d5-9).

A partir de estos ejemplos podemos inferir varios puntos de interés. Focalicemos en el caso de la diferencia. En primer lugar, he dicho ya que a través de este género Platón da cuenta, entre otras cosas, de la posibilidad de atribuciones negativas del tipo “x no es y” contra la tradición eleático-sofística, para la cual por el solo hecho de predicar no identidad, se predica inexistencia. A través del primer enunciado “el movimiento no es reposo, pero es, puesto que participa del ser”, Platón estaría sugiriendo que reducciones sofísticas como las operadas en *Eutidemo* son ilegítimas, puesto que negar algo respecto de algo no supone negar el ser en sentido absoluto.³⁰ Esta función de la diferencia, como hemos señalado, será fundamental para explicar más adelante la falsedad: hemos visto que el *lógos* falso era aquel que decía acerca de algo cosas diferentes de las que son, esto es, decía las cosas “tal como no son”. Esto implicaba que se le aplicaba un predicado diferente de aquel que se le atribuye con verdad.

En segundo lugar, es importante advertir que salvo en el primer caso en que está comprometida una heterogeneidad total (el movimiento es *completamente* diferente al reposo, 255e12), en el resto se evidencia la posibilidad de negar identidad entre términos capaces de combinarse. En este caso, según entiendo, estaría claramente comprometido aquel sentido de ser que, de alguna manera, involucra la diferencia. El último de los ejemplos que brinda Platón es especialmente sugestivo. Señala el Extranjero que “el movimiento es, pero no es el ser”: el movimiento es (en el sentido de que participa del ser), pero no se identifica con él. Es decir, en este caso se ve claramente cómo una atribución de ser no supone la identidad sino la diferencia, en el sentido de que involucra dos entidades que aunque diferentes, comunican entre sí. Si no fuera así, movimiento y reposo se identificarían por transitividad, puesto que ambos son. Sostiene en seguida el Extranjero:

lo que es no es tanto cuanto son otras cosas. Pues al no ser aquellas, si bien él es un algo único, no es todas las otras cosas, cuyo número es infinito (257e6-7)

³⁰ Recordemos que en este diálogo los sofistas sostenían que quienes querían que Clinias no sea ignorante, querían que Clinias no fuera en un sentido absoluto, es decir que querían su muerte. Este razonamiento supone el deslizamiento del juicio “x no es y” al juicio “x no es”.

La expresión “todas las otras cosas” puede referir, incluso, a sus propios atributos y, una vez más, se presenta en términos de la relación entre unidad y multiplicidad. El problema al que intenta dar solución Platón con esta diferenciación entre los diversos sentidos de ‘ser’ es, en resumidas cuentas, el de cómo el sujeto se combina con algo que no es.³¹ Si lo que es en primer lugar es aquello que se predica por sí, es necesario explicar cómo se da aquello que es en otro, de manera de fundar las predicaciones accidentales en tanto predicaciones legítimas. Es claro que la forma de la diferencia será de central importancia para explicar la posibilidad del enunciado falso. Sin embargo, es un paso previo necesario para Platón fundar la posibilidad de la atribución como combinación entre cosas diferentes, para así introducir entre sujeto y predicado el hiato que le permita explicar la falsedad en términos de combinación errada.

Así, según la explicación de lo falso brindada más arriba, en tal caso el sujeto se combina con algo diferente de sí mismo y con algo diferente del predicado que le pertenece. La diferencia en el caso del enunciado falso actúa, pues, entre predicados: del predicado pertinente al predicado no pertinente. Para que esto resultara posible, era preciso para Platón mostrar que *toda atribución supone alteridad o diferencia*. Si no interpretamos la concepción platónica de la diferencia en el sentido expuesto, es decir, en tanto aquello que garantiza la legitimidad de toda predicación afirmativa o negativa que no implique identidad, habría que suponer que Platón no ha resuelto el problema de la predicación múltiple planteado en 251b7-d2.³²

Es claro que este somero análisis no agota ninguna de las problemáticas planteadas en estos centrales pasajes de la filosofía platónica, pero entiendo que es suficiente para percibir el sentido que asume el pasaje 259d9-e6:

Extranjero- Pues, mi buen amigo, intentar separar todo de todo es, por otra parte, algo desproporcionado, completamente disonante (*amousou*) y ajeno a la filosofía (*aphilosophou*).

Teet - ¿Qué?

Ext- La aniquilación más completa de todo discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el *lógos* se originó para nosotros, por la combinación mutua de las formas.

³¹ Es interesante, como haremos notar en el próximo apartado, que en *Met.* E 2, 1026b14-21 y en Z 1028a20-31, Aristóteles se refiere al accidente como aquello que no es.

³² Aunque una afirmación como ‘x es x’ que expresa identidad, según el planteo platónico *también* comportaría alteridad, expresando que x participa de lo idéntico con relación a sí mismo. Así, la identidad es una relación que supone un salirse de sí mismo en la participación de otra cosa (la identidad) para volver hacia sí. Entiendo que a partir de estos pasajes, Platón ofrece una solución a las paradojas sofísticas planteadas en torno al verbo “ser”, anticipando así el *pollachôs legómenon* del ser aristotélico.

La mayoría de los estudiosos que han interpretado este pasaje asumen que aquí Platón se está refiriendo al *contenido* de todo discurso, de suerte que los ejemplos sobre Teeteto deberían ilustrar de alguna manera la descripción dada sobre la naturaleza del discurso en la afirmación anterior o, al menos, deben ser conciliables con ella. Pero al intentar explicar los ejemplos que nos proporciona el propio Platón en *Sofista* 263a2 y 263a8, "Teeteto se sienta" y "Teeteto vuela", se enfrentan a un problema, pues es difícil explicar qué rol se puede llegar a asignar a los individuos en el marco de una interpretación que toma al enunciado como una combinación de formas.³³

Frente a estos problemas, se ha propuesto otro tipo de soluciones como la de A. L. Peck, consistente en desvincular absolutamente la combinación ontológica y el discurso.³⁴ Este autor ofrece una interpretación "minimalista" de la sentencia de 259e4-6, en el sentido de que si no fuera posible la combinación mutua de las formas, no sería posible el discurso, puesto que es necesario que el *génes lógos* se mezcle con el *génes ón* para que el discurso exista. Platón querría expresar, pues, que si estuviésemos privados de *lógos*, estaríamos también privados de filosofía.³⁵ Así interpretado, el pasaje de 259e4-6 no nos dice nada del carácter del *lógos* ni cuales son las condiciones que determinan que un término pueda ser usado significativamente en un *lógos*, sino que se

³³ Cf. Bluck 1957; Cornford 1957: 271-286; Moravcsik 1960; Heinaman 1983; Mié 2003. Mencionaremos brevemente algunas de estas posiciones. Cornford entiende que en el *Sofista* las formas son significados de nombres comunes y que toda la sección de la combinación de las formas intenta proporcionar la base de una explicación del enunciado falso. El autor explica la combinación en términos de participación y para dar cuenta de los ejemplos que proporciona el Extranjero, sostiene que todo enunciado debe contener al menos una forma, es decir un nombre común. A esta interpretación se le ha objetado el dejar de lado en su traducción el hecho de que las formas se combinan "unas con otras", es decir que hay una reciprocidad envuelta. Ahora bien, ¿cómo sería posible que las formas se combinen unas con otras en todo enunciado, si en algunos enunciados solamente tenemos una sola forma en juego? Tal sería el caso de los ejemplos acerca de Teeteto brindados por el Extranjero. Una interpretación semejante mantiene Ross. Otra interpretación paradigmática es la de Bluck, que sostiene que, dado que todo individuo puede subsumirse en la forma de la cual participa, al formular el enunciado "Teeteto está sentado" combinamos la forma Hombre con la forma Sentado, en razón de que todo enunciado verdadero presupone una cierta relación entre formas. Esta posición, retomada en parte por Mié 2003: 158, resulta cuestionable, puesto que supone la correspondencia entre cualquier sustantivo o verbo y una idea, lo cual reduce la forma platónica a mero universal y no puede dar cuenta de la verdad en el caso de los enunciados que implican una combinación no *necesaria*. Para Heinaman, en cambio, la *sumploké* es simplemente la relación de participación que en los primeros diálogos ligaba individuos a formas. A través del examen del pasaje 251d-252e, donde Platón presenta sus argumentos en favor de la afirmación de que algunas formas se combinan y otras no, Heinaman establece que la comunión a la que se refiere este pasaje es independiente de la que realizan los seres humanos a través de la predicación, en la que se combinan una forma con otra. A pesar de que existe una combinación de formas que el hombre lleva a cabo, en este pasaje Platón está hablando sobre aquella que es independiente y que a la vez es condición de posibilidad de la primera: La *sumploké* de 259e intentaría dar cuenta de la verdad y no de la significatividad de los enunciados. El significado depende de la combinación entre diferentes categorías de palabras (nombres y verbos) y no de la comunión de las formas.

³⁴ Cf. Peck 1962.

³⁵ En el pasaje inmediatamente siguiente al citado, el Extranjero señala: "El discurso es para nosotros uno de los géneros que son realmente. Privarnos de este equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo" (260a5-7).

refiere a su misma condición de posibilidad. Prueba de ello es, según el autor, que el Extranjero diga, acto seguido, que su próximo asunto es averiguar qué es el *lógos* (260a7), afirmación que sería absurda si ya lo hubiera definido. En este punto, Peck advierte que tan pronto como empieza la investigación acerca de qué es el *lógos*, los factores implicados no son formas, *eíde* o *géne*, sino nombres, *onómata*.³⁶ Así, no habría obligación de demostrar cómo los contenidos de los dos discursos sobre Teeteto, "Teeteto se sienta" y "Teeteto vuela", cuadran con la afirmación de 259e4-6, sino que tales ejemplos serían, según Peck, una excelente ilustración para la definición del discurso como combinación de nombres y verbos ofrecida por Platón en 263a2-9. Frente a tal interpretación, ya hemos reparado en la naturaleza lógica de la problemática a partir de la cual se indagaba en torno a la combinación de los géneros mayores, así como también en el modo en que las consideraciones lógicas y ontológicas se van entrelazando a partir del pasaje 251a8-b4. De suerte que esta abrupta desvinculación de planos no tendría mayor sentido.

Una buena manera de interpretar este pasaje es, a mi entender, la que brinda Soulez, quien, continuando la lectura de Ryle, afirma que en el *Sofista* las formas no conformarían directamente el objeto del nombrar, sino patrones de operaciones lingüísticas.³⁷ La combinación de formas daría cuenta así de los esquemas de predicación más generales. A partir de esta interpretación, se comprende que aunque la combinación de formas y la combinación de nombres guarden alguna vinculación, la primera daría cuenta de cierta estructura profunda del discurso que se apoya y se corresponde con una estructura ontológica análoga, mientras que la segunda daría cuenta de una relación entre dos términos específicos particulares —que refieren respectivamente a un sujeto y a una propiedad particulares— a partir de cuya vinculación se dará cuenta del valor de verdad del discurso.³⁸ Considero que a la luz de los pasajes

³⁶ Esto lo deja en claro el Extranjero en 261d1-3: "Y bien; así como nos referimos antes a las formas y a las letras, examinemos ahora del mismo modo los nombres. Ahí se pone en evidencia lo que ahora buscamos." Más adelante analizaré con mayor detalle la combinación entre nombres, cuando me refiera a las condiciones que establece Platón para contar con un *lógos* significativo.

³⁷ Ryle 1960; Soulez 1991: 113-146.

³⁸ Un antecedente de esta posición se encuentra en Ackrill (1965), quien fue el primero en establecer que entre el plano de las formas y el del *lógos* no hay una relación de representación, sino de presuposición. La combinación, según el autor, *está presupuesta* por todo enunciado. Analiza los pasajes en los que Platón examina la tres posibilidades que se presentan con respecto a la relación entre las formas: o las formas se combinan todas con todas, o ninguna forma se combina con otra, o, por último, algunas formas se combinan y otras no. A través del estudio de los argumentos mediante los cuales el Extranjero rechaza las dos primeras posibilidades, establece que la conclusión de Platón según la cual hay conexión entre formas, mas no entre todas ellas, descansa sobre el hecho de que algunos enunciados significan y otros no. La *sumploké* es, pues, según el autor, la condición de posibilidad de usar un término significativamente en un enunciado, de modo que garantiza la significatividad, no la verdad de un enunciado. En última instancia, esta *sumploké* no se refiere más que a la compatibilidad e incompatibilidad de conceptos.

estudiados se alcanza a comprender finalmente cómo los géneros mayores y la combinación entre ellos operan como garantía última para otorgar legitimidad a la predicación, i.e. la combinación al nivel de los nombres, entendida en términos de atribución de cosas idénticas, en un caso, diferentes, en otro. En definitiva, si bien la *sumploké* de las formas es independiente de las combinaciones que llevan a cabo los hombres en el discurso, le otorga, sin embargo, legitimidad y opera como condición de posibilidad de las diferentes operaciones que realizamos a través de la predicación.

V

Hemos establecido que Platón resuelve el problema de la imposibilidad de "decir lo que no es" acudiendo a la sintaxis. Esto puede conducir a la pregunta, ¿qué pasa cuando nos encontramos con los nombres aislados? En ese caso, ¿podríamos encontrar un viraje hacia la semántica? Para responder este interrogante que venimos planteando desde el capítulo anterior, cuando indagamos en torno a la naturaleza asignada por Platón al discurso, es necesario sumergirnos en una serie de pasajes del *Sofista* que aún no hemos investigado.

Por otro lado, interesa terminar de aclarar la naturaleza de tal relación en función no sólo de la investigación que venimos llevando a cabo en torno a la concepción sofística, sino también prospectivamente a la solución aristotélica a las paradojas sofísticas en torno al lenguaje. Varios intérpretes han señalado que a pesar de la efectividad de la prueba platónica contra la posición sofística en lo que respecta al discurso falso, Aristóteles es quien logra resolver definitivamente el problema planteado por la sofística acerca de la imposibilidad de decir el no ser, al independizar el sentido de las palabras del polo ontológico de la referencia.³⁹ Esta posición entiende que Platón finalmente se habría hecho eco de la ecuación sofística entre significar y decir verdad, pues su fórmula "*lógos tinós peri tinós*" indicaría que siempre debe haber un sujeto efectivamente existente del cual se pueda establecer si el predicado le pertenece realmente o si es diferente respecto de lo que es. A partir de esta interpretación, se podría inferir que Platón no alcanzaría una teoría cabal de la significación por no contemplar el caso de sujetos significativos sin una existencia efectiva. De ser así, la

³⁹ Esta posición es defendida, entre otros por Moravcsik 1962: 23-78, Cassin 1991: 48 a 58, Aubenque 1991 y Crombie 1979, cuya posición con respecto al problema de la significación en Platón, según él mismo reconoce, es absolutamente ambigua. Por un lado, insinúa un par de veces que Platón vislumbró la diferencia entre el significado y la referencia. Así y todo, por otro lado, afirma que para Platón "nunca podremos predicar la no existencia de un sujeto que hemos logrado mencionar, pues piensa que la propiedad de no ser un ser no existe." Sin embargo, el estudio de Crombie es de los pocos que han abordado estos aspectos en la doctrina platónica y su trabajo es de gran utilidad a la hora de analizar el problema (1979: 493-509).

teoría platónica aceptaría la primera parte de la ecuación sofística, por dar cuenta únicamente de aquellos enunciados que se refieren a entidades realmente existentes, como por ejemplo el Teeteto de carne y hueso sentado al lado del Extranjero. Sería necesario anclar el discurso, entonces, en un nombre que remita en todos los casos a un ente, pero si trajéramos a cuento los ejemplos de la Quimera o Sibila presentados por Gorgias en el *SNS*, se pondría en evidencia la ineficacia de una teoría tal para dar cuenta de enunciados cuyos sujetos carecen de una referencia ontológica efectiva.

Crombie plantea la problemática claramente: "Platón no vio que *eînai* tenía ciertos usos especiales. Considera que 'no ser un ser' tendría que significar 'ser no existente'. *Está convencido que nunca podemos predicar la no existencia de un sujeto que hemos logrado mencionar*, por consiguiente, no puede trazar una distinción entre no ser tal y cual y no ser un ser, porque piensa que esta última propiedad no existe".⁴⁰ Es por eso que algunos autores consideran que Platón nunca habría puesto en duda que un *lógos* es siempre un *lógos* del nombre propio, de donde el pasaje del *légein ti* al *lógos tinós* signaría la aceptación de la equivalencia entre *ti* y *tò ón*. En términos de Barbara Cassin, desde la posición platónica un enunciado debería tratarse siempre, finalmente, de un "Teeteto con quien actualmente estoy hablando", aunque diga que vuela. Por eso, sostiene la autora, Platón queda atado a ciertas doctrinas presocráticas.⁴¹

A continuación intentaré mostrar que a pesar de que para Platón todo discurso se refiere a algo que es, en ciertos casos este ser es atribuido a entidades cuya existencia puede ser puesta en tela de juicio, e incluso negada. Esto supondría de su parte el reconocimiento de un sentido de 'ser' que *no* implica existencia. El hecho de que un término sea portador de significado obligaría a atribuirle un mínimo de entidad, a reconocerle el hecho de referirse a algo que "de algún modo" (*pós*) es.⁴² Pero si bien para dar cumplimiento a su función referencial el acto de nombrar algo fuerza a atribuirle algún tipo de ser, se trata de un ser anterior a cualquier pronunciamiento sobre el objeto, condición incluso de la verdad del enunciado que sostiene que él no es.⁴³ En este sentido habría que distinguir un sentido débil de 'ser', atribuible a todo aquello cuyo nombre es significativo, de un sentido fuerte que implicaría existencia efectiva.

Es importante no olvidar que lo que Platón quiere establecer es, ante todo, la posibilidad de un discurso que cuente con un valor de verdad. Por lo tanto, el objeto de su

⁴⁰ Crombie 1979: 503.

⁴¹ Cassin 1991: 54. La clave, según veremos, es que el agregado apunta a especificar de qué se habla, y no ya que eso es efectivamente existente. 'Teeteto vuela' es falso, y no un sinsentido, porque el hablante logra comunicar a qué/quién se refiere.

⁴² Malcolm 1976: 137, considera que el *eînai pós* refiere específicamente a objetos, como por ejemplo el unicornio, de los cuales se pueden decir muchas cosas aunque no tengan existencia efectiva.

⁴³ Cf. Marcos de Pinotti 1991: 265-266.

análisis será el enunciado y no la palabra desligada de él, la que por sí sola no afirma ni niega nada. El hecho de que el enunciado tenga un valor de verdad implica que cuenta con una significación, lo que a su vez supone que ambas partes del discurso son significativas. Platón no contempla, es claro, los casos llamados “límite” de la significación –el de aquellos términos que no tienen referencia efectiva– dado que entrañan graves problemas en lo que se refiere a su valor de verdad y, en este sentido, no ilustran con sencillez la diferencia entre el discurso falso y el verdadero.⁴⁴ Es por eso que este tipo de enunciados que, para decirlo en palabras de Frege –y con el propósito de fijar estos términos que son siempre equívocos– tienen *sentido* mas no *referencia*, caen por fuera de la teoría platónica.⁴⁵ Por eso es importante, insistamos en ello, no perder de vista que Platón a través de su teoría intenta brindar una respuesta al problema de la posibilidad del *pseudês lógos* y, dado que la verdad es entendida como correspondencia, no tendría demasiado sentido dilucidarlo en términos de personajes mitológicos, de los cuales a lo sumo se podrá predicar verdad siempre en referencia a cierta unidad cultural, como una obra literaria o un mito, es decir, fijando un dominio en particular o, directamente, darlos por falsos, pues en términos de correspondencia, el sujeto es falso en la medida en que no existe. Es por eso que considero que aunque Platón probablemente vislumbró estos asuntos, en el *Sofista* no les dedicó una investigación específica, sin que esto impida ir rastreando a lo largo del diálogo una noción clara acerca de los aquí llamados “casos límite de la significación”.⁴⁶

VI

En *Sofista* 263c10-11, Platón subraya la importancia de que el discurso sea de alguien (*tinós*) y afirma haber demostrado que es imposible que haya un discurso que sea sobre nada (*medenós*). Tal demostración ha sido brindada en 238a1-c12 con referencia a

⁴⁴ Tales casos se han presentado a las teorías semánticas millianas o de la referencia directa como problemáticos. En la medida en que para tales teorías, el significado de un término está dado directamente por el objeto sin mediación alguna, es necesario brindar una explicación adicional con el fin de dar cuenta de cómo asumen su significación los términos que no remiten a ningún objeto existente. En este sentido, la tradición fregeana que sostiene que la significación de un término está dada por el sentido, el cual, a su vez, determina la referencia, resulta más económica y efectiva en la explicación de tales casos, pues tales términos cuentan con sentido y sin referente, lo cual no implica ningún problema para tales teorías. La posición de Platón debería enmarcarse dentro de las primeras (las de la referencia directa) en la medida en que no recurre al sentido. Sin embargo, como se verá más adelante, logra dar cuenta de tales términos postulando la posibilidad una suerte de referencia que, a pesar de ser, no tiene existencia efectiva. A partir de este análisis, quizás el esquema fregeano de nombre-sentido-referente no resulte útil a la hora de analizar la solución platónica.

⁴⁵ Cf. G. Frege 1892: 4-5.

⁴⁶ En el *Crátilo*, Platón analiza tales cuestiones puesto que su objetivo es determinar no ya la relación entre enunciados y hechos, sino entre los nombres y las cosas.

enunciados que tienen como su sujeto expreso “lo que no es” (*tò mē ón*). Dado que lo que no es no puede tener ningún atributo actual, se aducía allí, no puede tener ningún número y, en consecuencia, tampoco puede ser uno, ni múltiple. En la medida en que al hablar o pensar acerca de él tenemos que hacerlo en singular o en plural, concluye Platón, no es posible ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es “en sí y por sí” (*tò mē òn autò kath’hautó*), sino que es impensable, inefable, impronunciable e indecible (*éstin adianóetón te kai árreton kai áphthenkton kai álogon*, 238c10). Con todo, en 238d1-239b10 se cae en la cuenta de que, de acuerdo con lo dicho, tal conclusión no puede ser consistentemente formulada: para hacerlo deberíamos hablar del no ser y, consecuentemente, atribuirle un número, que mal podría convenir a lo que no es de ningún modo. Esto prueba que no se dispone de una teoría correcta sobre el no ser y motiva la búsqueda de otro sentido de ‘lo que no es’ que no se identifique con la nada absoluta.⁴⁷ La negación de este no ser absoluto como posible objeto de referencia conduce a la postulación de un “algo”, objeto necesario de pensamiento y de discurso. Sin embargo, este “algo” al que estos deben necesariamente referirse ha de interpretarse, según entiendo, como cualquier sujeto de atribución, al cual Platón le otorga cierta entidad por el hecho de contar con la potencia de ser afectado por un predicado.⁴⁸

Vemos, pues, cómo a raíz del argumento de 238a1-239c12, según el cual el no ser absoluto, lo que no es de ningún modo (*medamōs.ón*), no se puede siquiera nombrar, Platón abandona el sentido absoluto para buscar un sentido relativo de ‘no ser’. Como señala Owen, a partir de la afirmación de 250e5-251a1, según la cual “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 lo haga”, unido a otros pasajes en que Platón intenta esclarecer los conceptos de ser y no

⁴⁷ Owen señala que por supuesto en el caso del término “nada” (*medén, oudén*) caemos en el mismo problema, en la medida en que es un término singular que excluye una referencia particular. Pero “nada”, podríamos decir, es sólo parasitariamente singular, tomando el tamaño del espacio que anula (1971: 223-263).

⁴⁸ Señala Aubenque, acerca de la identidad establecida por Platón entre el algo y el ente, que este “confunde, sin que ninguna necesidad lógica lo constriña, el contradictorio del “decir algo”, que es “no hablar”, con aquello que no es más que una de sus especies, “decir la nada”, cuyo contrario es “decir el ser”” (1991: 374). En realidad, desde la interpretación aquí propuesta habría que reformular este esquema para el caso de los nombres en los siguientes términos: el contradictorio de decir algo (que es) es (no) decir nada. Pero dentro del decir algo (que es), hay una subdivisión entre decir algo que es existente y algo que no lo es. Por lo tanto, el ser que Platón iguala al algo es tan indeterminado que parece no hacer más que diferir la escisión entre existencia y no existencia. En vez de tomar al *ti*, como hicieron los estoicos, como un género que tiene al *ón* y al *mē ón* como sus especies, Platón concebiría al *ti* y al *ón* al mismo nivel y recién luego distinguiría entre un *ón* existente y uno que no lo es. Aunque el esquema es menos económico que el propuesto por los estoicos, parece bastante más inofensivo de lo que lo considera Aubenque.

ser conjuntamente,⁴⁹ debemos entender que de la misma manera que abandona el no ser absoluto, también abandona el ser absoluto, a favor de un sentido relativo que no implique existencia, de modo que si en adelante se refiere a ser y a no ser, se referirá en todos los casos a ambos en un sentido incompleto, es decir, en un sentido predicativo y no existencial⁵⁰. De ser así, al referirse a la necesidad de ser de todo sujeto, Platón no estaría defendiendo nada similar al importe existencial de todo nombrar a la manera sofística, y mucho menos estaría identificando este *ti* con una *ousía* en sentido fuerte. Según la interpretación aquí propuesta, en este pasaje Platón se estaría refiriendo al *tinós* en tanto sujeto de discurso, sujeto que no tendría por qué implicar una existencia efectiva.

En *Sof.* 247d8-e4, en el marco de la discusión con los “amigos de las ideas”, el Extranjero caracteriza el ser de la siguiente manera:

Digo que aquello que posee cierta potencia (*dúnamis*), tanto de actuar sobre cualquier otra cosa natural, como de padecer, aunque sea apenas a causa de algo debilísimo, e inclusive si esto ocurre una sola vez, todo eso es realmente. Yo postulo entonces esta definición para definir a las cosas que son: estas no son otra cosa que potencia (*dúnamis*).

William Bondeson brinda una interpretación muy acertada acerca de este pasaje, a mi juicio, cuando sostiene que estas líneas deben ser leídas con relación a la predicación: “ser afectado por x” o “padecer x” ha de ser entendido, según su lectura, como “tener el predicado x”, así como “actuar sobre” debe ser entendido como “predicar sobre”.⁵¹ Platón, de acuerdo con esta interpretación, definiría las cosas que son por su capacidad de actuar y padecer con el propósito de expresar que cualquier sujeto de discurso es un *ón* en tanto es aquello sobre lo cual se predica. En 237b7-d4, ya ha establecido que para hablar de algo es necesario atribuirle, al menos, un mínimo de ser, de ahí la imposibilidad de decir lo que no es de ninguna manera, que justamente por el hecho de no ser de ningún modo no puede recibir ninguna determinación ni, en consecuencia, admitir ningún tipo de predicación. Sin embargo, Platón ha demostrado que, inclusive para negarle cualquier tipo de existencia a un sujeto, es necesario determinarlo por el número, atribuyéndole entonces algún tipo de ser por el solo hecho de nombrarlo.

⁴⁹ Cf. 241d6-7; 243b7-c5; 245e8-46a2; 254c5; 256e2-3; 258a11-b7 y 263c3.

⁵⁰ Señala Owen: “Una vez ofrecida esta perspectiva de iluminación conjunta, sería obviamente perverso representar un uso positivo del verbo en tanto luminoso y rechazar el negativo en tanto absolutamente oscuro” (1971: 229). Contra esta interpretación cf. Crombie 1979: 494.

⁵¹ Bondeson 1976: 5.

Estas cuestiones ya habían merecido un tratamiento en la segunda parte del *Parménides*, allí donde Platón intentaba establecer qué debe resultar de la afirmación "si lo uno no es". En este contexto, Platón señalaba que a lo uno que no es era preciso atribuirle, de todas maneras, un mínimo de determinaciones que hicieran posible referirse a él. Leemos en 160e4-7:

No podría enunciarse lo uno ni las cosas diferentes de lo uno, ni lo que es para aquél ni lo que es de aquél, ni podría decirse que es algo, si no participara del algo y de todo lo demás.⁵²

Esta participación en el algo obliga a la mediación del ser. Y poco más adelante afirma que, puesto que decir verdad es decir cosas que son, lo uno que no es debe participar de algún modo del ser para que podamos efectuar alguna afirmación verdadera sobre él (161e3-7). Lo que interesa subrayar aquí es, ante todo, el hecho de que en estos pasajes Platón parece aceptar, como condición de posibilidad de cualquier enunciado posible de verdad, inclusive aquellos que involucran lo que no es, las determinaciones de ser un algo y un ser. Cualquier sujeto del que se hable con sentido, incluso para decir que *no es*, es *algo (ti)* y *es (ón)*, de suerte que para atribuir no ser a lo que no es es necesario, paradójicamente, atribuirle ser, al conectarlo con su propia naturaleza. El ser es presentado, entonces, como un lazo de conexión, en consecuencia su atribución es legítima respecto de cualquier sujeto. En otras palabras, cualquier sujeto, por el hecho de comportar significación y, consiguientemente, ser posible sujeto de predicación, comporta ser.

Recurriendo a estos pasajes del *Sofista* y del *Parménides*, es posible afirmar que aunque sostenga una identificación entre *ti* y *ón*, Platón reconoce sin duda como *ón*ta ciertas cosas cuya existencia puede ser puesta en discusión, pero que tienen, así y todo, un grado de ser suficiente como para ser sujeto de predicación. En la segunda parte del *Parménides*, al discutir la hipótesis "si lo uno no es" (160b5-163b6), sostiene que la sola enunciación de esta premisa implica que lo uno que, se afirma, no es, es algo diferente de las otras cosas, sin lo cual decir "si lo uno no es" no sería distinto de decir todo lo contrario ("si lo no-uno no es") o que cualquier otra cosa no es. Entonces, aun cuando a lo uno se le atribuya no existencia, se lo está distinguiendo de las demás cosas,

⁵² Traducción de Santa Cruz 1988. Es Crombie quien advierte la importancia de tales pasajes para el análisis de las aporías del no ser en el *Sofista* (1979: 498-499). Sin embargo, difiere de la interpretación que brinda este autor (acorde a su interpretación general según la cual el verbo "ser", cuando funciona como cópula, para Platón afirma existencia, p.494): "todo aquello sobre lo cual se pueden hacer enunciados debe existir". La necesaria participación en el ser que menciona Platón no debe ser entendida, a partir de la interpretación que defiendo aquí, en términos de existencia.

confiriéndole así, junto con la diferencia, el ser suficiente como para admitir una predicación.⁵³

Nada sobre lo cual podamos hacer una mínima atribución podría no ser en absoluto. Por lo tanto, todo aquello de lo cual pueda decirse algo, debe ser en algún sentido (*pós einaí*). En este punto se nos brinda una pista a seguir a la hora de evaluar los alcances de la teoría de la significación sostenida por Platón. Quizás las entidades que cuentan con significado mas sin referencia se encuentren, todas, en un estadio "incompleto" del ser que, así como las imágenes, tienen un estatus intermedio entre ser y no ser. El hecho de que una palabra sea significativa no implica, por cierto, que tenga un referente efectivamente existente. La concepción platónica demora, en consecuencia, la distinción entre la existencia y la no existencia más allá del ámbito del ser, pues todas las cosas que admiten una significación son, aun aquellas enunciadas sólo para negarles existencia. Es posible entonces comprender cómo a partir del esquema platónico, el hecho de hablar de cosas que *son no existentes* no supone una dificultad. Platón respondió, pues, al sofista no sólo en lo que respecta a la imposibilidad de decir el no ser en el plano del enunciado, dando cuenta de la posibilidad de lo falso, sino también en el plano del nombre.⁵⁴

Por débil que haya parecido a algunos autores, la solución apuntada por Platón al problema de los nombres sin denotación, fue retomada en el siglo XX, prácticamente sin variaciones.

Quizás Platón haya sido tanto o más heredero de la sofística que detractor. A la hora de definirlo, e intentando escapar de las trampas tendidas por el sofista, afirma que todo discurso es sobre algo que es, seguramente para escabullirse de las paradojas según las cuales "decir lo falso" es "no decir nada". Sin embargo, este ser al que siempre debe referirse el discurso incluye también sujetos con realidad únicamente lógica, palabras con significado mas sin referente, como ya sugiere su tratamiento de "lo uno que no es" en el *Parménides*. En este sentido, es posible afirmar que Platón ofrece una teoría del significado que podríamos calificar como no-ontológica, es decir, una teoría según la cual

⁵³ Cf. Marcos de Pinotti 1991: 266.

⁵⁴ La solución de Platón no difiere en mucho, al fin y al cabo, de la que brindará Russell en *Los principios de la matemática*, donde afirma: "El ser pertenece a cuanto puede contarse. Si A es cualquier término que puede contarse como uno, es claro que A es algo, y por tanto que A es. (...) 'A no es' implica que hay un término A cuyo ser se niega y por tanto que A es. (...) Los números, los dioses homéricos, las relaciones, las quimeras y los espacios cuatridimensionales tienen todos ser, pues si no fueran entidades de algún género, no podríamos hacer proposiciones sobre ellos. (1948: 449).

pueden ser dichas cosas que no son, pero de modo tal que por el hecho de poder referirnos a ellas significativamente es preciso conferirles, al menos, un mínimo de entidad. Considero por consiguiente que no es ilegítimo, sobre todo en un diálogo como el *Sofista*, encontrar una gradación en los entes que permita hablar del ser de sujetos con un mínimo de realidad ontológica. Tal es el caso, por ejemplo, de las imágenes.

A partir de esta consideración, en los dos próximos capítulos indagaremos en la concepción ontológica de la verdad propuesta por Platón, concebida, según creo, a partir de una problemática común con la del *lógos* falso y que lo ubica, nuevamente, en el contexto de las discusiones con el sofista: el problema de la imagen y de la *dóxa*.

Capítulo XI

Verdad y ontología en *República*

La concepción platónica de la verdad ha sido abordada por la tradición atendiendo fundamentalmente a dos problemáticas o perspectivas: por un lado, la de la imposibilidad de la falsedad planteada por las posiciones sofísticas, herederas en este punto del “padre Parménides”. Y, por el otro lado, desde la problemática de la existencia o no de una concepción ontológica de la verdad. Algunas lecturas, atendiendo fundamentalmente a los libros centrales de *República*, han defendido la existencia de tal concepción en el pensamiento platónico, al margen de aquella correspondentista establecida en *Sofista*, en que la verdad es presentada como una “cualidad” del discurso. Sin embargo, lo primero que debemos señalar, retomando lo tratado en los dos capítulos precedentes, es que el abordaje correspondentista en el caso de Platón no prescinde de consideraciones ontológicas. Por el contrario, es estrechamente solidario del proyecto ontológico desarrollado en el *Sofista*. Hemos visto que en este diálogo la reconstrucción de la ontología y la teoría del discurso —en especial de la verdad— se presentaban de la mano. A su vez, era en el plano ontológico que se legitimaba la posibilidad misma del discurso y la predicación. Este mutuo condicionamiento se explicaría, en parte, por el hecho de que los planteos sofísticos a los que explícitamente intenta responder Platón en ese diálogo apoyaban su anulación del criterio en el rechazo de un ser independiente, que oficiara de referente del discurso y el pensamiento.

Nos queda por indagar, pues, en torno a la otra concepción de la verdad en Platón. Frente a la pregunta de si existe una concepción ontológica de la verdad en su pensamiento, buscaré salirme un poco de la falsa disyuntiva entre verdad ontológica y verdad como *adaequatio* planteada por la tradición, con la intención de iluminar aspectos complejos de la concepción por él defendida que escapan a esta rígida alternativa. Entiendo que, efectivamente, hay una perspectiva sobre la verdad en su filosofía que prescinde, en cierta medida, de la condición de adecuación del discurso a la realidad. Esta concepción, sin embargo, no podría pensarse tampoco como una identificación entre verdad y ser, si es esto lo que se entiende por “verdad ontológica”, pues nunca es indiferente al rol del sujeto. Por el contrario, entiendo que fundamentalmente en *República* es posible aprehender una concepción más amplia de la verdad que, en cierta medida, incluiría la tratada en *Sofista*. Veremos que si bien la noción de verdad asume allí nuevas dimensiones, tal ampliación supone siempre un modelo binario: toda verdad

platónica se erige frente a la falsedad. La principal hipótesis que subyace a este capítulo es que la matriz asumida por Platón para pensar esta noción de verdad es la de copia/original. El filósofo “extendería”, por decirlo de alguna manera, el alcance de tal noción al plano ontológico, para pensar no sólo la relación de discurso y realidad, sino también un esquema central de su metafísica: el de la relación entre copia y original. En tal sentido, si bien constituyen desarrollos posteriores a los de *República*, aquellos del *Sofista* en torno a la falsedad nos resultarán de gran utilidad en el análisis. Allí, recordemos, la problemática de la verdad y la falsedad emergía de la definición del sofista en tanto copia imperfecta del filósofo. Era para legitimar la posibilidad de la copia, en última instancia, que se desarrollaba la problemática de la falsedad, y en la definición de verdad intervenía nuevamente la noción de copia.

Otra hipótesis que orienta el presente examen es que en esta noción de verdad aplicada ahora exclusivamente al ámbito del ser, la verdad opera fundamentalmente como un *télos*, y a partir de allí, cobra particular relevancia para la *práxis*. Según propondré, tanto en *República* como en *Sofista* esta concepción “amplia” de la verdad es asumida fundamentalmente allí cuando Platón intenta definir y defender un particular tipo de vida, el filosófico. En el contexto de *República*, según veremos, la filosofía es definida en contraposición a otras prácticas –discursivas y de vida– paralelas: la poesía y la sofística, tal que su diferencia fundamental será justamente el hecho de que el filósofo es el único que contempla “el espectáculo de la verdad”. Esta contemplación, sin embargo, será leída aquí fundamentalmente en términos de *práxis*.

La investigación estará emplazada, pues, en *República*. Allí empezaré por investigar la distinción entre la verdadera falsedad (*alethōs pseûdos*) y falsedad meramente verbal (*en toîs lôgois pseûdos*), trazada en el libro II y retomada en el III. Entiendo que este tratamiento puede oficiar de bisagra entre la concepción correspondentista y esta concepción ampliada a la que hemos referido, en la medida en que se desliza desde el interés por la verdad en palabras para centrarse en otro tipo de verdad, que se empieza a vislumbrar como un *télos* que debe guiar la *práxis*. Si bien en los pasajes mencionados de *República* II-III, Platón no se refiere a la verdad sino a la falsedad, cuanto afirma acerca de las modalidades de lo falso ilumina también, como tendremos ocasión de comprobar, las de lo verdadero. Su estudio acerca de la “noble mentira” abona la tesis de que verdad y falsedad no quedan circunscriptas al plano de los enunciados o pensamientos, pues a partir de discursos falsos, paradójicamente, sería posible para Platón generar “verdades en el alma”. Asimismo, veremos cómo se vinculan tales nociones con las de conocimiento e ignorancia, como también la importancia que vuelve a asumir la noción de copia a la hora de definir tanto una como la otra.

En segundo lugar, para estudiar esta noción de verdad más amplia y, a la vez, más imprecisa, pero central y, suponemos, focal en el pensamiento platónico, analizaré los pasajes en que se aborda la verdad en tanto objeto de la filosofía. A partir de ciertos textos de los libros centrales de *República*, en especial de la alegoría de la caverna del libro VII, indagaré en una concepción de la verdad que explica en qué sentido el filósofo es aquel que contempla “el espectáculo de la verdad”. Así pues, por medio del análisis, por un lado, de los diversos tipos de falsedad postulados por el filósofo en *República II* y, por otro lado, de la noción de verdad desarrollada en los libros VI y VII, busco iluminar el escenario en que se forja la esencial relación entre filosofía y verdad.

I

En el contexto de *República II*, Sócrates examina cómo se debe educar a los guardianes de la *pólis* ideal. La primera de las disposiciones que establece con relación a su formación es la práctica de la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma. Se debe, según aclara, comenzar por esta última. Dentro de la música se incluyen los *lógoi*, que pueden ser verdaderos o falsos (376e11). Sócrates sorprende a su interlocutor al establecer que se debe educar a los futuros guardianes por medio de ambas clases y, en primer lugar, de los discursos falsos. Lo primero que se cuenta a los niños son mitos y si bien estos en general son falsos, hay también en ellos algo de verdad (377a4-7). Estas afirmaciones adelantan, pues, una tesis que será desarrollada posteriormente: la de la utilidad del mito, y consiguientemente la de la falsedad, en la educación de los ciudadanos. Es necesario entonces, establece Sócrates enseguida, supervisar a los forjadores de mitos, es decir a los poetas, y admitir los mitos cuando estén bien hechos, pero rechazarlos en caso contrario. De este modo se prefigura una clara jerarquía entre el filósofo y el poeta, que subordina este último al primero. No hace falta aclarar aquí el rol fundamentalmente formativo que asumía la poesía en el contexto de la Grecia clásica.¹ Sólo bajo esta luz cobra sentido la querrela que entablará Platón a los poetas. Sócrates establece, pues, la figura del supervisor de mitos cuya función es examinar los contenidos con que serán educados los niños. Será necesario, afirma, persuadir a las ayas y a las madres de que cuenten a los niños mitos admitidos por tal supervisor. Con ellos se modelará el alma de los niños, pues sólo durante la infancia es posible marcar el alma con el sello con que se quiere estampar a cada uno (377b5-9).

Respecto de los mitos que se cuentan ahora, establece Sócrates, habrá que rechazar la mayoría. Esta poda o censura que tanto ha escandalizado a la tradición debe

¹ Para un panorama completo respecto al rol de la poesía en la educación de los griegos cf. Havelock 1963 y, sobre todo, Havelock 1988.

entenderse, una vez más, en el contexto específico de la conformación de una nueva *pólis* que deberá apoyarse en nuevos valores y, en consecuencia, en una nueva educación. Con tal objetivo, el poeta y su mitología deberán ser destronados. El rol de educador último corresponderá, según hemos visto, al filósofo. En este punto, Sócrates establece una distinción entre los mitos mayores y los mitos menores. Los mayores son aquellos que cuentan Hesíodo, Homero y otros poetas que compusieron los falsos mitos que se han narrado y se siguen narrando a los hombres (377d4-6), por eso es que constituirán su principal objeto de crítica. En estos relatos, afirma, hay que censurar las “falsedades innobles” (*mè kalôs pseûdetai*, 377d9). Frente a la pregunta de Glaucón acerca de qué es lo que Sócrates llama así, este responde:

Al caso en que se representan (*eikázēi*) mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes (*eoikóta*) a los que se ha propuesto pintar (377e1-3).²

Aquí reaparece en nuestro estudio el recurso a la copia (*eikón*), nuevamente con relación a la verdad y a la falsedad. La falsedad innoble es aquella que no guarda semejanza con el modelo. Aquí, una vez más, es empleada la analogía con la pintura para dar cuenta del valor de verdad del discurso. Por contraposición, habría que inferir que el discurso bello sería aquel que imita, semejantemente lo real. ¿Podrá, acaso, tratarse de un discurso falso y no obstante bello? Ya veremos. Por ahora es suficiente establecer que el discurso falso innoble es aquel que traza retratos disímiles con respecto a los dioses y a los héroes, retratos que no reproducen su verdadera naturaleza, y que resultan perjudiciales justamente porque operan como paradigmas a imitar por los niños. Los retratos de Urano y Cronos trazados por Hesíodo, por ejemplo, merecen una clara censura por parte de Sócrates (377e6-378a2): los niños no pueden escuchar acerca de las acciones de Cronos y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo. Ahí aclara Sócrates “incluso aunque fueran ciertos, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a niños aún irreflexivos” (378a2-3), pues el niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, por un lado, y, por otro, las impresiones que reciben a esta edad son las más difíciles de borrar (378d6-e1). Vemos que en este contexto educativo, la verdad no es un fin en sí mismo: lo que se pone de relieve es la *utilidad* del discurso en lo que se refiere a inculcar valores en el alma de los futuros guardianes. Del mismo modo, pues, que el discurso falso puede inculcar auténticos valores en el ama de

² Utilizo en lo que sigue la traducción de Conrado Eggers Lan (1986) modificada.

los ciudadanos, el verdadero puede no ser adecuado en vistas del auditorio al que se destina.³

Esta necesidad de adecuación del discurso al oyente, al margen de su valor de verdad, es defendida especialmente en el *Fedro*. Allí Sócrates afirma que el orador no posee los conocimientos necesarios del arte retórica (269b5-c4), pues si bien sabe componer discursos, no sabe cómo emplear tal recurso. Este saber supone un análisis de la naturaleza del alma, para poder utilizar los *lógoi* y las prácticas necesarias a efectos de persuadirla (270b3-7). Pero no es posible conocer la naturaleza del alma sin conocer la naturaleza en su totalidad (270c1-2), y quien conoce la totalidad es, justamente, el dialéctico. Vemos entonces que se establece aquí una relación análoga a la trazada en *República II* entre filósofo y poeta, pero esta vez entre filósofo y orador. Mencionaremos un par de elementos más, presentes en este diálogo, que pueden iluminar la compleja relación entre verdad y formación de los ciudadanos establecida en *República II*. Allí, en el *Fedro*, en el contexto de una crítica a la retórica efectiva, frente a la tesis según la cual no es necesario conocer la verdad sino sólo lo que parece tal para persuadir (259e4-260a4), Sócrates responde que el planteo se apoya en la ignorancia tanto del hablante como de la multitud. Algo tal sería una mera rutina (*tribé*), y no una verdadera *téchne*. (260e2-4).⁴ Pero, sostiene, “nunca hubo ni habrá una verdadera *téchne* de la palabra que no se alimente de la verdad” (260e4-6). Esta afirmación resulta iluminadora. Un buen arte de la palabra debe, en forma mediata o inmediata, atender a la verdad. El hecho de alimentarse de la verdad no implica, sin embargo, servirse en todos los casos de un discurso verdadero, sino que en algunos casos será necesario, paradójicamente, engañar con la verdad. Ahora bien, quien tiene un acceso privilegiado a la verdad es el filósofo, de modo que quien no filosofa, afirma Sócrates, nunca será capaz de decir (persuasivamente) nada sobre nada (261a3-5). Veamos el razonamiento que lo conduce

³ Son muchos los contextos en los cuales Platón afirma que es necesario confeccionar los discursos atendiendo al auditorio específico al cual se enfrenta el orador o el educador. En especial cf. *Fedr.* 270c, en que Sócrates establece que el orador debe conocer cuántas partes tiene el alma y una vez clasificadas dichas partes, debe hacer lo mismo con los discursos. Así podrá establecer que los hombres de tal condición son fáciles de convencer por tales discursos en virtud de tal causa para tales cosas. Recién cuando conozca todas estas cuestiones y haya adquirido además el conocimiento de la oportunidad (*kairós*) de cada discurso, habrá llevado su arte a la perfección. En consecuencia, podrá llegar a ser un consumado maestro en este arte sólo aquel que sepa cuál es el discurso adecuado a cada tipo de alma.

⁴ La retórica es definida como “un cierto arte de conducir las almas mediante discursos, no sólo en los tribunales y demás reuniones públicas, sino también en las particulares, tanto sobre asuntos grandes como sobre pequeños, y cuyo empleo justo en andá sería más honorable cuando se aplicara a asuntos serios que cuando se aplicara a asuntos sin importancia” (261a7-9). Fedro replica que él ha oído que es a los procesos judiciales y a las Asambleas a lo que se restringe el arte de hablar, lo cual pone en evidencia una diferencia fundamental entre la concepción de la retórica en *Gorgias* y en *Fedro*. Este residuo que se extrae de la comparación con el *Gorgias* es justamente la posibilidad de utilizar la retórica por parte del dialéctico a fin de conducir las almas hacia el bien mediante los discursos.

a afirmar la necesidad de conocer la verdad por parte de quien pretende un buen manejo de la retórica –lo cual supone no sólo conformar discursos persuasivos, sino también identificar el engaño en los discursos ajenos–. El engaño, afirma Sócrates, se da entre cosas que difieren poco, de manera que es necesario deslizarse poco a poco desde lo verdadero hacia aquello que intenta pasar por tal. De ahí que se deba discernir lo semejante y lo desemejante de las cosas, para lo cual es necesario, a su vez, conocer cada una de ellas (261d10-e4). Aquel que conoce las cosas y puede discernir cuáles se le asemejan y cuáles no es el dialéctico, único capaz de producir un verdadero discurso engañador. Vemos, pues, de qué manera en *Fedro* se afianza esta relación entre filosofía y verdad –o también, entre filosofía y engaño– que será central en los libros centrales de *República*. En definitiva, los hablantes cuyo conocimiento sea insuficiente no sólo con respecto a aquello de que se habla, sino también con respecto al carácter de los oyentes y los métodos de argumentación adecuados, serán retóricos incompletos, porque su ignorancia los hará menos versátiles y efectivos, pero no porque el perfecto orador –y, según veíamos a partir de la identificación trazada en el *Gorgias*, el verdadero político– diga siempre la verdad.

Luego de esta breve referencia al *Fedro*, volvamos ahora a *República* II. Sócrates atribuye a los fundadores de la *pólis* el deber de “conocer las pautas (*túpoi*) según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las que no deben apartarse sus creaciones; no les corresponde, en cambio, componer los mitos” (379a1-3). A través de este pasaje, pues, Sócrates sella el rol del filósofo con relación al poeta. A continuación establece una serie de leyes (*nómon te kai túpon*, 380c8, 383c7), a los que deberán ajustarse los discursos acerca de los dioses de modo de que sean representados como son realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia.⁵ La primera de estas leyes afirma que el dios no es causa de todas las cosas, sólo de las buenas (380c5-7). Y la segunda establece que el dios es simple y no puede adoptar múltiples formas, dado que sus cualidades son perfectas en todo sentido. Puesto que los dioses no estarían dispuestos a engañar con palabras o actos recurriendo a una falsa apariencia, es imposible que se alteren. En el contexto de esta reflexión acerca del engaño, afirma Sócrates:

la verdadera falsedad (*alethōs pseûdos*), si se puede hablar así, es odiada por todos los dioses y los hombres (382a4-5).

De suerte que junto con la falsedad innoble o no bella (*mê kalōs*), se introduce una falsedad verdadera o auténtica. ¿A qué refiere entonces Sócrates a través de este

⁵ Leroux (2004: n. 109 *ad loc.* 379a, 563) señala que son esos modelos, y no los relatos mismos, los que transmiten la concepción adecuada de la divinidad.

flagrante y claramente provocador oxímoron? Mientras que la falsedad innoble era aquella copia que no era fiel al original (dios o héroe que se intentaba imitar), esta última refiere a un particular estado del alma: la ignorancia. Y mientras que en el primer caso se ponía el acento en el poeta que emitía el discurso, aquí se asume la perspectiva del oyente. Este engaño es concebido como un *páthos* del alma. Sócrates explica que nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa, ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso.

Pero lo que yo quiero decir es que ser engañado (*pseúdesthai*), y haber sido engañado (*epseusthai*) en el alma (*têi psychêi*) con respecto a la realidad (*peri tã ónta*) y, sin darse cuenta (*amathé*), tener y retener allí la falsedad (*tò pseúdos*), es lo que menos aceptarían todos; y que eso es lo que es más detestado. (382b1-4)

Y continúa:

Y sin duda lo más correcto de todo es llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, "una verdadera mentira": la ignorancia (*en têi psychêi áгноia*) en el alma de quien está engañado. Porque la falsedad en los discursos (*en toís lógois*) es sólo una imitación (*mímema*) de la afección (*pathématos*) del alma; es una imagen (*eídolon*) que surge posteriormente, pero no una falsedad enteramente pura (*ákratón pseúdos*) (382b6-382c1).

De suerte que se afirma con todas las letras la identidad entre la verdadera falsedad y la ignorancia, por un lado, y por otro, se introduce una nueva clase de falsedad: aquella presente en los discursos, que claramente se distingue de la verdadera falsedad al ser caracterizada como una imitación (*mímema*, *eídolon*) de la que alberga el alma, i.e. la ignorancia.⁶ En lo que concierne a la relación que guardan estos tipos de falsedad con la innoble, si bien la verdadera falsedad y la falsedad innoble difieren, parecen, sin embargo, converger en un mismo hecho: la falsedad innoble sería finalmente generadora de verdadera falsedad en el alma. Y en cuanto a la relación que guarda la falsedad innoble con aquella que se presenta en los discursos, podríamos pensar que constituye

⁶ Recordemos que en el *Sofista*, el Extranjero desarrollaba un análisis acerca de la imitación (*mímēsis*) que se lleva a cabo a través de las palabras (234c2-7), un arte que "exhibe imágenes habladas" (*eídola legómena*). El sofista era caracterizado justamente como un imitador de las cosas a través de las palabras (235a1-6), pero sus imágenes no eran consideradas copias exactas (*eikónes*) del original, sino imágenes distorsionadas (*phantásmata en toís lógois*, 234e1). De suerte que aquí se piensa la falsedad específicamente referida a la poesía en términos muy semejantes a aquellos en que se discutirá con el sofista. Este paralelo resulta sugestivo y evidencia el hecho de que Platón vio en el poeta y en el sofista los competidores del filósofo en el ámbito de la educación de los ciudadanos. Para explicar el carácter de copia de la mentira en los discursos cf. Belfiore (1985: 50), quien establece que con esta caracterización Platón querría expresar que quien miente "en palabras" simula tener creencias diferentes de las que de hecho tiene, por eso su discurso es una falsa imagen de su creencia. También cf. Leroux (2002: n. 132 *ad loc.*382c, 567) y Margel (2002: 157), quien establece que lo que se finge en este caso es fundamentalmente, la convicción.

una subclase, puesto que dentro de la falsedad en los discursos encontraríamos la noble y la innoble.⁷ Queda por determinar si la imitación implicada en la falsedad en los discursos se refiere meramente a aquella que supondría el discurso con relación al pensamiento o la opinión –recordemos que el discurso es manifestación oral de lo pensado–, o si Platón está pensando que la falsedad en los discursos, entendida ahora sí como mentira, imita voluntariamente el pensamiento falso. La noble mentira, según veremos, constituye un caso de estos últimos.

El pasaje citado se refiere, asimismo, a una falsedad pura (*ákraton pseûdos*), que sin duda, se identificaría justamente con la verdadera falsedad. Se ha hecho referencia a la falsedad, pues, de diversos modos: es llamada “innoble”, “verdadera”, denominada también “pura” y que se da en las palabras. A continuación, Sócrates se sirve de otra expresión: falsedad real (*tò tōi ónti pseûdos*, 382c3), que no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres, y que parece identificarse con la verdadera falsedad. Tenemos, pues, una asimilación entre verdadera falsedad, falsedad en el alma, falsedad pura y falsedad real, odiosa en todos los casos. Veamos qué sucede, en cambio, con la falsedad expresada en palabras.

En cuanto a la falsedad expresada en palabras (*tò en toîs lógois*) ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio (*phármakon*) que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar, ¿no tornamos a la falsedad útil (*chrésimon*) cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad? (382c6-d3).

En este caso se vuelve a mencionar la falsedad en palabras que, según lo dicho, imita la falsedad en el alma. Este tipo de falsedad es llamada posteriormente “noble” (*gennaíon ti*, 414b9).⁸ Esta no es odiosa en todos los casos, como la anterior, sino que en algunas ocasiones es útil, pues constituye un remedio (*phármakon*) al que se le atribuyen funciones muy específicas. Esta caracterización nos remite inmediatamente a la concepción de la palabra retórica defendida tanto por Protágoras como por Gorgias: el *lógos phármakon*. Sin embargo, a diferencia de la propuesta de los sofistas, aquí es el *lógos* falso el que opera como *phármakon*. Podríamos pensar que Platón en este caso se hace eco, en cierto sentido, de la concepción sofística en cuanto a las posibilidades del discurso. Recordemos que Gorgias establecía que el *lógos* era un *phármakon* en tanto

⁷ Platón, sin embargo, no tematiza más esta última. La noble mentira, en cambio, constituirá un destacado objeto de análisis por ser fundamental en la formación de los futuros guardianes.

⁸ Es claro que esta falsedad, en la medida en que supone intención manifiesta de tergiversar los hechos, puede ser llamada con propiedad ‘mentira’. Al respecto cf. Schofield (2007: 138) y Halliwell (2000: 103).

capaz de “apaciguar el miedo, quitar el dolor, producir gozo y aumentar la compasión.” (EH 8). Asimismo, establecía una analogía entre el cuerpo y el alma:

La misma relación guarda el poder del discurso respecto de la disposición del alma que la disposición de fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos, pues así como de entre los fármacos unos sacan del cuerpo unos humores, otros otros y suprimen unos la enfermedad, otro la vida, así también de los discursos unos afligen, otros alegran, otros atemorizan, otros conducen a la audacia a los oyentes, otros drogan y hechizan el alma por medio de una persuasión maligna. (EH 14).

La misma analogía entre aquello que hace el médico a través de los *phármakoi* y lo que hace el sofista por medio de *lógoi* se encontraba en la “apología” que Sócrates ponía en boca de Protágoras en *Teet.* 167a3-b1: ambos producían el cambio hacia una disposición mejor, en el caso del primero el bien del cuerpo y en el segundo el del alma. El sabio era justamente el que “podía operar este cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de (a)parecerle y ser para él lo malo, le (a)parezca y sea para él lo bueno”(166d5-7). En vistas de tales pasajes, podemos preguntarnos hasta qué punto la mentira que estudia Platón aquí no aproxima su posición a la defendida por los sofistas. Al igual que en sus predecesores, el *lógos*, incluso aquel que es falso, opera como un medio para cambiar hacia una disposición mejor. Hemos visto que Platón, sin embargo, restringe su utilidad a situaciones específicas y subordina la utilidad del *pseûdos*, en definitiva, a la verdad, lo cual lo distingue de los sofistas. El primero de los casos en que resulta lícita su utilización es frente a los enemigos. El segundo es cuando los amigos intentan hacer algo malo por un arranque de locura o de estupidez. Y el tercero, y más interesante para nosotros, es el de la composición de los mitos, en aquellos casos en que por desconocer los hechos de la antigüedad “los asimilamos lo máximo posible a la verdad”.

Ahora bien, si atendemos específicamente a nuestro tema, el de la verdad, ante la afirmación de que debemos asimilar los mitos ‘lo máximo posible’ a las verdades, surge la obvia pregunta de cómo podríamos hacerlo en desconocimiento de los hechos. ¿Cuál es el sentido de ‘verdad’ aquí? Claramente, no se puede tratar de una concepción correspondentista, porque no contamos con el conocimiento cierto de los hechos que ofician de contrapunto con relación al discurso. Creo que en este marco opera un concepto de verdad que Platón, como fiel discípulo de Sócrates, liga indisolublemente a los auténticos valores –no olvidemos que son valores los que inspiran muchos pasajes de sus diálogos y que el más alto objeto de conocimiento, como veremos en el próximo apartado, es, al fin y al cabo, un valor, *i.e.* el bien- y, en este sentido, ese concepto opera ante todo normativamente. Con las reservas del caso, podríamos incluso reconocer un

costado “pragmático” en la concepción de verdad envuelta en la “noble mentira” que Platón reivindica, si por pragmatismo entendemos la concepción que parte del principio de que el interés e importancia de un concepto reside en los efectos directos que pueda tener en la conducta humana.⁹ Estas consideraciones, una vez más, nos dan la pauta de la compleja relación que guarda el pensamiento platónico con el protagórico en lo que concierne a la verdad, pues, recordemos, era Protágoras el que había sustituido el criterio de verdad por el de utilidad. En su caso, tal sustitución se apoyaba en una tesis de corte epistemológico, según la cual nada podemos conocer al margen de nuestra propia opinión. Distinto es el caso de Platón, quien si bien reconoce la posibilidad del conocimiento como distinto de la mera opinión, no obstante vio con claridad que a propósito de los dioses y cuestiones de esta índole, que exceden la capacidad humana de conocer, no nos es dado hacer aseveraciones que los hechos puedan atestiguar, pero sí tejer ciertas “ficciones” o mentiras que no considera reñidas con la verdad sino a su servicio, y que merecen crédito en virtud de la utilidad o beneficio que deparan al alma. Al sembrar en ella la verdad, la vuelven virtuosa. El criterio que rige la composición de tales ficciones o mentiras “semejantes a verdades” será, pues, la utilidad, y por “verdad”, se entiende aquí los valores. Recordemos, asimismo, que también eran los valores de orden político los que estaban en la mira en el planteo de la tesis relativista por parte de Protágoras. Vemos aquí, una vez más, que Platón se perfila, en cierto sentido, como un deudor de la sofística, hecho que la tradición ha pasado por alto.

La verdad a la que hace referencia Platón en el pasaje de *República* que nos ocupa caracterizaría, en suma, a una hipótesis o conjetura que es valedera en la medida en que una vez inserta en el alma, guía nuestra conducta y nos mejora en tanto que agentes.¹⁰ La noble mentira implicada en los mitos atañe a las “cosas últimas” que escapan al conocimiento humano, que no se pueden demostrar ni establecer. El sedimento de tales mitos en el alma constituye este particular tipo de verdad que nos hace mejores. La verdad a la que se deben asimilar los mitos no establece propiamente un deber-ser *qua* meta última, sino al revés, encierra una determinada respuesta a la

⁹ Piénsese en la concepción de James 1907, heredero del pragmatismo de Peirce, que configuró una teoría sobre la verdad según la cual “lo verdadero es una especie de lo bueno” (p. 79). La verdad es un nombre para clasificar todas las clases de valores definidos que actúan en la experiencia (p. 75). Al referirse, por ejemplo a las ideas teleológicas afirma que si estas “prueban poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida que lo consigan. Su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con las otras verdades que también han de ser conocidas” (p. 78). Prescindiendo del elemento de consistencia, central para su planteo, considero que puede resultar esclarecedor respecto del concepto de verdad que, según lo sugerido, estaría proponiendo Platón. Casertano 2007: 125 habla, refiriéndose a estos pasajes, de un “sentido ético”, “práctico” o “político” de la verdad”.

¹⁰ Atendiendo asimismo a pasajes como *Men.* 86b6-c2, citado en pág. sig., G. Marcos me ha sugerido una conexión con el planteo de Kant, quien afirma como objeto de fe muchas tesis que niega como objeto de conocimiento. Refiero esta sugerencia pues me ha resultado iluminadora, al igual que la vinculación con el pragmatismo, para pensar el esquivo tipo de verdad aquí implicado.

pregunta por qué fue en un principio, para desde allí, guiar la práctica concreta en el sentido adecuado. No importa qué es lo que efectivamente sucedió, que por otra parte no nos es dado saber, sino inculcar la verdad, i.e. los auténticos valores, en el alma de los futuros guardianes. Para ello se trata de prestar adhesión, piensa Platón, a relatos que merecen que le demos crédito en aras de volvernos mejores. Advirtamos que esta es justamente la cara opuesta del *páthos* de la auténtica falsedad, de la ignorancia en el alma, ya que esta engendra falsedades, mientras que la falsedad verbal que Platón reivindica contribuye a sembrar verdad y virtud en el alma.

Parece importante esto que afirmaba Sócrates de que el niño no puede prescindir del ropaje alegórico de ciertos mitos. En cierta medida, lo que realmente cuenta no son los hechos efectivos sino el sentido de aquellos mitos, en tanto vehiculizador de valores. Los mitos deben condecir con la verdad acerca de los seres acerca de los cuales tratan, a saber, los dioses y los héroes. Podría pensarse que las verdades que se deben resguardar a partir de la falsedad en palabras –la mentira– es, justamente, aquella que se transmite a través de las pautas establecidas: el dios es causa del bien, por un lado, y el dios es simple y veraz, por el otro. El filósofo se sirve de falsos relatos, mitos, para instaurar la verdad en el alma de los guardianes y, en forma mediata, de los gobernados.

Sin duda, Platón se sirve de estas “nobles mentiras” en diversos contextos y no sólo para referirse a los dioses. A la luz de esta concepción asumen pleno sentido, por ejemplo, las diferencias que envuelven los mitos acerca del destino del alma *post-mortem*, en cada uno de los cuales se enfatiza justamente el aspecto a favor del cual se ha argumentado previamente. Asimismo, su funcionalidad se exhibe claramente cuando en el contexto del *Menón*, Sócrates atribuye a ciertos sacerdotes y sacerdotisas, a Píndaro y otros poetas divinos, el *múthos* de la inmortalidad del alma (81a9-b9). Al terminar su relato y la prueba, a través del diálogo con el esclavo, de que el conocimiento es reminiscencia, aclara:

Y, desde luego, en los otros aspectos no sostendría yo con mucho ahínco esta doctrina; pero que si creemos que hay que investigar lo que no se sabe seremos mejores y más varoniles y menos inútiles que si creemos que lo que no sabemos ni es posible describirlo ni hay que investigarlo, esto sí que estoy dispuesto a luchar, si soy capaz, tanto de palabra como de obra (86b6-c2).

Este interesantísimo pasaje nos da la pauta de que la verdad del relato y del mito es secundaria con relación al objetivo fundamental de los mitos: inculcar el bien en el alma

del oyente. Este era justamente, recordemos, el objetivo último del auténtico filósofo, el auténtico político y el auténtico orador en el contexto del *Gorgias*.¹¹

Esta utilización de la mentira asume pleno sentido en el horizonte de la finitud y la *práxis* humanas. La falsedad sólo sería útil al dios, aclara Sócrates; si por desconocer cómo han sido los hechos de la antigüedad, asimilara la mentira a la verdad, pero tal hipótesis es inaceptable. En efecto, no puede hallarse en Dios un poeta mentiroso, porque la necesidad de utilizar la mentira reside, en cierta medida, en los límites humanos. Son la ignorancia, el temor a los enemigos o la insensatez, o un arranque de locura de los propios amigos, los que ocasionan la mentira. Por lo tanto, concluye, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o de discursos o del envío de signos, sea en vigilia o durante el sueño. Así queda establecida la segunda pauta: que los dioses no se transforman a sí mismos ni nos inducen a equivocarnos de palabra o de acto. Al censurar las obras de los poetas para la educación de los jóvenes, el objetivo manifiesto es que los guardianes que “respeten a los dioses se aproximen a lo divino, en la medida que esto es posible para el hombre” (383c3-5)

La analogía con el *phármakon* le servirá a Platón, en el libro III, para restringir el uso de la verdad útil al portador de la técnica, allí cuando afirma, refiriéndose a los valores a inculcar en el futuro guardián:

Además la verdad debe ser muy estimada. Porque si hace un momento hemos hablado correctamente y la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio, es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos. (389b2-5)

Si es adecuado que algunos hombres mientan, estos serán los que gobiernan la *pólis*, y frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos han de mentir para beneficio de ella; a todos los demás les estará vedado.¹² Y si un particular miente a los gobernantes, su falta es igual o mayor que la del enfermo que le miente al médico, o que la del atleta a su adiestrador, allí cuando no dicen la verdad respecto de las afecciones de su propio cuerpo; o que la falta del marinero que no dice al piloto la verdad acerca de la nave y su tripulación, ni cuál es su condición o la de sus compañeros. De suerte que lo que da al gobernante derecho a la mentira es, justamente, el hecho de conocer el bien de sus gobernados y, en consecuencia, establecer una terapia del alma.

¹¹ Con respecto a las nuevas dimensiones que abre esta concepción de la verdad y la falsedad en la filosofía de Platón cf. Marcos 2009.

¹² Cf. Schofield (2007: 141).

Esta dimensión pragmática de la verdad opera en múltiples pasajes de la *República*. Un pasaje de gran interés se presenta en el libro V, 473a1-2, cuando al cuestionarse acerca de la factibilidad de la *pólis* ideal propuesta en los libros anteriores, Sócrates afirma:

la *práxis*, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras (*phýsin échei práxin léxeos hêtton aletheías epháptesthai*).

Si tanto la *práxis* como las palabras alcanzan la verdad, sin duda no podemos estar refiriéndonos a una concepción correspondentista en sentido estricto. La obvia pregunta que surge a partir de este pasaje es qué quiere decir que un hecho sea verdadero. Es claro que tampoco opera aquí una concepción ontológica, pues sería absurdo en tal caso establecer que los hechos alcanzan la verdad en menor medida que los discursos. Por otro lado, recordemos que estamos insertos en un contexto en que se cuestiona la factibilidad de la *pólis* ideal descrita por Sócrates a partir del libro II. Entiendo que en este contexto vuelve a operar, paradójicamente, la concepción pragmática de la verdad: los discursos pueden alcanzar la perfección más que los hechos. Es por eso que son capaces de referir a un paradigma con relación a la *pólis* real. Esto no significa, sin embargo, una oposición entre teoría y praxis y, en consecuencia, entiendo que sigue siendo legítima la caracterización de la verdad en tanto que pragmática. El objetivo último al configurar un paradigma es influir sobre la praxis.¹³ En 484c6-d3, Sócrates explícitamente establece que la contemplación del paradigma por parte del filósofo redundaría en una transformación de la realidad fáctica. En definitiva, lo que se estaría queriendo decir aquí es que los discursos participan más de la verdad –entendida ahora sí, como idea– que la *práxis*. Avanzando un poco lo que estudiaremos en el próximo apartado, aquí se pone en juego a la vez la doble naturaleza que atribuye Platón a la verdad: la pragmática y la ontológica.¹⁴

Hemos visto entonces cómo el tratamiento de la noble mentira nos ha permitido iluminar una particular dimensión de la verdad asociada directamente a la filosofía. Pero, según veremos, la mentira no es la única prerrogativa del filósofo. También lo es la

¹³ De ahí que la "utopía" se proponga, sin duda, operar sobre la realidad. Es por ello que Sócrates a continuación pide a Glaucón que no lo obligue a mostrar que lo que describe a través del discurso deba realizarse en los hechos "plenamente" (*panápasi*). En este sentido, la discusión en torno a la utilidad o no de postular una utopía en el plano de la política pierde sentido. El problema volvería a ser, una vez más en la filosofía platónica, el de la mediación. De todos modos, considero que la concepción de la verdad cuya existencia en el seno de la filosofía platónica definiendo aquí podría officiar, en cierta medida, de mediación, en tanto y en cuanto se trataría de aquel espacio en que el alma y el paradigma se funden.

¹⁴ Según veremos, el lenguaje de la participación es empleado por Sócrates para referir a la relación entre las cosas y la verdad. Esto, sin duda, encuentra su raíz en la estrecha relación que guardan las ideas con la verdad, relación que será estudiada en el siguiente apartado.

verdad, como hemos establecido a la luz de los pasajes del *Fedro* y veremos en el próximo apartado, a partir del análisis de la noción en los libros centrales de *República*.

II

Los libros centrales de *República* intentan definir al filósofo a través de una oposición frente a falsos pretendientes, aquellos que son amantes de la opinión, quienes toman “lo semejante (*tò hómoion*) a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja” (476c6-7), *i.e.* toman la multiplicidad como si se tratara de la cosa en sí.¹⁵ De modo que con vistas a establecer la definición del filósofo y de probar la necesidad de que sea él quien gobierne la *pólis*, se abre la dimensión metafísica del diálogo. Es el filósofo, establece Platón, aquel que posee en el alma un paradigma (*parádeigma*) manifiesto y que es capaz de dirigir la mirada hacia lo más verdadero (*aléthéstaton*) y, remitiéndose a ello sin cesar, contemplarlo con la mayor precisión posible, de modo de implantar también en el ámbito de la *práxis* efectiva las reglas concernientes a lo bello, a lo justo y a lo bueno (484c6-d3). Se asienta así su lugar de mediador necesario entre el paradigma, lo más verdadero, y la realidad efectiva.

Esta caracterización general, presente en el comienzo del libro VI, nos fuerza a la pregunta, una vez más, acerca del sentido que asume en este contexto la noción de verdad. Es claro que aquí tampoco nos enfrentamos a una concepción correspondentista. Una mínima familiaridad con los textos platónicos nos conduce a pensar que aquello “más verdadero” refiere a las cosas en sí o ideas, que constituyen, justamente, el objeto al que dirige la mirada el filósofo. Si esto es así, ¿podemos hablar de una concepción ontológica de la verdad en Platón? Esta es la pregunta que guiará el presente apartado. Entiendo que es posible admitir la existencia de tal concepción a condición de entenderlo en un sentido que excluiría una identificación, sin más, con lo que es. Remitiría, más bien, a la realidad de lo que es en tanto que se exhibe al alma humana. En efecto, no es lo real o lo existente sin más, sino su condición de apertura al alma.

En el libro VI, Sócrates examina los rasgos que configuran la naturaleza del filósofo y establece como el primero de ellos, el amor a la realidad siempre existente y no a la multiplicidad sometida a generación y corrupción. Retoma así lo tratado en el libro anterior, en que se establecía la existencia de dos órdenes de objetos: la multiplicidad

¹⁵ Es por eso que en 484a1-3, Sócrates dice haber mostrado “qué son los filósofos y qué los no filósofos”. Como en el *Sofista*, se define a través del límite frente al falso pretendiente, al aquí llamado “*philodóxos*” (480a6).

siempre cambiante que constituye el objeto de la *dóxa* y el ser siempre idéntico, objeto del conocimiento.¹⁶ El segundo de los rasgos que lo caracterizan es:

la infalibilidad (*tên apseúdeian*) y la no admisión voluntaria de la falsedad (*tó pseúdos*), sino el odio a esto y la inclinación a la verdad (*alétheian*). (485c3-4)

Enseguida ofrece una prueba al respecto. Puesto que quien ama, por naturaleza ama todo lo que es congénere y emparentado con las cosas que ama, y que lo más emparentado con la sabiduría es la verdad, es imposible que una misma naturaleza filosofe y ame la falsedad (485c6-d1). El pasaje citado ya exhibe una nota fundamental de la concepción platónica de la verdad: esta siempre se da en oposición a la falsedad. Así como la figura del filósofo se esboza en el libro VI frente a la de los falsos pretendientes, en especial del sofista, la idea se erige siempre frente al ente sensible y la verdad frente a la falsedad. Todas estas oposiciones, según entiendo, presuponen una matriz similar y, en cierto punto, se solapan: el filósofo, el ser y la verdad son, en términos de Platón, afines o congéneres. Otro tanto sucede con el sofista, la copia, la falsedad. Es por eso que en 501d1-2, Sócrates afirma que los filósofos “están enamorados de lo que es y de la verdad” (*toû óntos te kai alétheías erastás eínai toûs philosóphous*). Esta afirmación sella la vinculación entre filosofía y verdad de la que se hará eco toda la tradición de aquí en adelante.

Ahora bien, la naturaleza de la verdad no se ha aclarado gran cosa a partir de lo dicho. Por el contrario, es una noción que se va complejizando. Sabemos por ahora que presenta una dimensión pragmática, según lo tratado en el apartado anterior; sabemos también que es asimilada en cierta medida a lo que realmente es, la cosa en sí, y que constituye el objeto de amor del filósofo. Entiendo que podríamos pensar que a estas caracterizaciones subyace una noción única o focal de la verdad. Un texto fundamental para iluminar tal noción es el que expone la célebre “línea dividida”. Allí la verdad se exhibe como una naturaleza anfibia que impide una identificación sin más con el ser. Ni bien Sócrates propone el trazado de la línea en dos partes, la del género de lo que se ve (*horatón*), por un lado, y la del que se entiende (*noetón*), por el otro, afirma que este es dividido “en cuanto a su verdad y no verdad (*alétheiai te kai me*), de modo tal que la copia es a lo copiado tal como lo opinable es a lo cognoscible” (510a8-10). La verdad caería pues, del lado de lo copiado (lo inteligible), y la no verdad del lado de la copia (lo visible). Las nociones de copia y original, sabemos, son empleadas en diversos contextos de la obra platónica para referir, entre otras, a la relación mimética que guardan las cosas que

¹⁶ El filósofo dirige el alma hacia lo más verdadero. Casertano 2007: 135, releva diversas caracterizaciones del modo en que el filósofo se vincula con la verdad: “como objetivo, pero también como deseo, e incluso como necesidad y como placer” (485d11-12).

participan de las ideas respecto de ellas. Por otro lado, reparemos en que verdad y no verdad se refieren a lo cognoscible y a lo opinable respectivamente, es decir a la cosa, pero abordada a partir de su éstatus epistemológico. Poco más adelante, afirma Sócrates:

Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma (*pathémata en tei psychéi gignómena*); inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta, la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad (*aletheías metéchei*) los objetos a que se aplican tanto más participan de la claridad (*sapheneías metéchein*). (511d6-e4)

Las cuatro afecciones se distinguen entre sí en términos de claridad, y esta es proporcional a la verdad del objeto en juego en cada caso. *Alétheia* es pues, una nota de lo que es aprehendido en cada caso y *sapheneía* es el rasgo propio del modo de aprehensión en juego. Se trata de dividir cada uno los segmentos "según la mayor claridad u oscuridad" (*sapheneíai kai asapheíai*, 509d9), división que lleva a identificar en lo visible un primer segmento, el de las imágenes, y otro que corresponde a aquello de lo cual estas son imágenes (animales, plantas, artefactos), tal que a mayor verdad, mayor claridad.¹⁷ En estos pasajes la verdad determina, pues, la claridad del acercamiento a cada tipo de realidad. Lo que está en juego, me atrevo a afirmar, es un cierto sentido de verdad que emana de la cosa pero determina, justamente, un tipo de conocimiento. Así, junto con el conocimiento, la verdad constituiría justamente un espacio de mediación entre sujeto y objeto. Para avalar y esclarecer tal interpretación, recurriré a la analogía del sol.

Platón es bien claro tanto respecto de la imposibilidad de reducir la verdad a la cosa, como de encorsetarla en el ámbito subjetivo, pues la verdad no está en el alma. Con vistas a exhibir, en cierto modo, qué es el bien, Sócrates se sirve de una comparación o imagen en la cual, como se verá, la luz representaría la verdad.¹⁸ La importancia que asigna a la verdad se pone en evidencia cuando Sócrates justifica su

¹⁷ Cf. Adam n. 20 *ad loc.* 511e: "attributing to them such a degree of clearness as their objects have the truth" y también la traducción francesa de Leroux en GF Flammarion: "plus les objets de ces états mentaux participent à la vérité, plus ils participent à l'évidence". De suerte que ambas hacen hincapié en el hecho de que la verdad cae del lado del objeto. La traducción de Eggers Lan, en cambio, no es clara, pues no traduce el 'ep'hoîs'). Por eso he debido agregar "los objetos a que se aplican", lo cual cambia sustancialmente el sentido de la frase.

¹⁸ Recordemos que en *Fedón*, Sócrates afirmaba que así como no es posible contemplar directamente el sol, tampoco es posible contemplar las cosas en sí directamente y, por esta razón, como aquel que contempla el sol en el agua, es necesario servirse de copias, refugiarse en los *lógoi* (99e1-6). Aquí, una vez más, Sócrates se muestra reacio a exhibir directamente qué es el bien al servirse de una imagen. La mediación, aparentemente necesaria, en el acceso a lo que es en mayor medida, parece indicar cierta imposibilidad de alcanzar la cosa si no es a través de una mediación, como el sol a través de su luz, o de su reflejo en el agua. Quizás nuestro acceso al bien sea siempre a través de la verdad que emana de él.

elección del modelo de la vista para dar cuenta del conocimiento intelectual. En 507c10-e2, subraya que a diferencia del resto de las facultades, la vista necesita de un tercer género que se haga presente entre la cosa vista y los ojos:

Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles. (507d11-e2)

Este tercer género es la luz (507e4). Partiendo de ella Sócrates se elevará a su causa, el sol, calificado como uno de los dioses del cielo, aquello que hace que la vista vea y que las cosas visibles sean vistas. Si bien el sol no es la visión, es su causa. Por otro lado, es captado por la vista misma (508b9-10). Así, la luz no puede identificarse ni con el sol ni con la vista. Es lo que emana del sol, es causada por el sol y, simultáneamente, es lo que posibilita el ejercicio de la visión.

Seguidamente, Sócrates aplica lo dicho acerca del sol y los objetos visibles al bien y los inteligibles, afirmando que el sol, hijo del bien, opera en el ámbito visible, con respecto a la visión y a lo visto del mismo modo que el bien en el dominio inteligible, con respecto a la inteligencia y a lo inteligible. La explicación socrática de la analogía que acaba de presentar justifica la interpretación según la cual la luz representa la *alétheia*:

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la idea del bien. Y por ser causa del conocimiento y de la verdad (*aitían d'epistēmes oûsan kai aletheías*), concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la idea del bien por algo distinto y más bello que ellos. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol, pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y el conocimiento, son afines al bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el bien, ya que la condición del bien es mucho más digna de estima (508e1-509a5).

La analogía arroja otro dato que corrobora lo establecido en la línea: la verdad es al conocimiento lo que la luz a la vista, de modo que así como la luz posibilita el ejercicio de la visión, la verdad sería condición del conocimiento. Como la luz que media entre lo visible y los ojos, la verdad, junto con el conocimiento, constituye así una mediación entre lo inteligible y la inteligencia. Vástago del bien y afín a él, la *alétheia* permite acceder indirectamente a su conocimiento e ilumina toda la región de las cosas cognoscibles. Este espacio de convergencia entre el alma y el mundo, no surge sino en el contacto entre el alma y el bien, pero no se asimila ni a una ni a otro. Es por eso que el modelo platónico no admite la oposición tajante entre sujeto y objeto, pues uno y otro operan en

un medio que los hace posibles, simbolizado justamente por la luz. Esta mediación es central en su esquema y determina, según hemos visto, la elección platónica por el modelo de la vista, cuya particularidad es que supone una "región" entre el órgano de la percepción y el objeto a percibir. Y la verdad representa tal región que constituye la condición de la aparición, el espacio de apertura de la cosa al intelecto. Según surge de la línea, tal apertura opera de diversa manera en cada uno de los estadios descritos por Platón, cada uno de los cuales tiene supone una actitud epistémica diversa que tiene como correlato una diversidad de objetos. La idea de bien, simbolizada por el sol, sabemos, es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas (505a2-4). Así como el sol es condición de posibilidad del ejercicio de la vista, la idea de bien es condición de posibilidad del ejercicio del *noûs*, pues es lo que permite entender y conocer. La idea de bien está, pues, por encima de la verdad y el conocimiento. Justamente es la que los produce, es su causa (*aitía*), en la medida que otorga cognoscibilidad a las cosas.

Para seguir adelante con el análisis de tal noción, considero pertinente recurrir a algunos puntos de la alegoría de la caverna, texto que junto con los dos anteriores, constituye una férrea unidad.¹⁹ En *República* VII, 514a, Sócrates abre un relato que, según establece, refiere a nuestra naturaleza (514a2: *hemetéran phúsin*; 515a5: *homoíous hemîn*), en lo que concierne a la educación y la falta de educación (*apaideusía*) que domina a la mayoría y, a la vez, a la posibilidad de liberarse de este estado (*páthos*) gracias a la filosofía. Recordemos que el relato establece tres niveles ontológicos: el primero está conformado por las cosas reales del mundo exterior a la caverna, el segundo por toda clase de figurillas de hombres y otros animales que pasan tras un tabique y, el tercero, frente al cual se encuentran los prisioneros, por las sombras de tales figurillas en un muro que se alza frente a ellos. Pero lo que cuenta especialmente es el estado del alma de los prisioneros. Todo cuanto ven originariamente tales prisioneros frente a sí son sombras (515a9, *skián*; c2, d1: *skiàs*) proyectadas sobre un muro, todo lo que escuchan son ecos. De modo que considerarían que lo verdadero (*tò alethès*) no es otra cosa que las sombras de las figurillas (514c2).²⁰ Si uno de ellos fuera liberado y forzado a volver el cuello y a marchar mirando la luz, estaría más próximo a lo que es (*toû óntos*), vuelto hacia lo que es mayormente (*mállon ónta*) y miraría correctamente

¹⁹ Considero acertada la opinión de Eggers Lan 1975, que entiende que el sol brinda un trasfondo metafísico; la línea da cuenta de las operaciones mentales para pasar del ámbito sensible al inteligible y la caverna supone una pedagogía que permite al alma realizar tales operaciones y explica las razones por las cuales el filósofo debe llegar hasta la cima.

²⁰ Sobre la base del énfasis en la experiencia acústica de los prisioneros en *Rep.* 515a2-3 y b7-9, Praus Sze: 133, cuya interpretación sigue los lineamientos de Havelock, señala la importancia del oído como sentido indispensable al drama y a la poesía oral. La condición de encadenamiento representaría una cierta disposición mental, limitada por la tradición poética oral.

(*orthóteron blépoi*) (515d2-4). Consideraría, sin embargo, que las cosas que veía antes eran más verdaderas (*alethéstera*, 515d6) que las de ahora. Si se le forzara a mirar la luz, intentaría volverse a aquellas cosas que percibía por considerarlas más claras (*saphéstera*, 515e4). Y si se lo arrastrara a la fuerza hasta llegar a la luz del sol, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos “que ahora decimos que son los verdaderos” (*tôn nûn legoménon alethôn*). En tal caso iría progresivamente de las imágenes y la sombra hacia la luz. Por fin, podría contemplar el sol en sí y por sí.

Enseguida, puesto que se trata de una alegoría, Sócrates establece su interpretación de esta imagen (*eikóna*, 517a8). Afirma entonces que la caverna es la región que se manifiesta por medio de la vista y la luz del fuego que hay en ella es el poder del sol. El ascenso y contemplación de las cosas de arriba es el camino del alma hacia el ámbito inteligible. (517b4-6). Y acto seguido ofrece una afirmación clave para nuestro estudio:

Dios sabe si corresponde a la verdad. (*theòs dé pou oíden ei alethês oûsa tuncháneî*). En todo caso, lo que a mí me parece (*emoí phainóména hoúto pháinetai*) es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la idea de bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas (*pánton orthôn te kai kallôn aítía*), que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de esta; y que en el ámbito inteligible es soberana y productora de la verdad y de la inteligencia (*alétheian kai noûn*), y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. (517b6-c5)

Este pasaje no deja espacio para la duda acerca del objetivo del relato: exhibir la necesidad de alcanzar el conocimiento del bien por parte de aquellos que gobiernan. A través de esta alegoría, sostiene por fin, ha intentado mostrar que la educación sería justamente el arte de volver o girar este órgano del alma “del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto”. Este girar la vista hacia lo verdadero tiene que ver claramente con un ejercicio, y es justamente en ello que consiste la educación:

No obstante, si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada esta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero (*eis tà alethê*), y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta (519a9-b5).

Más adelante, Sócrates lleva a cabo un análisis de las disciplinas que posibilitan este ascenso del alma hacia lo inteligible, para finalmente tratar específicamente de la dialéctica (523a y ss.). Frente a la pregunta de Glaucón acerca de cuál es el modo del

poder dialéctico, en qué clases se divide y cuáles son sus caminos, Sócrates le responde que no puede responder tales interrogantes pues él no sería capaz de seguirlo. No es por falta de voluntad, aclara, que no lo trata, sino que no sería posible recurrir una vez más a una imagen, antes bien debería exponer “la verdad misma (*autò tò alethés*), o al menos “lo que me parece que es esta” (*hó ge de moi phaínetai*)” (533a3-4). Esta frase vuelve a demostrar la cautela de Sócrates al referirse a este saber en tanto saber supremo y el rol que en ausencia de un saber cierto asume allí el propio parecer.

Para analizar el rol que allí ocupa la noción de *alétheia*, recurriré a la tesis expuesta por Heidegger en *El concepto de Platón acerca de la verdad*²¹, texto de 1940, en que el célebre filósofo alemán intenta demostrar que Platón lleva a cabo allí un giro en la determinación de la esencia de la verdad. En el contexto de la caverna, la verdad, entiende el filósofo, pasaría de ser concebida en tanto desocultamiento a serlo en términos de *orthótes*, noción que interpreta en términos de correspondencia.²² Repasemos con algo más de cuidado los puntos fundamentales de su interpretación. Heidegger entiende que si bien Platón establece expresamente que la alegoría se refiere a la *paideía*, a la esencia de la cultura (*Bildung*), lo tácito en ella, la ley oculta de lo que el pensador expresa es una mutación de la esencia de la verdad. La alegoría, según su lectura, puede mostrar ambas sólo porque existe una relación esencial entra la cultura y la verdad: el modo de mutación de la verdad hace posible la cultura. Aquí se exhibe realmente, a su entender, el interés de este texto platónico: mostrar qué hay en la base de la historia de la metafísica occidental.²³ Heidegger, ya lo sabemos, interpreta la verdad como desocultamiento o descubrimiento y la idea como aspecto.²⁴ La alegoría se funda, según su lectura, en el proceso tácito del predominio de la *idéa* sobre la *alétheia* y suministra una imagen de lo que Platón piensa acerca de la *idea del bien*: “ella es la soberana en cuanto otorga la desocultación (a lo que se muestra) y, simultáneamente, la percepción (de lo desoculto).” La *alétheia* caería así bajo el yugo de la idea. Todo

²¹ Heidegger 1940.

²² Ya hemos estudiado esta noción de *orthótes* en el capítulo IX. Según lo establecido, tal noción asume una pluralidad de sentidos para los siglos V y IV, que en modo alguno se agota en el de “verdad”.

²³ Una frase próxima al final del texto es clara al respecto: “La historia que narra la alegoría de la caverna proporciona una visión de lo que ahora y en el futuro será lo que propiamente acontece en el historia de lo humano acuñado por Occidente, o sea que el hombre piensa en el sentido de la esencia de la verdad, como justeza del pensamiento, todo ente de conformidad con la “ideas” y estima toda efectividad conforme a los “valores”. (p. 57)

²⁴ Aquí se encuentra el primer punto objetado por Friedländer 1958: 225 en su pormenorizada crítica a la interpretación heideggeriana de la caverna. La idea en Platón, señala, no es fundamentalmente “aspecto”, sino forma y estructura. Entiendo que, si bien es cierto que este es el sentido que asume en Platón, es justamente a partir de Platón que asume fundamentalmente tal sentido. Y que Platón no acuñó un término sino que se sirvió justamente del de “*idéa* o *eídos*” que significan, primariamente “aspecto”, “figura”. Creo que en la raíz de tal elección hay, sin duda, un modelo perceptual del conocimiento que, sin duda, condicionó algunos de los abordajes platónicos en torno al conocimiento intelectual. Trataré de esta cuestión con algún detalle poco más adelante.

esfuerzo intelectual debe concentrarse primeramente en hacer posible la contemplación de la idea, la visión del aspecto. Esto, sostiene Heidegger, supone la noción de mirada justa o correcta. El liberado de la caverna dirige su mirada hacia lo "que es más ente" que las meras sombras. Esta es la frase central, desde la interpretación heideggeriana. El tránsito de una situación a otra consiste en dirigir más rectamente la mirada. En esta *orthótes*, o sea en la rectitud o corrección del mirar, consistiría la mutación de la esencia de la verdad. Y tal rectitud del mirar sería una justeza de la percepción y del enunciar. En esta mutación de la esencia de la verdad, sostiene Heidegger, se cumple, al mismo tiempo, un cambio de lugar de la verdad. *Como justeza del "mirar", ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente.*²⁵

Me referiré ahora a algunos puntos a la luz de los cuales considero que la interpretación heideggeriana empobrece el planteo platónico y lo vacía de su sentido fundamental. Sobre la base de lo estudiado hasta aquí, fundamentalmente en el capítulo introductorio, la *alétheia* emerge como una relación: la verdad, hemos visto, implica un ente que se muestra, pero supone también la mirada frente a la cual se muestra. En este sentido, considero que la noción de desocultamiento o descubrimiento heideggeriano es, paradójicamente, acertada. Como señala Friedländer, Heidegger emplea una noción, la de "desocultamiento" (*Unverborgenheit*), que no parece del todo adecuada para transmitir aquella naturaleza que le atribuye a la verdad.²⁶ Pues si bien intenta excluir de la noción la subjetividad, una cosa aparece o se oculta, o desoculta necesariamente a *alguien*. La noción parece acertada, entonces, por diferentes motivos de los que condujeron a Heidegger a elegirla para dar cuenta de la noción griega de verdad. Uno de estos motivos es, pues, la necesaria presencia de alguien a quien la cosa se desoculta. Y el otro motivo por el cual considero afortunada la expresión de 'desocultamiento', es que implica que la verdad, lo desoculto o descubierto, no es algo cuyo lugar sea el enunciado o discurso acerca de la cosa, sino un aspecto de esta que, bajo ciertas condiciones, se manifiesta al sujeto. No tiene sentido, pues, pensarla sólo a partir de un modelo "ontológico" que prescindiera de la subjetividad. Ésta, sin lugar a dudas, no es una subjetividad moderna, como hemos señalado, ni supone un polo opuesto al sujeto que no deje espacio alguno aparte ellos. Hemos visto que desde los primeros testimonios, la verdad era la cosa, pero sólo en tanto se descubre o muestra al hombre. A partir de la alegoría del sol, se ponía en evidencia que el "lugar" de la verdad es justamente el espacio mediador entre el sujeto

²⁵ Destaco esto último, pues considero que aquí se encuentra una de las claves más cuestionables de la interpretación heideggeriana. ¿Por qué reducir el conocimiento a este enunciar y percibir?

²⁶ Friedländer 1958: 229. El autor nota justamente esta inconsecuencia en el pensamiento heideggeriano, pero contra lo aquí propuesto, desecha la noción. Por otro lado, no considera acertado el quiebre que establece Heidegger entre la noción antigua y la moderna de verdad. Por mi parte, considero, en cambio, que la noción en la antigüedad, al menos hasta Platón, sí tiene ciertas particularidades que la distinguen de la noción moderna.

y objeto, pero no en el sentido de una adecuación, sino más bien de una apertura de la cosa al hombre. El lugar de la verdad no pasa entonces a ser el sujeto como entiende Heidegger. En este punto interesa especialmente insistir en que la verdad constituye, como la *phantasia*, un espacio de convergencia entre las cosas y el hombre. No está en el alma, tampoco en la cosa, sino que es aquel espacio que otorga inteligibilidad a la cosa.

Un punto que no querría pasar por alto de la posición heideggeriana es aquel que establece que la verdad se asume en la línea como un *theoreîn*. El acento en esta alegoría está puesto, sin duda, en el hecho de dirigir la mirada. Es cierto que Platón se sirve del lenguaje de la vista para acuñar todo el campo conceptual vinculado a lo inteligible, lo cual nos reconduce a una concepción según la cual el conocimiento sería percibido como cierta clase de *páthos*, en el cual el ojo no debe llevar a cabo esfuerzo alguno para percibir el objeto. Más allá de las claras dificultades que plantea el hecho de optar por este modelo perceptual, son muchos los puntos que, sin embargo, conducen a pensar contra lo afirmado por Heidegger que lo que está en juego no es sólo la pasiva adecuación de la percepción y del enunciado a la cosa. Aquello que exige la *paideía* a la que refiere Platón en la caverna no es un ir más allá de la cosa sensible, sino un penetrar en la cosa para alcanzar su íntima naturaleza, lo cual supone un ejercicio. No sólo el fin último de la recta mirada es la recta praxis, sino que a la hora de interpretar este giro de la mirada no debemos olvidar que Platón lo percibe como un proceso, el cual, justamente es caracterizado en diversos contextos como un ascenso.

Es necesario no perder de vista que todo este tratamiento se abre en el libro VI para justificar la polémica tesis del rey filósofo: sólo se alcanzará la *pólis* ideal cuando el filósofo se convierta en rey o el rey en filósofo. El fin explícito de esta contemplación es, entonces, la *praxis*. La verdad se practica, de ella se participa, según hemos visto, y esta participación supone una praxis. De hecho, como veremos, el auténtico saber para Platón no reside jamás en la posesión y el conocimiento de proposiciones, sino que, en palabras de Wieland, "se acredita en el trato con proposiciones del modo adecuado a la situación".²⁷ En el pensamiento platónico, pues, la diferenciación entre el modelo teórico y el práctico pierde mucho de su sentido. Para alcanzar tal distinción debemos esperar a Aristóteles que fijará un límite entre *práxis* y *theoría*. De ahí que Sócrates establezca que es una tarea de los fundadores de la *pólis* obligar a los mejor dotados a emprender el estudio supremo, contemplar el bien y luego obligarlos a descender.

Ahroa bien, como en el caso de las dos imágenes que lo preceden, el relato de la caverna vuelve a mostrar que *la verdad a la que se refiere en este contexto admite*

²⁷ Cf. Wieland 1991: 30.

grados. Son muchos, sin embargo, los pasajes en los que Platón se refiere a una jerarquía, por así decirlo, de *aletheía*, al margen de las analogías aquí analizadas. En 484c9, por ejemplo, Sócrates afirmaba la necesidad de dirigir la mirada hacia “lo más verdadero” (*tò alethéstaton*) y contemplarlo con la mayor precisión posible para implantar allí las reglas concernientes a lo bello, lo justo y lo bueno. Es claro que esto más verdadero refiere al ámbito inteligible, a lo más real. Pero es en este contexto, el de la imagen de la caverna, que esta gradación se hace especialmente evidente: así como se admiten grados de realidad, se admiten también grados de verdad. Veamos: en primer lugar, en 515c1-2, se afirma que los prisioneros no tendrán por verdadera otra cosa que los objetos artificiales transportados. En segundo lugar, se establece que al liberarlo y marchar hacia la luz se vuelve hacia cosas más reales, pero considera en cambio que las cosas que veía antes eran “más verdaderas” (515d1-7). Sin embargo, aunque no se afirme explícitamente, sabemos que la situación es precisamente la contraria: se encuentra frente a cosas de hecho “más verdaderas”, aunque en un principio le resulten más oscuras. En tercer lugar, se encuentra con las cosas que “ahora decimos que son las verdaderas” (515e1-4). Es decir que en cada uno de estos estratos se reconoce un tipo de verdad diferente. Así como la luz admite grados, la verdad se va acentuando en la medida en que nos acercamos al plano inteligible. Tales grados están determinados por el estrato ontológico en que nos encontramos. Esto no compromete a la filosofía platónica con una filosofía de los dos mundos, sino que supone el reconocimiento de diversos objetos que se presentan a diversas disposiciones epistémicas con las que se corresponden, tal como surgía del símil de la línea. El hecho de referirnos a una diferenciación de objetos no implica establecer mundos paralelos, sino por el contrario, que una misma cosa pueda ser abordada a partir de diversas “aptitudes epistémicas”, que tienen como necesario correlato objetos de diversa naturaleza: sensibles o inteligibles. Tal gradación en el ser y la verdad ilumina este aspecto muchas veces ignorado de la analogía propuesta por Platón, sobre el que interesa insistir aquí: cada estadio supone un grado de verdad. Insistamos en el hecho de que en el proceso de adquisición del conocimiento hay diversas verdades que se van sucediendo: el hombre encadenado considera verdaderas las opiniones que se forma a partir de las sombras, esto se manifiesta como una ficción a aquel que ha ascendido hasta contemplar el fuego y las figurillas que pasan por detrás del tabique y, posteriormente, esto también se descubre como una ficción al alcanzar la luz del sol. En vistas de este hecho, Casertano afirma que “verdad” es aquí aquello que se considera verdadero.²⁸ Entiendo, sin embargo, que Sócrates no le confiere el mismo estatus a cada uno de los niveles de

²⁸ Casertano 2007: 132.

verdad que se ofrecen en el relato. Frente a esta pluralidad de verdades que supone en cada caso el contacto en que entra un determinado tipo de objeto con cada una de las facultades o potencias del hombre que conoce, ¿podemos acaso pensar que la auténtica verdad es aquella alcanzada en el último estadio? Es desde allí que se percibe que los prisioneros viven en la ilusión de confundir lo semejante, la sombra, con el original. El filósofo, en cambio, distingue una del otro, la ilusión de lo real. Entiendo, pues, que la verdad se brinda realmente en el último estadio, aquel en que realmente el alma logra fundirse con el objeto que se brinda al intelecto. El siguiente pasaje arrojará más luz sobre la fusión de alma y mundo que supone la verdad:

Avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde) por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, engendrando inteligencia y verdad (*gennésas noûn kai alêtheian*) y obtiene conocimiento nutrición y verdadera vida, cesando sus dolores de parto (490 b1-7).

Aquella *phúsis* de lo que es cada cosa y la parte del alma que le es afín y capaz de aprehenderla se funden y así se generan la inteligencia y la verdad que, según hemos visto, constituyen el espacio mediador entre sujeto y objeto. Este pasaje es especialmente claro, pues, respecto de cuál es el lugar de la verdad. Justamente, el de esa fusión del alma que va hacia la *phúsis* y la de la cosa que se abre hacia el alma. Es claro, pues, que la verdad no podría darse si no es al alma humana. En el momento en que el alma del filósofo se funde con lo que realmente es, engendra inteligencia y verdad.

Ya hemos señalado al comienzo del apartado que la verdad siempre se genera en oposición a la no verdad. Si bien estos textos platónicos se sustraen a una concepción correspondentista de la verdad, siempre está operando cierta oposición con lo inauténtico. Y en esta determinación de lo verdadero y lo que no lo es opera cierta vinculación entre los diversos grados de verdad: hemos visto ya que en la medida que nos vamos elevando en el saber, llegamos a percibir aquello que en el estadio anterior era considerado verdadero en tanto mera copia. Recordemos que en el contexto de la línea se hablaba de la necesidad de dividirla en cuanto a su verdad y no verdad y que esta última caía del lado de la copia. Pero esta conciencia se alcanza justamente desde un rango epistémico más elevado. La copia, retomando lo dicho en el *Sofista*, en algún sentido no es. No es, en tanto no es el original, pero a la vez es. Por eso se afirma que lo sensible es una mezcla de ser y no ser. Vemos, pues, que estos libros centrales de la *República*, netamente ontológicos, tal como hemos establecido, siguen operando sobre la base de una dialéctica de la oposición. En definitiva, la verdad siempre se yergue frente a lo que no lo es, en este caso frente a aquello que aprehenden los sentidos. Las nociones

de original y copia, pues, así como verdad y falsedad, se suponen una a la otra. Si bien es una relación que se da entre dos cosas, esto es, en el ámbito estrictamente ontológico, su diferenciación implica siempre, sin embargo, la mirada de un sujeto que percibe una u otra en tanto que original o copia. El engaño y la falsedad están justamente en el hecho de tomar el original por la copia. En definitiva, la verdad, podríamos pensar, es el ente, pero en tanto que real frente a la mera imitación, lo ficticio y el engaño que ocultan su propia naturaleza. En 508d4-9, por ejemplo, afirma Sócrates:

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es (*katalámpei alétheiá te kai tò ón*), entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá y da la impresión de no tener inteligencia.

Hay, pues, algunos objetos en los cuales la verdad brilla (*katalámpei*). Estos objetos son los pasibles de ser entendidos y realmente conocidos. Esto se opone a lo que nace y perece, al objeto de la *dóxa* frente al cual el alma se encuentra en la oscuridad, privada de inteligencia. Este pasaje ilustra, una vez más, el hecho de que la verdad resulta un espacio mediador entre el ser y el alma que hace que lo realmente cognoscible se presente como brillante al intelecto. De modo que se trataría de "la luz" emitida por la idea de bien sobre el ente, lo que lo convierte en cognoscible para la mente humana. Es por esta razón que Platón afirma que la idea es verdadera o que el ámbito eidético es "más verdadero" que el ámbito sensible. En el mismo sentido, Sócrates establecía en el contexto de la alegoría del sol:

Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista. (508c4-7)

El color de los objetos sería entonces la naturaleza del objeto a conocer. Mientras que los inteligibles parecen brillar para el intelecto, los sensibles son opacos y oscuros.²⁹

Ahora bien, interesa ahora aclarar una dimensión diferente de estos pasajes, que tiene que ver no ya con la caracterización explícita que se hace de la verdad en estos libros centrales de *República*, sino con la mirada platónica del propio discurso. Este

²⁹ Vale recordar una vez más que lo sensible y lo inteligible (que constituye la íntima naturaleza de la cosa), en rigor, convergen en una misma cosa, que tiene una dimensión sensible y otra inteligible. Si no, se cae en un absurdo dualismo de cuya acechanza Platón, sin lugar a dudas, fue absolutamente consciente, según surge de sus diálogos tardíos. Al respecto cf. Mié 2004, en especial la Presentación y los caps. II y III.

propósito nos reinstalará, entonces, en la problemática de la relación entre verdad y discurso, problemática de la que emergen dos puntos diferentes.

El primero de ellos concierne a la distancia que asume Sócrates respecto de su propio discurso al afirmar, luego de ofrecer la explicación de la imagen de la caverna: "Dios sabe si corresponde a la verdad" (517b6-7). La frase tiñe todo el planteo de cierto carácter hipotético y nos vuelve a situar, en cierto modo, en el horizonte de la verdad pragmática estudiada en el apartado anterior. ¿Esto equivale acaso a decir que solo dios, una sabiduría que no es humana, sabe si nuestras verdades, incluso las más elevadas entre ellas, son realmente tales? Así lo interpreta Casertano.³⁰ Yo considero, en cambio, que Sócrates está aludiendo una vez más al particular carácter que poseen estos relatos en cuanto a su verdad. Como en el caso del *Menón* que hemos comentado en el apartado anterior, en que establecía cierta distancia con respecto a los relatos que establecen que el alma es inmortal, aquí Sócrates nos previene respecto de la confianza excesiva en un relato como el de la caverna. Su verdad parece ser asumida en vistas de los beneficios que suponen para la *práxis*. Recordemos que estamos en el contexto en que se establece la educación (*paideía*) que se brindará a los guardianes.

El segundo punto que debemos tratar con relación a la distancia que deja entrever Sócrates respecto del propio discurso concierne a aquellos pasajes en que el filósofo establece cierta distancia con respecto a su propio discurso. Hemos visto que en el contexto del símil del sol, Sócrates se vale de una imagen al referirse al bien por considerar que es demasiado elevado para ser abordado en sí mismo (506e1-5). Por otro lado, cuando Glaucón le pide que abandone la imagen (*eikón*) para abordar directamente el bien, Sócrates se muestra reacio y acude a un lenguaje claramente doxástico: no podrá exponer la verdad misma, sino lo que le parece de ella (*phaínetai moi*, cf. 517b6-7 y 533a4). La frase nos enfrenta claramente a las dos dimensiones de la verdad reconocidas por Platón. La verdad que no puede ser expuesta es, claramente, la verdad ontológica. No está diciendo aquí que no pueda formular un discurso verdadero al respecto, sino que no puede exhibir el bien tal cual es. De suerte que aquí se están imponiendo claros límites al discurso y a su capacidad de asimilarse a la verdad. Parece que por lo menos a la hora de expresar mediante el discurso el momento de contacto con el bien, la entidad suprema, su naturaleza no puede sino ocultarse, se nos sustrae, reenviándonos así al *dictum* heraclíteo: "la naturaleza ama ocultarse" (22B123). Esta condición de ocultamiento de la cosa al discurso es aclarada en un importantísimo artículo de Wieland en que establece que desde la perspectiva platónica, el saber, la auténtica sabiduría, constituye una capacidad, una habilidad. Esto implica que todo

³⁰ Casertano 2007: 132-133.

aquello que se puede volcar a la forma de proposiciones no es en definitiva más que opinión. Esta puede ser verdadera o falsa, pero aun la verdadera no logra alcanzar el estatus de saber. Si se interpreta la *epistémē* en términos de posesión de una capacidad –la que a la luz del contexto que estamos examinando emerge como dialéctica, facultad de dirigir el alma hacia lo inteligible y tratar las ideas que lo constituyen –, se explica que esta no esté sujeta en absoluto a una diferenciación veritativa. Por otro lado, Wieland destaca que no hay nada que no se pueda decir. Pero este decir, como ya hemos visto en *Gorgias* y tal como retomaba Platón al final del *Crátilo*, no puede reemplazar la cosa o la experiencia. Creo que el final del esclarecedor artículo de Wieland nos puede brindar una pista para interpretar estos resquemores platónicos ante la posibilidad de brindar un discurso certero respecto del bien:

Tampoco se debería olvidar nunca que uno no puede dejar tras de sí el ámbito de las sombras, en tanto se esfuerce por realizar un ideal de exactitud y precisión dentro de él.³¹

No debemos olvidar que, desde la perspectiva platónica, estamos en el ámbito de la caverna adonde pertenecería todo *lógos*. Este, sin embargo, constituye la herramienta para ascender. Toda dialéctica supone el diálogo. De hecho, recordemos, el bien era conocido a través de su vástago, la verdad. Y esta verdad, en algún sentido, alcanza al discurso. Casertano responde que lo importante es que el filósofo conserva siempre en el alma la *tensión* entre la verdad y el amor por la verdad.³²

Para cerrar mi análisis, quisiera dejar planteado un interrogante. A la luz del tratamiento de corte lógico acerca de la verdad propuesto en el *Sofista*, estudiado en el capítulo anterior, debemos pensar que Platón distingue dos sentidos de verdad, uno lógico y otro ontológico. Lejos de establecer por primera vez el sentido de verdad en tanto que correspondencia, los textos centrales de *República* que hemos examinado postulan una noción ontológica de verdad, que perfectamente podría ser calificada como el desocultamiento, o más bien, como la condición del desocultamiento de la cosa inteligible. Este concepto, sin embargo, no prescinde en ningún momento del sujeto ante el cual la cosa se presenta y tampoco se identifica sin más con la cosa. Ahora bien, una y otra guardan una relación. En primer lugar, considero que Platón piensa este concepto ontológico de verdad a la luz del primero, es decir, de aquel que la entiende en tanto adecuación. Es por eso que verdad y falsedad serán pensadas en el ámbito ontológico como la contraposición entre el original y la copia o lo inteligible y lo sensible. Uno supone siempre el otro. Por otro lado, sería posible pensar un condicionamiento en el otro

³¹ Wieland 1991: 37.

³² Casertano 2007.: 135

sentido, de la verdad ontológica a la verdad lógica. Según esta propuesta, el aplicarse al discurso la verdad supone que este constituye, también, un desocultamiento, una iluminación de lo que realmente es, mientras que el falso supone un alejamiento y un opacamiento. En *Sofista*, según estudiamos en el capítulo anterior, Platón desarrolla una analítica del discurso que le permite dar cuenta de cómo se produce esto. Por otra parte, esta problemática era ontologizada en el *Sofista* no sólo desde el punto de partida, en que el Extranjero presentaba la problemática de la falsedad a raíz del problema de la copia, sino también cuando se hacía referencia al discurso falso como una combinación entre *lógos* y no ser (260a5-6). El *lógos* no sería, pues, el lugar exclusivo de la verdad. Más bien lo es, según hemos visto, el alma iluminada del filósofo. De suerte que si bien en Platón emerge una noción ontológica de la verdad, son muchos los espacios en que ella converge con la noción de verdad en tanto que adecuación. Por otro lado, ni en uno ni el otro caso podríamos decir que la verdad cae del lado del objeto ni del lado del sujeto.

III.2. Aristóteles

Capítulo XII

La concepción aristotélica del discurso

Hemos visto ya en el capítulo VIII que la rivalidad entre filósofo y sofista es patente a lo largo del libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles. En este capítulo, estudiaré la relación que establece entre ser y *lógos* con el fin de identificar posteriormente cuál es para el Estagirita el lugar de la verdad. Este análisis permitirá, asimismo, iluminar la multiplicidad de sentidos del ser a la que se refiere en *Gamma* 1,¹ como también los elementos que entrarán en juego en el capítulo 4, en el contexto de la discusión con el negador del principio de no contradicción (PNC) y en las caracterizaciones de la verdad que desarrolla en diversos pasajes de la *Metafísica*. Para ello me apoyaré fundamentalmente en los primeros capítulos de *De Interpretatione*, texto en que Aristóteles se refiere a la estructura del lenguaje y su relación con la realidad. A lo largo de este capítulo intentaré mostrar hasta qué punto el estagirita retoma muchos de los conceptos acuñados por Platón para iluminar tal relación. Veremos que si bien se maneja en el interior del campo conceptual trazado por su maestro, le confiere un particular acento a la dimensión significativa del discurso, lo que le permite superar de una manera más clara las dificultades que planteaba el sofista.

Aristóteles es el primero en establecer con claridad el sentido como mediador entre la palabra y la cosa. Es posible encontrar en la teoría de la significación por él ofrecida una respuesta a la escisión entre palabra y cosa planteada por la sofística. Hemos visto que Gorgias defendía una total heterogeneidad entre ambas, para conferirle al discurso la supremacía absoluta, otorgándole una cierta capacidad performativa. Protágoras, por su parte, dejaba en el margen cualquier consideración en torno a la cosa misma, por considerar que no contamos más que con fenómenos que se constituyen en el cruce de la percepción y el *lógos*. Frente a este panorama, siguiendo la huella de Platón, Aristóteles intentará zanjar el problema sofístico estableciendo una relación entre palabras y cosas que, lejos de operar una reducción de unas a otras, permita la

¹ Este tratamiento ha sido abordado en la segunda parte del capítulo VIII.

referencialidad, pero conservando, sin embargo, entre ellas una distancia suficiente como para posibilitar decir cosas que no son. Con esto Aristóteles asienta, contra la sofística, la posibilidad de asignar un valor de verdad al discurso. En el capítulo siguiente veremos que en *Gamma 4*, Aristóteles opera un deslizamiento desde el 'decir algo' al 'significar algo'. En lo que sigue intentaré relevar qué es lo que entiende por 'significar', de modo de comprender las implicancias de la estrategia que utiliza para combatir contra quienes niegan el PNC.

Aristóteles da un paso más allá que Platón en su examen de la significación, al cuestionar explícitamente qué son y cómo se conforman los significados. Platón, según vimos, insinúa en el *Sofista* una teoría según la cual es posible que las palabras tengan sentido aun cuando no refieran a cosas existentes, pero nunca ofrece una explicación de cómo se generan ni de qué es aquello que se significa con la palabra allí cuando no se trata de una cosa existente. Hemos dicho que la relación de *mímesis* entre discurso y ser a la que este filósofo se refiere en *Crátilo* y en *Sofista* no da cuenta de la relación entre los términos aislados y las cosas, sino que caracteriza más bien la relación entre el discurso verdadero y un estado de cosas, o la relación de isomorfismo que guarda el discurso con el plano ontológico dado por los géneros mayores. En *Crátilo*, según vimos, Sócrates terminaba rechazando el modelo naturalista implicado en la teoría de la *mímesis* para dar cuenta de la relación entre los términos aislados y las cosas, y afirmaba finalmente la convencionalidad de los términos. Aristóteles, según veremos, retoma y afina los elementos conceptuales en juego.

Se ha considerado con frecuencia que para el estagirita, aquello que distingue el lenguaje humano de otros tipos de lenguaje animal es su función simbólica. Hay animales que, como el hombre, se comunican recíprocamente y cuya voz, al igual que la humana, significa.² En *De Anima*, sostiene que la finalidad general atribuida a la *phóné* animal es la de comunicar el bien (420b22). Pero, a diferencia del resto de los animales, el bien del hombre es algo más que la simple persecución del fin de la especie, para lo cual a aquellos resultaba funcional la voz. En *Pol.* 1253a7-18, Aristóteles sostiene:

Es claro por qué el hombre es un animal político más (*mallón*) que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque la naturaleza no hace nada en vano, como decimos, y entre los animales, sólo el ser humano cuenta con la palabra (*lógos*). La voz (*phóné*), por cierto, es signo (*sémeion*) de dolor y placer, por lo

² Cf. *DA* II 8 420b32: la voz es un sonido dotado de significación (*semantikós... tis psóphos estin he phóné*). La particularidad del discurso humano viene dada, pues, o por su finalidad (según *Política*) o por su convencionalidad (según *De Int.*) no meramente por el hecho de ser significativo.

cual también cuentan con ella los otros animales –en efecto, su naturaleza llega hasta poseer la percepción (*aísthesis*) de dolor y de placer y la posibilidad de significarse (*semaínein*) unos a otros [estas percepciones]–, pero la palabra es para manifestar (*deloûn*) lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto. Pues [1253a15] a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción (*aísthesis*) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la ciudad-Estado.³

Este pasaje dio lugar a diversas lecturas. En primer lugar, es el *locus* de la obra aristotélica en que la tradición encontró la famosa definición aristotélica del hombre en tanto animal racional, según la traducción latina *animale rationale*. La *ratio*, sin embargo, evoca primeramente la idea de cálculo y, en consecuencia, desvirtúa la caracterización que traza aquí Aristóteles, la cual, sin lugar a dudas refiere ante todo al hombre en tanto dotado de discurso.⁴ Otro foco problemático se presenta en torno del peso que se confiere aquí a la *aísthesis*. Welsch, por ejemplo, entiende que la interpretación tradicional ha dejado en un segundo plano, a la sombra del *lógos*, a la *aísthesis*, que sería en realidad la auténtica protagonista de la demarcación política de lo humano.⁵ Entiendo, sin embargo, que lo relevante es el objeto de esta *aísthesis*, i.e. lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto. Es claro que no se puede ignorar el momento de tal percepción, pero tampoco el hecho de que sin la manifestación acerca de la propia concepción acerca de lo justo y lo injusto a través del *lógos*, tampoco habría política. No hay *pólis* sin palabra, eso es claro. Como señala Livov, pues, “no sólo habría que buscar lo propio de la politicidad humana en el *lógos*, sino además en un tipo particular de experiencia en el marco de la cual la palabra se integra”⁶ y, yo agregaría, asume su sentido último. El límite específico entre el lenguaje animal y el humano se traza recurriendo a la causa final: el lenguaje de los otros animales se limita a expresar las afecciones de la sensibilidad, que indica como expresión del placer y del dolor. Por eso su *phóné* es descrita simplemente como la expresión directa e inmediata de un estímulo (doloroso o placentero).⁷ Se trata siempre de *páthe* sensibles. En el caso del hombre, en cambio, lo que se expresa en el *lógos* es un complejo mundo ético-político. Sadun

³ Traducción de Gabriel Livov (en prensa).

⁴ Cf. Arendt 1958:27 quien entiende que las caracterizaciones aristotélicas del hombre en tanto que *zōon politikón* y *zōon lógon échon* se complementan y se implican mutuamente. También Aubenque 2009:12.

⁵ Welsch 1987. En este sentido también Labarrière 2004: 104.

⁶ Livov 2009: 262.

⁷ Es interesante señalar que este “manifestar” se refiere justamente a través del verbo “*deloûn*”. Vemos que Aristóteles, como Platón, también emplea este concepto para referirse específicamente al lenguaje humano. Asimismo, el empleo que lleva a cabo aquí del ‘*semaínein*’ no refiere a la palabra, sino a los hombres que significan. Vemos, entonces, que el tajante límite trazado por Aubenque y Cassin entre Platón y Aristóteles en torno al modo de comprender la relación entre el *lógos* y el mundo es ficticio.

Bordoni afirma que en el mismo sentido en que la comunidad política es anterior al individuo, la "comunidad lingüística" es anterior al individuo hablante.⁸ Pero, según hemos visto, la comunidad lingüística es ya comunidad política.⁹ Esta anterioridad de la comunidad respecto del hablante está supuesta, veremos, en el carácter convencional de la significación del *lógos*. Siguiendo el esquema de las causas, Sadun Bordoni establece que en el caso del *lógos* la materia es la *phoné*, con su estructura natural; el fin es, en general, el bien, posible sólo en la sociabilidad de la comunicación y naturalmente distinto en el hombre respecto de los otros animales; la forma, en fin, es la mente (de la *phantasia* al *noûs*), vehículo de la semánticidad de la voz en general y capaz de conferir al lenguaje humano su particular función simbólica.¹⁰ No es, pues, gracias a la dimensión simbólica, sino al fin que posee tal dimensión que el hombre emerge del ámbito de la pura animalidad. A su vez, el acceso a un mundo de pensamiento, normas, valores, etc. se sigue de tal posesión.¹¹

En *Ret.* 1404a21, Aristóteles afirma que los nombres como tales (independientemente del estadio del lenguaje de que nos ocupemos) son "imitaciones" (*tà gàr onómata mimémata estín*) y que la voz es el medio más imitativo que poseemos. Si bien resuena aquí la posición naturalista examinada en ocasión del estudio del *Crátilo*, es claro, sin embargo, que esta imitación no debe ser entendida como simple duplicación del original que imita. Suficiente prueba de ello es que para Aristóteles, la más mimética de las artes es la música, al menos en el ámbito de las representaciones de las cualidades del alma. Pero, a diferencia de su maestro, la *mímesis* es entendida en un sentido que prescinde de cualquier relación plástico-figurativa entre la imitación y el modelo. Sadun Bordoni distingue entre dos clases de *mímesis*: la estética, de la cual trata Aristóteles en *Poética* y también en *Retórica*, al examinar la naturaleza de la metáfora, y la cognitiva o simbólica, en virtud de la cual aprehendemos algo sobre la realidad.¹² Respecto de la *mímesis* estética o sensorial, dice que el valor denotativo –que es la referencia al objeto– no es todo lo que la palabra expresa. La metáfora trata de palabras que son bellas o por sonido, o por potencia, o por asociaciones visibles o por otra sensación (*Ret.* 1405b17-18). La *phoné* no funcionaría siempre como signo de un saber, sino que en ciertas situaciones, o en virtud de ciertas intenciones, asumiría un valor emotivo. El poder emocional que la voz tiene de por sí, independientemente de la

⁸ Sadun Bordoni 1994: 26.

⁹ Se podría objetar esto a partir de la consideración del caso de los hablantes que viven en comunidades no políticas. Tal objeción, sin embargo, también alcanzaría la caracterización del hombre en tanto *zōon politikón*. Es claro que en ambos casos lo que está en juego son rasgos esenciales del hombre, que pueden o no estar efectivamente plenicados.

¹⁰ Sadun Bordoni 1994: 27.

¹¹ Veremos en lo que sigue que la noción de *semeíon* se distingue de la de *súmbolon*, pues esta última supone la convención (*sunthéke*) y, a través de ella, la dimensión social.

¹² Cf. Sadun Bordoni 1994: 27-37.

información transmitida, es claramente señalado en este texto de *Retórica* por Aristóteles. La segunda clase de *mímesis* a la que se refiere Sadun Bordoni es la simbólica, aquella en la cual el signo se relaciona con el objeto no por vía simplemente estética, sino noética o intelectual. Sin embargo, según veremos, en este caso asume un sentido muy preciso que alude más bien a una cierta relación de isomorfismo entre el lenguaje y la realidad.

Debemos inferir tal cosa dado que en otros contextos, Aristóteles da a entender que la relación entre la palabra y la cosa no es de imitación, sino de significación. En un texto medular de *De Int.* 16a3-8, establece:

Así, pues, aquellas cosas que hay en la voz (*tà en tēi phonēi*) son símbolos (*súmbola*) de las afecciones <que hay> en el alma, y las cosas escritas lo son de aquellas <que hay> en la voz. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos vocales (*phonaí*) son los mismos. Ahora bien, aquello de que las cosas son primariamente signos (*semeía*), las afecciones del alma (*pathémata tēs psychēs*), <son> las mismas para todos, y aquello de las que estas son semejanzas (*homoiómata*), las cosas (*prágmata*), también <son> las mismas.

Esta aparente contradicción entre la atribución de una naturaleza mimética y una simbólica al lenguaje se puede resolver quizás postulando una suerte de elisión que se daría en el caso de *Retórica*, donde se apuntaría justamente a enfocar la relación entre las cosas y la significación del lenguaje. Esto es, si bien el lenguaje guarda una relación simbólica con los estados del alma, estos guardan una relación de imitación con respecto a la realidad. En este texto, sin duda, se pone el acento en este último vínculo. En este contexto de *De Interpretatione*, en cambio, Aristóteles es bastante más preciso en su descripción del vínculo entre el lenguaje y la realidad. Retoma aquí los términos de la discusión en torno al lenguaje instituidos por Platón en el *Crátilo* y lleva a cabo una notable combinación de las posiciones naturalista y convencionalista, atribuidas a Crátilo y a Hermógenes respectivamente. La escritura y la voz son símbolos (*súmbola*) de las afecciones del alma (*pathémata tēs psychēs*), que en este contexto parecen ser los pensamientos (16a10-14). La relación que parece examinarse aquí es aquella que guardan el significado y el significante.¹³ Su vinculación particular depende de la convención. Es por ello que tanto los sonidos en la voz como las letras difieren de cultura a cultura. Estas afecciones del alma son semejanzas (*homoiómata*) con respecto a las cosas del mundo (*tà prágmata*), las que son, según establece Aristóteles, las mismas

¹³ Contra esta opinión cf. Sadun Bordoni 1994, que entiende que Aristóteles aún no vislumbra tales distinciones y atribuírselas implica cometer anacronismo. Creo que basta una rápida leída al *Crátilo* para refutar su posición, pues en muchos contextos, según hemos visto, el examen de la *orthótes* se dirige específicamente a ver qué relación guardan los nombres entendidos en tanto soporte material con aquello a lo que refieren. Y puesto que en Aristóteles ya se distinguen con claridad significado y referente, no hay ningún inconveniente en aplicar tales conceptos a su pensamiento. La '*phoné*' a la que se alude aquí referiría, pues, al significante.

para todos. Con esto quiere decir que, a diferencia de la relación convencional que se establece entre el nombre y las afecciones del alma, aquella que guardan estas con el mundo no está sujeta a convención, sino que parece tratarse más bien de una relación natural y, según veremos, causal. En *De Anima*, la discusión acerca del pensamiento confirma el rol central que confiere Aristóteles a la idea de semejanza. Los objetos del mundo se relacionan con la facultad de pensar a través de un proceso causal en el cual el punto de partida es el objeto del mundo, cuya forma es transferida a la facultad del pensamiento previo paso por la *aísthesis* y la *phantasia*, o, en general, por la facultad perceptiva.¹⁴ El significado de una forma lingüística simple está dado, en primera instancia, por el contenido del pensamiento con el cual la forma lingüística está convencionalmente relacionada. En estos casos en los cuales el pensamiento es una semejanza del objeto del mundo, su contenido está relacionado con el objeto que lo causa por la relación de transferencia de la forma. Sólo a través de la mediación de *pathémata*, las formas lingüísticas se relacionan con los objetos del mundo.

Vemos, pues, que hay aquí tres instancias en juego: el nombre, el pensamiento, que converge, en cierto modo, con el significado, y el objeto. La semejanza (*homoiótes*), que es una relación natural, es reservada al vínculo entre las afecciones del alma y las cosas. La relación que guardan palabras y afecciones del alma, por el contrario, es convencional y de significación. Queda por definir por qué Aristóteles establece que los sonidos vocales son *primariamente* signos de las afecciones del alma. Comparto la interpretación tradicional, propuesta por Amonio y retomada por Whitaker, de que las palabras son signos *primariamente*, i.e. de modo inmediato, de las afecciones del alma y, *en modo secundario* o mediato, de las cosas.¹⁵ Es importante resaltar que la dimensión convencional está presente ya en la noción de *súmbolon* elegida por Aristóteles, que remitía primeramente a una ficha, vale, o incluso código (en inglés *'token'*) al que se le atribuye *convencionalmente* un cierto valor que habilita al poseedor a algo.¹⁶ Así, Aristóteles determina que las palabras son signos siempre convencionales de las afecciones del alma y, a su vez, estas afecciones del alma son semejanzas respecto de las cosas. Este no es el único texto en el cual califica de simbólica la relación del lenguaje y las cosas. En *Ref. Sof.* 1, 165a7, establece que

no es posible aportar en la discusión las cosas mismas, sino que en lugar de las cosas, debemos servirnos de sus nombres como de símbolos.

¹⁴ Cf. DA 429a13-18, 430a3-4, 417b16-19. Con respecto a la noción de "*pathémata tês psuchês*", hemos visto que Platón empleaba esta misma noción en el contexto de la línea dividida para referirse a las diversas facultades de conocimiento y sus operaciones específicas.

¹⁵ Para otras interpretaciones cf. Whitaker 1996: 18-22.

¹⁶ Cf. LSJ 1676-1677.

Este pasaje retoma, en cierto modo, la concepción gorgiana según la cual quien dice dice un discurso, no las cosas. Sin embargo, a través de la mediación de las afecciones del alma, Aristóteles establece, contra la posición gorgiana, un puente entre una y otra, que rompe con la heterogeneidad que el sofista impone entre ellas. El estagirita, sin embargo, es cauto respecto a esta semejanza entre el plano de las cosas y el del lenguaje: "entre palabras y cosas, no hay semejanza completa: los nombres son en número limitado, en tanto que las cosas son infinitas en número" (*Ref. sof.* 165a10). Es inevitable, por tanto, que muchas cosas sean significadas por una misma definición y por un solo y mismo nombre. El *lógos* no puede asumir sin más, entonces, el lugar de la cosa.

Ahora bien, volviendo al texto mencionado de las *Refutaciones sofisticas*, es preciso aclarar que aun cuando la mediación constituida por tales afecciones sea elidida en este texto, tal supresión puede considerarse legítima en la medida en que las afecciones son semejantes a las cosas. En definitiva, pues, encontramos tres instancias a partir de las cuales se estructura el *lógos* en su relación con la realidad: nombre (o *lógos*), significado-afección, cosa. Entre ellas se establecen dos tipos de relaciones: la de significación que vincula el nombre a las afecciones del alma, y la de semejanza que vincula estas últimas a la cosa. En algunos contextos, según hemos visto, Aristóteles pone el acento en una de estas relaciones, y en otros contextos, en la otra.

Para dar cuenta del vínculo entre la voz y las afecciones del alma, el texto de *De Int.* 1,16a3-8 que hemos citado se refiere no sólo a la noción de *súmbolon*, sino también a la de *semeíon*. Es necesario, pues, hacer alguna aclaración al respecto. Encontramos en Aristóteles dos dimensiones del signo: una natural y otra convencional. En el caso del natural, un texto ilustrativo es el de *Analíticos Primeros* en que se establece que la leche en la mujer, por ejemplo, es signo de la lactancia, o el humo es señal del fuego: "El signo (*semeíon*) quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o probable: en efecto, si al existir <algo>, existe una cosa o, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe" (*An. Pr.* II, 27, 70a7 ss.). La palabra *semeíon*, sin embargo, es empleada a veces para designar la remisión del lenguaje a los estados del alma, relación que, como hemos visto, es convencional. Aunbenque entiende que el *súmbolon* se opone al *semeíon*, y que sólo impropriamente Aristóteles utiliza este primer término para designar la relación del lenguaje a las cosas.¹⁷ Considero, sin embargo, que Whitaker acierta al establecer que mientras *súmbolon* es empleado para subrayar el aspecto convencional, *semeíon*, en cambio, no dice nada acerca de si el signo es o no por convención. Decir que una palabra es un *semeíon* de un pensamiento o de una cosa simplemente quiere decir que hay un pensamiento y una

¹⁷ Aunbenque 1962: 109.

cosa a la que refiere esa palabra. La hipótesis de Bordoni se contrapone a la de Aubenque y a la de Whitaker. Este autor sostiene que con '*súmbolon*', Aristóteles indica en *De Interpretatione* la correspondencia vista a partir del pensamiento, mientras que mediante *semeïon* es abordada la misma relación, pero esta vez a partir del lenguaje. Así una misma entidad lingüística sería un *súmbolon*, en cuanto derivado del pensamiento, y un *semeïon* en cuanto reenvía al pensamiento, en tanto indica (*semaínei*) una afección del alma. Las formas lingüísticas son en sí universalmente simbólicas, mientras que las palabras de los diversos lenguajes son símbolos convencionales variables. Bordoni sugiere así que *súmbolon* y *semeïon* son distintos, pero en el seno de una misma complementariedad funcional.

El verbo *semaínein* y el adjetivo *semantikós*, que designan en Aristóteles la relación entre palabra y pensamiento, tienen, pues, dos significados: por un lado, el de mostrar, dar signo; el animal muestra, revela las propias afecciones sensibles y en este sentido, se puede hablar en general de "expresiones". Mas cuando la significación es considerada como función propia del nombre, como puro símbolo, tal palabra va adquiriendo un sentido técnico, que traducimos como "denotar" o "designar". Los términos "significado" y "significar" son, también en castellano, lo bastante vagos como para oficiar como traducción genérica del término griego.¹⁸ Ahora bien, al decir que la palabra es signo (*súmbolon*) de los estados del alma o de las cosas mismas, se afirma una relación que es, en palabras de Aubenque, revocable, puesto que no es natural e inmediata, sino convencional (*katà sunthéken*).¹⁹ En efecto, una relación simbólica exige una intervención del espíritu sobre la forma de la imposición de un sentido. Hemos visto ya que Aristóteles concedía a la posición gorgiana que la lengua no manifiesta las cosas, en el sentido de que es incapaz de transmitir las cosas mismas. Sin embargo, esto no implica aquí un divorcio total entre palabra y cosa a la manera gorgiana, puesto que entre ser y discurso existe una relación, a saber, la significación, que es justamente la que resultaba problemática a la luz de las posiciones sofísticas. Gorgias, por ejemplo, subrayaba la imposibilidad de exhibir (*dehoûn*) las cosas (*tà prágmata*) a través del *lógos* y, no pudiendo resolver la cuestión de una relación que no suponga una identidad, negaba toda relación, para terminar sometiendo absolutamente el ser al discurso. La inmediatez que supone tal sometimiento es justamente la negada por Aristóteles. Al constituir el símbolo un instrumento que envuelve convención, se establece entonces una primera mediación entre ser y cosa. Asimismo, Aristóteles parece retomar la terminología y la concepción socrática del discurso al establecer que el *lógos* no es un *órganon*, no es una

¹⁸ Cf. Sadun Bordoni 1994: 33.

¹⁹ Cf. Aubenque, 1962: 108. Recordemos que esta era justamente la posición que terminaba adoptando Sócrates en *Crát.* 433e3.

herramienta natural (17a1), pues cumple con su función de significar "por convención". Con esto, el filósofo nos reenvía al contexto del *Crátilo* en que se establecía que las herramientas tienen una naturaleza que les es propia y llevan a cabo su tarea específica en función de esa misma naturaleza. Esta, hemos visto, era la concepción defendida por Crátilo. Aristóteles, como Platón, niega que el nombre refiera por naturaleza. Lo hace, en cambio, a través del significado que, insistimos, envuelve siempre una dimensión convencional. Asimismo, al igual que Platón, Aristóteles encuentra en el nombre y el verbo las unidades atómicas significativas del discurso:

Así pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aun no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto el ciervo-cabrió significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo. (*De Int.* 16a10-19)

El nombre (*ónoma*) es definido por Aristóteles como "un sonido significativo por convención, sin tiempo, ninguna de cuyas partes es significativa por separado" (*De Int.*) y el verbo (*rhéma*) como aquello que "cosignifica tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro" (*De Int.* 16b6-8). Esta insistencia de Aristóteles en el hecho de que el átomo significativo es el nombre también asume pleno sentido a la luz del *Crátilo*. Recordemos que allí se exponía una tentativa de encontrar en las letras las unidades semánticas atómicas. Este intento, sin embargo, era en definitiva descartado por Sócrates. En el juego de las etimologías, asimismo, se postulaban como unidades atómicas semánticas ciertas partes del nombre. Esto también es rechazado tanto por Sócrates como por Aristóteles. Por otro lado, el estagirita explica "cosignificar tiempo" a través de un ejemplo: mientras que 'salud' es un nombre, 'está sano' es un verbo; significa no sólo la salud, sino también que esto se da ahora. Es decir que todo verbo pareciera entrañar, aparte de un sentido primero, una dimensión que alude a la temporalidad, por eso todo verbo es, a la vez, nombre (*De Int.* 16b19).

Al igual que para Platón, ni los nombres solos ni los verbos solos señalan verdad ni falsedad. Por lo tanto, nombre y verbo son los átomos significativos, en el sentido de que no es posible reducirlos y seguir contando con un elemento significativo. Pero las unidades significativas que distingue Aristóteles no son sólo el nombre y el verbo. También el *lógos* significa, según lo enunciado en 17a1. El *lógos* es definido en 16b25 como "un sonido vocal significativo, alguna de cuyas partes significa por separado". Las partes significativas del *lógos* son, justamente, nombre y verbo. Es importante también destacar que para Aristóteles hay partes del enunciado que no son significativas. Tal es

el caso de las conjunciones (*súndesmoî*) o los conectores (*árthra*). Estos son considerados, según lo establecido en *Poética*, *phonè ásemos*, voz no significativa. Nombre y verbo, por el contrario, son definidos como *phonè semantiké* (1457a10 y 14). Tampoco se distancia Aristóteles de su maestro al afirmar que es necesario contar al menos con un nombre y con un verbo para poder hablar de un discurso mínimo, factible de ser calificado de verdadero o falso.

El primer enunciado asertivo singular es la afirmación (*katáphasis*), y el siguiente la negación (*apóphasis*); los demás tienen unidad gracias a una conjunción. Todo enunciado asertivo <constará> necesariamente de un verbo o una inflexión del verbo: y, en efecto el *lógos* de hombre, si no se añade el es o el será, o el era, o algo semejante, no es en modo alguno un enunciado asertivo". (*De Int.* 17a7-12)

Una vez más, nos encontramos con la influencia de Platón: el nombre solo no afirma ni niega nada. Es preciso comprender estas disquisiciones en el marco de las teorías sofísticas sobre el significado. Con un nombre significativo no se asigna verdad ni existencia, es necesario agregarle un verbo al nombre para contar con un enunciado asertivo. La aserción es para Aristóteles "aquella que afirma algo acerca de algo, o niega algo de algo" (17a25). Esta fórmula recuerda la establecida por Platón en *Sof.* 263a5, cuando se refería al *lógos tinòs peri tinós* para asentar la posibilidad de la verdad y de la falsedad. En esta fórmula ambos *ti*, recordemos, remitían al mismo sujeto, i.e. Teeteto. Era un discurso *de Teeteto* (en tanto sujeto) y *en torno a él* (en tanto predicado). Justamente en este hablar "a propósito de", o decir algo "en torno a", se establecía una distancia entre sujeto y predicado que envolvía la posibilidad de la verdad y la falsedad. En Aristóteles, en cambio, la fórmula *ti katà tinós* también esconde la diferenciación entre sujeto y predicado. Pero en su caso, esta diferencia se establece más tajantemente, pues los dos *ti* en juego refieren a cosas diferentes: el primer *ti* al predicado ("decir algo") y el segundo (*katà tinós*), en cambio, al sujeto sobre el cual se afirma o niega algo ("sobre algo").²⁰ A pesar de sus diferencias, ambas fórmulas suponen la institución de una sintaxis a partir de la cual se abre el espacio para la *krísis* entre verdad y falsedad.

Interesa insistir que en lo que se refiere a la verdad y la falsedad, Aristóteles establece con toda claridad que los nombres y pensamientos simples son "sin verdad y falsedad", mientras que los compuestos de cierta clase deben ser verdaderos o falsos. Verdad y falsedad, establece en 16a14, "quedan referidas a la combinación (*súnthesis*) y la división (*diáiresis*).". Esta refiere a la composición y división de al menos dos términos, uno de los cuales debe ser un nombre, el otro, un verbo. Sin adentrarnos aquí en esta

²⁰ Para las implicancias que envuelven estas diferencias cf. Cassin 1995: 52-54. Ya he establecido en el capítulo X los puntos que no comparto con la interpretación de la autora, sobre todo en lo que hace a la lectura de la fórmula platónica.

problemática que constituirá nuestro objeto de estudio del capítulo XIV, sólo señalaremos que las nociones de composición y división refieren en este caso a la oposición entre el enunciado afirmativo y el enunciado negativo, tal como Aristóteles tematiza en el capítulo 6. El enunciado afirmativo es aquel que establece la pertenencia de algo a algo, y el negativo la no pertenencia de algo a algo. Los nombres y verbos por sí mismos, aislados, no son susceptibles de verdad ni de falsedad. Aristóteles es clarísimo respecto de esta posibilidad: incluso en el caso de un nombre que no remite a nada existente, no es legítimo hablar de falsedad. Tal es el caso de 'ciervo-cabrío' (*tragélaphos*), personaje mitológico que, como tal, no encuentra una referencia en la realidad. Este punto resulta de especial interés en lo que concierne a la prueba ofrecida contra el sofista en *Gamma* 4. Allí Aristóteles no le pide a su adversario que diga que algo es o no es, pues en ese caso cometería petición de principio, es decir, se estaría suponiendo el PNC que es, justamente, lo que se quiere probar. Pedirá, simplemente, que el adversario diga algo con sentido, *semáinei ti*.²¹ Para establecer qué es aquello que puede llegar a decir, debemos ver cuál es el límite de la significación. Hemos visto que las unidades semánticas atómicas no son evaluables respecto a su valor de verdad (puesto que no afirman ni niegan nada). Es en este contexto que Aristóteles afirma que aun cuando "ciervo-cabrío" (*tragélaphos*) no refiera a nada existente, no es posible atribuirle verdad o falsedad, puesto que es recién en el plano del *lógos* que podemos asignar valores de verdad (*De Int.* 16a16-18). Aristóteles se sirve del ejemplo del ciervo-cabrío frente a una posible objeción a su teoría de que los nombres no son portadores de verdad o falsedad: se podría pensar que una unidad atómica es falsa, puesto que no es aplicable a nada. Tal es el caso, justamente, del ciervo-cabrío o de cualquier otro término que remita a un ser imaginario o mitológico. Su respuesta es que aunque tal término sea significativo, no comporta existencia ni posee un valor de verdad –la falsedad–, por el hecho de no remitir a algo existente. La cuestión de la existencia del referente difiere, pues, de la de la verdad o falsedad, propiedades estas últimas que nunca serán aplicables a una unidad semántica atómica, sino que se darán sólo en el plano del enunciado. El tratamiento por parte de Aristóteles de estos casos-límite de la significación, esto es, el de aquellos sujetos sin referencia extradiscursiva como 'ciervo-cabrío', señala la imposibilidad de identificar el significado de una palabra con un referente real. Se establece, pues,

²¹ Cassin 1989: 30, sostiene al respecto: "Ce retrait du signifier par rapport au fait d'affirmer (ou de nier) ce qu'on signifie constitue, bien que la remarque n'en ait à notre connaissance jamais été faite, une innovation d'Aristote. Par cette innovation, il se démarque à la fois de l'efficace ontologique du dire sophistique, et de sens jusqu'alors usuel de *semáinein*, normalement ancré dans la désignation d'une chose ou d'un état du monde".

claramente contra las teorías sofisticas, la existencia de términos significativos que, sin embargo, no cuentan con una referencia en el plano extradiscursivo.²²

Sobre la base de estas afirmaciones de *De Interpretatione*, Cassin observa que Aristóteles es quien quita a la significación su connotación designativa, su eficacia objetiva, en cuanto disocia el hecho de significar del de afirmar que algo es o no es. Al sostener que '*semaínein*' tenía antes de Aristóteles una diversidad de empleos que iban desde "indicar un camino" a "denunciar", "señalar", o "significar" una orden, pero que excluía cualquier sentido según el cual no sean los hombres los que significan sino las palabras, Barbara Cassin pasa por alto, según creo y hemos examinado en el capítulo XI, el empleo que de este término hace Platón. Según la autora, las dos características del "significar" pre-aristotélico eran, en primer lugar, ser un verbo de acción en que el sujeto es un agente. Aunque al principio del capítulo 4 de *Gamma*, al pedirle al adversario que "signifique algo" (1006a21), Aristóteles parece conformarse a esta caracterización del "*semaínein*" en tanto acción de un hombre, esta construcción desaparece completamente en el resto del capítulo, en que serán las palabras las que significan, y no los hombres. En segundo lugar, el uso prearistotélico de '*semaínein*' implicaba –como el decir sofisticado– transitividad ontológica, esto es, que por el hecho de ser dicha, cualquier cosa que portara una significación era concebida como existente. El hecho de significar transfería, por tanto, existencia a aquello que se nombrara, inclusive si se trataba de la Sibila, o de carros que corren sobre el mar. Al disociar el hecho de significar del de afirmar que algo es o no es, Aristóteles retira a la significación su connotación designativa, su eficacia objetiva, negando, de esta manera, que todo átomo significativo comporte la existencia de aquello que se significa. La autora afirma que, aunque el uso de las palabras no sea para Aristóteles aparentemente más que un asunto de convención, sin embargo, confía a las palabras *a partir de ese momento*, la significación. Ya no serán los hombres los que signifiquen, sino las palabras. La primera aparición del verbo, al comienzo de *Gamma* 4, sería también la última en que este verbo tiene por sujeto al locutor. Esta construcción, normal para este verbo, desaparece, en efecto, en lo que sigue del capítulo, donde serán siempre las palabras las que significan (salvo en

²² Frente a estos términos se genera un problema. Hemos dicho ya que en el caso de los nombres simples se daba un proceso por el cual desde el objeto del mundo se transfería la forma al pensamiento y éste se relacionaba convencionalmente con una determinada palabra. Ahora bien, en el caso de términos como "ciervo-cabrío", no hay nada en la realidad que sea la causa del pensamiento. Es posible explicar su origen en la combinación de nombres simples. La significación de nombres compuestos como "ciervo-cabrío" es dependiente de los términos simples de los cuales se componen, aunque su significación no agota el significado de tales términos. De hecho, una parte sola de una palabra compuesta no significa nada por sí misma, pues en cuanto forma parte de una palabra compuesta no conserva idéntico su significado (*De Int.* 16a23-26). Por lo tanto, inclusive los nombres compuestos mantienen una atadura con el plano ontológico. Para este problema cf. Charles 1994: 49-59.

.1007a26). Cuando se significa algo, no se significa una cosa ente, un objeto del mundo, sino que se significa un sentido.²³

Contra lo sostenido por Cassin y de acuerdo con lo analizado en el cap. X, sin embargo, es posible afirmar, en primer lugar, que Platón señala muy claramente que el nombre solo no afirma ni niega nada, sino que solo en el contexto de un *lógos*, es decir cuando está acompañada por un verbo, se da la afirmación o la negación (*Sof.* 262d). En segundo lugar, Platón emplea, al menos en dos ocasiones, el verbo *semaínein* referido a los nombres y los verbos, es decir, a las palabras. Allí el sentido del verbo ya no refiere a la acción de un sujeto, sino que al igual que en *Metafísica Gamma*, o en *De Interpretatione*, caracteriza a las palabras. Son ellas las que significan. Por lo demás, es posible pensar que todo el intento platónico del *Sofista* tiende a cancelar la transitividad ontológica del decir envuelta en la posición sofística. Hemos visto ya que a pesar de conservar la identificación entre *ti* y *on*, Platón parece conferir al ser un sentido suficientemente amplio, como para admitir como legítimas y significativas predicaciones acerca de cosas que *no* son. En suma, según tuvimos ocasión de ver, habría en Platón muy claramente prefigurada una teoría de la significación en la que el hecho de decir no impide aludir a cosas que no existen, o por lo menos a aquellas cuya existencia puede ponerse en tela de juicio.

Pero Aristóteles sí va más allá de su maestro, al sugerir dos tipos de significados diversos: los que definen la sustancia en sentido estricto a través de género y diferencia específica y, por otro lado, los enunciados que expresan una fórmula que se correlaciona con la palabra como una simple entrada en el diccionario. Según la concepción aristotélica, no contamos con una definición en sentido estricto de todo aquello que significa. Hemos visto que Aristóteles reconocía la existencia de términos con significación que, no obstante, no tenían un correlato en la realidad y que en consecuencia no podían definirse partiendo de su esencia. En estos casos no contamos con una afección (*páthe*) en el alma causada por una cosa exterior (*prágma*). En algunos pasajes de su obra, por ejemplo *Tóp.* 142a5-10, Aristóteles sostiene que la manera correcta de definir es expresando la esencia, dado que sólo en tal caso la definición puede ser siempre una y la misma. Así, en 141a27-b2, y 103b7-12, dice explícitamente que quien ha ofrecido una definición ha expresado la esencia (*tò ti ên eînai*), subrayando que el nombre y el *lógos* significan la misma cosa.²⁴ Si se admite que con "*lógos*" se está haciendo referencia a la definición, entonces se puede concluir que dado que las

²³ Cassin 1989: 30-31.

²⁴ Cf. *Tóp.* 162 b37-163a1 y 101b38.

definiciones expresan la esencia,²⁵ es esto lo que los nombres significan. Sin embargo, Aristóteles mismo sugiere que no siempre la esencia es expresada por la definición, admitiendo, incluso en *Tópicos*, que hay definiciones que no remiten a ella (141a32-4). En consecuencia, habría que inferir que hay definiciones mejores que otras y que las que remiten a la esencia serían definiciones en un sentido más propio. Como señala Cassin, habría que pensar en una interpretación de *lógos* en sentido amplio y no identificarlo en todos los casos con la definición en sentido propio (*horismós*), tomándolo como simple fórmula o enunciado que se correlaciona con una determinada palabra, como una mera entrada de diccionario.²⁶

Sin pretender agotar la cuestión, sino solamente aclarar la posibilidad de significar sin recurrir a la esencia, recurriré a algunos breves textos que pueden iluminar los diversos modos de la significación. Aristóteles distingue las definiciones que mencionan lo más conocido para nosotros y las que mencionan lo realmente cognoscible de suyo. Mientras que las primeras son adecuadas para el comienzo de la investigación, las últimas son las más cognoscibles por naturaleza.²⁷ Irwin propone distinguir entre un significado que Shields llama 'superficial', que correspondería a lo que comprendemos por sentido, si por ello entendemos lo que se requiere para ser un hablante competente de un determinado lenguaje y, por otro lado, una noción más profunda de significado correspondiente a la esencia, que obtendríamos al finalizar la investigación.²⁸ Por otra parte, en *An. Post.* II 7, Aristóteles se refiere también a la posibilidad de brindar una definición aun cuando no sepamos si aquello que estamos definiendo existe. En 92b4-7, afirma que de aquello que no es, por ejemplo 'ciervo-cabrió' (*tragélaphos*), solo es posible saber qué significa el enunciado o el nombre (*tí men semáinei ho lógos e tò ónoma*), pero no aquello que es, puesto que no es. Y señala poco más adelante, en el capítulo 10:

Puesto que se dice que la definición es el *lógos* del '¿qué es?', es evidente que una clase de definición sería el *lógos* dado en respuesta a las pregunta "¿qué es lo que el nombre o la expresión significa?", v.g: ¿qué significa 'triángulo'? Respecto al cual, cuando sabemos que el 'qué es' existe, buscamos la respuesta a la pregunta

²⁵ Cf. *Tóp.* 103 b 7-12. Según Aristóteles un nombre puede ser reemplazado por una fórmula (*lógos*, cf. 106 a 1-4), que a su vez es signo (*semeíon*) de está última (cf. *Met.* 1012 a 22-24). Fórmula y nombre significan lo mismo (cf. *Tóp.* 162b37 -163a1) y la fórmula expresa la definición correspondiente al nombre (107a36-38).

²⁶ La entrada de diccionario alude a una definición léxica, que se limita a describir con qué significados se usa esa palabra en una comunidad de hablantes, y que, por lo tanto, no asume compromisos ontológicos.

²⁷ Cf. *Tóp.* 141b22-28, 141b34-142a 9.

²⁸ Cf. Irwin 1982: 258-261.

‘¿por qué es?’. La causa de la dificultad ya se ha dicho anteriormente, a saber, que no sabemos siquiera si existe o no (93b29-35)²⁹

A partir de este pasaje es posible distinguir tres instancias. En la primera de ellas se alcanza un enunciado de qué significa un nombre más allá de conocer su existencia. En la segunda, se conoce la existencia o no de aquello que significa. Y, por último, en una tercera instancia, si aquello significado existe, se alcanza su esencia, lo cual supone, justamente, el conocimiento de la causa.

De lo dicho podemos inferir, en primer lugar, que no será preciso saber si un objeto existe, como tampoco conocer su esencia –por ejemplo la causa eficiente– para alcanzar el enunciado de qué significa un nombre. Aquella será buscada sólo en la tercera instancia. Por tanto, es posible que haya un enunciado acerca de lo que algo significa aunque el objeto no exista y, en consecuencia, le falte una esencia. Estas no serían definiciones *stricto sensu*. Puesto que los enunciados acerca de lo que significa un nombre no requieren conocimiento ni de la existencia ni de la esencia de un determinado objeto, es posible, en consecuencia, distinguir dos tipos de enunciados que dan cuenta del significado de los términos: aquellos que refieren a una sustancia (que, necesariamente, cuenta con una esencia), caso en el cual se trata de una auténtica definición; y aquellos que responden al *qué es* sin recurrir a la esencia y alcanzan para hacer al hablante competente en una determinada lengua.³⁰

Una vez aclarado este panorama, entiendo que contamos con los elementos suficientes para comprender el alcance de la prueba contra el negador del PNC en el libro IV de la *Metafísica*, texto en el cual el sofista representa al adversario y cuya refutación implicará, de acuerdo a la mirada aristotélica, la instauración definitiva de la *krísis* entre verdad y falsedad. En el próximo capítulo será abordado su estudio.

²⁹ Para la traducción de este pasaje he seguido a Charles 1994: 37-73.

³⁰ En rigor de verdad, algunos distinguen tres tipos de definiciones en juego, pues dentro de las definiciones propiamente tales Aristóteles mismo denomina ‘nominal’ (93b31) a aquella que no hace más que significar la esencia (93b39-94a1), mientras que la otra la muestra y produce una suerte de demostración de ella a través de una explicación causal (94a1ss). Cf. Cassin 1989: 37. Estas controvertidas diferenciaciones, sin embargo, exceden nuestra problemática.

Capítulo XIII

La restauración aristotélica de la *krísis*: la prueba contra el negador del PNC

¿Los axiomas lógicos son adecuados a lo real, o bien son norma y medio propios para crear lo real, el concepto de "realidad"?

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*

En el contexto de la lectura aristotélica de Gorgias, he señalado que entre los tres primeros capítulos y el resto del libro IV de *Metafísica* es posible encontrar una estrecha solidaridad: mientras que en la primera parte se fija la posibilidad de una ciencia de lo que es en tanto que es, en la segunda se prueban los primeros principios, prueba que corresponde a esta ciencia puesto que son principios universales y, en consecuencia, deben ser abordados por la ciencia universal.¹ Hemos visto que es posible reconocer en el libro IV una refundación de la ontología a partir de principios no parmenídeos. En los primeros capítulos del libro, según hemos visto en el capítulo VIII, el sofista acecha desde una posición semi-velada. Allí sólo era posible vislumbrar como límite y contracara las posiciones sofísticas. Sin embargo, a partir del capítulo 4, la presencia del sofista es patente. En este capítulo analizaré, pues, algunos puntos de esta parte polémica del libro, en que se discute con el negador del PNC. La validez del principio que allí se defiende es, según veremos, el envés de la postulación de una ciencia del ser. Tal empresa, como sugerí oportunamente, exige "cerrarle la boca al sofista", cuyo discurso, desde el punto de vista aristotélico atenta contra toda ciencia. Es en estos capítulos, pues, que Aristóteles se enfrenta abiertamente al sofista y a su negación del criterio. Si bien este libro es inagotable debido a la complejidad y a la cantidad de las pruebas allí ofrecidas, abordaré en este capítulo sólo la primera de ellas, no sólo por constituir, a los ojos del mismo Aristóteles, la refutación, en sentido propio, del sofista, sino también porque a

¹ Varios autores han sostenido que la sección polémica del libro, que comienza con la refutación contra los que niegan el PNC, sería sólo una disquisición preliminar a la ciencia del ser, puesto que se trata de una prueba dialéctica, y, según las pautas que fija el mismo Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, la ciencia debe ser demostrativa. Sin embargo, como ha sostenido Irwin, es posible pensar que debido a la especial naturaleza de esta ciencia, esta no puede remitir a otros principios porque recaería en un regreso al infinito o en circularidad. La clave está en que no toda ciencia es demostrativa, aunque sí deba dar razones de algún tipo. Si hemos hallado un principio verdaderamente último no hace falta buscar un principio superior para convencernos de que es verdadero. Irwin entiende que la primera prueba del capítulo 4 no constituye un razonamiento dialéctico puesto que éste debe estar fundado exclusivamente en opiniones comunes (*éndoxa*) y no muestra nunca que un principio no sea enteramente convencional. Cuando Aristóteles sostiene que el principio puede ser demostrado "por refutación" (1006a11-18), según este autor, indica que el razonamiento siguiente no será ni demostrativo ni simplemente dialéctico.

partir de su radicalidad exhibe las raíces de las posiciones en juego. Así, en la primera sección del presente capítulo, estudiaré las posiciones sofisticas frente a las cuales Aristóteles presenta esta prueba. Para ello analizaré la posición de los sofistas frente al PNC, así como también las formulaciones que de él hace Aristóteles. En el segundo apartado, focalizaré mi atención en la primera prueba ofrecida en el capítulo 4, usualmente considerada la prueba semántica. En el tercero, examinaré los fundamentos de la unicidad del significado a través de la cual Aristóteles restablece el PNC, para, por último, ofrecer unas breves conclusiones.

I

A diferencia de lo que ocurre en la sección programática, en la sección polémica del libro *Gamma* el adversario no sólo es perceptible entre líneas, sino que es presentado explícitamente como aquel contra quien es necesario ofrecer la prueba. En la refutación contra quienes niegan el PNC, se detecta nítidamente la figura del sofista como adversario. Entiendo que el hecho de hacer patente su presencia y lo que ella envuelve puede echar nueva luz sobre los argumentos brindados por el estagirita.

En 1009a16-22, Aristóteles sostiene que no se debe enfrentar del mismo modo a todos los que niegan el PNC. Distingue entonces dos clases de adversarios: unos que han de ser persuadidos y otros deben ser forzados. Los primeros niegan el principio como consecuencia de hallarse en una aporía y su ignorancia es fácil de curar. Estos deben ser persuadidos. Los otros, en cambio, "hablan por el placer de hablar" (*lógon chárin*) y su curación consistirá en refutar su discurso tomándolo en su expresión y en sus palabras. Los sofistas, ya lo sabemos, se encapsulan en el lenguaje e intentan llevar a sus adversarios al mismo terreno. De ahí que a la hora de enfrentarlo, Aristóteles admita, como Platón, partir del lenguaje, único terreno compartido con la sofística, para desde allí forzar al adversario a reconocer el ser, si es que quiere conservar el discurso.² Como su maestro, intentará una vez más fundar la *krísis* entre ser y no ser y, a partir de allí, entre verdad y falsedad. Puesto que una cosa es o no es, un discurso que refiera a ella será verdadero o falso, pero nunca ambos a la vez. Es por eso que en *Metafísica IV*, Aristóteles se empeña en derribar un punto central del pensamiento sofístico, el de que

² Podemos pensar que Aristóteles mismo considera que si así no lo hiciera, cometería petición de principio, pues lo que se intenta establecer en última instancia es la existencia del mundo exterior al margen del propio parecer o discurso. Con respecto a la filiación platónica de la estrategia asumida por Aristóteles es poco lo que se ha dicho. Dos trabajos imprescindibles en este sentido son Gottlieb 1994, que parte de la mutua oposición a Protágoras, y Nancy 1989, que además de los puntos comunes, subraya las implicancias de las a veces sutiles diferencias de los argumentos de ambos filósofos frente al sofista.

no es posible determinar la verdad en el caso de dos enunciados contradictorios y que, por consiguiente, todo es verdadero o todo es falso.

Hay, al menos, tres doctrinas interrelacionadas que hemos atribuido en los primeros capítulos a los sofistas, a pesar de las no pocas diferencias que podemos encontrar entre ellos: (a) la no distinción de los sentidos del ser; (b) la disolución de la distancia entre verdad y falsedad y (c) la primacía del lenguaje respecto del ser. Creo que no deben perderse de vista estas tres tesis a la hora de buscar una unidad en el libro *Gamma*, pues, a mi entender, operan a lo largo de todo el texto como contrapunto de los argumentos aristotélicos y, siendo tanto Protágoras como Gorgias dos de los que encarnan tales tesis, puede resultar útil leer estos argumentos a la luz de sus doctrinas. Con esto no intento afirmar que sea posible definir con total seguridad quién es el adversario de Aristóteles en estos pasajes, pero tratar de determinar las concepciones contra las cuales nuestro filósofo ofrece las pruebas del libro IV puede iluminar no sólo aspectos descuidados de los argumentos, sino también el alcance de los mismos.

Ahora bien, si proponemos la figura del sofista como el principal interlocutor de Aristóteles en la prueba ofrecida contra el negador del PNC, es necesario explicar en qué sentido la posición asumida por ellos pondría en peligro tal principio. El punto más importante a subrayar en este sentido es que ninguno de los dos sofistas estudiados atenta contra el principio a nivel meramente lingüístico, exigido por la coherencia interna que impone la voluntad de persuasión.³ Recordemos que de hecho Gorgias en el *Encomio de Helena* afirmaba haber respetado la norma fijada al principio de su discurso, como si respetar tal regla de coherencia le confiriera más valor a un discurso tendiente, claramente, a la persuasión y edificado con estricto arreglo a las normas que impone la retórica. Su rechazo compromete, en cambio, el nivel ontológico: puesto que el ser es un producto de nuestro discurso (Gorgias) o se identifica con nuestra *phantasia* (Protágoras), no habrá manera de dirimir entre posiciones contradictorias, que estrictamente no serán tales, si por contradicción se entiende decir cosas contrarias *con relación a lo mismo*. Hemos visto que lo que rechazan los sofistas es la existencia de un "afuera" del discurso o del pensamiento que pueda corroborar lo sostenido por una u otra parte en caso de opiniones contrarias. Es por eso que lejos de acceder a una razón a partir de las cosas mismas, tal "confirmación" se alcanzará sólo a partir de la adhesión de los otros a la propia posición.⁴

³ Cf. *supra* cap. V, en que se examinaba la posición atribuida a los sofistas por Platón en el *Gorgias*. Allí se atribuye a la posición sofística la voluntad de refutar a otro y nunca ser refutado. La posición socrática era justamente la inversa: prefería, según hemos visto, ser refutado que refutar.

⁴ Para subrayar el carácter "útil" que podía llegar a conferir el sofista al PNC a nivel lógico, me parece pertinente traer a colación una cita de Nietzsche (1980: 389) que despliega aquello que es

La posición asumida por Protágoras, según la cual “todo lo que (a)parece es verdadero” supone, desde la perspectiva aristotélica, la tesis de que “todas las cosas son por igual verdaderas y falsas” (1009a5-8, 1011a28-30). Según hemos visto en el capítulo VII, al afirmar esto, Aristóteles pasa por alto la cuestión de los relativizadores, pero justifica tal prescindencia afirmando que quienes sostienen la doctrina según la cual todo lo que aparece es verdadero, toda vez que afirman algo deberían añadir que es verdadero “lo que (a)parece a quien (a)parece y cuando (a)parece y en la medida en que y como (a)parece. Si, por el contrario, mantienen su discurso, pero no en estos términos, les ocurrirá que se contradirán enseguida” (1011a22-25). Por otro lado, establece que quienes afirman esto no lo hacen por encontrarse en una situación aporética, sino por el gusto de discutir, y “habrán de decir no que ‘esto es verdad’, sino que ‘es verdad para este’” (1011b1-4). De lo dicho se desprende que Aristóteles pretende poner al sofista en una encrucijada: o admite una noción clásica de verdad e incurre así en violación del principio (en tal caso le cabe la prueba semántica del libro IV, que analizaremos a continuación) y por tanto su tesis se destruye a sí misma, o bien introduce cada vez los relativizadores, lo cual lo dejaría también al margen de cualquier diálogo posible. Sin embargo, como establece Aristóteles, el sofista pretende mantener su discurso (1011a21).⁵ A pesar de que el estagirita es consciente de que la introducción de los relativizadores excluiría al sofista de Abdera del campo de sus adversarios, parece no considerar fácticamente viable tal posibilidad y a lo largo del libro, del capítulo 4 al 8 (excluido el 7), lo ubica en un lugar central entre ellos. En efecto, desde la perspectiva aristotélica, Protágoras niega el PNC a nivel ontológico, según hemos estudiado oportunamente. Si todo (a)parecer es verdadero, establece Aristóteles, lo mismo es y no

sugerido en la cita del epígrafe e ilustra perfectamente, a mi entender, la posición sofística respecto del mismo y el hiato que se encuentra entre ontología y lógica: “Fracasamos al afirmar y negar una y la misma cosa: este es un principio empírico subjetivo en el que no se expresa ninguna ‘necesidad’, sino solamente una impotencia. Si, según Aristóteles, el principio de contradicción es el más cierto de todos los principios, si es el último y el más básico, al que se remite toda demostración; si en él reside el principio de todos los demás axiomas, entonces se debería sopesar con el mayor rigor qué aseveraciones presupone ya en el fondo. ¿Con él se asevera algo concerniente a la realidad, a lo existente, como si ya lo conociéramos por otros medios: es decir que los predicados contradictorios no pueden serle aplicados, o el principio significa que los predicados contradictorios no deben serle aplicados? En este caso, la lógica sería un imperativo, no para el conocimiento de lo verdadero, sino para sentar y disponer un mundo que nosotros debemos llamar verdadero”. No sólo Nietzsche pone en duda el principio en tanto ley inapelable. Lukasiewicz 1970/71: 508 por ejemplo sostiene que el principio debe considerarse como una constatación empírica cuya generalización es una suposición imposible de demostrar. Señala: “The principle of contradiction is a sign of the intellectual and ethical incompleteness of man”. Cassini 1990: 170, por su parte, afirma que “la necesidad que este principio alcanza no es, sin embargo, de carácter lógico, sino lo que puede llamarse una forma de necesidad práctica. En efecto, las pruebas del PNC establecen que éste es necesario para la realización de ciertas actividades, como las de hablar significativamente y comunicarse.”

⁵ Recordemos que en el contexto de *Teet.*, a través del argumento de la *peritropé* Platón parece imponer al sofista la misma encrucijada. Cf. *supra* cap. VII: 167.

es (1009a11).⁶ Asimismo, en lo que concierne a Gorgias, hemos subrayado ya en el capítulo VIII cómo se proyecta su sombra a lo largo de los primeros capítulos del libro IV.⁷ Recordemos que al eliminar la relación entre ser y decir, Gorgias negaba implícitamente la posibilidad de hablar de un “discurso verdadero”. Sin embargo, no por eso dejaba de establecer la necesidad de “conservar la norma” interna al discurso. Toda verdad devenía, entonces, coherencia. No debemos perder de vista que los discursos sofísticos eran generados en gran medida para ilustrar o promocionar sus enseñanzas retóricas, tales las llamadas *epídeixeis*, y que ellas eran puestas en práctica ante todo en los ámbitos políticos, la asamblea o los tribunales.⁸ Lo que se espera, pues, del sofista es justamente que defienda una posición fuerte y que enseñe a hacerlo *cualquiera sea* esa posición. Sin duda no es alguien que afirma y niega lo mismo a la vez, sino que afirma o niega indistintamente en función de las circunstancias.

A partir de todo lo dicho, importa no perder de vista que desde la perspectiva aristotélica, *el sofista no rechaza el PNC al nivel del lenguaje sino a nivel de las cosas*. A partir de la negación de un ser extradiscursivo, instituye un discurso y lo defiende, de suerte que a nivel lógico –al menos en apariencia–, el sofista propiamente no se contradice. Es más, respeta rigurosamente la norma básica de no contradecirse a lo largo del discurso, con el fin de lograr la persuasión de su auditorio. Lo que negaría, en cambio, es que esta necesidad de afirmar o negar esté sustentada por una situación paralela en las cosas, pues no hay ámbito paralelo alguno al del propio discurso o parecer.

Una vez establecidas las implicancias del discurso de los sofistas en lo que concierne al PNC, podemos aplicarnos al análisis de la definición que de este brinda Aristóteles. En el capítulo tercero del libro IV, el estagirita se propone determinar si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los axiomas y el estudio de la sustancia (*ousía*). Sostiene entonces que es evidente que la investigación acerca de los principios corresponde a la ciencia del filósofo, ya que ellos no pertenecen a ninguna

⁶ Con respecto a este tratamiento cf. *supra* cap. VII.

⁷ Cf. Romeyer Dherbey 1983: 53-54, quien señala que es posible reconocer diferentes opiniones de Aristóteles respecto de Gorgias y Protágoras. Este último parece ser el adversario de Aristóteles en muchos casos puesto que, según el autor, es considerado el más racional y el más constructivo de los grandes sofistas. Gorgias, en cambio, no ha merecido, según Romeyer, una refutación seria, puesto que a los ojos del estagirita no haría un empleo racional de la argumentación. Aunque en algunas ocasiones parezca ubicarse en el terreno del razonamiento, Gorgias no haría más que aturdir el pensamiento. Considero que justamente por estas razones es posible que Aristóteles lo tenga en vista en este argumento, en que el adversario es considerado casi como una planta, alguien que “habla por el placer de hablar”. Por otro lado, tanto Aubenque 1962 como Cassin 1995 han encontrado en Gorgias la principal posición que combate Aristóteles en *Gamma*.

⁸ Al respecto cf. especialmente *supra* caps. III y V.

ciencia en particular, sino a todas las cosas que son.⁹ Puesto que son los principios de lo que es en tanto que es, todos se sirven de ellos (1005a18-23). Es por eso que corresponde que los estudie quien asume como objeto lo que es en tanto que es. Ninguno de los que se ocupan de las ciencias particulares se ha ocupado de ellos, aunque los físicos han creído que lo hacían al reducir el ser a la naturaleza. Pero puesto que no todo ser es físico, corresponderá a la ciencia universal del ser su estudio (1005a28-32).¹⁰

Aristóteles expone en lo que sigue, entonces, las características del principio que estudiará: (a) se trata del principio más firme de todos; (b) sobre el cual es imposible el error; (c) el más conocido, por eso nadie se equivoca sobre él; y (d) no hipotético, puesto que ya lo posee cualquiera que viene a conocer algo. En seguida nos da a conocer cuál es este principio.

Es imposible que lo mismo se dé y no se dé (*hupárchein te kai mē hupárchein*) en lo mismo a la vez y en el mismo respecto (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas)" (1005b19-20)

Esta puede ser considerada una verdadera definición, pues es el único enunciado del principio que está precedido por una cláusula declarativa que expresa la intención de transmitir una definición.¹¹ "Que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo" alude a propiedades que no pueden darse simultáneamente (*háma*) y en el mismo sentido en una cosa.¹² La formulación parte, entonces, de la distinción categorial entre cosas y propiedades, distinción medular en la filosofía aristotélica, que es cuestionada, según afirmará poco más adelante, por la posición sofística. La última cláusula, "en el mismo respecto", compromete el aspecto semántico, pues para que exista una verdadera contradicción, el sujeto y los predicados del enunciado contradictorio deben permanecer constantes en su significado. Con esto Aristóteles estaría intentando dejar al margen de la discusión a aquel que emplea los términos de manera homónima, esto es, a quien bajo el mismo nombre hace referencia a cosas diferentes que, en consecuencia, tienen

⁹ Ya nos hemos referido en el capítulo VIII a la mención que en este contexto hacía Aristóteles al sofista y al dialéctico por compartir, mas sólo en apariencia, el objeto de la filosofía. Esta aparición furtiva del sofista permite sospechar, sin embargo, el lugar protagónico que ocupará en la sección polémica del libro *Gamma*.

¹⁰ Una vez más se sugiere aquí lo afirmado en *Met.* VI 1026a23-24: si no hubiera más que sustancias sensibles, la física sería la ciencia primera. Es importante destacar el lugar fundamental que asume la sustancia supra-sensible en la filosofía aristotélica, en el sentido que prescindiendo de su existencia no sólo se mutila una parte, sino que se agrieta en bloque su filosofía.

¹¹ Cf. Cassini 1990: 173.

¹² Sobre los supuestos ontológicos implicados en esta formulación del principio cf. Calvo Martínez 1988: 53-70.

definiciones diferentes.¹³ No es difícil advertir aquí rasgos atribuidos corrientemente a los sofistas.

Pero esta clara formulación del PNC en términos ontológicos no es la única que ofrecerá en este libro. A partir del establecimiento del principio a nivel ontológico, Aristóteles infiere la necesidad de afirmar o negar al nivel de la creencia. Sostiene entonces:

Este es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea (*hupolambánein*) que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo (añadamos también a esta proposición las precisiones habituales), y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo sujeto crea que lo mismo es y no es. Quien se engaña a propósito de esto tendría, en efecto, a la vez las opiniones contrarias. (1005 b 21-24)

Esta formulación psicológica no puede ser postulada al mismo nivel que la postulación ontológica que acabamos de ver, puesto que claramente se funda en ella. Lo que intenta explicar aquí Aristóteles es por qué un individuo no puede creer que lo mismo es y no es. Dado que no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo, y si la opinión que contradice a su opinión es su contraria, entonces un mismo sujeto no puede tener opiniones contrarias: en tal caso los contrarios se darían a la vez en lo mismo, esto es, la creencia en que algo es verdadero y la creencia en que eso mismo es falso. En este sentido, la fuerza del argumento recae sobre el nivel ontológico.

Hay una tercera presentación de corte lógico que será presentada en el cap. 6: "Las afirmaciones contradictorias no son verdaderas a la vez" (6, 1011b 13-14). Esta formulación, sin embargo, se encuentra comprometida desde el argumento ontológico desarrollado en 1007a20-1007b18, cuya conclusión reza "queda mostrado que es imposible que las contradicciones se prediquen a la vez" y, habría que suponer, por supuesto, "con verdad", pues al iniciar inmediatamente el siguiente argumento afirma: "Además si todas las contradicciones fueran verdaderas...". De suerte que si bien esta versión no es enunciada en la presentación del PNC que ofrece Aristóteles en el capítulo 3, de alguna manera la considero comprometida en la definición ontológica allí ofrecida.¹⁴ En efecto, es claro que el estagirita consideró que esta formulación es

¹³ Cf. *Cat.* 1a1-6.

¹⁴ Acerca de la distinción entre las tres formulaciones y la relación que guardan entre ellas cf. Lukasiewicz 1910. Contra la concepción de que constituyen tres formulaciones diferentes, sino que se trata de una sola de carácter "general y abstracto" cf. Cassini 1990: 173.

equivalente a la ofrecida en 1005b19-20, pero considerada desde el punto de vista del *lógos*.

Volviendo al capítulo 3, la caracterización del PNC continúa en estos términos:

por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a esta opinión: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas. (1005b33-34)

Para cualquier demostración y cualquier ciencia demostrativa es necesario postular este axioma, que es el principio de todo el resto. A través de la prueba de este principio se alcanzará, entonces, el fundamento de todo el resto de los axiomas. En consecuencia, si no se pudiera probar este principio, las ciencias particulares serían meramente dialécticas, en la medida en que no partirían de principios verdaderos, sino meramente probables. Es por eso que para Aristóteles resultará de vital importancia probar de alguna manera la validez de este principio, sin lo cual la verdad de las ciencias devendrá mera coherencia y el conjunto del saber no tendrá ninguna apoyatura en la realidad, quedando reducido a un conjunto de opiniones. Si así fuera, el sofista ganaría la partida. Por otra parte, a través de esta afirmación se pone en evidencia la estrecha solidaridad que guarda el principio con la postulación de una ciencia del ser en tanto ser. Sin principio no tenemos ciencia alguna y, menos aún, una ciencia del ser, puesto que su misma posibilidad queda comprometida.¹⁵

II

Trataré ahora el segundo de los puntos anunciados al comienzo de este capítulo, el que se refiere a la estrategia aristotélica frente a la posición sofística que, en virtud de la imposibilidad de alcanzar el ser, sostenía la verdad de todo discurso, negando implícitamente el PNC. Partiré aquí de la hipótesis de que a la hora de enfrentarse al sofista, Aristóteles acude a la estrategia utilizada por su maestro, tomando el discurso como punto de partida para forzar al sofista a encontrar su sustento en el ser, pero profundizando en el recurso de volcar las premisas sofísticas contra ellas mismas, al igual que había hecho la sofística con ciertos axiomas eleáticos.

¹⁵ Es por eso que Cassin 1989: 13, afirma que entre la frase inicial de *Gamma* "Hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que es" (1003a21) y el enunciado del principio, hay una relación de sinonimia. Habría sido Aristóteles, pues, quien postuló la metafísica occidental como lógica.

Una vez establecida la definición y la importancia del PNC, en el capítulo cuarto Aristóteles ofrece la refutación que interesa examinar en detalle contra quienes pretenden negarlo. Afirma allí:

Algunos por ignorancia exigen que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que consideran mayormente tal (1005 b 35- 1006 a 6).

De este pasaje se desprende que para Aristóteles, deben existir ciertos enunciados primeros e indemostrables que son el fundamento del conocimiento demostrativo. Estos enunciados no pueden ser ellos mismos demostrados, por dos razones: en primer lugar, pues en tal caso se caería en una regresión infinita y se destruiría así cualquier posibilidad de demostración. Por eso Aristóteles afirma que tal reclamo denota mala educación.¹⁶ Y, en segundo lugar, en lo que concierne específicamente al PNC, este es indemostrable por otra razón que atañe al contenido: aquel que intenta demostrarlo debe servirse de él necesariamente, puesto que según lo establecido, está supuesto en toda demostración (1006a15-16). De suerte que si se le ofreciera una demostración, se cometería petición de principio. En general, se admite que a pesar de no poder brindar una demostración *stricto sensu* con relación a los principios, es posible, sin embargo, justificarlos dando razones lo suficientemente persuasivas como para aceptarlos.¹⁷ En el caso de la prueba del PNC, esta dimensión persuasiva no es ignorada, aunque se podría pensar que va más allá. Aristóteles expone una prueba contra quienes niegan este principio en los siguientes términos:

acerca de este principio es posible demostrar refutativamente (*apodeíxai elentikōs*) que es imposible, con sólo que el que lo cuestiona diga algo (*mónon ti légei*). Si no

¹⁶ Protágoras se descubre como uno de estos adversarios que exigen demostración de todo en el capítulo 6, cuando Aristóteles, al referirse nuevamente a aquellos que buscan un principio y pretenden alcanzarlo por demostración, menciona a los que plantean aporías tales como quién decidirá cuál es el que juzga rectamente acerca de cada cosa, el sano o el enfermo, el despierto o el dormido, cuestionamientos atribuidos por diversas fuentes al sofista de Abdera.

¹⁷ Cf. Cassini, 1990: 168 e Irwin 1992, quien señala que no toda ciencia es demostrativa, aunque sí debe dar razones de algún tipo. La prueba, según el autor, no quiere convencernos de la verdad del PNC, sino de que no es la simple expresión de una convención, pues si se tratara de una mera convención podríamos adoptar una convención contraria. Lo que intenta Aristóteles, según Irwin, es ofrecer una razón que revele la posición epistemológica del PNC en tanto "no negociable" y probar que esta razón está fundada en principios subordinados al PNC. Sobre sus argumentos para no considerarlo un razonamiento dialéctico cf. *supra* n. 1. Aubenque 1962: 123, por su lado, sostiene que no hay petición de principio pues el fundamento del diálogo, y con él de de la refutación, se halla más acá del discurso. El PNC atañe a la condición de posibilidad de todo discurso y, en consecuencia, no se encuentra al mismo nivel que el resto de los enunciados.

dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir. Por lo demás, digo que 'demostrar refutativamente' es algo distinto de demostrar, ya que si uno intenta demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración. (1006a11-16)

De este importante pasaje se desprende, en primer lugar, que, dado que no es posible ofrecer una demostración por las razones antes expuestas, será necesario ofrecer lo que Aristóteles llama "una demostración refutativa".¹⁸ Esto es, si bien no es posible una demostración estricta del PNC, sí cabe la refutación de quien pretenda negar su validez. Así, Aristóteles se sirve de una estrategia sofística contra el sofista: el *élenchos*. Este consiste en una prueba dialéctica, una prueba que no parte de premisas ciertas sino concedidas por el adversario. Sus premisas son, entonces, una clase de *éndoxon* y no conocimientos verdaderos (*An. Pr.* II, 20 66 b 11-12). Las pruebas de *Gamma*, sin embargo, modifican dos de los rasgos definitorios de las refutaciones usualmente ejercidas por los sofistas. El primero de ellos es que parte de enunciados concedidos por el interlocutor y oponente; el segundo es que su objetivo es probar la contradictoria de la tesis sostenida por el oponente. Aristóteles debe introducir algún cambio en la estructura de la refutación, pues en *Analíticos Primeros* el *élenchos* es definido como "un silogismo que deduce la contradictoria de una tesis dada" (II, 20 66b11). Así, puesto que constituye un silogismo, ya presupone la aceptación de la validez del PNC.¹⁹ Es por eso que a diferencia de la refutación, no se partirá de un enunciado (*lógos*), sino de una palabra, de un término significativo. En segundo lugar, no se probará la contradictoria de la tesis del oponente a partir de una deducción, sino que se evidenciará la condición supuesta a partir de la cual tal acto se puede llevar a cabo.²⁰ Así, demostrar refutativamente sería diferente de demostrar a secas, porque no es el que intenta probar el que comete petición de principio, sino el interlocutor. Hemos visto ya que si Aristóteles intentara demostrar el PNC, formalmente cometería petición de principio, puesto que para una demostración es necesario acudir a principios anteriores, mas en

¹⁸ Berti (1989: 104) destaca la presencia, en *Gamma* 4 1006a11-18 de la demostración refutativa. La situación presentada por Aristóteles aquí, a juicio del autor, "es claramente de tipo dialéctico" y como tal requiere, al menos idealmente, que haya dos, esto es, que se confronten dos tesis opuestas, la del negador y la de quien afirma el principio en cuestión.

¹⁹ Acerca de si la argumentación aristotélica a favor del PNC constituye una *reductio ad absurdum*, en cuyo caso su estructura sería deductiva y presupondría el principio en cuestión o no, véase Lukasiwicz 1910: 508; Cassin 1989: 17-25; Dancy 1975: 19-20.

²⁰ Recuérdense que en el contexto de *Tóp.* I 2, 101a, Aristóteles afirmaba que el estudio del silogismo que parte de *éndoxa*, i.e. el silogismo dialéctico, "es útil respecto de las cosas primeras (*tà prôta*) de cada una de las ciencias, pues es imposible decir algo acerca de los principios (*archai*) propios de la ciencia propuesta a partir de ellos mismos: dado que los principios de absolutamente todas las cosas son primeros, es necesario discurrir sobre ellos mediante los *éndoxa* relacionados. Y esto es particular o mayormente propio de la dialéctica". Nos ubicamos, pues, en un escenario claramente dialéctico.

este caso se está postulando el PNC como el primero de los principios. Pero si es el otro el que opera mediante el PNC, aunque sea para sostener su tesis, entonces Aristóteles no solo no comete petición de principio, sino que hace que el otro incurra en ello, probando que ya está suponiendo aquello que intenta negar. Esta petición, hay que subrayar, no puede tomarse en el sentido usual, ya que lo que el adversario presupone no es lo que él mismo intenta defender, sino el principio contrario al suyo. Es decir, se trata de la misma petición de principio que debe evitar quien intenta la prueba.

En efecto, el pasaje citado describe en qué consistirá la prueba. Aristóteles la hace consistir en que el interlocutor diga algo (*ti légei*, 1006a13) y, de esta manera, cometa petición de principio. En este punto se verá en aprietos, puesto que si no dice nada, no será necesario refutarlo porque, señala Aristóteles, es como una planta. Si el adversario se negara a usar el lenguaje significativo, no podría siquiera negar el principio ni ser tenido en cuenta en tanto adversario. No habría nadie ni nada a quien refutar, porque al abandonar el lenguaje, habría abandonado la condición humana.²¹ Es importante notar, como señala Cassin, que Aristóteles adopta la "rigurosidad ultraparmenídea" de la posición sofística al tomar también como punto de partida la equivalencia entre "decir lo que no es" y "(no) decir nada": quien no dice algo que es, no dice nada, puesto que todo el que dice dice algo que es.²² En este sentido, puede sostenerse que Aristóteles se apropia, en parte, de la posición adoptada por la sofística frente al lenguaje, sin que esto signifique, claro está, aceptar la ecuación sofística que desemboca en el derecho a decir todo, incluso los contradictorios, en la pretensión de que todo lo que es dicho es verdadero. Antes bien, el filósofo considera necesario revertir esta posición y demostrar la necesidad de evitar la contradicción. En vez de concluir a la manera sofística que todos dicen siempre la verdad, concluye que quienes no dicen algo, no son hombres. Sin embargo, para que la exclusión funcione habrá que reinterpretar la ecuación, haciendo valer la equivalencia entre "decir algo" y "significar algo". Mientras que la ecuación sofística funcionaba a partir de la identidad entre decir algo y decir verdad, la aristotélica, en cambio, identifica el 'decir algo' con el 'significar algo', y es el ser supuesto en toda significación el que entra en juego en la ecuación aristotélica. En este sentido, para Aristóteles es posible decir algo que efectiva, extradiscursivamente, no es; en todos los casos el discurso deberá significar algo y en tal significación estará envuelto el ser, aunque no en el sentido fuerte de la sofística. En la medida en que contamos con discurso, contamos con significación y a la inversa.

²¹ Acerca de la exclusión del sofista del género humano cf. Meta 2000, Cassin 1997 y 1989: 40-42.

²² Cf. Cassin 1989: 29-33.

¿Ahora bien, en qué sentido esta identificación entre “decir algo” (*légein ti*) y “significar algo” (*semaínein ti*) implicaría la ruina del sofista? Este último, sabemos, no podrá renunciar al *lógos*. Según estima Aristóteles, a través del significado deberá reconocer la validez del PNC y con ello la posibilidad del ente y de aprehenderlo a través de un discurso. Aristóteles ha subrayado que el punto de partida no consiste en pedirle al adversario que diga que algo es o no es, en cuyo caso se cometería petición de principio, sino en pedirle “que diga algo que tenga significado para sí mismo y para otro” (1006a21). Si no dijera algo con significado, no diría nada. Si dice algo, habrá *algo determinado* y en consecuencia habrá demostración. El responsable, señala Aristóteles, será el adversario, porque aunque intente destruir el *lógos* lo sigue manteniendo. Vale la pena insistir en el tipo de mecanismo utilizado por el Estagirita a la hora de refutar a su adversario: el responsable de la demostración es el interlocutor porque se contradice al tratar de destruir el lenguaje significativo y, a la vez, seguir manteniéndolo. En suma, la petición la comete el adversario y no Aristóteles. Algunos intérpretes han subrayado el hecho de que habría comprometida aquí una especie de “oposición pragmática” entre el acto lingüístico realizado y el significado de la afirmación hecha en ese acto. Si el PNC es una condición de la significatividad de todo discurso, afirmar con sentido “el PNC es falso” presupone que ya se ha aceptado la validez del PNC.²³ Una contradicción pragmática no se dirige al *contenido* de la tesis propiamente dicho, sino a la posición misma en la cual la refutación pone al adversario: si bien el adversario rechaza el principio, acepta sin embargo sostener su discurso, es decir, defender su tesis contra la contradicción. Es su *actitud* la que se auto-refuta. Entiendo que si bien esta es una dimensión importante de la prueba, no se agota en ella. El argumento es aún más radical. No es necesaria ni siquiera la formulación de la tesis del adversario. Previo a cualquier formulación, el adversario ya fue refutado. A lo que se apunta, pues, es a la condición de *cualquier* discurso. Es por eso que la prueba ha sido caracterizada por Cassin como una refutación trascendental.²⁴

Veremos ahora cómo Aristóteles despliega el argumento en favor de la petición de principio que implica para su adversario el hecho de decir algo:

La palabra significa el hecho de ser o no ser esto (*semaínei tò ónoma tò eínai è mè eínai todí*, 1006a29-30)²⁵

²³ Cassini 1990: 167. Cf. también Dancy 1975: 19.

²⁴ Cf. Cassin 1989: 24-25 y Berti 1975: 83.

²⁵ He optado aquí por una traducción alternativa a la que ofrece Calvo Martínez, quien traduce: “Es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras ‘ser’ y ‘no ser’ significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo.” Este pasaje es ambiguo en griego y autoriza las dos lecturas. Sin embargo, esta última traducción está suponiendo que el interlocutor ha dicho un enunciado y no meramente una palabra. En este caso no estaría respetando la condición fijada más arriba según la cual bastaba con decir sólo una palabra, porque si no cometería petición de principio. La traducción por la que he optado respeta las normas fijadas

Esto significa que la palabra (*ónoma*) *por sí sola* significa el hecho de ser o no ser algo determinado. Con esto se establece que el significado de una palabra conlleva una determinada predicación, en la cual el verbo establece una relación necesaria de identidad entre los términos que liga. El significado, entonces, es expresado por medio de una definición y, en consecuencia, en toda significación encontramos comprometido el ser. Este 'ser' no comporta necesariamente existencia, sino que se trata de la cópula que establece identidad entre una determinada palabra y su significado. Hemos visto en el capítulo anterior que, a diferencia de las posiciones sofisticas, para Aristóteles la palabra por sí misma no supone una afirmación de existencia o inexistencia de la cosa designada. Tal es la razón por la que de momento no encontramos en el texto elementos que supongan un compromiso ontológico fuerte, en el sentido de que el mero pronunciar una palabra cualquiera con una cierta significación no supone un ser en el sentido fuerte de 'existencia'. Aquí debemos traer a colación dos puntos establecidos en el capítulo anterior. Por un lado, que sin duda Aristóteles está excluyendo la posibilidad de que el interlocutor se sirva de aquellos términos que en el contexto de *Poética* consideraba no significativos. Era el caso, recordemos, de las conjunciones o conectores.²⁶ Por otro lado, que en *De Interpretatione*, Aristóteles establecía la posibilidad de términos significativos que no tuvieran un referente real.²⁷ La pregunta que surge, entonces, es la de si a Aristóteles le alcanzaría con que el interlocutor responda, por ejemplo, "tragélaphos", caso límite de la significación.

Hasta aquí, el sofista aristotélico parece no ofrecer ninguna resistencia y formula una expresión con significado, por ejemplo "hombre". Continúa Aristóteles:

Además si 'hombre' tiene un solo significado, sea éste 'animal bípedo'. Por 'tener un solo significado' entiendo lo siguiente: si 'hombre' significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá el ser-hombre. (1006 a 31-34)

Que una palabra tenga *un* significado quiere decir que es intercambiable con él, pues guarda una relación de identidad con aquello de lo cual es significado, poniéndose en juego una predicación esencial –siempre y cuando, es claro, se trate de una cosa realmente existente. Según el ejemplo brindado por Aristóteles, si algo es hombre necesariamente es animal bípedo, puesto que "animal bípedo" no es cualquier

más arriba: el interlocutor dice una sola palabra, por ejemplo "hombre". Acerca de esta polémica y de las diferentes opciones de lectura cf. Kirwan 1971, 1993: 93 y Cassin 1989: 185.

²⁶ Cf. *supra* cap. XII: 317.

²⁷ Cf. *supra* cap. XII: 300.

predicación de hombre sino que es respuesta a la pregunta '¿qué es?'.²⁸ El hecho de "significar algo determinado" se manifiesta aquí como significar algo uno, ya que "no significar una sola cosa es no significar nada en absoluto" (1006 b 7). Combate aquí contra el riesgo que representa la homonimia, que en *Categorías* era definida como la relación de "las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común" (1 a 1-2). No ignora, sin embargo, que gran parte de los términos del lenguaje natural tiene más de un significado. Por ello establece que en que en tales casos, esto es, en caso de homonimia, alcanzará con que esos significados "sean determinados en número" (*horisménoi de tòn arithmón*, 1006 b 4), pues de esta manera es posible conferirle un nombre diferente a cada uno de los enunciados. El requisito que fija Aristóteles, insistamos en esto, no implica que las palabras tengan un solo significado, requisito por demás absurdo que iría contra el *factum* del lenguaje, sino que apunta a que los nombres sean determinados (*horisména*, 1006 b 1), lo cual implica que sean limitados en número. Si el adversario afirmara que son infinitos (*ápeira*) no sería posible el *lógos*, pues *no significar algo determinado es no significar nada* (1006 b 5-6). En este caso se suprimiría el diálogo con los demás y con uno mismo, pues sería imposible incluso pensar (*noeîn*) algo que no sea determinado. Este es un punto importante de coincidencia con Platón, para quien el acto de pensar algo implicaba dotarlo de características y, en tal sentido, determinarlo.²⁹ Además, al igual que su maestro, Aristóteles parece definir el pensamiento como el diálogo significativo de una persona consigo misma. Y si se piensa algo determinado, cabe ponerle un único nombre a tal cosa, supuesto que juega un importante rol en la prueba aristotélica.³⁰

²⁸ La definición de hombre en tanto animal bípedo es introducida como una hipótesis para ejemplificar la identidad entre un término y su significado: "si 'hombre' tiene un solo significado, sea este animal bípedo". A la respuesta de "qué es un hombre", deberá darse como respuesta, según la propuesta aristotélica, "animal bípedo". Poco más adelante, Aristóteles sostendrá que "uno solo es, en efecto, el significado y éste era la sustancia (*ousía*) de algo". Charles sostiene que "hombre" significa una clase no accidentalmente, esto es una sustancia que, a su vez, tiene una esencia. De manera que "animal bípedo" referiría a la sustancia, que por el hecho de serlo, tiene una esencia. Sin embargo, "animal bípedo" no se trataría directamente de la esencia de hombre. (1994: 66-73). Irwin, en cambio, sostiene que aquello que se significa es directamente la esencia (1982: 262-265). Un poco más abajo retomaremos este problema.

²⁹ Cf. *Sof.* 237a-b.

³⁰ Este pasaje es paralelo a *Tóp.* I, 18, 108a18, en que Aristóteles establece que "es útil haber examinado el número de las múltiples significaciones de un término, tanto en orden a la claridad de la discusión (pues se puede conocer mejor qué es lo que se mantiene una vez que se ha puesto en claro la diversidad de sus significaciones), como para asegurarnos de que nuestros razonamientos se aplican a la cosas misma y no sólo a su nombre. En efecto: sin ver con claridad en qué sentido se toma un término, puede suceder que quien responde, lo mismo que quien interroga, no dirijan su espíritu hacia la cosa misma. Por el contrario, una vez que se han aclarado los diferentes sentidos de un término y se sabe a cuál de ellos dirige su espíritu el interlocutor cuando enuncia su aserto, entonces parecería ridículo que quien interroga no aplicase sus argumentos a dicho sentido".

Aristóteles da por aceptado que el nombre posee cierto significado y que ese significado es uno, tal como había sido establecido en 1006a29-31. Seguidamente, una vez evitado el peligro de la homonimia, pasará a combatir, en 1006b12-19, contra el que representa la sinonimia, definida en *Categorías* como una relación entre “cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo” (1a6-7). El filósofo establece que por el hecho de ser predicados de un mismo sujeto, la sustancia y los accidentes no tienen el mismo significado. A través de estas líneas, Aristóteles intenta probar que “decirse de” no se identifica con “significar”. Es claro que aquí está operando el *pollachôs legómenon* del ser establecido al comienzo del libro IV.³¹ Ser hombre –esto es, ser animal bípedo–, que ya se ha definido como el enunciado que expresa el ‘qué es’, no puede significar lo mismo que no ser hombre (esto es, blanco, músico y el resto de los infinitos predicados que se pueden asociar a un sujeto), puesto que el significado de “hombre” es uno, no porque signifique de un sujeto. La unidad a la que refiere Aristóteles no es, pues, la de todas las predicaciones posibles de un mismo sujeto, sino el significado uno que implica un determinado término. Por eso predicación y significación difieren como difiere la sustancia de los accidentes: el hecho de que se prediquen de un sujeto no da un significado uno a diversos nombres, en cuyo caso el significado de la sustancia y el de todos sus accidentes se identificarían.³² La determinación buscada por Aristóteles se encontrará en el significado uno de cada una de ellas y no en aquello de lo cual se predicán. En tal caso todas las palabras serían sinónimas, pues por el hecho de convergir diversos predicados en diversos sujetos remitirían a un mismo significado. Pero esto no es así. Señala Aristóteles:

Pero el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra (*tò ónoma*), sino realmente (*allà tò prágma*). Y es que si ‘hombre’ y ‘no-hombre’ no tuvieran significados distintos, es evidente que aquello en que consiste ser-hombre no sería distinto tampoco de aquello en que consiste no-ser-hombre y, por consiguiente, ‘ser-hombre’ sería ‘ser-no-hombre’, serían, en efecto, una misma cosa. (Ser una misma cosa significa, efectivamente ser como ‘traje’ y ‘vestido’, supuesto que su enunciado es uno.) Y si son una misma cosa, ‘ser-hombre’ y ‘ser no hombre’ tienen un mismo significado” (1006 b 20-29).

Este pasaje representa, a mi entender, un deslizamiento central en la argumentación aristotélica. Si, tal como habíamos establecido en el apartado precedente, acordamos la existencia de tres instancias en juego a la hora de dar cuenta de la significación –el término lingüístico, el significado y la cosa del mundo a la que éste se refiere–, es

³¹ Esta constituye una razón más de peso para afirmar la fuerte unidad de este libro.

³² Que Sócrates sea hombre y aparte blanco y músico no implica que todos estos términos signifiquen lo mismo en razón de su predicación de un mismo sujeto. Lo que cuenta es que el significado de cada uno de estos predicados difiere, pues la respuesta a qué es ser blanco o músico no es la misma que la respuesta a qué es ser hombre.

necesario reparar en el hecho de que aquí Aristóteles se desentiende de una de ellas, al decir que no importa si 'hombre' y 'no hombre' son lo mismo "sólo de palabra". Hasta este punto de la argumentación de IV 4, el filósofo venía atendiendo ante todo a la relación del término lingüístico y el significado, que según lo establecido en el capítulo anterior, podía remitir o no a la cosa dependiendo de si se trataba de un objeto existente. Sin embargo, aquí parece dejar a un lado el término lingüístico en cuestión, al señalar que lo mismo puede ser y no ser por homonimia, es decir, que es posible que otros llamen 'no hombre' lo que nosotros llamamos 'hombre' sin comprometer la relación que cuenta en este caso, que es la que guarda el significado –el cual, según vimos en *De Interpretatione*, era el pensamiento o la afección en el alma– con la cosa del mundo. Hay, pues, un elemento que sale de escena y es el término lingüístico, dado que a fin de cuentas es indiferente en la argumentación aristotélica. Lo que cuenta, en efecto, es el significado y su relación con la cosa del mundo. Si bien Aristóteles ha probado ya que en el interior de un determinado paradigma lingüístico no pueden identificarse un término y su negación puesto que tienen significados diversos, aquí sostiene que incluso aunque dos términos lingüísticos contradictorios significaran lo mismo, caso que podría llegar a darse por ejemplo entre dos sujetos que pertenecen a paradigmas lingüísticos diferentes, su prueba seguiría en pie, en tanto no se trataría de una contradicción al nivel ontológico. En efecto, este tipo de contradicción aparente no le preocupa a Aristóteles, pues es sólo una contradicción al nivel del nombre y no al nivel de las cosas, que es la que hay que combatir.³³

Ahora bien, frente a este deslizamiento interesa subrayar que la palabra se manifiesta aquí sólo como un anzuelo para el sofista, un punto de partida para arribar a la cosa. De suerte que la relación realmente central será la que guarde el significado con aquello a lo cual refiere. Ya no importaría que alguien llame 'no-hombre' a lo que nosotros llamamos 'hombre', si acordamos que el significado de ambos es 'animal bípedo'. Lo que cuenta para Aristóteles no es si un mismo término puede tener dos significados contradictorios, sino si una misma cosa puede tenerlos. Por eso establece que si dos términos contradictorios como 'hombre' y 'no hombre' significan lo mismo, *son* una misma cosa, resguardando así la relación entre significado y cosa que le interesa, en la medida en que remite al polo ontológico que el sofista, desde su perspectiva, había puesto en

³³ A través de la posibilidad de consensuar con el interlocutor el significado que se le asignará a una palabra (si es que tiene varios) y el de aclarar desde qué paradigma lingüístico se está hablando, en el pasaje que estoy analizando, Aristóteles parece otorgar las pruebas para combatir contra quienes, como Cassin 1989 y 1992, sostienen que la prueba no necesariamente supone la unidad de la esencia, sino que es la esencia la que se construye como un sentido, esto es, de manera convencional. Vemos que la convención no parece ser un sustento lo suficientemente fuerte, puesto que la instancia de aclarar constantemente el sentido en que se utilizará una palabra parece ponerla en jaque. Dado que el nombre es absolutamente convencional, debemos encontrar un punto firme en la cosa misma, que será la que, en algunos casos, logra definir un sentido determinado.

discusión. Una condición necesaria para que con el solo hecho de decir una palabra, la refutación tenga lugar, hemos visto, era que un determinado término lingüístico posea un solo significado. Puesto que en el interior de un mismo paradigma lingüístico parece haber un acuerdo en cuanto al significado de los términos (recordemos que la relación entre la palabra y su significación era definida por Aristóteles como convencional, *katà sunthéken*), alcanzaría, en general, con decir una sola palabra. Pero la remisión del término lingüístico al significado es falible y esto ya se evidenciaba en la cláusula que determinaba que el adversario diga algo "que tenga un mismo significado para sí mismo y para otro". Aquí se sugería ya que la referencia a un mismo objeto no es infalible, puesto que el lenguaje natural es equívoco. En consecuencia, habrá que anclar en el significado para, a partir de allí, referir al mundo. La empresa aristotélica comienza a descubrirse así como una empresa cuyo cometido es claramente ontológico y no meramente semántico, y la significación como un puente para arribar a las cosas mismas, único terreno en el cual es posible eliminar al sofista.

Aristóteles despliega, por fin, el mecanismo envuelto en su prueba:

Pero ya quedó mostrado que [hombre y no hombre] tienen significados distintos. Por consiguiente aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba 'hombre'). Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, 'ser necesario' significa 'no poder no ser'). Por consiguiente, no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre. (1006b29-35)

La prueba aristotélica puede ser esquematizada en los siguientes términos:

- 1) Si algo es hombre necesariamente es animal bípedo (por definición del término "hombre" como "animal bípedo").
- 2) No es posible que algo sea hombre y no sea animal bípedo (por definición del significado de 'necesario' como no ser posible no ser).
- 3) No es posible que algo sea hombre y no sea hombre (por reemplazo de lo definido por la definición).

Cassini señala que para arribar a esta conclusión son necesarias dos premisas fundamentales: (1) que las expresiones significativas del lenguaje tengan un único significado determinado; (2) que exista una definición de tales términos significativos que fije este significado, estableciendo una relación necesaria entre el *definiens* y el *definiendum*.³⁴ Tales premisas han sido concedidas a esta altura por el sofista aristotélico, de manera que hasta aquí parece haber llegado el primer argumento.

³⁴ Cf. Cassini 1990: 189.

III

En este punto, trataré de determinar cómo es que Aristóteles logra remitir discursivamente a un fundamento ontológico, encontrando en consecuencia la manera de fundar el nexo primordial entre ser y discurso. Hemos visto hasta aquí en qué consistía la prueba aristotélica. Ahora bien, es problemático determinar dónde se encuentra el fundamento de la unicidad del sentido en el cual se apoya el argumento ofrecido por nuestro filósofo. Antes de desarrollar mi interpretación, ofreceré dos de las principales soluciones que se han brindado al respecto y que, en conjunto, presentan especial interés por ser antitéticas: la posición de Terence Irwin y la de Barbara Cassin.

Hemos visto ya que Irwin combate la "interpretación propedéutica" que afirma que en *Gamma* no se encuentra ningún razonamiento propio de la ciencia del ser. Desde su punto de vista, el interlocutor admite que la investigación científica presupone un sujeto con propiedades, pero sostiene que el mismo sujeto admite predicados contradictorios. Sin embargo, para que dos propiedades contradictorias se prediquen de un mismo sujeto es necesario que se esté significando un mismo sujeto, y al significar un único sujeto se está significando la misma propiedad esencial. En consecuencia, el negador del PNC no puede afirmar y negar las propiedades esenciales de un mismo sujeto. Debería negar para ello las presuposiciones de su propia posición, pero si el adversario no puede significar el mismo sujeto, no podrá tampoco atribuirle propiedades contradictorias. En resumen, o son dos sujetos diferentes y no hay contradicción alguna, o se trata del mismo sujeto y su identidad requiere propiedades esenciales que no pueden ser contradictorias. Puesto que ha sostenido que un sujeto de discurso y predicación es un único sujeto en tanto tenga una esencia, la defensa de Aristóteles muestra por qué debemos reconocer esencias. A pesar de fundamentar la unicidad del significado en la esencia, el argumento, según Irwin, no necesita una ontología distintivamente aristotélica. El adversario podría rechazar el argumento de Aristóteles negando cualquier creencia en sujetos y confinándose él mismo a hablar de propiedades accidentales no combinadas con sujetos con más de una propiedad. En consecuencia, el argumento no es lógicamente necesario y la argumentación es convincente sólo para oyentes racionales. En este sentido, Irwin señala que esta defensa es *ad hominem*, puesto que se funda en la afirmación del interlocutor que rechaza el PNC y muestra que no es un interlocutor válido. Aristóteles propone así un razonamiento que no es demostrativo pero sí científico, y no simplemente dialéctico, puesto que sus premisas no son ideas recibidas.³⁵

Barbara Cassin, en cambio, sostiene que el fundamento de la determinación del significado no se encuentra en la esencia ni en la existencia de definiciones necesarias,

³⁵ He utilizado para este resumen Irwin 1992 e Irwin 1988: capítulo 8.

sino simplemente en la comunicación: lo que garantiza la determinación del significado es el consenso, presente en la cláusula "para sí mismo y para otro" de 1006a21. La autora considera que el significado es de carácter netamente lingüístico y que en consecuencia no depende de un polo ontológico, sino que lo funda. El significado es, entonces, el modelo de la entidad y la objetividad. A partir de la equivalencia mínima entre decir algo y significar algo (1006a13-15), el argumento se va desarrollando como una cadena de equivalencias: no significar algo para sí y para otro = no decir algo = no sostener un discurso sobre algo = no sostener un discurso = ser como una planta. La estudiosa francesa considera que hay al menos tres motivos para pensar que la prueba no debe tener supuestos de tipo ontológico: el primero es que el adversario posible no podría sino ser aristotélico. En segundo lugar, la doctrina constante de Aristóteles sostiene que la existencia precede a la esencia y, en tercer lugar, de no ser así, quedarían por fuera de la prueba aquellas palabras que no nombran un objeto real, con lo cual el alcance de la prueba se reduciría considerablemente.³⁶ Irwin, por ejemplo, debe limitar la imposibilidad de la contradicción a los predicados esenciales. Por último, Cassin sostiene que el verdadero supuesto de la prueba no radicaría en sus fundamentos ontológicos, sino en eliminar la posibilidad de otras teorías del significado.

Vemos, pues, que mientras que la primera posición sostiene que la unicidad del significado está dada por el hecho de remitir a la esencia, la segunda señalaría que sólo si existe aquello que llamamos 'hombre', el significado de la palabra "hombre" será la definición que corresponde a la esencia. Mientras que para la primera posición, la prueba aristotélica no hubiera funcionado si el adversario hubiera elegido, en vez de 'hombre', cualquier otro término que no remitiera a una sustancia portadora de una esencia, para esta última posición, el adversario hubiera podido decir cualquier palabra con sentido, inclusive "*tragélaphos*", puesto que es posible que haya significados de palabras para las que no puede encontrarse un referente existente y que, en consecuencia, no remiten a una esencia.

A mi entender, una y otra posición merecen ciertas críticas. En el caso de Irwin, el adversario no parece ser el feroz adversario al que, según Aristóteles, hay que forzar, aquel que habla por el placer de hablar, sino que parece ser bastante "aristotélico": acepta una investigación científica y, en este sentido, presupone un sujeto con propiedades, aunque sostenga que el mismo sujeto admite predicados contradictorios. Admite así una concepción de corte sustancialista, el ABC de la metafísica aristotélica. Pero Aristóteles mismo dice que tal enemigo niega la sustancia. A partir de la taxonomía del adversario propuesta en los capítulos 5 y 6, podría identificarse con el físico, pero

³⁶ Cf. Cassin 1989: 36; una referencia que allí se proporciona es *An. Post.*, II, 7, 93a17-20

difícilmente se adapte al perfil del sofista delineado allí por Aristóteles, al que sí hay que forzar. Si pensamos que el enemigo es un sofista, cualquiera que este sea, y que Aristóteles se refiere explícitamente a Protágoras y a quienes sostienen que es imposible decir falsedad, el punto de partida nunca podría ser el del acuerdo acerca de la posibilidad de la ciencia y de un sujeto portador de propiedades. Creo que no es necesario argumentar demasiado en favor de ello, pues ya ha quedado suficientemente claro que el sofista está lejos de admitir tales posibilidades.

Barbara Cassin, por su parte, parece no tomar en cuenta que frente al adversario al que tanta atención ha prestado y que tan bien ha inferido a partir del texto aristotélico, no alcanzaría nunca con probar que el lenguaje no es contradictorio, puesto que entre lenguaje y mundo hay una heterogeneidad total y la contradicción quedaría confinada sólo al nivel de los nombres, cuando ya hemos visto que es al nivel de las cosas que se dirige Aristóteles. No es en la relación entre el término lingüístico y su significado, pues, que hay que buscar el fundamento de la prueba aristotélica, sino en la relación que guarda el significado con la cosa. Es al terreno ontológico donde habrá que empujar al sofista, probando que sólo a partir del reconocimiento del ser es posible contar con un discurso significativo.

Antes de ofrecer mi propia lectura, querría presentar el que ha sido considerado un segundo argumento de *Met.* IV 4, que, a diferencia del primero que sería de carácter lingüístico, sería netamente ontológico. Esta segunda prueba sostiene que quienes niegan el principio, niegan también la esencia:

En general, los que dicen tal eliminan la entidad (*ousía*), es decir la esencia (*tò ti en eínai*). Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello precisamente en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser-no-hombre, ni aquello en que consiste no-ser-hombre (en realidad, estas son negaciones suyas). Uno solo era, en efecto, su significado y éste era la *ousía* de algo." (1007 a 21-26)

En este pasaje, Aristóteles despliega una de las consecuencias que se seguirían de sostener un lenguaje contradictorio: en tal caso se suprimiría la *ousía*, esto es, la esencia. Al poner todos los predicados a un mismo nivel por el hecho de entender que podemos predicar de una misma cosa una cosa y su contradictoria (algo es hombre y no hombre, pues aparte es blanco, sabio, etc.), se destruiría el "principio de determinación esencial" según el cual cada cosa posee una esencia y, por tanto, solamente el predicado que la expresa exhibe lo que la cosa es.³⁷ Si todos los predicados fueran accidentales, el

³⁷ Con respecto a la diferencia entre ser no hombre y no ser hombre, Aristóteles sostiene en otros contextos que "ser hombre" y "no ser hombre" son contradictorios, mientras que "ser hombre" y

sujeto subsistiría indeterminado. En este caso la predicación sería imposible, convirtiéndose en un proceso infinito e indefinido. A la pregunta "¿qué es?" habría que responder, según esta posición, con una infinidad de predicados, proceso que sería infinito porque infinitos son los accidentes y, en consecuencia, no tendríamos nada determinado (1007a14-15). Y ya hemos visto que la alternativa establecida por Aristóteles era que decimos algo determinado, o no decimos nada.

Al poner en relación este argumento con el visto anteriormente, con el cual sin duda se complementan, podemos afirmar que descansa en tres puntos a los que ya se ha hecho referencia:

- a. 'hombre' tiene un único significado determinado (1006b12-13), esto es "animal bípedo" (1006a33-34).
- b. sólo es posible que tenga un solo significado, si la cosa no es significada accidentalmente (en contraste con blanco o educado: 1006b14-16);
- c. 'hombre' significa una cosa no accidentalmente, porque aquello que significa tiene una esencia.

Esta gradualidad supone el paso del nombre a la esencia.³⁸ En 1007a26, Aristóteles establece que "significar la *ousía* de una cosa no es otra cosa que significar el ser mismo de esa cosa". La unidad de la significación expresa supone la identidad con la esencia y esta es, necesariamente, una. En este contexto, Aristóteles recurre a un criterio semántico para distinguir entre la *ousía* y los accidentes: mientras que aquello que significa la *ousía* se identifica con el ser de la cosa, los predicados accidentales no lo hacen. Por eso es posible afirmar que el hombre es blanco, pero no que el hombre es lo blanco en sí mismo.³⁹ Aquello que significa la *ousía* (la predicación esencial) es idéntica con el sujeto del cual es predicado con verdad. Los otros predicados, los accidentales, en cambio, son verdaderos en virtud del hecho de que dos cosas distintas, una *ousía* y su

"ser no hombre" son sólo contrarios, de suerte que ambos podrán ser falsos si son predicados de algo no existente o de algo incapaz de ser un hombre (cf. *An. Pr.* I 46 51b36-52a14), *De Int.* 10 19b19-30. Como señala Kirwan, no hay razones para pensar que aquí las dos expresiones operan de manera demasiado diferente (1972, 1993: 97). Como expresa Aristóteles, ambas son negaciones de una cierta afirmación y quedan comprometidas en la negación del PNC.

³⁸ Charles señala que que ninguna de las tres condiciones consignadas exige que el nombre "hombre" signifique la esencia, sólo se requiere que el nombre signifique algo que *tenga* una esencia. Esto es una ventaja en el contexto dialéctico porque, de otra manera, el adversario escaparía negando que aquello uno que se significa es la esencia. No es lo mismo, señala el autor, afirmar que 'hombre' significa la esencia de hombre que decir que 'hombre' significa una sustancia, que tiene una esencia. (Cf. Charles 1994: 67-69)

³⁹ Cf. *An.Post.* I 22 83a24-32: "Las cosas que significan la *ousía* significan que aquello acerca de lo cual se predicán es precisamente tal cosa o un tipo de ella, en cambio, todos los que no significan la *ousía*, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel predicado, ni algún tipo de éste, son accidentes, v.g.: blanco acerca de hombre. Pues el hombre no es ni aquello que precisamente es blanco ni algún tipo así de blanco, sino en todo caso, animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es animal.

cualidad, "coinciden" (*sumbaínein*). Esta teoría arroja como consecuencia que un significado *uno* se funda en *una* cosa que cuenta con *una* esencia. No es posible poseer más de un predicado esencial, puesto que hay identidad entre la cosa y aquello que significa. Si queremos afirmar que una misma cosa tiene dos significados contrarios, deberíamos afirmar, pues, que tiene dos esencias. Puesto que tal cosa no es posible, debemos negar la esencia. Pero si hacemos tal cosa, todos los predicados con accidentales. El adversario debería mantener, pues, que toda predicación es accidental (1007a34-5, 20-2). Frente a esto Aristóteles responde que si no hubiera esencias, no sería posible hablar, en tanto no contaríamos con ningún sujeto ya que éste se perdería en predicados dichos accidentalmente uno del otro. Y así al infinito, de suerte que todo sujeto se disolvería (1007a35-b1). Esto es imposible, a su juicio, porque los accidentes pueden ser predicados unos de otros sólo si pertenecen ambos a una *ousía* (1007b3-5, 15-16). Debe haber, pues, enunciados simples en los cuales un accidente es dicho de una sustancia como la base de cualquier otra predicación. El significado de la sustancia no puede estar dado por una descripción accidentalmente verdadera del hombre. Se requiere, pues, una identidad primera entre una cosa y aquello que significa para contar con cualquier sujeto de predicación. La conclusión de esta argumentación sostiene:

Hay, pues, algo que significa la *ousía*. Y si esto es así, queda mostrado que es imposible que las contradicciones se prediquen a la vez (1007b16-18).

En la formulación de esta conclusión se evidencia que la prueba de la validez del PNC se hace depender, en última instancia, del polo de identidad en que consiste la sustancia como sujeto último de predicación.

Debemos suponer, pues, que la esencia es finalmente el sustento de la prueba en cuestión.⁴⁰ Aristóteles, según la lectura propuesta, asumiría un sentido fuerte de definición en este contexto, pues es este tipo de significación la que le permite pasar del nombre a la esencia. Recordemos que *stricto sensu* la definición es el enunciado de una sustancia portadora de una esencia. Hemos visto que así lo señala Aristóteles en *Analíticos Posteriores*⁴¹ Según la lectura propuesta, la prueba *parte* del plano lingüístico, puesto que es aquel plano al cual el sofista no podrá renunciar, *pero a partir de allí conduce a la afirmación de una ontología*: partiendo de la existencia del discurso, Aristóteles prueba la existencia de un polo ontológico que oficia como polo de identidad sobre el cual se funda la posibilidad de un significado "uno". Por eso se ve, en la llamada

⁴⁰ La esencia sería el fundamento de este argumento, aunque no de toda la semántica aristotélica, puesto que Aristóteles puede dar cuenta de la significación de ciertos sujetos sin recurrir a la esencia. Una vez más, podemos recurrir a nuestro ya familiar ejemplo del "ciervo-cabrío", que siendo significativo, no tiene esencia.

⁴¹ Cf. *supra* cap. XII: 303 y ss.

segunda prueba, que hay una correlación entre la destrucción del significado como determinado y único, y la esencia. Así, lo que garantiza la unicidad del significado de “hombre” es, en definitiva, aquello que hace que todo hombre sea hombre, a saber su esencia (1006a32). Decir que la palabra “hombre” significa una cosa *una* es decir que en todo hombre, aquello que hace que sea hombre y que así lo llamemos es su misma esencia.⁴² La permanencia de la esencia se presupone, pues, como fundamento de la unidad del sentido: las palabras tienen un sentido porque las cosas tienen una esencia.⁴³

La exigencia lingüística de la unidad de la significación y el principio ontológico de identidad se confunden, puesto que la primera sólo asume sentido en virtud del segundo. Aristóteles ha pegado, entonces, un salto del plano lingüístico al plano ontológico, el que, en última instancia, representaba el ámbito en el cual el sofista negaba la validez del principio. Por eso tal prueba era competencia de la ciencia del ente en tanto ente. Es el análisis de los fundamentos del lenguaje el que revela que el plano del *lógos* reconduce al plano del ser. Aristóteles invierte así el gesto sofístico por excelencia.

Hemos dicho en la introducción que, sin duda, esta prueba pretendió dar una respuesta contundente a la posición sofística en torno a la cuestión del criterio. Ahora bien, si tal prueba fuera contra el sofista, nunca hubiera podido alcanzarle a Aristóteles con sostener que una palabra no puede tener y no tener la misma significación, porque hasta allí estaría de acuerdo, incluso, el sofista. Hemos visto, en efecto, que en el interior del *lógos*, la coherencia determina la sujeción del sofista al PNC. Sólo que en virtud de la escisión propuesta entre *lógos* y ser, o en la reducción de todo ser a (a)parecer, los sofistas no encontrarían inconveniente alguno en considerar válido un principio únicamente al nivel del discurso.

⁴² Es especialmente interesante recordar, según establecimos en el cap. VI, que tanto Protágoras como Gorgias negaban toda sustancialidad al hombre: este no era un polo identitario sino que, en ambos casos, se constituía a partir de las sucesivas experiencias. Por otro lado, con relación a la sustancialidad del hombre, recuérdese que en la versión de MXG del *SNS*, Gorgias iba más lejos aún al establecer una total fragmentación no sólo diacrónica, sino también sincrónica. Afirmaba, en efecto, que ni siquiera el mismo individuo experimenta percepciones semejantes al mismo tiempo, sino que son distintas las que percibe por el oído y por la vista, y de modo diferente también las de ahora y las de hace tiempo. De modo que, puesto que uno mismo no podía tener una percepción idéntica, difícilmente podría alguien tener una percepción idéntica a la de otro (MXG 980 b 25). Aristóteles le reconoce abiertamente cierta legitimidad a esta posición en el capítulo 6, al establecer que es posible, por ejemplo, que el tacto diga que hay dos cosas al cruzar los dedos, pero la vista que hay una sola. Esto, empero, no alcanzaría para negar el PNC, pues no ocurre en ningún caso con la misma sensación respecto de los mismo, en el mismo sentido y en el mismo momento (1011a33-36). De modo que Aristóteles debe haber tenido en vista tales posiciones al optar por el término “hombre” en este contexto polémico.

⁴³ Retomo aquí la posición defendida por Aubenque 1962: 128 y 135.

Por otro lado, este principio aspira a ser universalmente válido, y todos conocemos la triste condición según la cual un solo caso no prueba ninguna ley, aunque sí alcanza para refutarla. Es decir, si admitimos que Aristóteles concibe el PNC en su dimensión ontológica, nunca hubiera podido bastarle con probar que el lenguaje se somete a la no contradicción para probar su validez. En consecuencia, para el filósofo es necesario fundar el sentido en el plano ontológico y, a partir del lenguaje, único terreno aceptado por la sofística, tender un puente hacia el ser. No debemos olvidar que la prueba se inscribe en el contexto de la formulación de una ciencia del ser y viene a apuntalar su misma posibilidad. Hemos visto que Aristóteles encuentra en la esencia el fundamento del sentido. La prueba parte del plano lingüístico, puesto que es aquel plano al cual el sofista no podrá renunciar, y desde allí conduce a la afirmación de una ontología: partiendo de la existencia del discurso, Aristóteles prueba, en efecto, la existencia de un polo ontológico que oficia como polo de identidad sobre el cual se funda el significado único. Por eso, en la así considerada segunda prueba (que aquí ha sido más bien considerada un claro complemento de la semántica), se evidencia una correlación entre la destrucción del significado como determinado y único, y la de la esencia.

Es claro que junto con el restablecimiento de un ser extra-discursivo, Aristóteles instituye también la posibilidad de un criterio de verdad fundado en la relación que el discurso o el pensamiento guardan con aquel. No es casual que en el capítulo 8, que cierra el libro IV, retome el argumento semántico en un contexto en que quiere establecer que no es posible que todo sea verdadero o que todo sea falso. "Frente a todas las doctrinas de este tipo ha de exigirse del otro, no que reconozca que algo es o no es, sino que diga algo que signifique algo, de modo que se discutirá a partir de una definición, tras haber establecido qué significa 'verdadero' o 'falso'" (1012b3-8). El medio para restablecer el criterio, hemos visto, ha sido la significación, que reenvía hacia un ser extradiscursivo y, a la vez, preserva una distancia entre ser y discurso que dé lugar tanto a la verdad como a la falsedad. Veremos en el próximo capítulo la analítica de la verdad que desarrolla Aristóteles, una vez asentada esta reinstauración del criterio.

Capítulo XIV

Concepciones de la verdad en *Metafísica*

Antes de iniciar el estudio de la *alétheia* en *Metafísica*, considero necesario trazar un panorama más general para ver en qué contexto se asienta este tratamiento. Interesa mostrar brevemente aquí cómo Aristóteles llevó a cabo una organización o clasificación en lo que concierne a la verdad que, en parte, se corresponde con la que estableció en el campo del saber. Sabemos que el filósofo organiza el saber de un modo absolutamente inédito. La primera gran diferenciación es aquella que traza en *Met. VI 1*, entre ciencias teóricas, productivas y prácticas. Como correlato de tal clasificación, la verdad también asume diversas dimensiones. Acorde a la distinción entre ciencia teórica y ciencia práctica, y a la de teoría y *práxis*, establece otra entre dos tipos de verdad claramente diferenciados. Así, la primera diferenciación trazada por el filósofo en lo que concierne a la verdad es aquella que distingue la verdad teórica de la verdad práctica. Mientras que la primera es tematizada fundamentalmente en el contexto de *Metafísica*, la segunda, la verdad práctica, es objeto de un tratamiento absolutamente original del estagirita en *Ética Nicomaquea VI 2* que aquí dejaremos al margen por suponer un enfoque ajeno al de los pensadores estudiados.¹ Por otro lado, en lo que concierne a la noción de persuasión tan ligada hasta ese momento a la cuestión de la verdad, su estudio es excluido del ámbito de la filosofía por Aristóteles, quien la constituye en objeto de una disciplina particular ligada a lo verosímil y no a la verdad, la retórica. En su esquema arquitectónico, sin embargo, tal técnica es subordinada a la política.² De hecho en *Ret. 1355 a 15-17*, establece:

Porque el conocimiento de lo verdadero y de lo verosímil es propio de la misma facultad y los hombres son por naturaleza suficientemente aptos para la verdad, y las más de las veces llegan a alcanzarla, aquel que sabe conocer lo verdadero sabe también conjeturar lo probable (*éndoxa*).

Este breve pasaje en primer lugar exhibe cierta actitud optimista, a diferencia de Platón, con relación a la fuerza de la verdad. En efecto, la afirmación de que la mayoría de los

¹ Cf. *EN VI 2 1139a21-31*.

² Retoma así la intención de subordinación de la retórica que se deja traslucir en los planteos platónicos de *Gorgias* y *Fedro*. Acerca de la ubicación de la retórica dentro de la organización arquitectónica de las ciencias cf. *EN I 1-2 1094a1-b11* y *EN X 9 1181a 14*. También ver *Ref. Sof. 34*. En *Retórica* es definida en tanto que esqueje de la dialéctica. Cf. *Ref. caps. 1, 2 y 4*. Contra la posición de Nussbaum, defiende aquí una lectura según la cual Aristóteles se alinea claramente con Platón en lo que concierne a su enfrentamiento a la sofística. Cf. Nussbaum 1995: 315-341

hombres llega a alcanzarla refleja una visión bastante diferente a la de su maestro.³ Y, en segundo lugar, pone de manifiesto que Aristóteles no ignoró el hecho de que verdad y verosimilitud se vinculan estrechamente y que quien conoce la verdad será, también, quien podrá conjeturar lo probable. Sin embargo, no aborda aquí la relación entre ellas en tanto que conflictiva. Hemos visto que en cierta medida desde los poetas y, sobre todo, desde el pensamiento de los sofistas hasta Platón, la problemática de la verdad involucraba esencialmente la de lo verosímil y que la batalla fundamental entre los sofistas y los filósofos –pienso aquí no sólo en Platón sino también en Parménides, en cuyo poema la *dóxa* involucra la problemática de lo verosímil– se libró en torno a la instauración de una jerarquía entre tales categorías. Recordemos que la relación entre verdadero y verosímil, una de las caras de la relación entre original y la copia, ocupa un lugar medular en la metafísica de Platón. A diferencia de su maestro, el estagirita reconoce a la retórica el estatus de *téchne*, disciplina que aborda todas las cosas que son, pero desde el punto de vista de lo verosímil y no de lo verdadero.⁴

Si en la sujeción de la retórica a la política es posible percibir cierta voluntad de subordinación del sofista por parte de Aristóteles, se podría sospechar que la asignación de verdad y verosimilitud a diversos ámbitos quizás haya que entenderla como una estrategia aristotélica de neutralización del sofista, figura que había impuesto lo verosímil en el lugar de lo verdadero.⁵ Al establecer una nítida frontera entre uno y otro, Aristóteles lograría mantenerlas estancas, para así confinar al sofista y su logología a un ámbito alejado de la ontología, por un lado, y, por otro lado, subordinado a la política. En efecto, tal clasificación supone la neutralización del conflicto que hasta ese momento involucraba la noción de verdad. Ahora bien, no es menos cierto que aunque Aristóteles establece nítidas fronteras en el ámbito del saber, estas no impiden la emergencia de ciertos conflictos que las tensan al punto de resquebrajarlas. Ya hemos visto en el análisis de *Gamma*, por ejemplo, el importantísimo rol que asume la dialéctica en el contexto de la fundamentación ontológica última.

Ahora bien, la noción de verdad que trata Aristóteles en diversos pasajes de *Metafísica* es, como dijimos, la teórica. Y como consecuencia de haber deslindado tal noción de una serie de dimensiones que la ligaban a diversas problemáticas como la del poder, la persuasión, el engaño, etc., admite un abordaje mucho más específico, sistemático y, en cierta medida, “científico”. El análisis que emprende allí Aristóteles se

³ Al respecto cf. también *Ref.* 1355a21-4 y 1355a37-38, pasajes en que establece que las cosas verdaderas son por naturaleza más poderosas que sus opuestos. Al respecto cf. Denyer 1991: 183-185.

⁴ Esto supone desactivar la condición de especialización establecida por Platón para las *téchnai*.

⁵ Como bien señala Aubenque, no hay que fiarse del tono frío de Aristóteles (1962: 94-97) a la hora de enfrentar al sofista. La violencia implicada en el libro *Gamma* así lo pone de manifiesto.

despreocupa con respecto a las cuestiones de la delimitación y de la legitimación, de suerte que presenta un carácter mucho más analítico. Por otra parte, a la hora de evaluar la actitud más despolitizada de Aristóteles frente a la cuestión de la verdad es necesario tener en cuenta que su época asiste al crepúsculo de la *pólis* y, en consecuencia, también a la neutralización del conflicto exhibido fundamentalmente en la antilogicidad que suponía la práctica retórica.⁶ El estagirita se enfrenta entonces a una desactivación del conflicto y quizás ello le permite una actitud auténticamente teórica sobre la verdad: se encuentra parado en un punto desde el cual puede contemplar un fenómeno que, en cierta medida, tiene frente a sí y en el cual ya no se encuentra directamente comprometido, como sí era en el caso de Platón. Por último, no debemos ignorar otra condición que contribuye a explicar la actitud asumida por el estagirita frente al problema de la verdad. El filósofo, según surge de algunos textos como el de V 29 que analizaré en el apartado III, debe haber considerado que su maestro logró realmente desactivar ciertos mecanismos sofisticados que ponían en jaque la posibilidad de la verdad propiciada por la metafísica, empezando por el de la imposibilidad de la falsedad defendida por el sofista.⁷

Este abordaje más sistemático de la *alétheia*, sin embargo, no implica que la noción carezca de problemas en el pensamiento metafísico de Aristóteles. Como en muchas otras cuestiones centrales de su metafísica, el tema adquiere tratamientos diversos que, al menos en apariencia, entran en franca tensión. Esto ha dado lugar a lecturas encontradas acerca de la concepción prioritaria de la verdad en el pensamiento del estagirita. Son muchos los contextos en los que Aristóteles parece identificar ser y verdad. Heidegger es quien ha señalado con mayor insistencia la importancia que asume esta identidad y defendido la primacía de una concepción "ontológica" de la verdad en el pensamiento aristotélico. Esta lectura, sin embargo ha sido rechazada por muchos estudiosos, habida cuenta de una serie de pasajes de su obra en que afirma con todas las letras que la verdad y la falsedad no se dan en las cosas, sino en el pensamiento (*diánoia*). Es por eso que de Brentano en adelante, han sido muchos los intérpretes que defendieron una concepción correspondentista en tanto prioritaria en el pensamiento de Aristóteles.

El objetivo de este capítulo es hacer una revisión de aquellos pasajes en que Aristóteles se refiere a la verdad en *Metafísica*. Si bien centraré el análisis en tal obra, me serviré en algunas ocasiones de pasajes de otras partes del *corpus* para iluminar los conceptos que allí se desarrollan. Intentaré poner el acento en la necesidad de asumir las definiciones aristotélicas de la verdad como no excluyentes entre sí: desde sus orígenes,

⁶ Cf. Ober 1989: 338-339 y Poratti 2000: 25 ss.

⁷ Al respecto cf. Denyer 1991: 3, que entiende que Aristóteles se monta sobre lo alcanzado por Platón en su tratamiento acerca de la verdad.

la verdad supone una relación entre quien conoce y lo conocido, pero esta relación, que es la base de la noción de verdad, puede ser abordada poniendo el acento en lo conocido o bien en quien conoce. Es esta relación la que determina, entonces, a partir de un mismo fenómeno, el acento de la verdad en la cosa o en el pensamiento. Esta posición no es desconocida por ninguna de las posiciones enfrentadas. Creo, sin embargo, que no se ha hecho sobre ella el hincapié necesario y es por eso que se ha llegado a pensar en una alternativa rígida que pasa por alto, según entiendo, el auténtico sentido que asume la verdad en Aristóteles.

Con el fin de aclarar la noción teórica de verdad, en primer lugar analizaré los pasajes en que Aristóteles define la verdad como correspondencia, retomando la caracterización de la verdad ofrecida por Platón en *Sofista* 263b7. En el segundo apartado, referiré a ciertos rasgos significativos que presenta tal caracterización de la verdad en términos de correspondencia. Allí se filtra, según intentaré mostrar, la figura del sofista como interlocutor en lo que concierne a la problemática de la verdad. En tercer lugar, analizaré los textos que han dado lugar a una interpretación de la verdad ontológica en la *Metafísica* de Aristóteles. Así, en el apartado III me referiré a la noción de falsedad en las cosas que presenta en *Met.* V 29 y en el apartado IV, a la del ser en tanto que verdadero y el no ser en tanto que falso presentadas en *Met.* IX 19. Por último, en el apartado V me referiré brevemente a un sentido de verdad muchas veces ignorado en el pensamiento del estagirita, el de la verdad en tanto que objeto de la filosofía.

I

En *Met.* VI 1027b26-27, Aristóteles establece con todas las letras: "lo falso y lo verdadero no están en las cosas (*en toîs prágmasin*), sino en el pensamiento discursivo (*en diánoia*)". La verdad, de acuerdo con esta significación, se apoya en la estructura del enunciado predicativo y, según veremos, está en directa conexión con la concepción ontológica sustancialista defendida por Aristóteles.

Antes de ingresar de lleno en los términos en que el filósofo expone tal sentido de verdad, retomaré algunos elementos de lo tratado en el capítulo XII que, estimo, echarán luz sobre la noción de verdad que presentan los pasajes de la *Metafísica* que expondremos seguidamente. En primer lugar, recordemos que en *De Int.* 16a14, Aristóteles establecía que lo falso y lo verdadero "quedan referidos a la composición (*súnthesis*) y la división (*diairesis*).". Composición y división, en este contexto, refieren ambas a la combinación de al menos dos términos, uno de los cuales debe ser un nombre, el otro, un verbo y la oposición entre composición y división refiere, según lo establecido por Aristóteles en el capítulo 6, a aquella entre el enunciado afirmativo

(*katáphasis*) y el enunciado negativo (*apóphasis*). El enunciado afirmativo es aquel que dice algo acerca de algo, es decir, establece la pertenencia de algo a algo, y el negativo niega algo acerca de algo, es decir que establece la no pertenencia de algo a algo.⁸ Por otro lado, en el capítulo 4 de *De Interpretatione*, Aristóteles establecía una segunda cuestión relevante para el análisis de la verdad como correspondencia: no es suficiente el hecho de contar con un enunciado que combine o divida dos términos para poder atribuir un valor de verdad a un *lógos*. Es preciso, además, que tal enunciado sea asertivo o apofántico (*lógos apophantikós*, 16a33), es decir que afirme algo de algo:

No todo *lógos* es asertivo, sino sólo aquel en que se da la verdad o falsedad: y no en todos los casos se da, p.e. la plegaria es un *lógos*, pero no es verdadero ni falso. (*De Int.* 17a1ss:)

Esto, según subraya Vigo, supone el hecho de que el verbo esté en modo indicativo. Es por eso que si bien la plegaria, por ejemplo, es un enunciado, dice Aristóteles, sin embargo no podemos atribuirle ni verdad ni falsedad. Vale decir que el enunciado debe presentarse en tanto que *descriptivo* con respecto a la realidad. Hay un tercer elemento que arroja *De Interpretatione* que es relevante para el presente análisis. No he hecho mención del mismo en el cap. XII porque se refiere a un caso específico, pero en este contexto resulta pertinente traerlo a colación pues permite inferir una tercera condición que debe reunir un enunciado para contar con un valor veritativo. En el capítulo 9, Aristóteles analiza el caso de los enunciados que refieren a hechos futuros y señala que los juicios particulares acerca del futuro no cuentan con un valor de verdad.⁹ Tal es el caso, por ejemplo, del enunciado “mañana tendrá lugar una batalla naval”, el cual desde la perspectiva del estagirita no cuenta con un valor de verdad, puesto que se refiere a un hecho que aún no ha sucedido. Si bien necesariamente es verdadero o falso, ninguna de las dos partes de la contradicción es necesaria, sino solo probable, razón por la cual su valor de verdad no es decidible.¹⁰ De ahí se infiere que el “criterio de decidibilidad” cuenta como una tercera condición para delimitar cuáles son los enunciados a los cuales es

⁸ Recordemos la fórmula del *légei ti katà tinos* examinada *supra* cap. XII: 299. Tal fórmula, según vimos, implica la diferenciación entre sujeto y predicado: el primero refiere al predicado y el segundo al sujeto.

⁹ Cf. *De Int.* 19a31-33: “es necesario que vaya a haber una batalla naval mañana o que no la vaya a haber, pero ni tendrá lugar mañana una batalla naval necesariamente ni no tendrá lugar necesariamente, aunque necesariamente tendrá lugar o no tendrá lugar.” Y poco más adelante: “con respecto a las cosas que no siempre son o no siempre no son, es necesario que una u otra parte del par contradictorio sea verdadera o falsa, aunque no esta o aquella, sino eventualmente” (19a36-38). Con respecto a la discusión en torno a estos enunciados cf. Crivelli 2004: cap.7, Whitaker 1996: cap. 9.

¹⁰ Es importante tener en cuenta que la indecidibilidad se da respecto de los enunciados particulares contingentes acerca del futuro. No sucede lo mismo respecto de los enunciados universales.

posible conferir un valor de verdad. Es por eso que al tratar los casos de enunciados particulares que se refieren al futuro, como “mañana ganaremos la batalla”, Aristóteles les sustrae un valor veritativo. Estas tres condiciones imponen, pues, un límite a la validez del principio de bivalencia del enunciado.¹¹

Vamos, ahora sí, a la formulación de la noción de verdad. En el capítulo 7 del nuestro ya conocido libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles caracteriza la verdad en los siguientes términos:

Decir de lo que es que no es y de lo que no es que es, eso es falso; decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, eso es lo verdadero. (1011 b 26-27)¹²

Esta caracterización se acerca bastante a la ofrecida por Tarsky según la cual ‘p’ es verdadero si y solo si p,¹³ sin embargo, no es la única que presenta el estagirita. En VI 4, 1027b20-23 afirma, retomando lo establecido en *De Interpretatione*, que lo que es en el sentido de ser verdadero y lo que no es en el sentido de falsedad están referidos a la unión y la división y que entre ambos se reparten la contradicción (*antipháseos*). Y para explicar esto establece una caracterización más compleja:

Verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido (*epi tōi sugkeiménōi*) como la negación sobre lo que se da separado (*epi tōi diereménōi*); la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes. (1027b20-23)

En esta fórmula, ‘lo unido’ reemplaza a ‘lo que es’ y ‘lo separado’ a ‘lo que no es’. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto de que la verdad comprende la afirmación de lo que se da unido y la negación de lo que se da separado? Ya hemos establecido que para Aristóteles, un enunciado afirmativo implica una unión y un enunciado negativo una separación. Pero el plano lógico no es el único que entra en juego para poder establecer el valor de verdad de un enunciado. Aristóteles introduce una estructura similar en el ámbito de la realidad, de suerte que el enunciado verdadero afirmativo se corresponde con una cierta unión que se da en este ámbito y el enunciado verdadero negativo con una separación que se da en las cosas mismas. Es por eso que el enunciado verdadero se puede realmente “adecuar” a la realidad.¹⁴ Cuando se refiere a aquello que se da unido,

¹¹ Con respecto a las condiciones que exige una configuración lógica para contar con un valor de verdad cf. Vigo 2006: 109.

¹² Cf. *DA* III 8 432a11 y *Met.* IV, 8 1012b8: “La verdad y la falsedad no es otra cosa que afirmación y negación” (*è phánai è apophánai tò alethès è pseudos estin*).

¹³ Cf. Tugendhat 1966: 167. La fórmula de Tarski se diferencia de esta definición por una mayor formalización, ya que no distingue entre enunciados positivos y negativos. Tugendhat se pregunta si a raíz de esto no se pierde algo.

¹⁴ Es necesario señalar que Aristóteles nunca se sirvió de esta terminología de la adecuación. Por eso la fórmula le pudo haber resultado atractiva a Tarsky. Cf. Tugendhat 1966: 166, Vigo 2006: 114.

alude esta vez al plano ontológico, a la articulación básica entre un objeto y sus propiedades. Vemos, pues, que en esta caracterización se encuentra comprometida la concepción sustancialista de la filosofía aristotélica. La separación, en cambio, en el plano ontológico se corresponde con el hecho de no darse una propiedad en una cosa. De modo que las nociones de composición y separación operan, según vemos, de bisagra entre ambos planos. En el plano lógico, la separación refiere sin duda a la negación de un determinado atributo a un determinado sujeto. Este esquema de carácter claramente adecuacionista funciona, pues, claramente sobre la base de un isomorfismo entre el plano lógico y el plano ontológico.¹⁵

Ahora bien, queda por responder por qué, según esta concepción, la *diánoia* es el lugar de la verdad: justamente porque es el que junta o separa ya sea el qué es de una cosa, o la cualidad, la cantidad, o alguna determinación suya. Es por ello que a continuación de la segunda definición recién referida, Aristóteles establece que, tal como el accidente cuya causa es indeterminada, hay que dejar el estudio del ser en tanto que verdadero al margen de la investigación ontológica emprendida. En efecto, puesto que la verdad constituye una cierta afección del pensamiento (*tês diánoías ti páthos*) y aquí se emprende un estudio de las causas de lo que es mismo (*toû óntos autou*), es preciso dejarla de lado (*Met. VI 4 1028b26-1028a5*).¹⁶ Esta concepción de la verdad y la tesis de la imposibilidad de tratarla en el contexto de la ciencia del ser entrarán, sin embargo, en conflicto con lo sostenido en el libro IX 10. En el apartado IV volveré sobre esta exclusión.

II

Interesa aquí poner de relieve las implicancias de la doctrina de la verdad defendida por Aristóteles a la luz de la concepción sobre la verdad atribuida a los sofistas. En *Met. V 7*, Aristóteles lleva a cabo una completa analítica de los sentidos de ser (*tò ón*). Los sentidos que despliega son (a) el ser por accidente; (b) el ser por sí, el cual reduce a las figuras de la predicación (*tà schémata tês kategórias*); (c) el ser en tanto que verdadero y no ser en tanto que falso y (d) el ser en tanto que potencia y en tanto que acto. Vayamos entonces al tercer sentido que es el que nos ocupa. En 1017a31ss, ofrece un desarrollo sobre el sentido de ser en tanto verdadero y no ser en tanto que falso. Afirma entonces:

¹⁵ Cf. Vigo 2006: 114 y Crivelli 2004: 129-138.

¹⁶ Aristóteles les adscribe verdad y falsedad también a los sentidos (*aísthesis*) y a la imaginación (*phantasia*) en *DA III 3*, 428 b 18 y 428 a 11. Es claro, sin embargo, que lo que está en juego en esos pasajes es una cierta atribución judicativa a ellos, si bien el filósofo entiende que la *aísthesis* por sí misma no implica *lógos* alguno. En este sentido cf. Brentano 1862.

Además, ser y es significan que algo es verdadero y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación (*katáphasis*) que en la negación (*apóphasis*). Así, "Sócrates es músico" significa que tal cosa es verdad, o bien "Sócrates es no blanco" que tal cosa es verdad; por el contrario "la diagonal no es conmensurable" significa que es falso (que lo sea).¹⁷

El pasaje se refiere, sin duda a la verdad del enunciado. Varios autores han reconocido en esta afirmación de Aristóteles dos direcciones en lo que concierne al ser.¹⁸ Una específicamente copulativa, que se pone de relieve justamente en lo que concierne a la combinación presupuesta en todo enunciado. Pero, más que la dimensión sintética de toda proposición –y esto es lo que se subraya en este pasaje–, toda predicación de ser supondría a su vez una dimensión veritativa. Esto quiere decir que a todo enunciado apofántico se puede parafrasear a través de expresiones más complejas tales como "es verdad que..." y "es falso que...", o "es el caso que...", o "no es el caso que...". Así la afirmación "x es y", debería leerse siempre en términos de "es el caso que x e y están combinadas", mientras que si se afirma "x no es y" deberíamos leer "es el caso que x e y están divididas".¹⁹

Ahora bien, más allá de este primer acercamiento a tal sentido de ser en tanto verdadero distinguido por Aristóteles, considero que es legítimo preguntarse cuáles son sus implicancias últimas. Entiendo que lo que quiere subrayar aquí el filósofo es justamente cierta direccionalidad del discurso hacia la cosa.²⁰ En efecto, cuando caracteriza el ser en tanto que verdadero, lo que quiere decir es que todo discurso (apofántico) tiene una intensionalidad hacia fuera de sí. Esta dimensión del ser estaría presente en todo juicio. Tal idea se aproxima bastante a la de las teorías que han entendido la verdad en tanto que redundante.²¹ Esto cobra el mayor sentido a la luz de las doctrinas sofísticas estudiadas en la primera parte de este trabajo. Según hemos visto, los sofistas cerraban el *lógos* sobre sí mismo. La negación de este encapsulamiento es justamente lo que estaría operando por detrás de esta concepción aristotélica.

Una segunda cuestión que asume especial relevancia a la luz de las doctrinas sofísticas es lo sostenido por Aristóteles con relación a la verdad en IX 10 1051b7-9:

¹⁷ Modifico aquí la traducción de Calvo, que prescinde de las comillas en el caso de los tres ejemplos brindados por Aristóteles. Sin añadirle las comillas su sentido sería muy oscuro.

¹⁸ Cf. Pearson 2005: 6, quien refiere a una función dual del "es".

¹⁹ Cf. Pearson 2005: 6, Tugendhat 1966: 167, Vigo 2006: 133.

²⁰ Cf. Quine 1970: 97: "The truth predicate is a reminder that, despite a technical ascent to talk of sentences, our eye is on the world"

²¹ Esta posición es un claro antecedente de la teoría de la redundancia de la verdad (*redundancy theory of truth*) defendida por Ramsey 1927. Esta teoría deflacionista entiende que los términos 'verdadero' y 'falso' no tienen otra función en una frase que la de un signo de aserción o negación.

Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino al contrario, porque tú eres blanco nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.

Esta afirmación cobra pleno sentido sobre la base de la oposición a la "logología" sofística, que consideraba toda realidad un efecto del discurso. Recordemos, para dejar en claro la posición que se atribuye a los sofistas, un pasaje del *Eutidemo* en que esta posición, presunto blanco de la crítica aquí sugerida por Aristóteles, se plantea con toda claridad:

Nadie dice las cosas que no son, diciéndolas produciría ya algo y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es, de manera que según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que son (284c2-5).²²

Por otro lado, esta indicación de que son los estados de cosas los que determinan la verdad de los juicios también está atestiguada en otros pasajes, como en *Cat.* 5 4b8-10, en que Aristóteles afirma: "Es por el hecho de que la cosa es o no es por lo que también el *lógos* se dice que es verdadero o falso". Es decir que Aristóteles intenta poner el acento, en varias ocasiones, en que lo que determina la verdad es justamente la cosa y no el *lógos*. La referencia es del discurso hacia la cosa y no de la cosa al discurso. Por otro lado, recordemos que en *De Interpretatione* 1 se establecía una relación causal entre las cosas del mundo y las afecciones del alma que eran referidas a través del discurso. De modo que, según hemos visto en el capítulo XII, más allá de que los nombres específicos fueran producto de la convención, es posible encontrar en el pensamiento de Aristóteles una clara prioridad de la cosa con relación al discurso, pues la primera determina el segundo. Hay otro texto de *Categorías*, en que Aristóteles analiza los sentidos de "anterioridad", que parece el más explícito y el más completo para aclarar el acento que el filósofo pone en el ámbito ontológico:

Si, en efecto, el hombre existe, la proposición por la cual decimos que el hombre existe es verdadera; y recíprocamente, si la proposición por la cual nosotros decimos que el hombre existe es verdadera, el hombre existe. Con todo, la proposición verdadera no es de modo alguno causa del ser de la cosa; al contrario, es la cosa que parece ser, de algún modo, la causa de la verdad de la proposición, pues es del ser de la cosa o de su no ser que dependen la verdad o la falsedad de la proposición (14 b 16-23).

Este texto presenta dos tesis. La primera concierne a la convertibilidad o reciprocidad del ser y de lo verdadero, esto es, todo lo que podemos decir de las cosas, podemos decirlo igualmente hablando de las proposiciones verdaderas correspondientes. Si un enunciado

²² La traducción aquí transmitida es la de Olivieri 1983.

es verdadero, la cosa es, y si la cosa enunciada es, el enunciado es verdadero. Tendríamos la fórmula de Tarski: "p" es verdadero si y sólo si p. Pero sería un error interpretarlo en esos términos, porque hay justamente una segunda tesis en el texto citado, a saber, la que establece la prioridad del ser sobre lo verdadero: no es la verdad del enunciado lo que es causa de la realidad, sino la realidad la que es causa de la verdad del enunciado.²³ Aristóteles es taxativo entonces respecto de lo determinante del ser en lo que concierne a la verdad.

III

Hemos visto que Aristóteles hace del juicio el lugar de la verdad y la falsedad. Sin embargo, en otros contextos parece afirmar justo lo opuesto: así en *Met. V* 29, 1024 b17 ss. al tratar acerca de los significados de "falso" (*tò pseûdos*), Aristóteles señala como el primero de los sentidos el de las cosas falsas:

Falso se dice en un sentido, como cuando se dice que una cosa es falsa (*prâgma pseûdos*), o porque no se da la combinación correspondiente, o porque es imposible tal unión. Así, se dice que la diagonal es inconmensurable o que tú estás sentado: de estas cosas, una es falsa siempre y la otra lo es a veces. En este sentido, se trata de cosas que no son. (1024b 17-23)²⁴

Este pasaje que tanta polémica ha despertado entre los estudiosos, claramente aborda la verdad en tanto relación de discurso y cosa (por eso utiliza el "se dice", *légetai* en la línea 19), pero esta vez desde el punto de vista del objeto. Solemos decir ante un discurso falso, "eso es falso", refiriendo a través del "eso" al objeto del discurso y no al discurso. Es necesario tener en cuenta que Aristóteles está dando cuenta aquí de los usos corrientes del término falso, aunque no por esto está desacreditando este primer sentido, según surge de la contrastación con XI 10 que estudiaremos en el próximo apartado.²⁵ En muchas ocasiones, pues, constata el estagirita, nos referimos a una cosa en tanto que falsa. Algunos autores han encontrado en estos pasajes la postulación, por parte de Aristóteles, de la existencia de estados de cosas o hechos negativos.²⁶ Entiendo, con Vigo, que no es necesario establecer una tesis tan contraintuitiva. Habría

²³ Barbosa expresa estas dos tesis en términos escolásticos: la primera sería *ens et verum convertuntur* y la segunda, *veritas sequitur esse rerum*. Cf. Barbosa 2003: 235.

²⁴ Me separo una vez más de la traducción de Calvo Martínez, que pone entre comillas "la diagonal es inconmensurable" y "tú estás sentado". Es claro que está interpretando que este primer sentido de falsedad al que refiere Aristóteles compromete a los discursos y no a las cosas. Esta opción de Calvo lo obliga a traducir *lógos* como "definición" cuando Aristóteles brinda una segunda significación de falso, siguiendo a Ross 1948: 344-345. Nada permite entrever, sin embargo, el rechazo a esta posición que se le adscribe a Aristóteles.

²⁵ Contra Ross, 1948: 345.

²⁶ Cf. Whitaker 1996: 28, Crivelli 2004: 46-50.

que pensar, más bien, en que la cosa falsa refiere simplemente a la no composición de objeto y propiedad.²⁷ Es, pues, el claro correlato de un enunciado falso que afirma una composición donde no la hay o niega una composición donde sí la hay. Vale decir que responde al mismo fenómeno que la verdad en tanto adecuación que hemos estudiado en el primer apartado, pero desde la perspectiva del objeto. Esto no implica, sin embargo, una suerte de confusión por parte de Aristóteles al referirse a *prágmata* en vez de a *lógoi* falsos. Esto se reconfirma cuando el filósofo establece a continuación otro sentido de falsedad de la cosa, de acuerdo con el cual hay cosas que si bien son, “por naturaleza aparecen o no como son, o no lo que son” (1024b 23), para aclarar cuyo sentido se refiere a las alucinaciones y los sueños, que si bien son algo, no son aquello que su imagen (*phantásian*) provoca (1024b24-25). Este primer sentido de falsedad no arroja entonces demasiadas dudas: llamamos falsas a las cosas, tanto a las que no constituyen una composición de objeto y propiedad, como a las que si bien son algo, aparentan ser otra cosa, o incluso las que no son, pero que parecen ser.²⁸

Acto seguido Aristóteles establece un segundo sentido de “falso”, ahora sí referido a los *lógoi*, y afirma:

Se llama falso, por su parte, el *lógos* que, en tanto que falso, enuncia cosas que no son. Por eso es falso todo *lógos* de algo diferente (*héterou*) de aquello respecto de la cual es verdadero, por ejemplo, el del círculo es falso respecto del triángulo. Y en cierto sentido, el *lógos* de una cosa es uno sólo, el que define su esencia, si bien en cierto sentido son muchas, puesto que la cosa y la cosa con una afección son lo mismo, como Sócrates y Sócrates músico. (1024b26-32)

El sentido que asume aquí ‘*lógos*’ es polémico. En general se ha traducido como “definición”.²⁹ A contramano de esta interpretación, entiendo que admite la lectura en su sentido más amplio, en tanto que “enunciado” o “discurso”. Esta interpretación quedará justificada en lo que sigue. En primer lugar, nos encontramos con una definición similar a la del *lógos* falso ofrecida por Platón en *Sof.* 263b7: el *lógos* falso es el que dice “cosas

²⁷ Cf. Tugendhat 1966; Vigo 2006: 122 n. 17. Allí establece que en primera instancia, tal tesis parece trivial, puede deberíamos decir que son infinitas todas las combinaciones que no se dan respecto de una cosa. Y sugiere que tal noción de falsedad de la cosa cobra sentido a la luz del contraste entre la idea de *ens perfectissimum* y la de *ens finitum*, pues a diferencia de la primera, la segunda posee mucho de no ser. Pero, reconoce Vigo, Aristóteles no parece tener en vista esta problemática. Yo considero que en el contexto en que se inserta el texto tiene sentido: Aristóteles está tratando de ofrecer una fundamentación en las cosas de un sentido corriente del término, al que le atribuye, sin duda, legitimidad.

²⁸ Aquí Aristóteles da por hecho la posibilidad de la falsedad de las cosas que (se) nos (a)parecen (*phainesthai*). Esta clara afrenta a la posición protagórica no es justificada aquí. Sin embargo, recordemos que en el contexto de *Gamma* 5, para rebatir la posición del sofista, recurría a la certeza que se manifiesta en la praxis de los mismos que plantean tales aporías: “ninguno, desde luego, se encamina al Odeón si, estando en Libia, sueña que está en Atenas” (1010b10-12). Para un análisis de este argumento cf. *supra*: cap. VII: 177.

²⁹ Cf. Ross 1948: 345, Vigo 2006: 120.

diferentes de las que son" (*hétera tôn ónton*). Aristóteles, sin embargo, la formula en términos más completos al establecer que el *lógos* falso lo es de algo diferente de aquella cosa a la que se le aplica con verdad. En otras palabras, el *lógos* falso asigna a una cosa el *lógos* que se predica con verdad de otra.³⁰ El hecho de que Aristóteles se refiera al *lógos* de algo, de una cosa, conduce a pensar que está pensando en la definición y muy probablemente sea así, porque debió haberlo elegido como caso paradigmático respecto de la falsedad. En el ámbito de lo necesario, "respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo" que como son, un cierto enunciado es siempre verdadero o es falso (*Met.* IX 10, 1051b15-16). En el caso de lo contingente, en cambio, "la misma opinión y el mismo enunciado vienen a ser verdaderos y falsos, es decir puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad" (*Met.* IX 10, 1051b11). Es por eso que para dar cuenta de la diferencia que supone toda falsedad, acudí a ejemplos del ámbito de lo necesario o a predicaciones esenciales que no dejan ningún lugar a dudas respecto de su error. Es por eso que acto seguido, ofrece como ejemplo el *lógos* del círculo respecto del triángulo, en que evidentemente *lógos* vuelve a ser interpretado en tanto definición. Así, Aristóteles se habría servido de este sentido justamente para demostrar el hecho de que esta definición es *necesariamente* falsa respecto de ello. Sabemos que la definición es una y expresa la esencia. En efecto, una cosa, como hemos visto a raíz del tratamiento de *Gamma 4* en el capítulo anterior, no admite más de una definición. Eso es justamente lo que establece Aristóteles en la línea 29. Por otro lado, la definición enuncia el ser único de la cosa. De modo que el hecho de haberse servido de la definición para exhibir la falsedad en tanto que diferencia, contribuiría a hacerla realmente ostensible. Pero enseguida aclara que, en cierto sentido, los *lógoi* de una cosa son muchos, puesto que la cosa y la cosa con su afección son lo mismo. De suerte que aquí, según entiendo, Aristóteles está introduciendo la posibilidad de predicaciones que no son esenciales. Los *lógoi* de una cosa son múltiples en el sentido de que podemos predicar una infinidad de cosas acerca de algo. Es por eso que a continuación refiere a Antístenes y establece que ingenuamente estableció la existencia de un *lógos* único propio para cada cosa (*oikeíos lógos*). Este *lógos* único desde el punto de vista aristotélico sería, justamente, el que exhibe la esencia, mientras que los *lógoi* múltiples, en cambio, serán todos aquellos que suponen predicaciones no esenciales a la cosa. Por último, contra aquellos que interpretan '*lógos*' aquí exclusivamente en términos de definición, ¿qué sentido tendría servirse sólo de ellas, si Aristóteles considera que no es posible una definición falsa? Tal definición no es definición de nada, expresa en 1024b32. Es decir que una definición falsa no es tal. Y, atendiendo a la economía y el objetivo general del capítulo, ¿cómo

³⁰ Hemos visto que tal era la solución brindada por Platón. Cf. *supra* cap. X: 242 y ss.

pasaría por alto, a la hora de estudiar los diversos sentidos de “falsedad”, aquel que se atribuye al *lógos*?

Entiendo que a partir del análisis propuesto se exhibe, por un lado, la filiación platónica de ciertos rasgos de la concepción acerca de la falsedad defendida por el estagirita, y por otro, que para este es posible predicar falsedad de la cosa. En efecto, según lo establecido podemos hablar de una cierta concepción ontológica de la falsedad. En el próximo apartado me referiré a su contraparte, la verdad ontológica.

III

Hay un pasaje en *Met.* IX 10 en que se ha encontrado una cierta tensión en el seno de la concepción aristotélica de la verdad, pues se refiere a una verdad ontológica. Al mismo tiempo, este capítulo plantea el tema de los elementos primarios, caracterizados por Aristóteles como *asýntheta*, elementos no compuestos, *haplá*, simples o *adiaíreta*, indivisibles. Ambas problemáticas, según veremos, están íntimamente conectadas. Antes que nada es preciso reconstruir un poco el contexto en que se presenta tal concepción. Entre los libros VI y IX de *Metafísica* es posible encontrar una clara continuidad. En VI 2, Aristóteles presentaría las líneas programáticas a través del análisis de los sentidos de ser. En VI 3-4, se refiere a los sentidos de ser como accidente y ser como verdadero para indicar que no ameritan una consideración directa en la ciencia del ser. Ya me he referido al capítulo 4, en que Aristóteles afirma que el ser en tanto que verdadero no constituye un objeto de estudio para la ontología. Por fin, desde VII 1 hasta IX 9, deja paso al largo tratamiento del sentido prioritario, que es el que se despliega en las categorías. En VI 4, sin embargo, dejaba pendiente un punto por tratar respecto de los simples, que es el que cierra justamente en el capítulo 10 del libro IX que estudiaremos ahora.³¹

El planteo inicial del pasaje retoma parcialmente las distinciones adelantadas en *Met.* VI 2 en torno de los distintos sentidos de ser, que conduce en VI 4 al tratamiento específico del ser como ser verdadero (*tò hos alethès ón*), un sentido que en ese contexto es descartado como objeto de análisis sobre la base que “la falsedad y la verdad no se dan en las cosas (...) sino en el pensamiento”. Allí Aristóteles declaraba una adhesión clara a un tipo de verdad lógica o predicativa, que emerge, según hemos visto, de diversas instancias del *corpus*. Sin embargo, cuando más adelante, en IX 10, vuelve a este tema, numerosos intérpretes han visto una variación en cuanto a la perspectiva de análisis que daría lugar a una noción de verdad de naturaleza ontológica o antepredicativa. Afirma allí:

³¹ Cf. G. Pearson 2005: 6-7

Puesto que 'lo que es' y 'lo que no es' se dicen en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de estas, o sus contrarios y, en otro sentido lo que es más fundamentalmente verdadero o falso (*tò kuriótata òn alethès è pseudos*), lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario de estas cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? (1051a34-b5)

A diferencia del planteo de VI 4, aquí se afirma que uno de los sentidos de ser en juego es, "lo que es más fundamentalmente verdadero o falso". Enseguida se refiere Aristóteles a esta verdad en términos de una "verdad en las cosas" (*epí tòn pragmaton*), lo cual a la luz del texto referido de VI 4, crea efectivamente una tensión que ha llevado a algunos intérpretes a alterar directamente el texto.³² La apelación a una verdad *epi tòn pragmaton* es problemática y, en consecuencia, es preciso explicar qué dimensión de la verdad enfatiza. Contrariamente a VI 4, la prioridad para definir la verdad está puesta en la cosa: lo unido y lo separado en la cosa es presentado, como en el caso de V 29, como causa de la verdad o falsedad del pensamiento acerca de ellas. Esta verdad "más fundamental" que se da en el plano ontológico constituye, sin duda, un modo de señalar la referencia a lo real que, en última instancia, funda toda versión de la verdad predicativa. Aquí se establece, pues, una clara prioridad de la relación de las cosas sobre el juicio. Es por eso que a continuación del texto citado, Aristóteles afirma que la cosa no es de cierta manera porque sea verdadero el juicio acerca de eso, sino que el juicio es verdadero porque la cosa es de esa manera (1051b7-9), texto cuyas implicancias ya hemos analizado en el apartado II. Posiblemente, como señala Brentano, tal verdad ontológica sea una suerte de proyección retrospectiva en el ser de la verdad del discurso.³³

Heidegger encuentra aquí expresada una clara concepción ontológica de la verdad.³⁴ Contra esta posición, se ha propuesto que todos los planteos aristotélicos acerca de la verdad son reductibles a la noción de verdad predicativa, tal como hace, por ejemplo Pearson.³⁵ Sin embargo, su tratamiento es sesgado y omite las líneas iniciales del capítulo, de suerte que parece no tener sustento suficiente para afirmar que ambos pasajes expresan la misma posición. Según la interpretación que definiendo, IX 10 hace

³² Cf. Ross 1948, quien elimina en su edición del texto la expresión *kuriótata òn*, subrayando las divergencias textuales que afectan al pasaje (II.274-5).

³³ Cf. Brentano 1862; Aubenque 1962: 168; Tugendhat 1966: 168-170.

³⁴ La posición de Heidegger, que ve en esta formulación una versión superadora de la noción de verdad predicativa, se encuentra en SZ (1927) # 44. En buena medida sigue esta interpretación el texto de Aubenque 1966.

³⁵ Pearson sostiene que en *Met.* XI 10 no hay nada que contradiga la tesis de VI 4, sino que la mención poco posterior en 1051b14, a propósito de la verdad respecto de las cosas que admiten ser de otro modo, se remite a *he autè dóxa kai ho lógos ho autós*, lo cual la ubica claramente en el plano de los enunciados y no en el de las cosas, en línea con VI 4 y no con la supuesta interpretación del principio de IX 10. Cf. Pearson 2005:8-9.

lugar a una noción "complementaria" a la predicativa enunciada en VI 4. Al igual que en V 29, lo que hay respecto de VI 4 es un cambio de punto de vista. La relación implicada en ambos tipos de verdad es la de una cosa con una determinada propiedad, del lado ontológico, y un sujeto con un determinado predicado, del lado de la proposición. Este punto de vista que se afinca en la cosa y no en el pensamiento, por otro lado, parece propiciado por la necesidad de aclarar un punto que había quedado pendiente en VI 4 y que tiene que ver con un aspecto que no se ajusta al esquema sobre la estructura de lo verdadero allí descrito en términos predicativos.³⁶ Para que la combinación que funda la predicación tenga sentido, aquello a lo que se refiere la unión tiene que ser una entidad compuesta de la forma objeto-con-propiedad, susceptible ella misma de un análisis categorial en el que la *ousía* se distinga de otros rasgos predicados, tal como sucede en el ejemplo "tú eres blanco". Ahora bien, el problema que aborda aquí Aristóteles y que había quedado pendiente de VI 4 es el de las cosas simples en que no se da tal unión. El énfasis en un plano antepredicativo responde, según entiendo, a la necesidad impuesta por el tratamiento específico del conocimiento de los indivisibles. Siguiendo con el principio de isomorfismo, es claro que en lo que se refiere a las cosas simples la predicación no es posible.

Ya en VI 4, se aclaraba que "tratándose de las cosas simples y del qué-es <la falsedad y la verdad no se dan> ni siquiera en el pensamiento". Establece entonces Aristóteles:

Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición (*asúntheta*), ¿qué es 'ser' y 'no ser', y la verdad y la falsedad? Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es "la madera blanca" o "la diagonal inconmensurable". Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad en captar y enunciar la cosa (*thigeîn kai phánai*) (ya que enunciar y afirmar no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca del qué es, a no ser accidentalmente. (...) Así pues, respecto de las cosas que son una esencia y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no. No obstante acerca de ellas nos preguntamos el por qué es, si son tales o no. (1051b17 ss.)

Es claro por qué en estos casos la verdad y el ser no son lo mismo que en el caso del ser compuesto, pues no hay combinación posible, de suerte que el esquema general de la verdad predicativa no puede ser aplicado, en la medida que no existe posibilidad alguna de efectuar síntesis o separaciones que articulen el correlato de lo que está combinado o separado. Aristóteles, confirmando el isomorfismo entre lenguaje o pensamiento

³⁶ Cf. Aubenque (1966:104 ss.).

discursivo (*diánoia*) y ser, establece para estos seres incompuestos otra forma de decirlos: la *phásis*. Para aclarar esta noción, recordemos que en *De Interpretatione* afirmaba al respecto:

Lógos es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación (*phásis*), pero no como afirmación (*katáphasis*). (*De Int.* 16b27)

Phásis se emplea aquí para designar términos simples, mientras que *katáphasis* designa la combinación de la forma sujeto-predicado. El modo específico de ser dichas de las cosas simples es, pues, la *phásis*, enunciación o designación. Una vez establecido este correlato entre lo simple y su particular modo de decirlo, debemos esclarecer qué se entiende por incompuesto (*asúntheton*). El texto es bastante enigmático al respecto. Mientras que en el caso de lo compuesto, Aristóteles brindaba ejemplos como “la madera blanca” o “la diagonal inconmensurable”, en este caso, en cambio, no ofrece ningún ejemplo. Esto se puede entender por el hecho de que los simples a los que refiere quizás sean justamente aquellos que constituyen el compuesto y, en consecuencia, estarían ejemplificados en esos mismos casos.³⁷ Para explicar la noción de verdad aplicada a estos simples, Aristóteles se refiere a un tocar o contactar (*thigeîn*) y a un expresar, o enunciar (*phásis*). La *phásis*, hemos visto, es una mera expresión que no predica nada acerca de nada, sino que se limita a manifestar la captación de un concepto (*noëma*).³⁸

Esto, sin embargo, nos reenvía al contexto de *De Interpretatione*, en que se negaba expresamente que los nombres por sí mismos tuvieran un valor de verdad. Aun que ha explicado esta aparente paradoja al establecer que la *phásis* a la que refiere Aristóteles comporta una enunciación implícita, que es la de la esencia.³⁹ Mientras la *katháphasis* se trata del juicio que establece una atribución accidental, la *phásis* comportaría una atribución esencial. Aprender o captar el indivisible implica aprender su esencia. Esta referencia a la dimensión esencial que comporta todo término simple encuentra apoyatura en la que establece Aristóteles respecto de estos simples en el texto citado: es el qué es, es una esencia, es acto. Estas se condicen con la

³⁷ Cf. Pearson 2005, Vigo 2006: 138.

³⁸ Vigo asume que se trata de de una verdad pre-proposicional, en la medida que constituye un presupuesto de la verdad del enunciado. Cf. Vigo 2006:137-145.

³⁹ Aun que 1962: 167-168, señala pues que la contradicción entre estos dos textos es más aparente que real. Considera necesario superar la alternativa entre adecuación y desocultamiento de Heidegger. La verdad es siempre desocultamiento, no sólo cuando es enunciación sino también cuando es juicio (*katáphasis*). Hablar de una verdad de las cosas es simplemente significar que la verdad del discurso humano es siempre dada previamente en las cosas, aunque no se debe más que en ocasión del discurso. Esta tensión expresa la dualidad de puntos de vista o de vocabularios entre los cuales parece oscilar Aristóteles. La verdad lógica es el discurso humano mismo en tanto cumple su función propia, hablar del ser. La verdad ontológica es el ser mismo en tanto que hablamos de él o que podemos hablar de él.

predicación esencial, la cual no hace sino desplegar lo supuesto en el sujeto. De acuerdo con lo dicho y siguiendo la lectura de Aubenque, la distinción entre la *katáphasis* y la *phásis* no define tanto la oposición entre juicio atributivo y discurso antepredicativo, sino más bien entre la atribución accidental y la esencial. De suerte que no toda atribución es composición, pues al atribuir la esencia a aquel que la posee, eso que los modernos llamarán un juicio analítico, no opera la síntesis entre dos cosas distintas, sino que se despliega en el predicado aquello que estaba implícito en el sujeto. Esta es la razón por la cual se introduce una asimetría entre compuestos e incompuestos, pues mientras que en el primer caso opera la doble valencia verdad-falsedad, en el segundo sólo existe la verdad, entendida aquí como captación de la esencia, cuyo opuesto no es la falsedad sino la ignorancia entendida como ausencia de captación. Tal es la razón por la cual se afirma que en estos casos el error, que requeriría una unión indebida, no existe, precisamente porque no hay nada que sea unido o separado.

En IX en definitiva el ser en tanto que verdadero, precisa Aubenque, es concebido como *kuriótatos ón* porque significa el ser en su totalidad.⁴⁰ La oposición al sofista es aquí patente. En el caso de las cosas compuestas, lo que caracteriza el ser presupuesto en tanto cópula en cualquier enunciado es, justamente, la apertura del *lógos* al mundo. En lo que concierne a las cosas simples, el ser en tanto que verdadero es lo que lo liga con su propia esencia. Nos encontramos una vez más, como en el caso de *Gamma*, con el recurso a la significación a la hora de dar cuenta de la predicación supuesta en cualquier noción (que refiere a algo que posea una esencia, es claro). En este sentido el ser en tanto verdadero constituye la significación de las significaciones, la que hace que el ser obtenga sus diversas significaciones porque representa esta apertura. Así, vemos cómo el plano ontológico fundaría toda expresión verdadera, simple o compuesta.

IV

El último punto al que quería referirme es a la verdad en tanto que objeto de la filosofía en el pensamiento del estagirita. Heidegger comienza su tratamiento acerca de la verdad en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo* afirmando: "la filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser".⁴¹ Enseguida emprende un examen de pasajes pertenecientes al libro I de la *Metafísica* para demostrar la ecuación que trazaría Aristóteles entre cosa (*prágma*), fenómeno (*phainómenon*), ser (*ón*) y verdad (*alétheia*). Allí Aristóteles afirma que los filósofos anteriores se vieron forzados a seguir indagando por la apertura del camino de "la cosa misma" (*autò tò prágma*, *Met.* I 984a18). Esta misma idea reaparece cuando el

⁴⁰ Cf. Brentano 1862: 63-82

⁴¹ Heidegger 1927: 233

estagirita afirma que Parménides se vio obligado “a hacer justicia a los fenómenos” (986b31). Estas expresiones, según la opinión de Heidegger, son equivalentes a otras como la de 984b10, en que sostiene que los primeros filósofos “forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma (*hup' hautês tês aletheías*), buscaron el siguiente principio”. Este es, según Aristóteles un “filosofar acerca de la verdad” (*philosophēin peri tês aletheías*, 983b2) o un “esclarecer acerca de la verdad” (*apophainesthai peri tês aletheías*, 993b17). Creo que Heidegger está en lo cierto al señalar que esta dimensión de la verdad no ha merecido la atención suficiente. Considero que tal equivalencia entre ser y *alétheia* se reconfirma también en otros contextos en los cuales el estagirita se refiere a la filosofía primera. Una serie de pasajes del *Met.* II 1 son especialmente claros en lo que concierne a la ecuación entre ser y verdad. Al comienzo mismo afirma:

El estudio sobre la verdad (*he peri tês aletheías theoría*) es difícil en cierto sentido y en cierto sentido fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la naturaleza (*peri tês phúseos*). (993a30-993b2)

El párrafo presenta especial interés en la medida que asimila en cierto modo el estudio acerca de la verdad al estudio acerca de la *phúsis*. *Alétheia* y *phúsis* son así equiparadas y se ubican claramente sobre un horizonte intersubjetivo. Es claro que *phúsis* aquí no refiere al ámbito de la naturaleza en tanto dominio especial dentro del de los entes, pues en ese sentido constituye el objeto de una ciencia particular, la física, y no de la filosofía primera. Por el contrario, el estudio *peri tês phúseos* será poco más adelante identificado con la filosofía en tanto búsqueda de los primeros principios y las primeras causas, pues en 993b20, afirmará que la filosofía no es otra cosa que esta ciencia de la verdad (*epistémēn tês aletheías*), pues esta constituye su fin. Una vez más, nos encontramos entonces con la verdad en tanto fin de la filosofía. El conocimiento de la verdad se alcanza mediante el conocimiento de las causas (993b23). De suerte que la filosofía entendida como ciencia de las causas es, también, la ciencia de la verdad y el conocimiento acerca de la naturaleza. De ahí surgiría una ecuación entre verdad, ser y *phúsis*. Para aclarar el sentido que asume “*phúsis*” en este contexto y así iluminar también el de verdad, es posible recurrir a *Fis.* II 1, texto en el cual Aristóteles afirma que hay un sentido relativo de naturaleza: la naturaleza *de algo* es su principio interno de movimiento, la fuente interna de su conducta y, por esta razón, es identificada fundamentalmente con su morfología interna (*morphé*) o su forma (*eídos*):

La *phúsis* de los entes que tienen en sí mismos el principio del movimiento será la morfología (*morphé*) o más precisamente la forma (*eídos*), que no es separable a

no ser conceptualmente. En cambio, el compuesto de materia y forma no es naturaleza, sino que es por naturaleza, por ejemplo, hombre.

Esta cita aclara el sentido que asume el término '*phúsis*' en el contexto del texto de *Metafísica* II 1: claramente refiere a la última y más íntima constitución de la realidad. Si volvemos a la equiparación inicial entre *phúsis* y *alétheia*, es claro que por verdad en este sentido se entiende la constitución última de la realidad. Otro pasaje del texto de *Met.* II 1 puede ayudar a esclarecer este punto.

verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores a ella. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. En efecto, no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos son causa del ser de las demás cosas. Por consiguiente cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser (*hékaston hos échei tou éinai, hoúto kai tês aletheías*, 993b26-32)

Tugendhat refiriéndose a este pasaje, considera que se inserta en un uso "no terminológico" de verdad por parte de Aristóteles. Afirma al respecto: "La verdad y la falsedad de la cosa no son simplemente correlatos de los enunciados verdadero y falso, sino del enunciado verdadero afirmativo y del enunciado falso afirmativo. En este sentido debe entenderse la tesis: 'así como son las cosas con relación al ser, lo son con relación a la verdad' (993b30). La totalidad del ser copulativo y la totalidad de los enunciados verdaderos positivos corresponden la una a la otra, lo mismo que la totalidad del no ser y la de los enunciados falsos positivos."⁴² De acuerdo con lo examinado en el apartado anterior, lo sostenido por Tugendhat es ciertamente acertado. Creo, sin embargo, que este no es el sentido relevante aquí. En efecto, sobre la base de una mínima atención al contexto es claro que no es el sentido que asume la frase de 993b30: en este capítulo 2 del libro I de la *Metafísica* no se habla en ningún momento de enunciados, ni se concibió esta ciencia de la verdad como un conjunto de enunciados, ni positivos ni negativos. Antes bien, la verdad asume aquí un sentido que se equipara directamente con el de ser y el de *phúsis*, todos los cuales se asumen como el objeto de la filosofía. Desconocer el contexto conduce, entonces, a errar el sentido de la afirmación aristotélica que, lejos de referirse al momento sintético que supone cualquier enunciado, está dando cuenta de la realidad en tanto factible de ser conocida, en tanto objeto de la ciencia primera. Es por eso que se habla, según entiendo, aquí de verdad.

En definitiva, este texto es especialmente esclarecedor en la medida en que asocia directamente la verdad a la naturaleza y al ser. El sentido que asume *phúsis* acá,

⁴² Tugendhat 1966: 169

según he sugerido, tendría que ver fundamentalmente con la esencia de algo, el ser último de las cosas. Es esto lo que permite a Aristóteles, como a su maestro, hablar de grados de verdad que se corresponden con los grados de ser: la causa es más verdadera que el efecto, dice Aristóteles, en la medida en que contiene un grado más alto de ser que lo causado (así como el fuego es más caliente que aquello que calienta). En esto encontramos un claro correlato con el caso de Platón, que en el contexto de *República* también proponía una concepción ontológica de la verdad, que implicaba una clara gradación. Y, por otra parte, esto se condice perfectamente con lo que afirma Aristóteles en diversos contextos con relación a la cognoscibilidad de la cosa. Lo más cognoscible por naturaleza se revela, una vez recorrido el camino del saber, como lo más claro. Por último, es necesario señalar que este compromiso con la verdad es lo que caracteriza precisamente a la filosofía. Como en el caso de su maestro, para Aristóteles es imposible definir la práctica filosófica sin recurrir a la noción de verdad que constituye su principal objeto. Se cristaliza así no sólo una idea de verdad en tanto camino a transitar sobre un horizonte necesariamente intersubjetivo, sino también la concepción que heredará toda la tradición occidental, según la cual la verdad está esencialmente ligada a la filosofía.

Conclusiones

Trataré aquí de retomar no las conclusiones parciales de cada capítulo, sino aquellas que considero fundamentales para poder evaluar los deslizamientos, las rupturas y las continuidades que se manifiestan en el concepto de verdad a partir de los pensadores estudiados. Intentaré, entonces, pasar de la foto fija al movimiento.

En los primeros testimonios, la *alétheia* se nos reveló como una noción anfibia entre los planos subjetivo y objetivo. En desmedro de la tesis heideggeriana, tal noción aparece siempre unida a *verba dicendi* y se concibe en oposición a la falsedad. Hemos visto que en tales testimonios la *a-létheia* se orienta tanto a un des-olvido como a un des-ocultamiento ante aquel que recuerda o conoce. Su sentido está en estrecha relación con el del verbo *légo* que en los primeros testimonios porta una "transitividad ontológica", en el sentido que lanza al discurso hacia fuera de sí, hacia las cosas o hechos a los cuales refiere, lo cual le confiere cierta infalibilidad. En los primeros testimonios de la tradición poética, la *alétheia* entra en directa relación con la noción de persuasión y su efecto, el engaño, el cual en tanto condición del fenómeno estético es evaluado en términos positivos y está orientado, en muchos casos, a una terapéutica del alma. En el seno de esta tradición se produce un quiebre con la emergencia del pensamiento de Simónides, quien somete la *alétheia* a la *dóxa* y constituye así un claro antecedente de los sofistas. Estas nociones nos conducen directamente al otro pensamiento ineludible a la hora de trazar el mapa conceptual en el interior del cual se planteará la problemática de la verdad la tradición posterior: la filosofía de Parménides. En efecto, el eléata establecía la necesaria correspondencia entre ser, pensar (*noeîn*) y decir (*légein*), razón por la cual la tradición encontró en su pensamiento las raíces de la tesis de la imposibilidad de lo falso. He intentado mostrar que, sin embargo, la posición parmenídea contempla la posibilidad de instancias discursivas (los *onómata*) y de pensamiento (la *dóxa*) inauténticas, cuyo objeto no es el ser. Pero ni los sofistas ni Platón parecen haber atendido a estos matices del pensamiento del eléata. La impronta de Parménides en el pensamiento sofístico es tan innegable como conflictiva y responde, en muchos casos, a la lógica de la refutación.

Vamos, ahora sí, al pensamiento de los sofistas a partir del cual la verdad emergerá como problema para el pensamiento occidental. En lo que concierne a Protágoras, del examen de la sentencia de la *homo-mensura* surge el (a)parecer (*phantasia*) como criterio último de verdad. El análisis de tal noción me ha conducido a considerar ilegítima la interpretación según la cual el criterio para Protágoras es la sensación. La tradición que, apoyándose en el testimonio de Platón, ha considerado la sensación como piedra de toque del sistema protagórico, no haría más que reproducir una interpretación platónica cuanto menos discutible, entre otras razones porque parte de

la admisión de una verdad *simpliciter*, mientras que Protágoras niega la posibilidad de una verdad no relativa. La *alétheia*, lejos de consistir en una correspondencia, sería para Protágoras todo aquello que parece y aparece, extendiéndose no sólo a lo aprehendido a través de los sentidos, sino también al plano político y al de los valores, que intervendrían, en cierto modo, en la conformación de todo fenómeno. De su pensamiento político emerge un esquema paralelo al de su epistemología. Lo que se reconocía tanto en el ámbito del saber como en el de la política era, por un lado un principio de orden horizontal que establece toda opinión como verdadera y, a la vez, una principio que opera verticalmente e impone una cierta jerarquía en el ámbito del saber. En efecto, a pesar de establecer la tesis de que todo parecer es verdadero, Protágoras legitima la posibilidad de la existencia del sabio (i.e. el sofista) en el ámbito del saber y la del líder-orador en el ámbito de la política. Así, su epistemología y su pensamiento político se solapan y encuentran una cierta base en la cual asumen pleno sentido, que es la democracia ateniense.

En cuanto a Gorgias, he intentado mostrar cierta ambigüedad en su pensamiento que respondería a una doble filiación, por un lado, el pensamiento parmenídeo y por el otro, la tradición poética. Tal filiación explica ciertas ambigüedades que se presentan en su pensamiento en cuanto a la verdad: si bien reconoce un cierto estatus degradado a la *dóxa*, como en el caso de Parménides, dota al *lógos* de un poder inmenso producto de su capacidad de producir persuasión. Gorgias estetiza el discurso y recurre a las mismas herramientas que el poeta para trasladarlas al ámbito de la política. Como consecuencias directas de tal esquema, se evidencian la pérdida de la dimensión descriptiva del lenguaje en favor de su función performativa y la reducción de todo discurso a herramienta de persuasión. A partir de estos resultados, es importante señalar el peso que cobra el vínculo entre política y retórica que se atribuye al sofista en el *Gorgias* de Platón.

Hemos visto que el pensamiento de Protágoras y el de Gorgias, a pesar de ser ambos absolutamente originales en sus planteos e independientes el uno del otro, tienen ciertos puntos de contacto relevantes que la tradición posterior asumirá y discutirá en tanto legado sofístico. Un primer punto es la negación de la *krísis* entre verdad y falsedad. El planteo de la *homo-mensura* es el más claro con respecto a la disolución de la *krísis*: la posibilidad de la falsedad es allí excluida, pues al constituir el hombre la medida del ser, no hay un criterio exterior que permita juzgar la verdad o falsedad de su opinión. Protágoras suprime así la posibilidad de un polo ontológico que pueda oficiar de contrapunto al pensamiento y discurso humanos. En el caso de Gorgias, en cambio, a partir del quiebre entre palabra y cosa postulado en el *SNS*, se arriba a la imposibilidad de un discurso verdadero. El discurso, totalmente escindido de lo que es, se cierra

herméticamente sobre sí mismo: "quien dice dice un discurso", no las cosas. El sofista de Leontinos introduce así una tesis conflictiva para el pensamiento filosófico, que deberá abocarse de ahí en más a reinstaurar una cosa en sí que oficie de referente del discurso. En consecuencia, en la tesis gorgiana parece implicada la imposibilidad de la verdad. En términos de Gorgias, ningún pensamiento o discurso refieren a lo que subyace "en el exterior", que es, en cambio, objeto de la percepción. Nada de esto impide que en el *EH*, el discurso sea erigido en gran soberano, hecho que supone una suerte de recreación del ser a partir de él, convirtiéndose así todo discurso en verdadero en segunda instancia, puesto que, en tanto "performativo", crea su propia referencia a través de la persuasión. Me interesa subrayar aquí que el ser que se reinstaura no es el de las cosas sensibles, que sólo podrán ser alcanzadas por los sentidos. Así, en cierta medida, Gorgias terminaría sosteniendo una tesis similar a la de Protágoras: el hombre, lugar del *lógos*, será quien confiera ser a las cosas, arribándose también aquí a la imposibilidad de la falsedad. En ambos casos, en términos de Platón, se aniquilan "las cosas en sí" para pasar a ser cosas "en relación con nosotros" (*Crát.* 386e4).

El segundo punto concerniente a la relación entre el pensamiento de ambos sofistas gira en torno a la concepción de la persuasión. En el caso de Gorgias, se ha señalado en repetidas ocasiones, sobre todo a la luz del *EH*, el estrecho vínculo que establece entre las nociones de verdad y persuasión. En el caso de Protágoras, en cambio, si bien el vínculo entre estas nociones existe y es explícitamente establecido por Platón, aún no ha sido suficientemente tratado. La relevancia que la sofística asigna al *lógos* en tanto herramienta de persuasión impone una dimensión política de la cual es imposible sustraerse a la hora de estudiar el problema de la verdad en el pensamiento sofístico, como espero haber mostrado a lo largo de estas páginas. La dimensión performativa del *lógos*, descubierta y explotada por los sofistas, no puede ser comprendida al margen de su concepción política, según la cual *toda opinión* es conformada a partir de una lucha de fuerzas representadas por *lógoi* contrapuestos. El *Gorgias* de Platón, según mi lectura, evidencia justamente cómo al orador-político se opone el filósofo-juez. La filosofía se asimila así más bien al modelo jurídico que viene a dar cuenta de lo real y a determinar lo verdadero en función de su proximidad con aquello que viene dado. La noción de poder (*dúnamis*) del *lógos*, defendida por el sofista en *EH*, supone, como sugiere Platón, una cierta concepción acerca del poder y la política: el poder de persuasión del *lógos* termina por presentarse como poder a secas. El *lógos* instituye así, ante todo, realidad política. En el caso de Protágoras, por otra parte, el hecho de considerar verdaderos todo discurso y pensamiento viene de la mano de una legitimación de la práctica efectiva de la democracia, según se deja entrever en el diálogo

platónico que lleva su nombre. Su pensamiento ontológico y político se condicionan así mutuamente.

El tercero y último punto de contacto que surge del estudio de ambos sofistas concierne a lo que anacrónicamente podríamos llamar su "concepción del sujeto". Dado que en ambos casos es central el lugar que asume el hombre en su relación con el mundo, tal estudio reviste la mayor importancia. Encontramos que en uno y otro caso la concepción del sujeto es claramente "desustancializada": el hombre no es un polo identitario. La experiencia, en cambio, sí asume un lugar fundamental. En ninguno de los dos casos se postula un sujeto trascendental: el hombre se constituye, en cambio, a partir de las sucesivas experiencias.

En desmedro de la concepción usual según la cual Platón se ubica en las antípodas de los sofistas, en su pensamiento es posible identificar una serie de puntos en los que el filósofo se revela más bien como su heredero directo. Esto puede resultar paradójico a la luz de su manifiesta voluntad de excluir al sofista de la esfera de la *paideía* y del saber. En cada uno de los textos en que Platón refiere a la verdad, y fundamentalmente en *Gorgias*, *Crátilo*, *Teeteto* y *Sofista*, la figura del sofista oficia de adversario de modo explícito o encubierto. Todas ellas constituyen obras militantes en las cuales la institución de la verdad y la destitución de la sofista son como las dos caras de la misma moneda. En efecto, la arena en que se libra esta batalla en torno a la verdad, no debemos perder de vista, es desde el punto de vista platónico la arena política. Hemos dicho que la política argumentativa o refutativa representa para Platón una política a secas. En todos los contextos en que se aborda la cuestión de la verdad, el sofista aparece como el falso pretendiente a asumir el lugar del original, que no es otro que el filósofo. Es por esta razón, que la problemática de la verdad y la falsedad se conecta estrechamente con aquella entre el original y la copia. Pero, por otro lado, interesa mostrar que esa actitud polémica y beligerante hacia el sofista no nos debe engañar respecto a la fuerte impronta de tales pensadores en la obra de Platón. Para mencionar las principales tesis sofísticas adoptadas en mayor o menor medida por el filósofo podemos mencionar, en primer lugar, la proximidad entre verdad y utilidad propuesta en el libro II de *República*. Hemos visto que Platón legitimaba allí un tipo de discurso que no se correspondía con lo real a la hora de inculcar ciertos valores en el alma de los guardianes. El criterio a partir del cual se confeccionaban tales discursos era justamente la utilidad, desechando cualquier "resquemor correspondentista". De hecho, hemos sugerido que tal noción de verdad, que denominamos "verdad pragmática", operaría en aspectos medulares de la filosofía platónica. En efecto, tanto los mitos como las imágenes empleadas por Platón atienden fundamentalmente a este criterio. En este sentido, hemos visto que su posición se aproxima sugestivamente a la protagórica. En lo

que concierne a Gorgias, encontramos que Platón reconoce, no menos que este, el inmenso poder del *lógos* como instrumento de persuasión, razón por la cual se esfuerza en ponerle límites.

Ahora bien, hemos dicho que en Platón el combate contra la sofística y la institución de su propia ontología representan las dos caras de una misma moneda y que el pivote que constituye la estructura básica de la metafísica platónica, la relación original-copia, se vincula estrechamente a la lectura realizada por el filósofo de la problemática planteada tanto por el pensamiento como por la figura de su adversario sofístico. De hecho, podríamos pensar que la figura del sofista es justamente la encarnación de esta problemática metafísica y política: la de la opinión, la apariencia, lo verosímil, la copia. Es por eso que dotó de tanta fuerza a estos personajes, los cuales adquirieron su identidad gracias a la voluntad platónica de definir al filósofo frente a su otro. Más allá de la lectura que nos ha legado la tradición, Platón emerge de estas páginas como un pensador de la diferencia y de la oposición. La identidad no puede constituirse, desde su punto de vista, sino en la dinámica de ida y vuelta con la diferencia. Esto se manifiesta en su metafísica (según surge de los pasajes estudiados de *República*), en su lógica (según lo estudiado en *Sofista*) y en su pensamiento político (según lo estudiado en *Gorgias*). La misma lógica del diálogo supone la necesidad de emprender la búsqueda de la verdad siempre frente a otro. La *alétheia*, recordemos, de acuerdo a la posición asumida por Sócrates en *Gorgias*, se encuentra comprometida en esta búsqueda conjunta. Allí la *homología* se imponía en tanto criterio de la verdad, lo cual significa no sólo que toda verdad es revisable, sino también el hecho de que esta búsqueda se concibe como un proceso. En el contexto de *República*, en cambio, la concepción de la verdad supone cierta diferencia con relación a aquella. La verdad no se encuentra en el espacio intersubjetivo, sino en aquel que media entre la cosa y el hombre que la aprehende. Allí la verdad es la cosa, pero sólo en tanto que cognoscible y encuentra su correlato en el conocimiento. Se aproxima bastante, pues, a una concepción ontológica. Por último, en el caso de *Sofista*, la verdad es emplazada en la dimensión lógica. Sin embargo, según lo estudiado, este lugar oficia de punto de partida para alcanzar el plano ontológico, fundamento de todo discurso y de toda verdad. Es posible percibir, sin embargo, dos dimensiones que se empiezan a diferenciar claramente en el pensamiento platónico, aquella del ser, por un lado, y la lógica por otro. Si bien Platón pone el acento en el espacio que media entre ambos, lugar de la verdad en *República*, a partir de la fuerte diferenciación establecida por el filósofo entre ser y parecer se empieza a abrir una brecha entre una y otra.

La actitud que caracteriza a Aristóteles frente al problema de la verdad es, según surge del examen realizado, mucho más "científica" que aquella más militante asumida por Platón. A diferencia de su maestro, Aristóteles independiza el tratamiento de la

verdad del de la persuasión. Esto impacta en un tono menos virulento a la hora de enfrentar el problema de la verdad. He sugerido que las clasificaciones aristotélicas en el campo semántico que compromete a la verdad, fundamentalmente en lo que se refiere al aislamiento de la problemática de la retórica y lo verosímil, podrían interpretarse como una suerte de estrategia de neutralización del adversario sofístico por parte del estagirita. La dimensión persuasiva del *lógos* se circunscribe fundamentalmente, pues, al contexto de *Retórica*. Esta posibilidad, sin duda, se funda en una coyuntura política totalmente diferente a la que enfrentaron los sofistas e incluso Platón. La potencial conflictividad de la retórica se ha ido neutralizando (esto, de hecho, se puede percibir en el desarrollo de la misma obra platónica). Ello posibilita un abordaje más analítico de la verdad que, en cierta medida, le confiere mayor profundidad, pero también deja de lado ciertos espacios "contaminados" de retórica de los que no prescinde ningún saber, sin duda, desde el momento en que debe autolegitimarse. Por otro lado, y como contraparte de tal aislamiento, en cierta medida Aristóteles vuelve a la sofística al considerar que la técnica retórica es aséptica en tanto puede ser utilizada en el sentido que le imponga aquel que la "utiliza". Platón, en cambio, según hemos visto, siempre encontró en ella una lógica propia que anulaba la posibilidad de "servirse" de ella. Este, recordemos, era justamente el punto que le señalaba Sócrates a Gorgias.

Los tratamientos de la verdad que ofrece Aristóteles en el contexto de *Metafísica* prescinden, en efecto, de la dimensión retórica y centran su atención en la relación del discurso o el pensamiento con la cosa, de suerte que la dimensión intersubjetiva queda por fuera de este análisis. Sin embargo, en algunos textos Aristóteles recoge el guante arrojado por Platón y embiste una vez más contra el sofista. En el libro *Gamma* de su *Metafísica*, el alineamiento con su maestro frente al sofista es manifiesto. Y no es casual que tal batalla se emprenda allí cuando se quieren sentar las bases de una ciencia del ser. Aristóteles es consciente de que más allá de haber dejado de lado la dimensión retórica del lenguaje, es necesario fundar el vínculo primero entre ser y *lógos*, para no recaer en el encapsulamiento del pensamiento o el discurso propiciado por los sofistas. Es necesario probar que el estudio del ser que emprende no es un estudio acerca del lenguaje. El significado, según lo visto, será la herramienta de la que se servirá el estagirita para relegar al silencio a este personaje que, en alguna medida, sigue acechando a la hora de emprender una ontología. Asimismo, en el contexto de la analítica de la verdad en *Metafísica*, son varios los pasajes en que Aristóteles deja entrever una clara voluntad de revertir la jerarquía impuesta por los sofistas entre ser y discurso. Con todo, de tal analítica emerge una doble perspectiva acerca de la verdad, la lógica y la ontológica, que si bien delata el esfuerzo del estagirita por dar cuenta de un mismo fenómeno, el de la relación entre el ser y el discurso a partir del presupuesto del

isomorfismo entre ambos planos, denota aún con más claridad que en Platón que este espacio anfíbio entre el hombre y el mundo, representado por la *phantasia* y por la *alétheia* en los primeros textos, ha desaparecido. Tras la irrupción sofística, ninguno de los intentos de la filosofía por recomponerlo habría de tener éxito completo.

En definitiva, de la reacción platónico-aristotélica, objeto del último tramo de mi investigación, surge una concepción de la verdad que, a pesar de intentar restituir la relación originaria entre ser y *lógos*, pone en evidencia la imposibilidad de eludir la brecha instaurada por la sofística en torno a la relación entre uno y otro. Esta brecha redundaba en lo que podríamos describir como un desdoblamiento de la noción de verdad en el plano ontológico, por un lado, y en el del pensamiento y el discurso, por otro. Recién en Platón y Aristóteles encontramos que las cosas mismas, por una parte y, por otra parte, la adecuación del pensamiento o discurso a ellas, conforman dos significados independientes del término "verdad". Esto, como espero haber contribuido a mostrar a lo largo de este trabajo, no hace más que testimoniar que fue imposible para los dos filósofos sustraerse al influjo del pensamiento sofístico, que disolvió de una vez y para siempre la relación de subordinación del *lógos* al ser.

ABREVIATURAS

<i>Adv. Math.</i>	Sexto Empírico, <i>Adversus Mathematicus</i>
<i>Ag.</i>	Esquilo, <i>Agamenón</i>
<i>Anab.</i>	Jenofonte, <i>Anábasis</i>
<i>An. Post.</i>	Aristóteles, <i>Analíticos Posteriores</i>
<i>Banq.</i>	Platón, <i>Banquete</i>
<i>Crát.</i>	Platón, <i>Crátilo</i>
<i>DA</i>	Aristóteles, <i>Acerca del alma</i>
<i>De aud. poet.</i>	Plutarco, <i>Sobre cómo escuchar poesía</i>
<i>De Int.</i>	Acerca de la interpretación
<i>DK</i>	Diels – Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
<i>DO</i>	Cicerón, <i>De oratore</i>
<i>Ef.</i>	Eurípides, <i>Efigenia en Tauris</i>
<i>EH – Encomio</i>	Gorgias, <i>Encomio de Helena</i>
<i>EN</i>	Aristóteles, <i>Etica Nicomaquea</i>
<i>Erga</i>	Hesíodo, <i>Los trabajos y los días</i>
<i>Esquilo Th.</i>	Esquilo, <i>Siete contra Tebas</i>
<i>Eutid.</i>	Platón, <i>Eutidemo</i>
<i>Fedr.</i>	Platón, <i>Fedro</i>
<i>Fís.</i>	Aristóteles, <i>Física</i>
<i>Glor. Ath</i>	Plutarco, <i>Sobre la gloria de los atenienses</i>
<i>Gorg.</i>	Platón, <i>Gorgias</i>
<i>Hell.</i>	Jenofonte, <i>Helénicas</i>
<i>Hym. Dem.</i>	Homero, <i>Himno a Deméter</i>
<i>IA</i>	Eurípides, <i>Ifigenia en Aúlida</i>
<i>Il.</i>	Homero, <i>Ilíada</i>
<i>In Crat.</i>	Proclo, <i>Comentario al Crátilo</i>
<i>In Phaed.</i>	Olipiodoro, <i>In Platones Phaedonem</i>
<i>Met.</i>	Aristóteles, <i>Metafísica</i>
<i>Men.</i>	Platón, <i>Menón</i>
<i>Menéx.</i>	Platón, <i>Menéxeno</i>
<i>MXG</i>	Anónimo Pseudo-Aristóteles, <i>De Meliso, Jenófanes y Gorgias</i>
<i>Nem.</i>	Píndaro, <i>Nemea</i>
<i>Nub.</i>	Aristófanes, <i>Nubes</i>
<i>Od.</i>	Homero, <i>Odisea</i>
<i>Olimp.</i>	Píndaro, <i>Olímpica</i>
<i>Orest.</i>	Eurípides, <i>Orestes</i>
<i>Palam. - Palamedes</i>	Gorgias, <i>Defensa de Palamedes</i>
<i>Pol.</i>	Aristóteles, <i>Política</i>
<i>Prot.</i>	Platón, <i>Protágoras</i>
<i>Ref. Sof.</i>	Aristóteles, <i>Refutaciones Sofísticas</i>
<i>Rep.</i>	Platón, <i>República</i>
<i>Ret.</i>	Aristóteles, <i>Retórica</i>
<i>SNS</i>	Gorgias, <i>Sobre el no ser o sobre la naturaleza</i>
<i>Sof.</i>	Platón, <i>Sofista</i>
<i>Supl.</i>	Eurípides, <i>Suplicantes</i>
<i>Teet.</i>	Platón, <i>Teeteto</i>
<i>Teog.</i>	Hesíodo, <i>Teogonía</i>
<i>Th.</i>	Tucidides, <i>Historia de la guerra del Peloponeso</i>
<i>Tóp.</i>	Aristóteles, <i>Tópicos</i>

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

SOFISTAS

- CAPIZZI, A. (1955): *Protagora Le Testimonianza e i frammenti*, Florencia, G. C. Sansoni.
- CASSIN, B. (1980): *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- DIELS, H.-KRANZ, W. (1951-1952⁶): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 3 vols., Weidmann.
- DONADI, F. (1982): *Gorgia. Encomio di Elena*, Padova, Boll. Ist. Fil. Greca, Suppl. 7.
- DUMONT, J.P. (1969): *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, PUF.
- MC DOWELL, D.M. (1982): *Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol, Bristol Classical Press.
- MELERO BELLIDO, A. (1996): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- PIQUÉ ANGORDANS, A. (1985): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Brugera.
- SOLANA DUESO, J. (1996): *Protágoras de Abdera. Dissòi logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal.
- SPRAGUE, R. K. (1972): *The Older Sophists*, Columbia, University of South Carolina Press.
- TAPIA ZÚÑIGA, C. (1980): *GORGIAS, Fragmentos*, México, UNAM.
- TIMPANARO CARDINI, M. (1954²): *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, Laterza.
- UNTERSTEINER, M. (1949-1967): *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 4 vols., La Nuova Italia.

PLATÓN

Obras Completas

- AA.VV. (1920-1964): *Platon, OEuvres Complètes*, 27 vols., Paris, Les Belles Lettres.
- AA.VV. (1980-1999): *Platón, Diálogos*, Madrid, Gredos, 9 vols.
- BURNET, J. (1900-1907): *Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ionnes Burnet, Oxford, 5 vols.; DUKE, E. A. *et alia* (1995), vol. I; SLINGS, S. (2003) *Platonis Rempublicam*, Oxford.
- JOWETT, B. (1871): *The Dialogues of Plato*, Oxford, Clarendon, 1953, 4 vols.
- ROBIN, L. (1940-1942): *OEuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1953-1955, 2 vols.

Platón, *Gorgias*

- ADORNO, R. (1968): *Platone, Gorgias*. Piccola biblioteca filosofica. Bari, Laterza.
- CALONGE RUIZ, J. (1951): *Platón, Gorgias*. Texto griego, traducción y notas, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- CANTO, M. (1993): *Platon, Gorgias*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- CAPPELLETTI, A. (1967): *Platón, Gorgias*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Eudeba.
- DODDS, E. (1959): *Plato, Gorgias*. A revised text with introduction and commentary, Oxford, Clarendon.
- IRWIN, T. (1979): *Plato, Gorgias*. Translation with notes, Oxford, Clarendon.
- JACKSON, R., LYCOS, K. & TARRANT, H. (1998): *Olympiodorus, Commentary on Plato's Gorgias*. Translation with full notes, Leiden/Boston, Brill Academic Publishers.
- WESTERINK, L. (1970): *Olympiodorus, In Platonis Gorgiam Commentaria*, Leipzig, Teubner.
- ZEYL, D. (1986): *Plato, Gorgias*. Translation with notes, Indianapolis, Hackett.

Platón, *República*

- ADAM, J. (1902):¹ *The Republic of Plato, with critical notes, commentary and appendices*, vol. II (Books VI-IX), Cambridge. Cambridge University Press.
- CAMARERO, A. (1998): Platón, *República*. Estudio preliminar y notas por L. Farré. Revisión por L. Soares, Buenos Aires, Eudeba.
- CHAMBRY, E. (1959): Platon, *La République*, Texte grec et traduction. Introduction par A. Diès en *Oeuvres complètes*, t. VI-VII, 1^o et 2^o partie; Paris, Les Belles Lettres.
- CORNFORD, F. M. (1941): *The Republic of Plato*, New York, Basic Books.
- EGGERS LAN, C. (1988): Platón, *República*, introducción, traducción y notas en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos.
- LEROUX, G. (2002): Platon, *La République*. Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF Flammarion.
- MÁRSICO, C. y DIVENOSA, M. (2005): Platón, *República*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada.
- PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1969): Platón, *La República*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, "Clásicos Políticos", 3 vol.
- SLINGS, S. (2003): *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxford University Press.

Platón, Teeteto

- BOERI, M. (2007): *Teeteto*, Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada.
- BOSTOCK, D. (1988): *Plato's Theaetetus* Oxford, Clarendon Press.
- BURNYEAT, M. (1990): *The Theaetetus of Plato with a Translation of Plato's Theaetetus by M.J.Levett revised by M. Burnyeat*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publ. Co.
- CAMPBELL, L. (1861¹): *The Theaetetus of Plato*, New York, Arno P. 1973.
- COOPER, J. (1990): *Plato's Theaetetus. Harvard Dissertations on Philosophy*, New York and London, Garland Pub.
- CORNFORD, F.M. (1935): *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul (Hay traducción española de Cordero, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968).
- DIÈS, A. (1926): Platon, *Théétète*. Texte établie et traduit, *Oeuvres complètes*, t. VIII, 2^o partie, Paris, Les Belles Lettres.
- MC DOWELL, J. (1973): *Plato, Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press.
- NARCY, M. (1994): Platon, *Théétète* Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- VALLEJO CAMPO, A. (1992): Platón, *Teeteto*, introducción, traducción y notas en *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- WATERFIELD, R. (1987): *Plato. Theaetetus*, Translated with and Essay, England, Penguin Books.

Platón, Sofista

- APELT, O. (1922): *Platon, Der Sophist*, Auf der Grundlage der Übersetzung von Otto Apelt, neubearbeitet und eingeleitet, mit Ammerkungen, Hamburg, Literaturübersicht und Registerversehen, von Reiner Wiehl.
- ARANGIO-RUIZ, V. (1951): Platone, *Sofista*, Bari, Laterza.
- BENARDETE, S. (1986): *Plato's Sophist*, Chicago and London. Chicago University Press.
- BLUCK, R. S. (1975): *Plato's Sophist*, Manchester, Manchester University Press.
- CHAMBRY, E. (1969): Platon, *Sophiste*, Paris, GF-Flammarion.
- CORDERO, N. (1992): Platón, *Sofista*, introducción, traducción y notas en *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- CORDERO, N. (1993): Platon, *Le Sophiste* Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- CORNFORD F.M. (1935): *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul. (Hay traducción española de Cordero, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968).
- DE RIJK, L. M. (1986): *Plato's Sophist. A philosophical Commentary*, Amsterdam, North Holland.

DIÈS, A. (1923): Platon, *Le sophiste*. Texte établie et traduit, *Oeuvres complètes*, t. VIII, 3^e partie, Paris, Les Belles Lettres.

ROSEN, S. (1983): *Plato's 'Sophist'. The Drama of Original and Image*, New Haven, Yale University Press.

TOVAR, A. – BINDA, R. (1977): Platón, *El sofista*, Tucumán, *Cuadernos de Humanitas*, 49, pp. 5-91.

WHITE, N. (1993): *Plato: Sophist*, Indianapolis, Hackett.

Platón, Eutidemo

CANTO, M. (1987): *L'intrigue philosophique. Essai sur l' Euthydème de Platon précédé d'une traduction inédite*, Paris, Les Belles Lettres.

HAWTREY, R. S. W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus*, *Memoirs of the American Philosophical Society* 107, Philadelphia.

NARCY, M. (1984): *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, J. Vrin.

OLIVIERI F. J. (1983): Platón, *Eutidemo*, introducción, traducción y notas en *Diálogos II*, Madrid, Gredos.

SPRAGUE, R. K., *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and some other dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul.

SPRAGUE, R. K. (1965): *Plato, Euthydemus*, translated with an introduction, Indianapolis-New York.

ZEPPI TUTTA, A. (1969): Platone, *Eutidemo*, Firenze, La Nuova Italia.

Platón, Protágoras

DEMONT, P. –TRÉDÉ, M. (1993): Platon, *Protágoras*. Traduction, introduction et commentaires, Paris, Le livre de poche, Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, 1993.

GUTHRIE, W. K. C. (1956): *Plato, Protagoras and Meno*, Harmondsworth, Penguin.

HUBAARD, B. A. F.-KARNOFSKI, E. (1982): *Plato's Protagoras: A Socratic Commentary*, London; Duckworth.

ILDEFONSE, F. (1997) : Platon, *Protagoras*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF Flammarion.

JOWETT, B. (1953): *The Dialogues of Plato*, Oxford, Clarendon Press (4^o ed.), vol. I.

TAYLOR, C. C. W. (1976¹): *Plato, Protagoras*, translated with notes, Oxford, Clarendon Press; (1996): Revised Edition

VLASTOS, G. (1956): *Plato's Protagoras: Jowett's Translation revised by M. Oswald*, Indianapolis and New York, Bobbs-Merrill.

Platón, Parménides

ALLEN, R.E. (1983): *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Oxford, B. Blackwell.

BRISSON, L. (1994): Platon, *Parménide*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.

CORNFORD, F. M. (1939): *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an introduction and a running Commentary, London, Routledge and Kegan Paul.

SANTA CRUZ, M. I. (1988): Platón, *Parménides*, Introducción, traducción y notas en *Diálogos V*, Madrid, Gredos.

SAYRE, K. M. (1996): *Parménides' Lesson, Translation and Explication of Plato's Parmenides*, University of Notre Dame Press.

TURNBULL, R.G. (1998): *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, University of Toronto Press.

Platón, Crátilo

BÉCARES BOTAS, V. (1982): Platón, *Crátilo o del lenguaje*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

- BUCELLATO, M. (1958): *Cratilo di Platone*. Traduzione, introduzione e note, Torino.
- CALVO, J. L. (1981): *Platón, Crátilo*. Introducción y notas en *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- DALIMIER, C. (1998): *Platon, Cratyle*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- MÁRSICO, C. (2006): *Platón, Crátilo*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada.
- REEVE, C. (1998): *Plato, Cratylus*. Introduction and traduction, Indianapolis, Hackett and Co.

ARISTÓTELES

Obras Completas

- BARNES, J. (1984): *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press.
- BEKKER, I. (1831): *Aristotelis Opera edidit Academia regia Borussica*, 5 vols, Berlin.
- BONITZ, H. (1870): *Index Aristotelicus*, Berlín (reimpr. Graz, Akademische Druck, 1955).
- ROSS, W. D. (1908-1952): *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, Clarendon Press.

Aristóteles, *Metafísica*

- CALVO MARTÍNEZ, T. (1994): *Aristóteles, Metafísica*, Madrid, Gredos.
- CASSIN, B. Y NARCY, M. (1989), *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin.
- JAEGER, W. (1957): *Aristotelis Metaphysica*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, Clarendon Press.
- KIRWAN, Ch. (1993²): *Metaphysics Books G, D and E*, translation and commentary, Oxford, Clarendon Press (1971).
- REALE, G. (1993): *Aristotele, Metafísica*, edizione, introduzione, traduzione e annot., ed. rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.
- ROSS, W.D. (1924, 1948): *Aristotle, Metaphysics*, 2 vols, Oxford, Clarendon Press.
- TREDENNICK, H. (1933-35, 1945): *The Metaphysics*, edition y traduction, London, Heinemann (2a ed. rev. Cambridge MA, Harvard University Press).
- TRICOT, J. (1962): *Aristote, Métaphysique*, Paris, Vrin.
- WIDMAR, B. (1944): *Primo libro della metafísica*, introduzione, traduzione, commento, Bari, Laterza.
- ZUCCHI, H. (1999): *Aristóteles, Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana.

Aristóteles, *Política*

- AUBONNET, J. (1960-89): *Politique*, texte établi et traduit, 5 vols., Paris, Belles Lettres.
- BARKER E. (1946): *The Politics of Aristotle*, translated with an Introduction, notes and appendices, Oxford, Clarendon Press
- DAVIS, M. (1996), *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, Lanham, Rowman and Littlefield,
- GARCIA GUAL C.-PEREZ GIMENEZ, A. (1986): *Política*, traducción, prólogo y notas, Madrid, Alianza
- GARCIA VALDEZ, M. (1994²), *Política*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos
- KEYT, D. (1999): *Politics Books V and VI*, translated with a commentary, Oxford, Clarendon Press
- KRAUT, R. (1997): *Politics Books VII and VIII*, translated with a commentary, Oxford, Clarendon Press
- LAURENTI R. (1972): *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, Bari, Laterza
- LIVOV, G. *Aristóteles, Política, traducción, introducción y notas*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes-Prometeo, Colección: "Clásicos del pensamiento político" (en prensa).

- MARIAS J.-ARAUJO M., (1970²): *Política*, edición bilingüe y traducción, Centro de Estudios Constitucionales, Colección "Clásicos Políticos"
- NEWMAN W.L. (1887-1902): *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman, 4 vols, Oxford, Clarendon Press
- RACKHAM, H. (1950): Aristotle, *Politics*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library
- ROBINSON, R. (1995): Aristotle, *Politics Books III and IV*, Oxford, Clarendon Press
- SAUNDERS. T., (1995): *Politics Books I and II*, translated with a commentary, Oxford, Clarendon Press
- SCHUTRUMPF, E. (1991-1997): Aristoteles: *Politik*. Buch I-VIII. Berlin, Akademie Verlag.
- SINCLAIR, E. (1981): *The Politics*, translation revised and re-presented b T. J. Saunders, Harmondsworth, Penguin Books
- TRICOT J. (1962): *La Politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, Paris, Vrin

Otros

- AAVV, (1986): *Los Filósofos Presocráticos I*, introducción general de Eggers Lan, C., introducciones, traducciones y notas, Eggers Lan C. y Juliá, V. E., Madrid, Gredos.
- EVELYN-WHITE, H. G. (1914): Hesiod. *Theogony*, Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- GIANNANTONI, G. (1983) *Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit, Giannantoni, G., Napoles, Ateneo, tomo I.
- HEIDEEGGER, M. (1927): Sein und Zeit (GA 2, 1977), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (citado según trad. española, *El ser y el tiempo*, traducción de J. Gaos, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.)
- SANDYS J. (1937): Pindar. *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys*, Litt.D., FBA. Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

LEXICOLOGIA

- BAILLY, A. (1950): *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- BOISACQ, E. (1950): *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck.
- BRANDWOOD, L. (1976): *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son Ltd.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- LIDDELL, H. & SCOTT, J. (1996): *Greek English Lexicon*, 9^{ed.}, Oxford, Clarendon Press = LSJ
- RADICE, R. (2003): *Lexicon: Plato*. Milano, Biblia.
- RADICE, R. (2005): *Lexicon: Aristoteles*, Milano, Biblia.
- SMYTH, H. (1920): *Greek Grammar*, Boston, Harvard University Press.
- Thesaurus Linguae Graecae* (2001), Silver Mountain Software.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ADRADOS, F. R. (1981): "La teoría del lógos en Gorgias de Leontinos", *Logos Semantikós. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu I*, Madrid, 1981, pp. 9-19.
- ALLIEZ, E. (1992): "Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro", en Cassin 1992a: 155-168.
- ANNAS, J. (ed.) (1984-1987): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II (1984), III (1985), IV (1986), V (1987), Oxford, Clarendon Press.

- ANTON, J. & PREUS, A. (eds.) (1983-1989): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II (1983), III (1989), New York, State University of New York Press.
- ASHBAUGH, A. (1991): "La verdad de la ficción (una lectura de *República* 376e5-377a6)", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVII, 1991, 2, pp. 307-319.
- ASMIS, E. (1992): «Plato on poetic creativity», en Kraut 1992: 338-364.
- AUBENQUE, P. (1962): *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.
- AUBENQUE, P. (ed.) (1991): *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis.
- AUBENQUE, P. (2009): *Problèmes Aristotéliens, Philosophie théorique*, Paris, Vrin
- BALTZLY, D. (1999): "Aristotle and Platonic Dialectic in *Metaphysics* IV, 4", *Apeiron* 32 (1999) 3, pp. 171-202.
- BARBOSA FILHO, B. (2003): "Nota sobre o Conceito Aristotélico de Verdade", *Cad. Hist. Fil. Ci., Campiñas*, Série 3, v.13 n2, jul-dez. 2003, pp. 233-243.
- BARNES, J. (ed.) (1995): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTHES, R. (1985): *L' aventure sémiologique*, Paris, Du Seuil.
- BATTEGAZZORE, A. M. (comp.) (1993): *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di Filosofia* (Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990), Genova. Sagep.
- BAUSOLA, A. - REALE, G. (1994): *Aristotele. Perché la metafisica, Studi su alcuni concetti chiave della "Filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero.
- BENSON, T. W. et alia (1969): *Readings in Classical Rhetoric*, Boston, Allyn and Bacon.
- BELFIORE, E. (1985): "Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27", *Transactions of the American Philological Association*, 115, pp. 47-57.
- BERRIO, J. (1983): *Teoría social de la persuasión*, Barcelona, Mitre.
- BERMAN, S. (1996): "Plato's Explanation of False Belief in the *Sophist*", *Apeiron* XXIX (1996) 1, pp. 19-47.
- BERTI, E. (1981): "La Critica allo Scetticismo nel IV Libro della *Metafisica*", en Giannantoni 1981: 63-79.
- BERTI, E. (1989): *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza (citado según traducción española de Gianneschi y Monteverdi, *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oinos, 2008).
- BETT, R. (1989): "The Sophists and Relativism", *Phronesis*, vol. XXXIV (1989) 2, pp. 139-169.
- BONDESON W. (1976) "Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist* 242-249", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XIV, n° 1, January 1976, pp. 1-10.
- BORDONI, G. (1994): *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- BOSTOCK, D. (1984): "Plato on *is not*", en Annas 1984: 89-119.
- BOSTOCK, D. (1994): "Plato on understanding language", en Everson 1994: 37-74.
- BOWRA, C. M. (1936): *Greek Lyric Poetry*, Oxford, Clarendon Press.
- BRANCACCI, A. (1993): "Antisthène et la tradition antiplatonicienne au I^{er} siècle", en Dixsaut 1993: 31-52.
- BRANCACCI, A. (1993): *Oikeios logos*, Napoles, Bibliopolis.
- BRENTANO, F. (1862): (citado según la versión española) *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, Madrid, Encuentro (2007).
- BRETON, S. (1987): "'Le plaisir de parler'. Réflexions sur la sophistique", *Revue philosophique de Louvain* 85 (1987) 4, nro. 67, pp. 356-370.
- BRETON, S. (1992): "Sophistique et ontologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 90 (1992), pp. 279-296.
- BRINKMANN, K., J. (1992): "Commentary on Gottlieb", Cleary Wians 1992: 199-210.
- BRISSON, L. (2000): «Sur le Protagoras. Le Mythe de Protagoras et la question des vertus», in BRISSON, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, pp. 113-134.
- BRUNSCHWIG, J. (1994): "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*" en Furley Nehemas 1994: 57-96.

- BURNEYAT, M. (1976): "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en *The philosophical Review*, LXXXV, 2, April 1976. pp. 172-195 (reprinted en Everson 1990: pp. 39-59).
- BURNEYAT, M. (1994): "Aristotle on the Logic of Persuasion" en Furley Nehemas 1994: 3-55.
- CALOGERO, G. (1977, 1932): *Studi sul Eleatismo*, Florence, (1ra. edizione Roma, 1932).
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1998): "El principio de no contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", *Méthexis I* (1998), pp. 53-70.
- CAMPBELL, R. (1992): *Truth and Historicity*, Oxford, Clarendon Press.
- CANTO, M. (1986): "Politiques de la réfutation . Entre le chien et le loup: le philosophe et le sophiste", en Cassin 1986A: 27-51.
- CASERTANO, G.(1986): "L'amour entre *logos* et *pathos*, Quelques considérations sur l'*Hélène* de Gorgias" en Cassin 1986a: 211-220.
- CASERTANO, G. (1996): *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo.
- CASERTANO, G. (ed.) (2002): *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo.
- CASERTANO, G. (ed.) (2004): *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Nápoli, Loffredo.
- CASERTANO, G (ed.) (2005): *Il Crátilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo.
- CASERTANO, G. (2007): *Paradigmi della verità in Platone*, Roma, Editore Riuniti.
- CASSIN, B. (ed.) (1986a): *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin.
- CASSIN, B. (1986b): *Le plaisir de parler, études de sophistique comparée*, Paris, Les Editions de Minuit.
- CASSIN, B. (1988) "Habla si eres un hombre' o la exclusión trascendental", (traducción de T.E. Zwanck y E. de Olaso), *RLF*, vol.XIV (1988) 3, pp. 291-303.
- CASSIN, B. (comp.) (1992a): *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Editions du Seuil (citado según la traducción española de Agoff, *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial,1994).
- CASSIN, B. (1992b): "Aristóteles y el *linguistic turn*" en Cassin 1992a: 311-324.
- CASSIN, B. (1995): *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard.
- CASSIN, B. et NARCY, M. (1989): *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d' Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin.
- CASSINI, A. (1988): "La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIV (1988) 3, pp. 339-345.
- CASSINI, A. (1990a): "Aspectos semánticos y ontológicos de la justificación aristotélica del principio de no contradicción. *Metaph.* 1007a20-b18", *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, XI (1990) 1, pp. 5-28.
- CASSINI, A. (1990) *La justificación Aristotélica del principio de no contradicción*, (tesis doctoral)
- CATAN, J. (ed.) (1981): *Aristotle: the Collected Papers of Joseph Owens*, Albany, New York State University Press.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. (1986): "Le problème de l'expression et de la communication dans le scepticisme grec", *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles (Ousia) 1986, pp. 312-324.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. (1986) "Sophistique et Scepticisme. L'image de Protagoras dans l'oeuvre de Sextus Empiricus", en Cassin 1986a: 149-166.
- CHARLES, D. (1994): "Aristotle on names and their signification" en Everson 1994: 37-74.
- CHARLES, D. (2000): *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon Press.
- CLASSEN, C. J. (ed.) (1976): *Sophistik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CLASSEN, C.J. (1981): «Aristotle's picture of the Sophists», en Kerferd 1981: 7-25.

- CLEARY, J. J. & WIANS, W. (eds.) (1992): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VIII, Lanham-New York, University Press of America.
- CLEARY, J. J. & WILLIAMS, W. (eds.) (1994): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, X, Lanham-New York, University Press of America.
- CLEARY, J.J. & GURTLER, G.M. (eds.) (1998-1999): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XIV (1998), XV (1999): Leiden/Boston, Brill.
- CODE, A. (1986): "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science investigates the Principle of Non-Contradiction", en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16 (1986) 3, pp. 341-358.
- COHEN, S. M. (1986): "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction", en *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1986) 3, pp. 359-370.
- COLE, T. (1983): *Archaic truth*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Nuova Serie, 13, 1983.
- COLE A. T. (1991): *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- CONSIGNY, S. (1991): «Sophistic Freedom : Gorgias and the Subversion of Logos», *Pre/Text* 12 (1991), pp. 225-235.
- CONSIGNY, S. (1992): «Gorgia's Use of the Epideictic», *Philosophy and Rethoric* 25 (1992), pp. 281-297.
- CONSIGNY, S. (2001): *Gorgias. Sophist and Artist*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.
- COOK, A. (1996): «Plato and Poetry», en *The Stance of Plato*, Lanham, Littlefield Adams Books, pp. 75-97.
- CORDERO, N. L. (1978): "Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias", *Escritos de Filosofía* Nº 1, Buenos Aires 1978, pp. 135-142.
- CORDERO, N. L. (2005a): *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos.
- CORDERO, N. L. (2005b): "Platone non dice che l'onoma puo essere vero o falso (Crat. 385c-d)", en Casertano 2005: 18-26.
- COSIGNY, S. (1989) "Dialectical Rhetorical and Aristotelian Rhetorical", en *Philosophy and Rhetoric*, 22 (1989), pp. 281-87
- COULOUBARITSIS, L. (1986), "Legomenon et kategoroumenon chez Aristote", en Joly, H. (ed.): *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, Ousía, 1986, pp. 219-238.
- CRIVELLI, P. (2004): *Aristotle on Truth*, Cambridge Cambridge University Press.
- CROMBIE I. M. (1963): *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, London, Routledge & Kegan Paul (citado según traducción española de Torán y Armero, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1979).
- DANCY, R.M. (1975): *Sense and Contradiction*, Dordrecht, D. Reidel.
- DE ROMILLY, J. (1988): *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois.
- DECLEVA CAIZZI, F. (2002): "Da Protagora al discorso 'maggiore' (Tht. 171d5-172c1)", en Casertano 2002: 63-86.
- DEGNAN, M.J. (1999): "What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC?", en *Apeiron* XXXII (1999) 3, pp. 243-273.
- DELEUZE, G. (1969): "Platon et le simulacre", Appendice I du *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit. (citado según la traducción española de Morey y Molina, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989)
- DENYER, N. (1991): *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Londres-New York, Routledge.
- DERRIDA, J., (1968): "La Pharmacie de Platon", *Tel Quel* 32 (1968), pp. 3-48 y *Tel Quel* 33 (1968), pp. 18-56 (reproducido en *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972).
- DETIENNE, M. (1967): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Francois Maspero (citado según traducción española de Herrera, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981).

- DETIENNE, M. Y VERNANT, J. P. (1974): *Les Ruses De L'intelligence, La Mètis De Grecs*, Paris, Flammarion (citado según la traducción española de Piñeiro, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988).
- DÍAZ, M. E. (2009): "Aísthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico", en Marcos Díaz 2009: 169-202.
- DÍAZ, M. E. – LIVOV, G. R. – SPANGENBERG, P. (2009): "Una introducción a la phantasia antigua" en Marcos Díaz 2009: 27-40.
- DIHLE, A., (1981) : "Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie", en Kerferd 1981: 54-63.
- DIXSAUT, M. (ed.) (1993): *Contre Platon 1. Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin.
- DIXSAUT, M. (ed.) (1995): *Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, Paris, Vrin.
- DIXSAUT, M. (2004) "Parlare giustamente", traducción de Taormina, en Cassertano 2004: 402-421.
- DÖRING, K. (1981): "Die politische Theorie des Protagoras", en Kerferd 1981: 109-115.
- DORION, I. (1990): "Le statut de l'argument dialectique d'après *Réf. Soph.* 11, 172^a9-15", en *Dialogue* XXIX (1990), pp. 95-110.
- DUPRÉEL, E. (1948): *Les Sophistes*, Neuchâtel, Editions du Griffon.
- DURRANT, M. (ed.) (1993): *Aristotle's De Anima in Focus*, London / New York, Routledge.
- EMILSSON, E. (1993): "Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c Revisited", *Phronesis* XXXIX (1993) 2, pp. 136-149.
- ERICKSON, K. (ed.) (1979): *Plato: True and Sophistic Rethoric*, Amsterdam, Rodopi.
- EVANS, J. D. G. (1977): *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- EVERSON, S. (ed.) (1990): *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EVERSON, S. (ed.) (1994): *Language, Companions to Ancient Thought 3*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FATTAL, M. (2000) : «Vérité et fausseté de l'onoma et du logos dans le *Cratyle* de Platon" en Cordero (ed.), *Ontologie et Dialogue*, Paris, Vrin, 2000.
- FATTAL, M. (2001): *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan.
- FERRARI, F. (2002): "Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra *aísthesis* e *dóxa*", en Casertano 2002: 156-174.
- FERRARI, G.R.F. (1989): «Plato and Poetry», en Kennedy 1989: 92-148.
- FINE, G. (1994): "Protagorean Relativisms" en Cleary Williams 1994: 211-243.
- FINE, G. (ed.) (1999): *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- FORD, A. (1993): "Platonic Insults: Sophistic" en *Common Knowledge* I. 5 (1993), pp. 33-48.
- FRÄNKEL, H. (1962²) (1951): *Dichtung und Philophie des frühen Griechentums*, München, C.H. Beck (citado según la edición española, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid, Visor, 1993)
- FREDE, M. (1992): "Plato's *Sophist* on false Statements" en Kraut 1992: 397-424.
- FREGE, G. (1892): "Über Sinn und Bedeutung", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100. 1892, pp. 25-50 (citado según la edición española, "Sobre sentido y referencia", en SIMPSON, T. M. (ed.) *Semántica Filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973).
- FURLEY D. J. - NEHAMAS, A. (eds.) (1994): *Aristotle's Rethoric: Philosophical Essay*, Princeton, Princeton University Press.
- GADAMER, H. G. (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (citado según la traducción española de Agud Aparicio y de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999).
- GADAMER, H. G. (1968): *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner (citado según la traducción inglesa de Smith,

Dialogue and Dialectic: eight hermeneutical Studies on Plato, New Haven and London, Yale University Press, 1980).

GAGARIN, M. & WOODRUFF, P. (1995): *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.

GAGARIN, M. (1994): "Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric" in Worthington 1994: 46-68.

GAGARIN, M. (1997): "On the Not-Being in Gorgias's On Not-Being", *Philosophy and Rhetoric* 30 (1997), pp. 38-40.

GAINES, R. (1997): "Knowledge and Discourse in Gorgias's *On the Non-Existent or On Nature*", *Philosophy and Rhetoric* 30 (1997), pp. 1-12.

GALÍ, N. (1999): *De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico*, Barcelona, El acantilado.

GALLEGO, J. (2003): *La democracia en tiempos de tragedia*, Buenos Aires / Madrid, Miño y Dávila Editores.

GARVER, E. (1986): "Aristotle's *Rhetoric* as a Work of Philosophy", en *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986), pp. 1-22.

GERSON, L. P. (ed.) (1999): *Aristotle Critical Assessments*, 4 vol., London, Routledge.

GIANNANTONI, G. (ed.) (1981): *Lo Scetticismo Antico*, vol I, Napoles, Bibliopolis.

GIGON, O. (1945): *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Schwabe.

GIGON, O. (1972): "Gorgias 'Über das Nichtsein'" en *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972, pp. 67-97.

GILL, CH. & MC CABE, M. (eds.) (1996): *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press.

GOMPERZ, T. (1893): *Griechische Denker*, V I. Leipzig, Veit (citado según la traducción inglesa de Magnus, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, London, 1901, vol. I).

GOMPERZ, T. (1912): *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner.

GONZÁLEZ BEDOYA, J. (1990): *Tratado histórico de la Retórica Filosófica: I La antigua Retórica. Aportaciones a la Postmodernidad desde la teoría de la Argumentación*, Madrid, Nájera.

GOTTLIEB, P. (1992): "The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4", en Cleary Wians 1992: 183-198.

GOULD, T. (1990): *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

GRIMALDI, W. (1972): *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, Steiner Verlag.

GRISWOLD, C.L. (1997): «The Republic's two critiques of Poetry (Book II 376c-398b, Book X 595a-608b)», en HÖFFE, O. (ed.), Platon, *Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 313-332.

GROTE, G. A. (1869): *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of Generation Contemporary with Alexander the Great*, vol. VIII, London, J. Murray.

GROTE, G. A. (1875), *Plato and other Companions of Sokrates*, vol. I, London.

GUTHRIE W.K.C. (1969-1981): *History of Greek Philosophy* III (1969), IV (1975), V (1978), VI (1981), Cambridge, Cambridge University Press.

HADOT, P. (1980) "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l' Antiquité", en *Studia Philosophica* 39 (1980), pp. 139-166.

HADOT, P. (1995): *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Paris, Gallimard (citado según la traducción española, *Qué es la filosofía antigua*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998).

HALLIWELL, S. (1994): "Philosophy and Rhetoric" en Worthington 1994: 222-243.

HALLIWELL, S. (2000): "The Subjection of Muthos to Logos: Plato's Citations of the Poets", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 50, 1, pp. 94-112.

HALLIWELL, S. (2002): *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.

- HAMLYM, D. (1990): "Aristotle on Dialectic", en *Philosophy* 65 (1990), 254, pp. 465-476.
- ARENDT, H. (1958): *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago (citado según reedición de 1998).
- HEIDEGGER, M. (1922): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät*, Stuttgart, Reclam, 2003² (citado según la traducción española de Escudero, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002).
- HEIDEGGER, M. (1930): "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken* (GA 9, 1976), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann (citado según la traducción francesa de Boutot, *De l'essence de la vérité, Approche de l' "allégorie de la caverne" et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001).
- HEIDEGGER, M. (1931-32, 1940): "Platons Lehre von der Wahrheit", en *Wegmarken* (GA 9, 1976), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (citado según traducción española de Silveti, supervisada por Astrada, "La doctrina de Platón acerca de la verdad" en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Nros. 10-12 (1952-1953), pp. 35-57).
- HEIDEGGER, M. (1950): "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege* (GA 5, 1977), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (citado según la traducción española de Cortés y Leyte, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 63-90).
- HEIDEGGER, M. (1953): *Einführung in die Metaphysik* (GA 40, 1983), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (citado según la traducción de Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980).
- HEIDEGGER, M. (1954): "Alétheia. Heraklit Fragment 16", en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7, 2000), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (citado según la traducción española de Barjau, *Conferencias y ensayos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994).
- HEIDEGGER, M. (1961): *Nietzsche, II*, Pfullingen, Verlag Günter Neske (citado según la traducción española de Vermal, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000).
- HUSSEY, E. *et alia* (1991): "La época de los sofistas" en *Los sofistas y Sócrates*, selección y nota preliminar de Alberto Vargas, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- HWANG, P. H. (1981): "Poetry in Plato's Republic", en *Apeiron* 15 (1981) 1, pp. 29-37.
- IRWIN, T.H. (1981): "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34 (1981), pp. 523-44.
- IRWIN, T.H. (1982): "Aristotle's concept of signification", en Schofield Nussbaum 1982: 241-265.
- IRWIN, T.H. (1988): *Aristotle's First Principles*, New York, Clarendon Press.
- JAEGER, W. (1923): *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin (citado según la traducción española de Gaos, *Aristóteles*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946.)
- KAHN, C. H. (1973): *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Reidel/Dordrecht, Foundations of Language Suppl. Series, 16.
- KAHN, C. H. (1981): "The origins of social contract theory", in Kerferd 1981a: 92-108.
- KHAN, CH. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KENNEDY, G. A (1963): *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- KENNEDY, G. A. (ed.) (1989): *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.
- KERFERD, G. B. (1949): "Plato's account of the Relativism of Protagoras", en *Durham University Journal* 42, pp. 20-26.
- KERFERD, G. B. (1950): "The first Greek Sophists", *The Classical Review* 64 (1950), pp. 8-10.
- KERFERD, G. B. (1955): "Gorgias on nature of that which is not", *Phronesis*, vol. I, No. 1, 1955, pp. 3-25.
- KERFERD, G. B. (ed.) (1981a): *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the fourth International Colloquium on Ancient Philosophy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

- KERFERD, G. B. (1981b): "The Future Direction of Sophistic Studies", en Kerferd 1981: 1-6.
- KERFERD, G. B. (1981c): *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KERFERD, G. B. (1986): "Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait", en Cassin 1986aa: 13-25.
- KIRWAN, C. (1971): *Aristotle's Metaphysics. Books IV-V-VI*, traduction and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1984³.
- KRAUT, R. (ed.) (1992): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KULESZ, O.I. (2009): "La *phantasia* en el pensamiento preplatónico. Una ruta hacia el Protágoras histórico", en Marcos Díaz 2009: 41-68.
- LABARRIÈRE, J. L. (1997): *Aristote-Sur l'imagination. Les Études philosophiques*, PUF, pp. 1-125.
- LASSÈGUE, M. (1991): "L'imitation dans le *Sophiste* de Platon" en Aubenque 1991: 247-265.
- LEAR, J. (2006): "Allegory and Myth in Plato's *Republic*", en SANTAS, G. (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 25-43.
- LEE, E., MOURELATOS, A. & RORTY, R. (1973): *Exegesis and Argument*, Assen, Van Gorcum.
- LEE, E. (1973): "Hoist with His Own Petard, Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (*Tht.* 161-171)", en Lee Mourelatos Rorty 1973: 225-261.
- LEE, M. (2005): *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford, Oxford University Press.
- LESZL, W. (1985): "Linguaggio e discorso", en VEGETTI, M. (ed.), *Il sapere degli antichi*, Torino, Boringhieri, pp. 13-45.
- LLOYD, G. (ed.) (1999): *Aristotle. Critical Assessments, vol. III. Psychology and Ethics*, London / New York. Routledge.
- LORAU, N. (1993): *L'invention d'Athenes* (Nouvelle édition), Paris, Éditions Payot.
- LOWE, M. F. (1983): "Aristotle on Kinds of Thinking", en *Phronesis* 28 (1983), 17-30 (reprinted in Durrant 1993: 110-127).
- LUKASIEWIZ, J. (1970/1971): "On the principle of contradiction in Aristotle", en *Review of Metaphysics*, 24, pp. 485-509.
- LYCOS, K. (1964): "Aristotle and Plato on Appearing", *Mind* LXXIII (1964), pp. 496-514.
- MACÉ, A. (2005): "Gorgias, le Gorgias, et l'ordre de l'âme", en *Gorgias- Menón, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, ERLER, M. y BRISSON, L. (eds.), Sankt Augustin, Akademie Verlag, pp. 83-90.
- MALCOLM, J. (1967): "Plato's Analysis of *to on* and *to me on* in the *Sophist*", *Phronesis* XII, 1967, 2, pp. 130-146.
- MANSFELD, J. (1981): "Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons", en Kerferd 1981: 38-53.
- MANSFELD, J. (1990): "Historical and Philosophical Aspects of Gorgias 'On what is not'", *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1990, pp. 97-125.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1995): *Platón ante el problema del error*, Buenos Aires, Fundec.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1999): "¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXV (1999) 2, pp. 295-317.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (2000): "Las falacias en torno a la falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la luz de la solución del *Sofista*" en ROBINSON, T. & BRISSON, L., *On Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Selected Papers from the V Symposium Platonicum.*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2000, pp. 144-153.

- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (2006): "En defensa de Platón. Notas al argumento de auto-refutación de Protágoras (*Teeteto* 171a-c)", en Di Gregori, M. C. y Di Berardino, M. A. (comps.), *Conocimiento, realidad y relativismo*, México, UNAM, 2006, pp. 209-227.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (2009a): La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como "mezcla de sensación y juicio", Marcos y Díaz 2009: 123-146.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (2009b): "Placer y *phantasia* en *Filebo* 36c3-40e5", en DILLON, J. – BRISSON, L. (eds). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, pp. 188-193.
- MARCOS, G. E. (1994) "Négation, fausseté et non-être dans le *Sophiste*" *Revue de Philosophie Ancienne* (Bélgica) XII (1994) 2, pp. 153-170
- MARCOS, G. E. (2004): "Filosofía versus sofística en el *Sofista* de Platón", Santa Cruz Marcos Di Camillo 2004: 77-92.
- MARCOS, G. E. y DÍAZ, M. (eds.) (2009): *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo.
- MARCOS, G. E. (2009a): "La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como 'mezcla' de sensación y juicio", en Marcos Díaz 2009: 123-147.
- MARCOS, G. E. (2009b): "Platón versus Gorgias. *Logos y aisthesis*", en *Estudios platónicos, Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, São Paulo, Edições Loyola, pp. 75-90.
- MARCOS, G. E. (2009) "La defensa de la mentira o sobre la eficacia de la verdad según Platón (*República* II, 382b-d)", inédito.
- MARGEL, S. (2002): "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", en *Kairos* 19, pp. 145-161.
- MAZZARA G. (1999): *Gorgia. La Retorica del Verosimile*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- MC CABE, M.M. (1998): "Silencing the sophists: the drama of the *Euthydemus*", en Cleary Gurtler 1998: 139-168.
- MC COMISKEY, B. (2002): *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- MC KIM, R. (1988): "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", en GRISWOLD, C. (ed), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York, Routledge, Chapman and Hall, 1988, pp. 34-48.
- MC KIRAHAN, R.D. (1992): *Principles and Proofs*, Princeton, Princeton University Press.
- MEYER, M. B. (1986): *De la Métaphysique a la Rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles.
- MIÉ, F. (2004a): *Dialéctica, Predicación y metafísica en Platón*, Córdoba, Ediciones del Copista.
- MIÉ, F. (2004b): *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón*, Córdoba, Ordia Prima.
- MONTET, D. (2002): "Platon et les enjeux du *dialegesthai*", en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail* 19 (2002), «Platon», pp. 163-177.
- MORAVCSIK, J. M. E. (1962): "Being and Meaning in the *Sophist*", en *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, pp. 23-78.
- MOST, G. (1994): "The Uses of *Endoxa*: Philosophy and Rhetoric en the Rhetoric", en Furley Nehemas 1994: 167-192.
- MOST, G.W. (1986): "Sophistique et herméneutique", en Cassin 1986a: 233-246.
- MOURELATOS, A. P. D. (1970): *The Route of Parmenides*, New Heaven, Yale University Press.
- MOURELATOS, A. P. D. (1987): "Gorgias on the Function of Language", *Philosophical Topics* XV (1987), 135-170.
- MOURELATOS, A. P. D. (1993) "The Deceptive Words of Parmenides' *Doxa*", en MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Pre-Socratics*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, pp. 312-352.
- MÜLLER, R. (1986): "Sophistique et démocratie", en Cassin 1986a: 179-193.

- NARCY, M. (1989): "Platon revu et corrigé" en Cassin Narcy 1989: 61-110.
- NARCY, M. (1992): "¿Qué modelos, qué política, qué griegos?", en Cassin 1992a: 75-84.
- NARCY, M. (2002): "Doxazein: 'opinare' o 'giudicare'?", en Casertano 2002: 7-23.
- NATALI, C. (1986): "Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias", en Cassin 1986a: 105-116.
- NEHAMAS, A. (1990): "Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry", en *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990), pp. 3-16.
- NESTLE, W. (1922): «Die Schrift des Gorgias über die Natur oder über das Nichtseinde», *Hermes* 57 (1922), 551-562.
- NEWIGER, H. J. (1973): *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseinde*, Berlin, de Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1980) *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1889*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/NY, de Gruyter, band 12.
- NIGHTINGALE, A. (1995): *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* Cambridge, Cambridge University Press.
- NOTOMI, N. (1999): *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NOVEL PIERI, S. (2004): «La caccia al bell'Alcibiade», en Casertano 2004: 7-38.
- NUSSBAUM, M. (ed.) (1986) *Logic, Science and Dialectic*, Collected Papers in Greek Philosophy, Ithaca / New York, Cornell University Press.
- NUSSBAUM, M. (1994) *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (citado según traducción al español, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* [traducción de Antonio Ballesteros] Madrid, Visor, 1995.)
- O'BRIEN, D. (1995): *Le non être: deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- OATES, W.J. (1972): *Plato's View of Art*, New York, Scribner.
- OBBER, J. (1989): *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- OBBER, J. (1994): "Power and oratory in democratic Athens: Demosthenes 21, against Meidias" en Worthington 1994: 85-108.
- OKSENBERG RORTY, A. (1992): "The Directions of Aristotle's *Rhetoric*" en *Review of Metaphysics* 46 (1992), pp. 63-95.
- OWEN, G.E.L. (1971): "Plato on Not-Being", en Vlastos, 1971: 223-267.
- OWEN, G. E. L. (1986): *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.
- OWEN, G.E.L. (1986): "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle" en Nussbaum 1986: 180-200.
- OWENS, J. (1963²): *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- OWENS, J. (1981): "Aristotelian Soul as Cognitive of Sensibles, Intelligibles, and Self" en Catan 1981: 81-98.
- PALUMBO, L. (1994): *Il non essere e l'apparenza sul Sophista di Platone*, Napoles, Bibliopolis.
- PALUMBO, L. (2002): "Verità sofistica e verità filosofica nel *Teeteto*", en Casertano 2002: 188-200.
- PARRY, R.D. (1996): «Imitation and Inspiration in the *Republic* and the *Symposium*», en PARRY, R.D., *Plato's Craft of Justice*, New York, State University of New York Press, 1996, pp. 179-246.
- PATTERSON, R. (1985): *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Publishing Co.
- PAYNE, D. (1986): "Rhetoric, Reality, and Knowledge: a Re-Examination of Protagoras' Concept of Rhetoric", *Rhetoric Society Quarterly* 16 (1986), pp. 187-197.
- PEARSON, G. (2005), "Aristotle on Being-as-Truth" en Sedley 2005: 201-231.

- PEARSON, G. (2005), "Aristotle on Being-as-Truth" en Sedley 2005: 201-231.
- PECK, A. L. (1952): "Plato and the *mégista géne* of the *Sophist*: a Reinterpretation", *Classical Quarterly* 46, 351-377.
- PECK, A. L. (1962): "Plato's *Sophist*: the *sumplokè tôn eidôn*", en *Phronesis* VII 1, pp. 46-66.
- PELLETIER, Y. (1991): *La dialectique aristotélicienne*, Montreal, Bellarmin.
- PERROT, L. (1993): "Platon contre Platon: le problème de la rhétorique dans les *Discours platoniciens* d' Aelius Aristide", en Dixsaut 1993: 315-338.
- PLÁCIDO, D. (1997): *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Madrid, Crítica.
- PLEBE, A. (1988): *Breve Storia della retorica antica*, Roma, Gius-Laterza.
- PLEBE, A. (1992): "La rhétorique Aristotélicienne como 'Logique Orale'", en *Argumentation* 6 (1992) 3, pp. 349-54.
- POLANSKY, R. & KUCZEWSKI, N. (1990): "Speech and Thought; Symbol and Likeness in Aristotle's *De Interpretatione* 16a 3-9", en *Apeiron* 23 (1990) 1, pp. 51-63.
- PORATTI, A. (2000), *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- PORTER, J. (1993): "The Seductions of Gorgias", *Classical Antiquity* 12 (1993), pp. 267-299.
- POULAKOS, J. (1993): "Gorgias' *Encomium to Helen* and the defense of Rhetoric", *Rhetoric* 1 (1993), pp. 1-16.
- PRATT, L. (1993): *Lying and poetry from Homer to Pindar. Falsehood and deception in Archaic Greek poetics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- QUINE, W. V. O. (1970): *Philosophy Of Logic*, New Jersey, Prentice Hall.
- RABEL, R. (1996): "Schéma in Plato's definition of Imitation", *Ancient Philosophy* 16 (1996) 2, pp. 365-375.
- RAMSEY, F. P. (1927): "Facts and Propositions," en *Aristotelian Society*, Supplementary Volume 7, 153-170.
- REALE, G. (2004): "Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel *Protagora*", en Casertano 2004: 128-144.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1975): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- ROSSI, G. (2003): "¿Retórica o verdad? La "tercera vía" de Platón", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, n.2 (2003), pp. 285-316.
- RANKIN, H.D. (1981): "*Ouk estin antilegein*", en Kerferd 1981: 25-37.
- REINHARDT, K. (1916): *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Friedrich Cohen.
- RENAUD, F. (2001): "La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a- 461b)", en *Philosophie Antique* 1, 2001, pp. 65-86.
- RICHARDS, I. (1965): *The Philosophy of Rhetoric*, New York, Oxford University Press.
- ROBINSON, J. M. (1956): "A Criticism of Plato's *Cratylus*", en *The Philosophical Review*, vol. 65 No.3, pp. 324-341.
- ROBINSON, J. M. (1960): "On *Gorgias*", en Lee Mourelatos Rorty 1960: 49-60.
- RODRIGO, P. (1992): "Comment dire la sensation? *Lógos* et *aísthesis* en *De Anima* III, 2", en *Études Phénoménologiques* 16 (1992), pp. 47-78.
- ROMEYER DHERBEY, G. (1983) : *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Age d'Homme.
- ROMEYER DHERBEY, G. (1987): "Platon contre les sophistes. Les connotations politiques dans le *Gorgias*", *Filosofia Oggi* X (1987) 3, pp. 431-440.
- ROMILLY, J. (1988): *Le Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, de Fallois (citado según la traducción inglesa de Lloyd, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1992).
- ROSEN, S. (1987): "La querelle entre la philosophie et la poésie", en MATTEI, A. (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Nice (1987), Paris, Puf, 1990, pp. 325-331.
- ROSEN, S. (1988): *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, London/ New York, Routledge.
- ROSS, W.D. (1923) *Aristotle*, London.

- ROSSETTI, L. (1990): "Sulla dimensione retorica del dialogare socratico", en *Méthexis* III (1990), pp. 15-32.
- ROSSETTI, L. (2002): "Rhétorique de l'anti-rhétorique et effet de surprise à l'origine de l'image négative des sophistes", *Noésis* (2000) 2, pp. 105-118.
- ROSSITTO, C. (1996): *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- SALLIS, J. (1996): *Being and Logos, Reading the Platonic Dialogues*, Indiana, Indiana University Press.
- SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. Y DI CAMILLO, S. (2004): *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue.
- SCHIAPPA, E. (1995): "Gorgias's Helen Revisited", *Quarterly Journal of Speech* 81 (1995), pp. 310-324.
- SCHIAPPA, E. (1997): "Interpreting Gorgias's 'Being' in *On Not-Being or On Nature*", *Philosophy and Rhetoric* 30 (1997) 1, pp. 13-30.
- SCHIAPPA, E. (2003): *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press.
- SCHILLER, F.C.S. (1908): *Plato or Protagoras?*, Oxford, Blackwell.
- SCHOFIELD, M. & NUSSBAUM, M. (eds.) (1982): *Language and Logos Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schofield, M. (2007): "The Noble Lie", en FERRARI, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 138-164.
- SCHWABL, H. (1963): "Hesiod und Parmenides", en *RhM* 106, pp. 134-142.
- SCOLNICOV, S. (1995): «Le parricide déguisé: Platon contre l'antiplatonisme Parménidien», en DIXSAUT 1995: 215-234.
- SEDLEY, D. (ed.) (2005): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVIII, Oxford, Oxford University Press.
- SILVERMAN, A. (1991): "Plato on *Phantasia*", *Classical Antiquity* 10 (1991) 1, pp. 123-147.
- SMITH, N. (ed.) (1998): *Plato Critical Assessments*, 4 vols., London, Routledge.
- SNELL, B. (1978): "Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den Griechen" en SNELL, B., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 91-104.
- SOLANA DUESO, J. (2000): *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza.
- SOULEZ, A. (1986): "Le dire comme acte du sophiste ou invention et réputation par Platon de la pragmatique sophistique", en Cassin 1986a: 53-73.
- SOULEZ, A. (1991): *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris, PUF.
- SPANGENBERG, P. (2004): "Acerca de la relación entre ser y *lógos* en el *Sofista*", en Santa Cruz Marcos Di Camillo 2004: 93-110.
- SPRAGUE, R. K. (1981): "Eating, Growth, and Sophists: Some Aristotelian food for thought", en Kerferd 1981: 64-80.
- SPRAGUE, R. K. (1986): "Apories sophistiques et descriptions du processus", en Cassin 1986a: 91-104.
- STOKES, M. (1998): "Plato and the Sightlovers of the *Republic*", en LLOYD GERSON (ed.), *Plato. Critical Assessments. Vol. II: Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology*, London / New York, Routledge, 1998, pp. 266-291.
- STRIKER, G. (1996): "Methods of sophistry" en STRIKER, G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-21.
- TAYLOR, C.C.W. (ed.) (1994-1997): *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII (1994), XIII (1995), XIV (1996), XV (1997) Oxford, Clarendon Press.
- THOM, P. (1999): "The principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy", *Apeiron*, Vol. XXXII (1999) 3, pp. 153-170.
- TRABATTONI, F. (2002): "Il pensiero come dialogo interiore (*Theaet.* 189e4-190a6)", en Casertano 2002: 175-187.
- TUGENDHAT, E. (1998): *Ser, verdad, acción. Ensayos Filosóficos*, Barcelona, Gedisa.

- TRABATTONI, F. (2002): "Il pensiero come dialogo interiore (*Theaet.* 189e4-190a6)", en Casertano 2002: 175-187.
- TUGENDHAT, E. (1966): "El concepto de verdad en Aristóteles" en *Ser, verdad, acción. Ensayos Filosóficos*, Barcelona, Gedisa (1998), pp. 165-175.
- UNTERSTEINER, M. (1967): *I Sofisti*, Milano, Lampugnani Nigri, (citado según trad. francesa de Tordesillas, *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993).
- VAN ECK, J. (1995): "Falsity without Negative Predication: On *Sophistes* 255e-263d", *Phronesis*, Vol. XL, 1995, pp. 20-47.
- VERSENYI, L. (1962): "Protagoras Man-Measure Fragment", en *American Journal of Philology*, LXXXIII 2, pp. 178-184.
- VEGETTI, M. (2004): "Protagora, autore della *Repubblica*? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto)", en Cassertano 2004: 145-158.
- VERDENIUS, W. (1972): *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, J. Brill.
- VERDENIUS, W.J. (1981): "Gorgia's Doctrine of Deception", en Kerferd 1981a: 116-129.
- VIGNA, C. (1993): "Semantizzazione dell'Essere e Principio di Non Contraddizione", en AA.VV. *Aristotle. Perché la Metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 59-89.
- VIGO, A. (2006): *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- VIGO, A. (2008): *Arqueología y aleiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos.
- VILLELA-PETIT, M. (1991): "La question de l'image artistique dans le *Sophiste*", en Aubenque 1991: 53-90.
- VLASTOS, G. (1971): *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, New York, Anchor.
- VLASTOS, G. (1976): "Protagoras", in Classen 1976: 217-289.
- VLASTOS, G. (1981): *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press.
- WALTERS, F. (1994): "Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought", *Philosophy and Rhetoric* 27 (1994), pp. 143-155.
- WARDY, R. (1996): *The Birth of Rhetoric*, New York, Routledge.
- WARTELLE, A. (1982): *Lexique de la Rhétorique d' Aristote*, Paris, Belles Lettres.
- WEDIN, M. V. (1993): "Tracking Aristotle's *Noûs*" en Durrant 1993: 128-161.
- WEDIN, M. V. (1999): "The Scope of Non-Contradiction", en *Apeiron*, Vol. XXXII No. 3, Sept., 1999, pp. 231-242.
- WEDIN, M. W. (1980): "Plato on what 'being' is not", *Philosophia*, 10-11, 1980-1, pp. 265-295.
- WEIDEMANN, H. (1989): "Aristotle on Inferences form Signs (*Rhet.* I, 2, 1357b 1-25)", *Phronesis* 34 (1989) 3, pp. 343- 351.
- WELSCH, W. (1987): *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- WHITAKER, C.W.A. (1996): *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS, B. (1994): «Cratylus' theory of names and its refutation» en Everson 1994: 28-36.
- WORTHINGTON, I. (ed.) (1994): *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London/New York, Routledge.
- ZEYL, D.J. (1998): "Commentary on Mc Cabe: Refuting sophistic refutation", en Cleary Gurtler 1998: 169-176.