

## DISCURSO Y NO SER EN PLATÓN (SOFISTA 260a-263d)

GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI

El problema de la falsedad enfrentó a Platón con los sofistas de su época e indirectamente con el "padre Parménides", de cuya ontología derivaba la tesis sofística de la imposibilidad de lo falso. Si no hay no ser y es imposible pensarlo o decirlo -arguía el sofista apelando, hábilmente, a la autoridad del fundador del eleatismo- es imposible pensar o decir algo falso, ya que la falsedad no es otra cosa que pensar o decir "lo que no es" (τὸ μὴ ὄν). A combatir este argumento se consagraron los esfuerzos de Platón en el *Sofista*, uno de cuyos principales logros es brindar una solución definitiva al problema. Al cabo de una ardua investigación que ocupa buena parte del diálogo, Platón consigue por fin demostrar que el discurso (λόγος) no es forzosamente verdadero sino que puede, en ocasiones, ser falso, al consistir en una combinación de nombres por cuyo medio nos es dado reproducir lo que es tal como es, pero también como *no* es.

Del éxito de la empresa del *Sofista*, en la medida en que aporta una explicación satisfactoria del discurso falso, no puede dudarse. Mas a la hora de precisar cuál es el resorte fundamental de dicha solución, la cuestión se complica. La letra de ciertos pasajes sugiere que la respuesta platónica a la paradoja sofística de la imposibilidad de lo falso tiene como eje principal la demostración de que hay no ser a título de diferencia o alteridad, en el marco de una ontología innovadora con relación a la expuesta en los diálogos de madurez, fruto de una ruptura con el eleatismo. Sin embargo, sin desmerecer la importancia de esa demostración, en un breve pero decisivo pasaje previo a su explicación del λόγος falso, Platón se encargaría de hacernos saber que tal

demostración es apenas el primer paso, necesario pero no suficiente, para arribar a la solución. Una vez establecida la realidad del no ser como diferencia se hace necesario, en efecto, demostrar que es posible expresarlo a través del pensamiento y del lenguaje, ya que no habrá falsedad -subraya el huesped eleático, portavoz de Platón- a menos que el discurso tenga comunicación con el no ser (*Sof.* 260e2-3; cfr. 260c1-4 y 261c6-9).<sup>1</sup> De la posibilidad de una mezcla (μείγνυται, *ib.* 260b11, c1 y 2), participación (μετεχόντων, *ib.* 260d8), comunicación (κοινωνία, *ib.* 260e2, e3, e5) o enlace (ἄπτεται, *ib.* 261c8) de discurso y no ser, y no meramente de la realidad del último, dependerá entonces que pueda alcanzarse una explicación satisfactoria de la falsedad.

La importancia de este paso hacia la solución del problema no ha sido, a mi juicio, suficientemente advertida, tal vez porque las palabras del extranjero, como espero poder mostrar, encierran una ambigüedad. La combinación con el no ser, bien se nos dice, es condición de posibilidad de lo falso. No, sin embargo, porque semejante combinación defina al discurso falso, como se interpreta corrientemente, sino porque un nexo con el no ser estaría a la base de *todo* discurso, i.e. del discurso como tal, independientemente de su valor de verdad, y explicaría por qué el mismo no es forzosamente verdadero, como pretendía la sofística, sino pasible de verdad y falsedad.

Si mi interpretación es correcta, saldrá a la luz una relación entre discurso y no ser mucho más estrecha de lo que se piensa, de suerte que *por su misma naturaleza y cualquiera sea su valor de verdad*, el λόγος entrañaría el no ser. En cuanto a cuál es la naturaleza de esta comunicación y qué significa exactamente que el discurso participe del género del no ser como diferencia, procuraré aclararlo en el curso de este trabajo. De momento, atendiendo a la terminología de que Platón se sirve en el *Sofista* en ocasión de exponer su doctrina de la combinación de las formas-géneros, basta advertir que la tal "mezcla",

---

<sup>1</sup> Las referencias al *Sofista* siguen el texto establecido por Diès (1925). Según L. M. De Rijk (1986), pp. 192-193, el genitivo absoluto de 260e3 (ταύτης μὴ συνισταμένης τῆς κοινωνίας) tiene un sentido más fuerte que la mera no participación del discurso y la opinión en el no ser, pues aludiría más bien a la imposibilidad de tal relación en virtud de "la incompatibilidad de las partes componentes".

“comunicación”, “enlace” o “participación”<sup>2</sup> en el no ser como diferencia no expresa más que la pertenencia del discurso al género en cuestión, lo que hace suponer que alguno de los rasgos propios del discurso justifica ordenarlo entre las cosas “diferentes” (ἕτερα), i.e. aquellas que se dicen con relación a otras (cfr. *ib.* 255d1). En lo que concierne a cuál es el resorte principal de la solución del *Sofista* al problema de la falsedad, tendríamos que la prueba platónica de que hay no ser, cuyo blanco es Parménides, soluciona dicho problema sólo indirectamente, dando paso a una concepción del discurso capaz de dar cuenta de la “mezcla” de éste con el no ser y con la que Platón se enfrenta *directamente* a la sofística. Es esta concepción, pues, más bien que el célebre ‘parricidio’ -esto es, lo que Platón considera su refutación de la tesis de Parménides- la llave de la solución definitiva al problema de lo falso. En el *Sofista* Platón desoye, por cierto, la prohibición paterna de internarse en la vía de lo que no es, gracias a lo cual logra establecer la posibilidad de un no ser relativo a los seres y cuya mezcla con el discurso y el pensamiento hace que ni uno ni otro sean forzosamente verdaderos. En la medida, empero, que este no ser no es el no ser absoluto que Parménides había prohibido indagar, su realidad es la de un λόγος que refuta a las ‘criaturas sofísticas’ antes que al *dictum* paterno.<sup>3</sup> Asimismo, al concluir el *Sofista* que el discurso tiene la cualidad de ser verdadero o falso, habría un segundo sentido en el cual se puede decir que la prueba platónica del ser del no ser soluciona el problema de lo falso sólo indirectamente: por dar razón del discurso en tanto pasible de verdad y falsedad y no, meramente, del discurso falso.

## I

---

<sup>2</sup> Sobre el uso de estos términos en el *Sofista*, cfr. Marcos de Pinotti (1993), espec. pp. 58-62.

<sup>3</sup> Teniendo en cuenta lo severa que es la crítica de Parménides al lenguaje de “los mortales”, i.e. al lenguaje humano en general, diríase que al refutar la posición sofística y demostrar que lo que se dice no es forzosamente verdadero, el *Sofista* retorna, más bien, a Parménides. La pretensión de parricidio, en esta perspectiva, es más que nada una ironía de Platón.

Dado que la sección del *Sofista* que interesa específicamente a nuestro tema corresponde a un estadio bien avanzado de la discusión del diálogo, antes de abordarla convendrá hacer alguna mención de la discusión precedente, de modo de aclarar cómo se inserta *Sof.* 260a ss. en la estructura de conjunto del diálogo y, sobre todo, cuál es el problema al que se da allí respuesta. En tal sentido es útil acudir a los pasajes del comienzo del *Sofista* que conducen, a partir de la búsqueda de una definición del arte que practica el sofista, a las dos grandes cuestiones a cuya solución se aplica la discusión subsiguiente: el problema del no ser y el de la falsedad.

La búsqueda de una definición del sofista se lleva a cabo a través de un procedimiento novedoso con relación al empleado en escritos anteriores, el procedimiento de reunión y división, cuyo paso inicial consiste en dar con el género en el que está incluido el objeto a definir junto a muchas otras cosas de las que se lo irá separando paso a paso, mediante sucesivos 'cortes' o dicotomías. En el caso presente en que la búsqueda tiene por objeto al sofista, se parte del género "arte" (τέχνη) y acto seguido se traza una importante distinción entre arte productiva (ποιητική) y adquisitiva (κτητική) con miras a ubicar en una de ellas al objeto investigado. Se trata de una división fundamental, que preside los múltiples intentos de definir el arte sofística y aun la definición inicial, propedeútica, que toma como modelo la pesca con caña. Dado que más adelante tendremos que volver a ella, aquí es suficiente aclarar que la producción -que abarca la agricultura, la manufactura y la imitación- es capacidad de llevar a ser todo aquello que antes no era (cfr. *ib.* 219a8-b6, 265b8-10 y *Banquete* 205b -c), en tanto que la adquisición captura o impide que sea capturado, mediante palabras o hechos, todo lo que existe y ya está realizado (cfr. *Sof.* 219c1-8).

Ahora bien, no deja de ser significativo que los intentos iniciales de definir al sofista fracasen a causa de ubicarlo, equivocadamente, dentro de la κτητικὴ τέχνη, es decir, haciendo de la adquisitividad el rasgo esencial de su arte. Por este camino, el sofista aparece de tantas maneras -como cazador (i), mercader (ii), comerciante al por menor (iii), productor y vendedor (iv), atleta verbal (v) y aun como verdadero filósofo (vi)- que resulta imposible aprehender su verdadera naturaleza.

Se trata, entonces, de descubrir dónde confluyen todos los conocimientos y habilidades que él, presuntamente, posee, siendo la quinta definición la que proporciona el rasgo que mejor lo revela: el sofista es un contradictor (ἀντιλογικός, *ib.* 232b6), posee un arte que se pretende una capacidad suficiente para discutir sobre cualquier asunto, pero puesto que es imposible que un hombre sepa todo, la suya no será una sabiduría genuina sino aparente.<sup>4</sup> Adjudicarle este tipo de saber, un pseudosaber que produce en sus discípulos la ilusoria creencia en la propia sabiduría, es probablemente lo más cierto, se afirma en *Sofista* 233d, que se ha dicho sobre él. Es entonces cuando la adquisitividad, base de todas las divisiones realizadas hasta el momento, comienza a revelarse inesencial en lo tocante a la sofística, desplazándose la investigación hacia la esfera de la producción.

Este desplazamiento hacia el género productivo da paso a un interesante paralelo entre el sofista y el pintor, quienes mediante sus respectivas τέχναι, y por mero juego, se pretenden capaces de hacer y realizar todas las cosas. Ambos son imitadores de las cosas que son (μιμητής τῶν ὄντων, *ib.* 235a1), embaucadores y fabricantes de un tipo especial de imágenes (εἰδῶλα), que son las apariencias o simulacros. En un análisis que evoca la crítica de *República X* (cfr. 595a1-603c3) a los artistas refinados -el paralelo era allí entre el pintor y el poeta- Platón se apresura a dividir el género de la producción de imágenes en dos especies: producción de copias o semejanzas (εἰκόνες) y producción de apariencias o simulacros (φαντάσματα).<sup>5</sup> La primera se caracteriza como

<sup>4</sup> Cfr. *ib.* 233c10: δοξαστική ἐπιστήμη. Trátase de una fórmula provocadora, observa Cordero (1993), n. 93 *ad loc.* que sintetiza instancias "enemigas" como lo son la opinión (δόξα) y el conocimiento (ἐπιστήμη).

<sup>5</sup> Platón suele emplear los tres términos en juego aquí -εἰδῶλον, εἰκόν y φάντασμα- en contrastes donde la imagen, la copia o la apariencia, según el caso, se sitúan en un plano forzosamente inferior, deficiente con relación al original que imitan. Cuando se trata, empero, de apariencias o simulacros, φαντάσματα, no sería propiamente posible discernir dicho contraste, ya que la apariencia consigue hacerse valer como lo real y genuino que no es. Al caracterizar a la apariencia como aquello que "parece, pero no se asemeja" (φαίνεται μὲν, ἔοικε δέ οὐ, cfr. *ib.* 236b7), Platón la distingue de la copia o semejanza en virtud, precisamente, de que aquélla se presenta como lo verdadero que no es y no como su imagen. La copia (εἰκόν), en cambio, admite ser descripta en términos de semejanza a su modelo, lo que significa que la relación de semejanza no es engañosa, sencillamente,

el arte de fabricar réplicas fieles a las proporciones del modelo que imitan (κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας, *Sof.* 235d7-8). La otra, en cambio, es el arte mediante el cual sofistas y artistas dejan de lado lo verdadero, para dar a sus productos no las proporciones reales (ἀλητινὴν συμμετρίαν, *ib.* 235e7), sino aquellas que los hacen parecer bellos. La producción de apariencias conlleva así la deformación intencional de las características del original que imitan, introduciendo con ello elementos de engaño e ilusión y operando una distorsión que únicamente la confrontación con el original pondría al descubierto. El correctivo, en última instancia, no es otro que el contacto con las cosas mismas, por cuya contrastación -confía Platón- se desvanecen los simulacros de que son vehículos los λόγοι de poetas y sofistas (cfr. *ib.* 234c2-e4).

Hay, con todo, una importante diferencia entre el arte del sofista y el del pintor: los simulacros sofísticos no son visuales sino verbales, son apariencias o simulacros en los discursos (περὶ τοὺς λόγους, *ib.* 234c2; εἶδωλα λεγόμενα, *ib.* c6). Interesa a Platón, precisamente, este desplazamiento desde el arte imitativo en general a la imitación por medio de palabras. Al situar en este terreno al sofista, busca expresar que él maneja términos, "imágenes habladas", sólo que tales imágenes desfiguran las realidades que pretenden reproducir: mediante simulacros en los discursos (ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα, *ib.* 234e1), el sofista produce falsedades.

Sin embargo hacia 236d9, en medio de este intento -el séptimo- de definir al sofista como productor de falsedades, Platón plantea los obstáculos que impiden proseguir la búsqueda. Caracterizarlo como artífice de falsedad implica, por cierto, que el decir o el pensar falsos son

---

porque conlleva el reconocimiento de que se está ante términos diferentes asociados por una relación de semejanza o imitación. Un mismo tipo de relación, en suma, la de original e imagen, asume la modalidad del "parecer" o la del "semejar" según haya o no discernimiento de la relación. Si original e imagen, que son diferentes, son tomados por una y la misma cosa, estamos ante el *parecer*, pero si son reconocidos como lo que en verdad son -dos términos tales que uno es la imagen del otro- la relación es de semejanza. Esto explica por qué el término φάντασμα, a diferencia de εἶδωλον y εἰκόν, tiene en Platón un sentido exclusivamente peyorativo, asociado siempre al engaño y la ilusión. Véanse los usos de los respectivos términos enumerados por L. Brandwood (1976).

reales (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, *ib.* 236e4-5), i.e. que *hay falsedad* [1]. Mas esta tesis sume a quien ose defenderla en una contradicción, la contradicción de suponer que lo que no es es (ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι, *ib.* 237a3-4), es decir, que *hay no ser* [2]. Trátase de una hipótesis indiscutiblemente problemática -infringe el *dictum* de Parménides- que estaría, no obstante, a la base de [1], en virtud de que "la falsedad de otro modo no podría llegar a ser" (ψεῦδος γὰρ οὐκ ἄλλως ἐγίγνετο ὄν, 237a4). En otras palabras, *hay falsedad sólo si hay no ser* [3].

Tiene importancia advertir que al afirmarse aquí que la falsedad entraña el no ser, se opera una suerte de 'salto' desde el plano lingüístico al plano ontológico. Este desplazamiento explica por qué ni bien ha expresado [3], Platón proclama la necesidad de revisar el *dictum* de Parménides, quien había advertido suficientemente sobre la imposibilidad de probar que lo que no es sea. El extranjero invoca en este punto su dignidad, citando por primera vez los versos iniciales de lo que conocemos como fragmento 7 de su poema (cfr. *id.* 237a8-9; 258d2-3), en los que se mantiene precisamente la tesis contraria a [2], es decir, que *no hay no ser* [4].

La ontología parmenídea representa así el obstáculo con que tropieza la empresa de condenar al sofista como artífice de falsedades, ya que si hay falsedad hay también no ser [3], pero lo último, i.e. que haya no ser [2], fue expresamente negado por el eleata, quien sostuvo [4].<sup>6</sup> Para establecer la verdad de [1] y refutar con ello al sofista, Platón necesita probar que [2], aun cuando se presenta intuitiva e inmediatamente alejada de la verdad, es una suposición que tiene

<sup>6</sup> Hasta tanto no se refute a Parménides, la tesis del sofista resultará inatacable. Si no hay no ser y es imposible pensarlo o decirlo -aducirá- es imposible pensar o decir lo falso, puesto que la falsedad en el pensamiento y en el discurso no es otra cosa que pensar o decir el no ser. Amén de la versión de *Sofista* 240d6-241b3, véase *Eutidemo* 283e1-284a8, donde el sofista de este nombre mantiene que no es posible mentir diciendo cosas que no son, porque si uno dice algo, dice lo que es y dice, por tanto, la verdad; *Cratilo* 430a4-5, donde hablar falsamente en el modo de "decir lo que no es" equivale a emitir sonidos en vano, meros ruidos desprovistos de cualquier significación; *Teeteto* 188c9-189b6, donde se argumenta que es imposible juzgar falsamente en tanto "juzgar lo que no es". Para un cuidadoso estudio de las distintas versiones de la paradoja de la falsedad en el *corpus* platónico, cfr. Crombie (1963), pp. 486-498.

sentido y, más aún, es verdadera. Toda la discusión siguiente se encaminará justamente a refutar la tesis parmenídea de la necesidad de que el no ser no sea,<sup>7</sup> preparando el terreno para la refutación de la tesis sofística.

Y bien, a la altura de *Sofista* 260a7, donde comienza la sección relevante para nuestro tema, Platón ya habrá demostrado la realidad del no ser como un género extendido al conjunto de los seres, el género de lo diferente. Refutado el *dictum* paterno, es posible proclamar que *hay no ser* [2] sin que ello sea contradictorio. De lo que se trata ahora es de demostrar que *hay falsedad* [1], i.e. que dicho no ser tiene comunicación con el discurso, lo que obliga a regresar al ámbito abandonado en 237a3-4 -el pasaje al que acabamos de hacer referencia- donde comenzó la "cuenta regresiva"<sup>8</sup> que culminó en el parricidio. La batalla final a la sofística será librada, por consiguiente, en el ámbito de los nombres.

## II

En *Sofista* 260a7-8, luego de establecida la realidad del no ser como diferencia, se plantea la necesidad de definir qué es el discurso. El propósito, según la detenida explicación que brinda el extranjero en 260b3-261a4, es descubrir si el no ser se mezcla con el pensamiento y con el discurso, o si en cambio éstos -como podría aducir el sofista para continuar negando la falsedad- no participan de lo que no es. De la primera de las alternativas apuntadas pende el éxito de la investigación, pues sólo descubierta la comunidad de aquéllos con el no ser -subraya reiteradamente el extranjero (cfr. *ib.* 260b10-c4,e1-261a3, c6-9)- podrá afirmarse que hay falsedad, acusando al sofista de su producción.

Se trataría, en definitiva -si vertimos en términos más técnicos lo que Platón describe como mezcla, comunicación, participación o enlace de

<sup>7</sup> No es mi intención negar la relevancia del tratamiento platónico del problema del ser y de las soluciones presentadas al mismo, de la combinación de los géneros, etc., a lo largo de *Sofista* 237b-260a. Simplemente, se trata de no perder de vista que las diversas cuestiones que el diálogo aborda están cuidadosamente ensambladas en función de un propósito preciso que no es otro que esclarecer la naturaleza del no ser y establecer su realidad, propósito que en ningún momento se pierde de vista (cfr. p.e. 243b-c, 246a, 250d-251a, 254c-d).

<sup>8</sup> Para usar la expresión de Cordero (1988), n. 108.



λόγος y no ser- de establecer que aun cuando el discurso está habilitado para expresar lo que es tal como es, no es *siempre* verdadero, sino que puede ser portador tanto de verdad como de falsedad. En el planteo que ofrece Platón hay sin embargo una ambigüedad, probablemente deliberada, que si bien no afecta el sentido general del texto, da lugar a dos interpretaciones distintas acerca de la vinculación entre discurso y no ser. Afirmar que si el no ser no se comunica con el discurso, "es necesario que todo sea verdadero" (ἀνανκαῖον ἀλητῆ πάντ' εἶναι, *ib.* 260c1-2), o que tanto el pensamiento como el discurso, si aquél no se les une, serán "completamente verdaderos ambos, jamás falsos ni el uno ni el otro" (παντάπασιν ἀλητῆ μὲν ἐστὶν ἀμφοτέρα ταῦτα, ψεῦδος δὲ οὐδέποτε οὐδέτερον, *ib.* 261c8-9), puede interpretarse en más de un sentido. En efecto, tales afirmaciones pueden querer decir que la combinación con el no ser hace *falsos* al pensamiento y al discurso (i), o bien que los hace *pasibles de verdad y falsedad* (ii). La diferencia entre una y otra lectura es más importante de lo que podría creerse, pues de (i) se sigue que únicamente el pensamiento y el discurso falsos están ligados a τὸ μὴ ὄν, mientras que según (ii), la mezcla o comunicación con el no ser es definitoria de *todo* pensamiento y discurso, independientemente del valor de verdad que posean. En tanto que según (i), pues, la mezcla con el no ser afecta la verdad del discurso y da razón de su falsedad, según (ii) esa μίξις explica más bien por qué el discurso puede ser portador tanto de verdad como de falsedad. Se trata de resolver, entonces, cuál de estas dos interpretaciones se impone.

Es cierto que las dificultades que Platón enfrenta en el *Sofista* derivan, *prima facie*, de la relación entre falsedad y no ser, cuya vinculación es problemática desde un comienzo por hacerse extensivas a la primera las múltiples aporías que envuelve el segundo.<sup>9</sup> Es cierto, también, que el afán de establecer la posibilidad de "decir lo que no es" sirve al expreso propósito de establecer la posibilidad de lo falso y condenar con ello al sofista como un artífice del engaño, todo lo cual parece ir en apoyo de (i).

<sup>9</sup> Un estudio detallado del difícil pasaje (*Sofista* 237b7-239c3) que expone las dificultades en torno al no ser absoluto (τὸ μηδαμῶς ὄν, τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) se hallará en Y. Lafrance (1984).

Detrás de tales dificultades se esconde, sin embargo, una más fundamental que concierne a la naturaleza misma del discurso, es decir, al discurso *en general*, más bien que al falso en particular. El desafío que Platón asume en el *Sofista* es, en buena medida, demostrar que el discurso no tiene por cometido "apresar" hechos o fragmentos de realidad, de suerte que no se rehúse el título de discurso a aquel que en lugar de aprehender algo que es (ὄν τι), osa instaurar lo que *no* es.<sup>10</sup> En tal sentido, me atrevería a sugerir que el llamado problema de lo falso es, en realidad, el de la posibilidad del discurso y del pensamiento como operaciones del alma diferentes -y más elevadas- que aquellas dirigidas a reproducir lo que está ahí y se ofrece directamente a la experiencia de los sentidos. Se trata, en suma -para expresarlo en términos de la dicotomía fundamental que preside en el *Sofista*, como vimos, la búsqueda de una definición del personaje homónimo- de que el punto de vista de la adquisición (κτησις) en tanto apresamiento de lo que es sea sustituido por el de la producción (ποίησις), entendida como "llevar a ser lo que no era antes" (*ib.* 219b4-5). Sólo entonces, comprende Platón, saldrá a la luz la verdadera naturaleza, productora más bien que apresora, del discurso, naturaleza que tanto la falsedad como la negación, al ser modos explícitos de pensar o decir lo que *no* es,<sup>11</sup> revelan más directamente que una verdad o una afirmación.

Si esta lectura es correcta, el problema del λόγος falso remite al de la relación que el λόγος en tanto tal -i.e. por su naturaleza misma- mantiene con el no ser, a favor de lo cual el pasaje en cuestión del *Sofista* ofrece por lo menos dos indicios. En primer lugar, no puede menos que resultar

---

<sup>10</sup> Véase los textos citados *supra* n.6, en especial la versión de *Teeteto* 188c9ss., donde una falsa analogía entre el proceso de pensamiento y el de percepción lleva a mantener que así como es imposible ver (oír, etc.) sin ver "algo que es" (ὄν τι), es imposible juzgar sin juzgar algo que es. No hay cabida, en consecuencia, para el juicio falso. Sobre el pretendido paralelismo entre la actividad del pensamiento y la perceptual véase R. Robinson (1950), p. 25 y W. Bondeson (1969), p. 119. El diálogo *Sofista*, a mi modo de ver, está dirigido expresamente contra una mentalidad incapaz de desligarse de lo sensible, en la que pensar o hablar no tienen otra función que articular un estado de cosas que se ofrece directamente a la experiencia actual del sujeto y no consiguen distinguirse de los actos de orden perceptual, cuya infalibilidad se les hace extensiva.

<sup>11</sup> Sobre el nexo de la falsedad y la negación con el no ser, cfr. Marcos de Pinotti (1994).

significativo que Platón examine si hay combinación de discurso y no ser a través de una investigación del discurso *en general*, encaminada a definirlo (δεῖ λόγον ἡμᾶς διομολογήσασθαι τί ποτ' ἔστιν, *ib.* 260a7-8), y no a través de una indagación del discurso falso, como se seguiría de la alternativa (i) mencionada arriba. En segundo lugar, encontramos que hacia 263b Platón corona su búsqueda con ejemplos de *ambos* tipos de λόγοι, uno verdadero y otro falso, en lugar de limitarse al último. Es, pues, evidente que la búsqueda de una definición de λόγος dirigida a hacer manifiesto su nexo con el no ser, da razón del λόγος en tanto pasible de ser verdadero o falso (ii) y no sólo de este último (i).

En cualquier caso, sólo tras examinar la explicación platónica de la naturaleza del discurso, que culmina en su definición en términos de combinación de nombres (συμπλοκή, *ib.* 262c6; συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνομάσι, *ib.* d4), estaremos en condiciones de precisar qué vinculación hay entre discurso y no ser. Veamos.

La búsqueda que emprende Platón es relativa a los nombres (περὶ τῶν ὀνομάτων, *ib.* 261d2). En razón de que la estructura del discurso es afín, consonante con la estructura de la realidad misma, se hace posible retomar, en una suerte de analogía, tres hipótesis examinadas oportunamente en el diálogo a propósito de la posibilidad y el alcance de una combinación ontológica.<sup>12</sup> Habrá así que resolver si (a) todos los nombres acuerdan entre sí, si (b) ninguno lo hace, o si (c) algunos aceptan, otros rehúsan el acuerdo (συναρμόττει, *ib.* 261d6).

Del mismo modo que las mezclas o combinaciones entre los seres mismos no son indiscriminadas ni azarosas, pues algunos admiten la mezcla mutua y otros no, la hipótesis (c) es la correcta a propósito de los nombres. El paralelismo entre los planos del ser y del discurso es estrecho. Una realidad absolutamente unitaria, refractaria a cualquier relación, no podría dar cabida al discurso, y otro tanto puede decirse de una realidad en la que todo se mezclase irrestrictamente con todo sin orden ni concierto. En tal sentido, hay discurso sólo porque hay articulación, combinaciones sujetas a fórmulas precisas que hacen que puedan caracterizar a los seres ciertas propiedades y no otras. En lo que

<sup>12</sup> Cfr. Sofista 251d5-252e1; Marcos de Pinotti (1993), espec. pp. 62-67.

atañe a los nombres, están los que dichos en sucesión expresan algo de modo de constituir un enunciado, p.e. 'el hombre aprende', junto a otros cuya secuencia no da lugar a enunciado alguno, sea una sucesión de verbos solos, p.e. 'camina, corre, duerme', sea de nombres solamente, 'león, ciervo, caballo' (cfr. *ib.* 261d8-e2 y 262a9-c2).<sup>13</sup> Los nombres no se combinan, pues, de manera puramente aditiva. No es su mera sucesión o continuidad (συνέχεια) sino su συμπλοκή, reunión de elementos sintácticos de diferente tipo y función, un nombre (ὄνομα) y un verbo (ῥήμα), lo que constituye un enunciado, el cual

“es acerca de las cosas que son, o devienen, o fueron, o serán, y no sólo nombra sino que concluye algo, al combinar los verbos con los nombres. Por eso dijimos que él enuncia y no solamente nombra, y efectivamente a este entrelazamiento le damos el nombre de discurso” (*ib.* 262d2-6)<sup>14</sup>

La concepción del discurso magistralmente sintetizada en estas líneas encierra, evidentemente, la solución al problema de la falsedad, por eso Platón puede afirmar de inmediato que el discurso así entendido es forzosamente sobre algo (τινός, *ib.* 262e6) y tiene una cierta cualidad (ποιόν τινα, *ib.* e8), es decir, es verdadero o falso. El nombre asegura una referencia al indicar aquello que es materia o asunto de la enunciación, pero puesto que enunciar o decir no es solamente nombrar -tal el núcleo de la concepción del λόγος ofrecida- el discurso no se agota en esa referencia. Conlleva, en efecto, no sólo ir al encuentro de las cosas por vía del nombre sino también un pronunciamiento sobre ellas, enlazando un verbo al nombre para cumplir su peculiar función.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Cfr. *ib.* 261d8-e2 y 262a9-c2. Peck (1962), p. 59, contrasta estas meras ristas de nombres o de verbos, típicamente imposibles, con las combinaciones imposibles a nivel de las formas, p.e. la de movimiento y reposo. En cuanto a Heinaman (1982/83), p. 183, sostiene que la combinación de los nombres funda la significación del discurso, de ahí que las meras enumeraciones de nombres no den lugar a un discurso significativo.

<sup>14</sup> Sobre las distintas opciones de traducción de τι περαίνει, que vierto “concluye algo”, véase la cuidadosa reseña de De Rijk (1986), pp. 309ss.

<sup>15</sup> En *Sofista* 261e4-262a8 Platón distingue entre nombre y verbo sobre la base de que el primero indica agentes, mientras que el segundo muestra las acciones que ellos cumplen. No por eso debe olvidarse, como bien señala Fine (1977), p. 293, que la citada distinción

Es importante advertir, además, que el discurso no está para Platón condicionado temporalmente y no se reduce, por consiguiente, a la simple articulación de un estado de cosas que se ofrece inmediatamente al *ahora* de la percepción, en cuyo caso no habría discurso sobre lo que está más allá de nuestra experiencia actual. Antes bien, por vía del discurso nos es dado ir "más allá de lo que se experimenta"<sup>16</sup> y referirnos tanto a las cosas que son, como a las que "devienen, o fueron, o serán". El λόγος, en suma, no es jamás una suerte de espejo llamado a reproducir lo que se ofrece aquí y ahora a la experiencia de nuestros sentidos, ni su vinculación con los seres es estrictamente comparable a la del nombre con aquello de que es nombre, sino que al combinar nombre y verbo es posible ir más allá del nombrar.

Lo cierto es que hacia 263a, después de ensayada esta explicación, Platón está en condiciones de ofrecer dos ejemplos de λόγος, uno verdadero y otro falso, ambos acerca del individuo de nombre 'Teeteto' que en ese momento está conversando, sentado, con el extranjero: 'Teeteto está sentado' (*ib.* 263a2) y 'Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela' (*ib.* 263a8). No hace al propósito de este trabajo detenernos a examinar el controvertido ejemplo de falsedad que brinda aquí Platón,<sup>17</sup> sino más bien resolver en qué medida la definición de

---

es entre nombres en el sentido amplio de 'ὄνομα', que incluye al nombre -en sentido especial- y al verbo.

<sup>16</sup> Es decir, quebrantar la consigna protagórica enunciada en *Teeteto* 167a6-b1.

<sup>17</sup> Para un análisis detallado de dicho ejemplo y una discusión de las diferentes interpretaciones acerca de la concepción de la falsedad ilustrada allí cfr. Keyt (1973), pp. 285-305. No considero, empero, que la explicación de la falsedad ofrecida en el *Sofista* sea "vaga e indefinida" como Keyt afirma (p. 304), más bien encuentro muy afortunado el ejemplo platónico de falsedad, en cuanto muestra que podemos decir lo que no es, pero no meramente lo que no es *ahora*, sino lo que no fue ni será nunca en virtud de la imposibilidad de un sujeto humano de volar. Como Cornford (1968), p. 284, ha advertido muy bien, Platón elige un enunciado que jamás podría ser verdadero, ya que Teeteto nunca podrá volar. Si algo muestra con claridad, pues, la célebre afirmación de *Sofista* 263a8, es que el λόγος está muy lejos de ser un duplicado exacto de aquello a que se refiere y que dice representar. En cuanto a por qué se elige un enunciado falso afirmativo y no uno negativo, cfr. J. Philip (1968), p. 325. Por último, sobre el problema de cómo compatibilizar los ejemplos platónicos de λόγος verdadero y falso, que tienen por sujeto a un individuo, con la afirmación de *Sof.* 259e5-6 de que hay λόγος en virtud

'λόγος' como "combinación de nombres" condujo hasta él. La búsqueda de una definición de 'discurso' se planteó desde el comienzo, según vimos, como una indagación de su posible comunidad con el no ser, sin la cual -ha insistido Platón por boca del extranjero- el discurso sería siempre verdadero. Si, pues, una vez definido, se ha logrado establecer que el discurso puede ser portador de verdad como de falsedad, es evidente que la definición en cuestión encierra la clave para ordenarlo dentro del género de lo que no es, i.e. lo diferente. Habrá que dirigir la atención, pues, a la definición que hace consistir al discurso en un complejo o reunión de nombres, y examinar en qué medida el tener tales constitutivos autoriza a hablar de mezcla, comunicación, participación o enlace con τὸ μὴ ὄν. De ello me ocuparé en la siguiente sección.

### III

Al dar razón del discurso a partir de sus constitutivos, los nombres, en el *Sofista* Platón no hace sino retomar y profundizar lo que ya había dejado establecido en el *Cratilo*. No es sólo que en ambos diálogos se hace consistir al λόγος en un complejo o reunión de nombres (cfr. *Crat.* 431b5-c1, *Sof.* 262c6, d3-4, *Teet.* 202b4-5, etc.). Más importante aún es que a la altura del *Sofista*, Platón retoma lo que ya había dejado establecido en el *Cratilo*: el nombre no es lo mismo sino diferente de aquello de que es nombre, es una imitación de la cosa (μίμημα τοῦ πράγματος), un instrumento (ὄργανον) de que nos servimos para reproducir la naturaleza de los seres (cfr. *Crat.* 388b10-c1, 423b9-10, 430a6-b2, 431d2-3, 433d1-2). El *Cratilo* constituye, en tal sentido, la mejor introducción a la concepción del discurso ofrecida en el *Sofista*, estándole reservada al último la tarea de reelaborar y profundizar lo allí dicho.

En lo que resta de este trabajo, sirviéndome de pasajes de ambos diálogos, me propongo individualizar ciertos rasgos propios del discurso que apoyarían su vinculación con el no ser como diferencia. El eje de la búsqueda será la noción de imitación (μίμησις) que Platón introduce al comienzo mismo del *Sofista*, donde la define en términos de 'producción de imágenes'. Estas nociones de 'producción' (ποίησις) e 'imagen'

---

de la combinación mutua de las formas, son especialmente recomendables los trabajos de Moravcsik (1960), Peck (1962) y Clarke (1994).

(εἰδωλον) en las que se articula la concepción platónica de la imitación, intentaré mostrar, envuelven una referencia directa al no ser y toman sentido sólo a partir de él. Siendo, pues, aplicables ambas al λόγος en su calidad de imitación de los seres a través de los nombres, tales nociones darían razón de ciertos aspectos inherentes a su naturaleza y pasibles de describirse en los términos de *Sofista* 260ass., es decir, productos de una participación, mezcla, comunicación o enlace del mismo con el no ser.

Veamos en primer lugar algunos de los elementos que aporta el *Cratilo* a la dilucidación de la naturaleza y *status* ontológico de la imagen, en particular aquellos que en el *Sofista* reaparecen y adquieren una nueva significación a la luz de la tesis de la realidad del no ser.

Un rasgo definitorio de la imagen, a juicio de Platón, es su deficiencia con respecto al original, el carecer de mucho de lo que éste tiene, al punto que si se lograra una imagen perfecta, i.e. integralmente semejante a su modelo, paradójicamente ya no habría imagen. El ejemplo de *Cratilo* 432b4-d2 no deja dudas al respecto:

"Sóc. Examina si digo bien. ¿Acaso serían éstas dos cosas, Cratilo y la imagen de Cratilo, si alguna divinidad reprodujese no sólo tu color y tu figura como los pintores, sino que también hiciese todo lo de adentro tal como está en ti y le diera la misma suavidad y calor, y le infundiese movimiento, alma y pensamiento tal como están en ti y, en una palabra, todas las cosas que tú tienes, y colocara estas dos junto a ti? ¿Sería esto Cratilo y una imagen de Cratilo, o dos Cratilos?

Crat. Yo creo que dos Cratilos, Sócrates.

Sóc. ¿Ves, pues, amigo, que es necesario buscar otra corrección diferente para la imagen y para las cosas de las que hablábamos <los nombres>, y no juzgar necesario que si se le añade o quita algo, ya no sea la misma imagen? ¿O no percibes de cuánto carecen las imágenes para tener lo mismo que aquello de que son imágenes?"<sup>18</sup>

El contraste entre original e imagen es aquí entre lo dotado de vida y aquello que copia puramente su figura exterior, su apariencia pero no su

<sup>18</sup> Mi traducción sigue la edición de Méridier (1931). Sobre este pasaje cfr. el lúcido comentario de Patterson (1984), pp. 38-39. Sobre su aplicación al problema de la falsedad cfr. Denyer (1991), pp. 80-82.

naturaleza.<sup>19</sup> La imagen tiene un rango de ser inferior con respecto a su modelo, porque por su misma naturaleza, i.e. por ser imagen, es imposible que reproduzca todo lo imitado, de lo contrario dejaría de ser imagen para hacerse otra cosa real. Si bien, pues, las imágenes son más o menos bellas según su grado de ajuste a los originales imitados, no debe suponerse que la mejor imagen es absolutamente semejante en todo a la cosa real de la que depende, sencillamente porque algo tal ya no remitiría a la cosa real, sino que *sería* otra cosa real, un doble. En tal sentido, en el citado pasaje del *Cratilo* Platón conseguiría poner de manifiesto el vicio lógico que afecta a la noción misma de "semejanza integral"<sup>20</sup> entre copia y modelo, entre la imagen y su original.

Pero hay más, ya que si "un duplicado exacto de F no puede ser una imagen F *porque* sería, en vez de ello, otro F real, entonces una condición de ser una imagen F -señala acertadamente R. Patterson- es no ser un F real".<sup>21</sup> En otras palabras, Platón no se limita a expresar que la imagen debe ser diferente, i.e. distinguible, de la realidad a la que imita, sino que insiste en su deficiencia *ontológica*, en su parcial *irrealidad* con relación al original del que depende. Esta negatividad es definitoria de la imagen y comporta un nexo entre ella -i.e. entre el λόγος, en su carácter de imagen- y el no ser, precisamente la vinculación de cuya posibilidad hace depender Platón en el *Sofista*, como sabemos, la solución del problema de lo falso. En efecto, si el discurso no es sino una imagen de los seres a través de los nombres y la imagen se define necesariamente en términos de no ser, no ser relativo a aquello de que es imagen, la vinculación entre λόγος y τὸ μὴ ὄν estará asegurada, si bien no se restringirá al discurso falso sino que se hará extensiva a *todo* discurso, es decir, al discurso en tanto tal con independencia de su valor de verdad.

---

<sup>19</sup> Contraste que retoma Aristóteles al distinguir aquellas entidades que son genuinas portadoras de un nombre y las que reciben ese nombre impropia, homonímicamente. Así p.e. sólo por homonimia decimos 'mano' de una mano muerta o de piedra (*Política* 1253a22 ss.), 'ojo' de un ojo dibujado, 'hacha' de un hacha de madera (*Del Alma* II, 1, 412b10-25).

<sup>20</sup> Cfr. Soulez (1991), p. 83

<sup>21</sup> Cfr. Patterson (1984), p. 39



Y bien, si acudimos al *Sofista* con el propósito de poner a prueba esta interpretación, el primer texto que viene en nuestro auxilio es 233d-236d, al que hemos hecho referencia en la sección I de este trabajo. En él la noción de imagen tiene relevancia, al igual que en el *Cratilo*, en el marco de la doctrina platónica del lenguaje como imitación de la realidad. La novedad del planteo del *Sofista* reside, en todo caso, en subrayar el aspecto productivo, i.e. no apropiador, de toda imitación y en trazar una división del arte de la producción de imágenes en producción de semejanzas (εἰκόνες) y producción de apariencias (φαντάσματα). Esta distinción tiene ricas implicancias, por cierto, para la concepción platónica del lenguaje como imitación de los seres (μίμησις τῶν ὄντων), de modo que conviene examinarla sin perder de vista la noción de producción que está a su base.

La imitación es para Platón, en efecto, un tipo de producción, producción de imágenes y no de originales (cfr. *Sof.* 265b1-2; *Rep.* X 599d3). Analicemos esto. En lo que a la producción concierne, hemos visto que Platón la define como un llevar a ser lo que *no* era antes, distinguiéndola de la adquisición entendida como captura de lo que existe y ya está realizado. En cuanto a las imágenes, las hay de dos especies: por un lado, copias o semejanzas (εἰκόνες), por otro lado, apariencias o simulacros (φαντάσματα). Sobre esta base, Platón está en condiciones de distinguir un arte que fabrica imágenes fieles al modelo que imita y otro que deja de lado lo verdadero, introduciendo elementos de engaño e ilusión. De esta última especie es el arte que practica el sofista, artífice de apariencias o simulacros en el terreno de los discursos (ἐν τοῖς λόγοις), fabricantes de imágenes habladas (εἶδωλα λεγόμενα) que distorsionan lo que pretenden representar.

Es evidente que la división de las imágenes en semejanzas y simulacros o apariencias, εἰκόνες y φαντάσματα, en cuanto está al servicio de la presente caracterización del sofista como artífice del engaño, expresa aquí el contraste entre la verdad y la falsedad.<sup>22</sup> Este

---

<sup>22</sup> Y no, propiamente, el contraste ontológico entre realidad y apariencia, como bien señalan autores como Gulley (1954), p. 205 y Peck (1962), pp. 37 y 39. *Contra* Cornford (1968), pp. 136-138, para quien hay aquí implicados dos problemas, no sólo el de la

contraste no debe hacer perder de vista, empero, que en ambos casos se trata de imitaciones, i.e. producciones de imágenes, de suerte que *todo* discurso -el verdadero, pues, no menos que el falso- instaura como real "lo que no era antes" al proporcionar una imagen, forzosamente deficiente, de las cosas que son. El carácter productivo de toda imitación lleva así un primer sentido en el cual el λόγος, imitación de los seres por vía de los nombres, entraña necesariamente el no ser.

Ahora bien, ¿qué es exactamente una imagen? *Sofista* 240a4-c6 expone el único intento en los diálogos platónicos por precisar el significado de 'εἰδωλον'. Se pregunta, en efecto, por aquello que es común a todas las cosas que llamamos imágenes, advirtiéndose que la pregunta tiene miras conceptuales desde que el sofista, acusado de producirlas, no se contentaría con una definición ostensiva. La imagen, se responde entonces de modo tentativo, es un tipo especial de entidad que se define como diferente (ἕτερον, *ib.* 240a8) de lo que realmente es, que por consiguiente *no es* -i.e. no se confunde con su original-, pero *es* de algún modo (πως, *ib.* 240b9), ya que es realmente una imagen. Así pues, habrá que concebir el ser de la imagen como un singular entretrejimiento, una combinación (συνπλοκή, *ib.* 240c1) de ser y no ser, deficiente con relación a lo que ella imita o semeja, pero no por ello carente de ser.

La definición de 'imagen' proporciona así un segundo sentido en el cual el discurso, mera imagen que como tal no podría constituir una réplica exacta de su original, participa de lo que no es. El discurso, en efecto, se mezcla, comunica con el no ser -recordemos lo expresado en *Sofista* 260b-c- por ser una imagen, forzosamente deficiente, de los seres. Como tal, el λόγος "no es realmente no ser",<sup>23</sup> pero sí alteridad, diferencia, no ser relativo a los seres de que, en tanto imagen, depende. Mas toda imagen, considera Platón, debe confrontarse con su original para así determinar si está convenientemente lograda o no, de modo que es posible pronunciarse por el valor de la imitación -en el caso del

---

falsedad en el discurso sino también el de si hay un mundo del parecer que no es absolutamente real ni, tampoco, por entero irreal.

<sup>23</sup> Cfr. *Sofista* 240b7: οὐκ ὄντως [οὐκ] ὄν. Acerca de la posible presencia de un οὐκ adicional cfr. Kohnke (1957) y Cordero (1993), pp. 289-290.

discurso, sobre su valor de verdad- según el grado de ajuste o fidelidad a las realidades imitadas.<sup>24</sup> Habrá entonces imágenes bellas y no bellas, copias y simulacros, λόγοι verdaderos que buscan plasmar la realidad tal como es, pero también λόγοι falsos que la distorsionan al combinar libremente los nombres sin atención a las realidades que a ellos, meras imágenes, subyacen.

A la luz de la concepción del discurso *qua* imagen de los seres, entendemos ahora por qué para Platón ni siquiera el verdadero, el cual "dice las cosas que son tal como son" ( *ib.* 263b4-5), puede sustraerse a la limitación que le impone su naturaleza y el consistir en un complejo o reunión no de ὄντα, sino de nombres, ὀνόματα. El λόγος falso, por un lado, en el *Cratilo* era una atribución incorrecta de los nombres comparable a las malas pinturas que en lugar de asignar los colores y las figuras convenientes, omiten algunos y agregan otros. Con todo -insistía allí Platón por boca de Sócrates- así como el que atribuye todo lo que corresponde produce bellos grabados y retratos, así también "el que agrega o quita produce, también él, grabados y retratos, sólo que feos" (cfr. *Crat.* 431c4-13). Esta concepción es claramente retomada en el *Sofista*, una de cuyas principales enseñanzas es que el discurso falso no pierde su rango de discurso aun cuando no reproduzca con absoluta fidelidad los seres que dice imitar, sencillamente porque ninguna imagen, por ende *ningún* discurso, puede ser absolutamente semejante a su original.

\* \* \*

---

<sup>24</sup> Sobre el explícito paralelo platónico entre verdad de los λόγοι y corrección de las imágenes cfr. el comentario de Patterson (1984), pp. 112-113 a *Cratilo* 430a10-d7. Como bien observa el a., también en *Filebo* 38c-39c resulta natural a Platón extender los términos 'verdadero' y 'falso' a las imágenes.

El análisis efectuado revela que hay más de un sentido en el cual el λόγος -según se planteaba en *Sofista* 260b10 ss.- se *mezcla, participa, comunica* o *enlaza* con el no ser. Esos sentidos remiten a una concepción unitaria, presente ya en el *Cratilo* y profundizada en el *Sofista* gracias a la noción de no ser: la concepción del lenguaje como μίμησις, como imitación de los seres a través de los nombres, incapaz de proporcionar otra cosa que una imagen -deficiente, meramente aproximativa- de las cosas mismas.

A la luz de esta concepción, se hace manifiesto el nexo estrecho que *todo* discurso, no sólo el falso, tiene con el no ser, al estar este último implicado en las dos nociones en que se articula la definición platónica de 'imitación': la noción de producción en tanto llevar a ser lo que *no* era antes, y la de imagen en su carácter de *no* ser relativo al original que imita. La imitación es, en efecto, producción de imágenes, definición que aplicada al λόγος en su condición de imitación de los seres a través de los nombres, proporciona la clave para ordenarlo dentro del género de lo que no es, i.e. lo diferente. Enfocado desde la producción, en el *Sofista* el λέγειν pierde todo vestigio de apresamiento o captura de los seres y se revela productor, capaz de producir "lo que no era antes" ni llega a ser, ciertamente, a la manera en que son las cosas. El discurso es justamente el resultado de esta actividad de naturaleza productiva, instauradora, de suerte que contrariamente a lo que pretendía la sofística, que negaba el discurso falso por vislumbrar que por su medio se instauraba o producía lo que no es, Platón no vacila en hacer del no ser como alteridad o diferencia el fundamento de todo discurso, del verdadero no menos que del falso. Consigue así expresar que un discurso digno de este nombre no se limita a aprehender algo que ya es, ni tampoco a reflejar en el espejo de los nombres lo que se ofrece directamente a nuestros sentidos, y que precisamente por ello posee un valor de verdad. Por otro lado, en su condición de imagen hablada, el discurso se deja caracterizar como *no ser* con relación a las cosas que efectivamente son: no es realmente no ser (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν), por cierto, pero sí no ser relativo, alteridad, apenas una copia deficiente y meramente aproximativa de las cosas mismas, a las que imita sin, sin embargo, sustituir.

Si la interpretación que he ofrecido es correcta, al reivindicar en el *Sofista* la posibilidad de decir lo que no es, i.e. lo diferente, Platón hace bastante más que probar que es posible decir lo falso. Muestra, en efecto, que por vía del discurso nos es dado sea reproducir lo que es, sea instaurar lo que no es, pero tal que en ambos casos, más que una aprehensión inmediata, una suerte de "adquisición" o "captura" de algo que ya es, hay producción de una imagen, resultado del esfuerzo activo del alma que es capaz de desencadenarse de lo dado e ir más allá de la experiencia actual. No otra es la razón de que el discurso pueda ser portador de verdad como de falsedad. Por lo demás, esta naturaleza productora y no apresora del discurso es, también, la del pensamiento, del que aquél es manifestación oral (cfr. *Teeteto* 206d1, 208c4-5, *Sofista* 263e3-264a3, *Filebo* 38e1-8) y Platón vio muy bien la paradoja de que una falsedad y una negación, al ser modos explícitos de pensar o decir lo que no es, revelan esa naturaleza más directamente quizás que una verdad o una afirmación. En tal sentido, al término de la ardua discusión del *Sofista* dirigida a establecer la posibilidad de pensar y decir "lo que no es", Platón habrá hecho mucho más que establecer la posibilidad de lo falso. Habrá puesto a salvo la esencia misma del pensamiento y del discurso y con ello, indirectamente, el ejercicio de la filosofía.<sup>25</sup> No fue poco, sin embargo, el precio que el filósofo hubo de pagar, teniendo en cuenta que no se limitó a probar que en ocasiones podemos decir lo que no es sino que más bien *siempre*, en cierto sentido, decimos cosas diferentes de las que son (ἕτερα τῶν ὄντων). Aun allí cuando lo que decimos es verdadero.

Universidad Nacional de La Plata / Universidad de Buenos Aires  
CONICET

---

<sup>25</sup> Esto explica por qué en el *Sofista* Platón no se limita a denunciar al personaje homónimo como artífice de falsedades, sino que al mismo tiempo se esfuerza por delinear la figura de su oponente, el filósofo, como una suerte de artífice de verdades. Cfr. espec. la digresión sobre la ciencia dialéctica en *Sof.* 253b-254b.

## BIBLIOGRAFÍA

## 1. Textos, comentarios y léxicos:

- Brandwood, L. (1976) *A Word Index to Plato*, Leeds.  
 Cordero, N. (1988) *Platon: Diálogos V: El sofista*, Madrid.  
 Cordero, N. (1993) *Platon: Le sophiste*, Paris.  
 Diès, A. (1925) *Platon: Le sophiste*, Paris.  
 Diès, A. (1926) *Platon: Théétète*, Paris.  
 Méridier, L. (1931) *Platon: Cratyle*, Paris.

## 2. Bibliografía específica:

- Bondeson, W. (1969) "Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's *Theaetetus*", *Phronesis* XIV, 2; 111-122.  
 Clarke, P. (1994) "The Interweaving of the Forms with One Another: *Sophist* 259e" en Taylor, C. C. W. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. XII, Oxford.  
 Cornford, F. M. (1968) *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires.  
 Crombie, I. (1963) *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, London.  
 Denyer, N. (1991) *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London & N. York.  
 De Rijk, L. M. (1986) *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam.  
 Fine, G. (1977) "Plato on Naming", *PhilosQ* XXVII; 289-301.  
 Gulley, N. (1954) "Plato's Theory of Recollection", *CQ* IV; 194-213.  
 Heinaman, R. (1982/83) "Communion of Forms", *PAS* LXXXIII ; 175-190.  
 Keyt, D. (1973) "Plato on Falsity: *Sophist* 263b" en E. Lee, A. Mourelatos & R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy*, Assen; 285-305  
 Kohnke, W. (1957) "Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν", *Phronesis* II, 1; 32-40.

- Lafrance, Y. (1984) "Sur une lecture analytique des Arguments concernant le Non-Etre (*Sophiste* 237b10-239a12)", *Revue de Philosophie Ancienne* II, 2; 41-76.
- Marcos de Pinotti, G. (1993) "Συμπλοκή en el *Sofista* de Platón. Su posibilidad y alcance", *CFilos* XXIV, 39; 55-71.
- Marcos de Pinotti, G. (1994), "Négation, fausseté et non-être dans le *Sophiste*", *Revue de Philosophie Ancienne* XII, 2; 153-170.
- Moravcsik, J. (1960) "Συμπλοκή ειδῶν and the genesis of λόγος", *AGPh* XLII; 117-129.
- Patterson, R. (1984) *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, USA.
- Peck, A. (1962) "Plato's *Sophist*: the συμπλοκή τῶν ειδῶν", *Phronesis* VII, 1; 46-66.
- Philip, J. (1968) "False Statement in the *Sophistes*", *TAPhA* XCIX ; 453-468.
- Soulez, A. (1991) *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris.