

Λόγος y οὐσία en el Sofista de Platón¹

Jairo Escobar Moncada
Universidad de Antioquia

Una pregunta que lo asalta a uno leyendo el Sofista es por qué la búsqueda del sofista se convierte en una investigación sobre el ser y el no ser. Se pueden sugerir dos respuestas. La primera la encontramos en la pregunta inicial de Sócrates que da lugar al diálogo, a saber, la pregunta por el ser del filósofo y su diferencia con el sofista y el político, la cual es tanto más inquietante ya que el filósofo algunas veces aparece (*φανιμάξονται*) como aquellos y en otras como loco (216d).² El extranjero de Elea, quien es considerado como “todo un filósofo” (216a), obliga a Sócrates a precisar la pregunta: en el lugar de donde viene el Extranjero, los tres son concebidos como uno o como dos, o como tres géneros distintos, ya que hay tres nombres para cada uno de ellos (217a). Ya la formulación misma de la pregunta nos adentra en el tema del diálogo: la diferencia entre ser y apariencia, esto es, la diferencia entre ser y aparecer como aquello que no se es. ¿Dice algo el nombre sobre el ser propio del filósofo, del sofista o del político, o meramente lo oculta? Lo último parece ser lo que hace el nombre, como da a entender el Extranjero en 218c, pues el nombre, aparte de denominar la cosa a tratar (*πράγμα*) y dar un punto de referencia común (*κοινή*) para la investigación, no dice nada esencial sobre el hecho o realidad (*ἔργον*) que designa. Sobre el hecho es mejor ponerse de acuerdo mediante una definición (*λαγος*), que debe ser el resultado de la búsqueda. El extranjero, como es sabido, centra inicialmente su atención en el sofista.

La segunda respuesta, que complementa la primera, es que durante la búsqueda del ser del sofista mediante el método de la división (*διαίρεσις*), éste aparece bajo múltiples aspectos o imágenes y cada imagen parece ocultar más que revelar su ser. Seis divisiones han entregado seis aspectos diferentes del sofista, y en la última, como purificador de las opiniones que le impiden al alma conocer, no es posible ubicarlo de manera indiscutible; y aunque no se pueda calificar completamente de infructuosa³ la investigación realizada entre

1 Este ensayo fue inicialmente leído en el I Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Universidad de Antioquia en abril de 1999.

2 Para las traducciones del texto he trabajado básicamente con la edición de Gredos a cuidado de Nestor L. Cordero y en algunos lugares he hecho algunas correcciones.

3 Como lo demuestra la recapitulación hecha por el Extranjero de Elea en 232b.

el Extranjero y Teeteto, el resultado buscado, definir el ser del Sofista, no ha sido logrado.

El tema de este ensayo no tiene como centro el método diairético y su función dentro del diálogo,⁴ ya he mencionado las palabras a las cuales dirigiré mi atención: el problema del ser y el no ser, la distinción entre imagen y realidad, y la relación entre nombre, lenguaje y conocimiento, y comprensión del ser. Como una primera aproximación al problema del ser, expondré la crítica de Platón a las concepciones ontológicas anteriores y la disputa entre materialistas e idealistas(I). En un segundo momento tematizaré la relación entre imagen y realidad (II) y, por último, la estructura del lógos y su función en la comprensión del ser(III).

I

Como es bien sabido, la pregunta por el ser en Platón es discutida en el horizonte de las paradojas planteadas por el no—ser, cuya inevitabilidad en el discurso sobre el ser sale a luz en la investigación sobre la esencia de la imagen. Esta discusión se realiza en el diálogo antes de la crítica a las teorías ontológicas anteriores y la gigantomaquia, y espero que las razones por las cuales he invertido su tratamiento salgan a la luz en el transcurso del ensayo.

La discusión con sus predecesores la divide Platón en dos momentos: primero discutirá con aquellos filósofos que dicen cuántos (*πόσα*) son los entes y luego con aquellos que le atribuyen una determinada cualidad (*ποιόν*) al ser como característica esencial(242c).

A los que sostienen que son dos los entes, por ejemplo lo caliente y lo frío o cualquier otra pareja por el estilo (243d55), habría que preguntarles por lo que quieren decir cuando afirman que ambos **son**. ¿Qué es este ser (*τί τό εἶναι*, 243e2)? ¿Es algo tercero diferente de los dos, de modo que el todo son tres cosas y no dos? Pero si ambos **son** en el sentido de ser idénticos con él, entonces no son dos seres, sino uno, ambos conformarían entonces una unidad indiferenciada.

Los que afirman, en cambio, que el ser de todo lo que es es uno (*εἷς*), utilizan para algo único dos nombres, *εἷς* y *ὅν*, y si esto, darle dos nombres a una sola cosa ya es absurdo, más absurdo parece no darse cuenta de las implicaciones de introducir nombres en la designación del ser. En efecto, si se afirma que el nombre es diferente de la cosa designada (*ἕτερον τοῦ πράγματος*, 244d2), entonces se afirman dos cosas, la existencia del nombre y la de la cosa designada. El monista, para poder afirmar que sólo hay una cosa, debe negar la existencia del nombre para ser consecuente con su doctrina, o afirmar que el nombre es idéntico (*ταύτον*) con la cosa y, en tal caso el nombre es nombre de nada o, si lo considera

4 Sobre la diairesis, ver Bravo, 1985, p. 170 s.; Conford, 1979, p.170 s.; Guthrie 1978, p 122 s.

como nombre de algo, entonces él es simplemente el nombre de un nombre, nombre de sí mismo y no de otra cosa. Pero esto es absurdo. El monista debe callar o simplemente aceptar que, aparte del ser, hay nombres mediante los cuales nos referimos al ser, y con la aceptación del nombre debe reconocer la pluralidad.

Por otro lado, si se afirma que el todo es una esfera (Parménides, frag 8, 43-45), debe tener entonces centro y extremos, esto es, partes (244e55). Ciertamente nada impide que lo dividido en partes esté afectado por la unidad (ἐν) y sea así completo y total (πάνυ ὅλον; 245a3). Pero lo verdaderamente uno es indivisible (ἀμερῆς), carente de partes. ¿Es pues el ser un todo unitario con partes o no lo es? Si es un todo con partes, aunque tenga la característica de la unidad, no parecerá ser lo mismo que lo uno indivisible, y el todo, como totalidad de las partes, será así mayor que la unidad. Por otro lado, si el ser no es un todo, aunque esté afectado por la unidad, y si la totalidad existe, entonces el ser estará privado de sí mismo por estar desprovisto de las partes que lo constituirían como ser. Ser y todo, δύε ὅλον; existirían separadamente, sin comunidad alguna, cada uno sería una unidad independiente del otro. Según lo anterior, ni del ser se podría decir que es un todo unitario, un todo de partes que de alguna manera están unidas, como el cuerpo de un ser vivo que es un todo unitario de partes, ni del todo se podría decir que es algo realmente existente. Y si el todo no existiese en manera alguna, el ser tampoco existiría ni podría llegar a ser, pues llegar a ser (τὸ γενόμενον) es siempre llegar a ser un todo (ὅλον). Así las cosas, ni el ser (οὐσία) ni la generación (γένεσις) existirían, ni tampoco habría una pluralidad definida (ὀποσονοῦν).⁵ El monista, podría decirse, no puede aclarar qué hace con el concepto de unidad cuando lo aplica a los conceptos de todo y ser, o lo usa de tal manera que los conceptos de todo, ser, llegar a ser, pluralidad, carecen de sentido.

Luego, el Extranjero se dirige a los materialistas y amigos de las ideas en la ya conocida gigantomaquia sobre el ser (περὶ τῆς οὐσίας, 246a5 s). La gigantomaquia pertenece al ámbito de leyendas en torno a Heracles y remite a una creación poética probablemente del siglo sexto, que no ha sobrevivido, pero en cambio hay representaciones icónicas de ella. Los gigantes son movidos, por su madre la Tierra, a combatir contra los dioses Olímpicos, y estos ganan el combate sólo cuando Heracles se les alía. Por sí solos, ninguno puede decidir la batalla a su favor; ésta se decide sólo cuando una tercera instancia interviene en ella.⁶ En el diálogo tampoco se decide quién gana la batalla, ni tampoco se habla de una tercera instancia que ayudaría a los amigos de las ideas a conseguir la victoria, “mas si se piensa que Sócrates es ocasionalmente comparado con Heracles en el Fedón, entonces es claro quién podría ayudar a dirimir el combate. Los amigos de las ideas no pueden en todo caso ayudarse a sí mismos. Ellos no pueden tratar correctamente las ideas, y no pueden, por su propia fuerza, defender efectivamente su presupuesto. De ello es capaz, sin embargo, Sócrates. Pero en el diálogo Sócrates caía sobre una discusión

5 Este párrafo es un intento más. de los muchos que se han intentado, para aclarar el pasaje 244e-245d11.
6Ver Wieland, p. 107s.

perteneciente al pasado”.⁷ El caso es que ambos necesitan ser mejorados. Los materialistas o somáticos son “hombres terribles” reacios a todo argumento diferente, y los amigos de las ideas, aunque más amables y predispuestos al diálogo, no hacen un uso correcto de las ideas.

Los somáticos o materialistas arrastran todo lo celestial e invisible hacia la tierra y lo atrapan con las manos. Para ellos la cualidad esencial y única de la realidad (*οὐσία*) es lo corpóreo, lo que se pueda coger con las manos y se ofrezca a los sentidos. La percepción es el único criterio de lo que es. Únicamente lo que se da a los sentidos existe. Ser es ser percibido. Aunque reacios a la argumentación, el Extranjero simula un diálogo con ellos, representados aquí por Teeteto, y no es difícil hacerles admitir la existencia de lo vivo y de los cuerpos animados (*σῶμα ἐμψυχόν*), y con ellos del alma, y que ésta es además, a veces justa y a veces injusta, a veces inteligente y a veces insensata. Lo importante aquí es que reconozcan que el alma es tal por la posesión y presencia (*ἔξις* y *παρουσία*) o ausencia de la justicia o la injusticia, de la inteligencia o cualquier otra virtud, y que tales cosas son invisibles, imposibles de coger con las manos. Mas no están obligados a asumir ninguna teoría sobre lo invisible ni tampoco a desarrollarla. Hay algo pues que es y que no es tangible, cuyo ser no se deja reducir a la percepción. Aceptado esto, no tendrían problema en aceptar una definición del ser que señala a lo común de lo corpóreo y lo incorpóreo, a saber, “las cosas que son no son otra cosa que potencia” (247e7),⁸ y el Extranjero precisa: existe todo aquello que tenga la potencia de hacer y padecer (*δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ παθεῖν*). La condición mínima para que algo sea es la posibilidad de hacer y padecer, el ser se manifiesta solamente en una relación de acción o de pasión. La definición del ser como *δύναμις* permite no sólo abrir el estrecho ámbito donde los materialistas encerraban al ser, sino también ponerlo en comunicación con su opuesto y, a la vez, que los idealistas caigan en cuenta de que también las ideas o conceptos se relacionan unas con otras, y que están en relación con lo otro que ellas, esto es, con lo que no es idea o concepto. Lo invisible entra en contacto con lo visible, el ser no se reduce ya a lo tangible, sino que éste entra en interacción con lo intangible, el ser ya no se reduce al ámbito del devenir sensible. La *δύναμις* misma, además, no es algo que se pueda coger con las manos.

Los idealistas o amigos de las ideas, aunque más amables y dispuestos al diálogo, también necesitan una corrección (248a ss.). Teeteto también los representa, pero ya no en tercera persona como a los somáticos, sino en primera. Como matemático, él debe sentirse más cercano a los idealistas, ya que sobre las bases de los somáticos es imposible desarrollar matemática alguna. Aunque mejoradas, las tesis de los materialistas no son aún aceptables para los amigos de las ideas, pues para ellos el devenir (*γένεσις*) está separado infranqueablemente del ser (*οὐσία*). Su tesis central es: con el cuerpo, a través de la

7 *Ibidem*, p.108

8 247e3: τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Con Fronterotta, 1995, comparto su afirmación de que esta definición del ser como *δύναμις* es un momento principal de la filosofía platónica, y no algo que se dice eristicamente.

sensación (*αἰσθησις*), tenemos comunicación (*κοινωνεῖν*) con el devenir, y con el alma; a través del razonamiento (*λογισμός*), con el ser (248a 10). Nunca los dos ámbitos pueden entrar en comunicación, pues el ámbito del ser es inmutable y el del devenir cambia constantemente. Acción y pasión sólo pueden acontecer en la esfera del devenir.

Para sacarlos de su inmovilidad ontológica, el Extranjero se limita a preguntarles qué entienden por comunicación, y ésta, ¿es acaso posible entenderla de otra manera que como una afección (*πάθημα*) o una acción (*ποίημα*) que parte de la potencia originada por un encuentro de dos cosas? Aunque la definición sea acertada, ellos seguirán reacios a aceptar tal *δύναμις* en el campo de la *οὐσία* (248c). La siguiente jugada del extranjero consiste en plantear la existencia del alma y su capacidad de conocer, que ellos aceptan sin reparos, y también el hecho de que conocer es una acción del alma dirigida a la *οὐσία*, y ésta, en tanto conocida, padece la afección justamente de ser conocida, y es el conocimiento el que establece la comunicación entre el alma y el ser. El Extranjero concluye: “Si conocer es hacer algo, ser conocido es necesariamente padecer algo. Y el ser, según este razonamiento, es conocido por el conocimiento, y en cuanto es conocido, será movido en virtud del padecer, lo cual decíamos que no era posible que aconteciera a lo que está quieto”.⁹

Por medio del conocimiento es puesto el ser en movimiento. Si conocer es hacer algo y ser conocido padecer algo, entonces en tanto lo padece el ser es movido por la *δύναμις* cognoscitiva del alma, y es justamente esta actividad del alma la que saca a luz lo común entre el ser y el devenir. Pero el Extranjero no para aquí, sino que afirma lo absurdo que sería excluir la vida, el movimiento y el pensamiento de lo que es completamente (*παντελῶς ὄν*, 249a). El ser no es la totalidad inmóvil, inmutable, de los amigos de las ideas, sino que es preciso reconocer que alma, vida y conocimiento son elementos propios del ser. Contra los materialistas, que niegan el momento de identidad propio de las intangibles ideas, afirma Platón la existencia de entidades invisibles como el alma y las ideas, y contra los idealistas, que excluyen todo cambio del ser, saca Platón a luz la actividad vital y cognoscitiva del alma, y contra ambos, como los niños, afirma que el ser y el todo (*τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν*) están en reposo como en movimiento (249d2).

Quien quiere conocer, y afirma conocer el ser, debe aceptar que el cambio y las cosas que cambian existen, pues de cosas completamente en reposo no puede haber ningún tipo de conocimiento (249b). Pero el conocimiento no desaparece enteramente en el devenir, pues todo conocimiento necesita de un momento de identidad que no esté sometido al cambio. Si los amigos de las ideas fueran consecuentes con sus pensamientos respecto de la inmutabilidad y carencia de movimiento del ser, deberían excluir el conocimiento del mismo, que es lo que ellos pretenden alcanzar en grado sumo. “Los amigos de las ideas conocen ciertamente el contenido de su teoría, pero en cambio no son conscientes de sus

9 248d 10: τὸδεγε ὡς το γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐτὸ συμβαίνει πασχειν, τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως καθ' ὅσον γινώσδεται, δατά, τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πᾶσχειν, ὃ δὴ φεμενοὺκ ἀνγενεσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν.

presupuestos e implicaciones".¹⁰ Y algo semejante podría decirse de los materialistas: desconocen lo que hacen cuando dicen que el ser es únicamente lo corpóreo, pues tienen una pretensión de conocimiento.

Todos, tanto los que pretenden decir, designar, nombrar, cuántos son los entes, así como los que le atribuyen al ser o bien el movimiento o bien el reposo como la única cualidad suya, hacen algo semejante, pretenden que el ser es así como ellos lo dicen. Repito: todos dicen, afirman, nombran, atribuyen algo a algo, le niegan una cualidad a algo, pretenden decir algo verdadero sobre el ser, y cuando lo hacen no se dan cuenta de lo que están haciendo: que se valen del alma y el lenguaje en su discurso sobre el ser. Todo el tiempo ellos han estado elaborando imágenes sobre el ser, que se las dicen a otros o a sí mismos. Cuando se lanzan a conocer al ser y pretenden decir algo verdadero sobre él, inmediatamente empiezan a moverse en el ámbito del *λόγος*, el medio más propio del alma, y hacen como si no lo hicieran.

También podría decirse así: al hablar del ser y pretender conocerlo, todos han presupuesto, sin ser conscientes de ello, el alma y el lenguaje y, con ello, unos han aceptado la pluralidad, otros la existencia de lo inteligible, otros el movimiento. Siempre que han hablado, obligados por la *δύναμις τοῦ λέγειν*, todos han aceptado presupuestos y consecuencias de las que no son conscientes. Cuando afirman conocer han presupuesto alma, vida y razonamiento. Si aceptan que el alma conoce y dice algo sobre el ser han reconocido la existencia del alma, y con ésta, la existencia de la vida, y con esta la del movimiento y del conocimiento. La pregunta por el ser sería una pregunta imposible, si no hubiera una instancia que la formulara. Tal instancia es el alma. La pregunta por el ser presupone un alma interrogadora. El alma dotada de *λόγος* es el presupuesto ineludible de la pregunta por el ser. Y el alma y el *λόγος* de hecho son. Con el reconocimiento de la existencia del alma y el lenguaje, el ser se desdobra en dos, se pluraliza, justamente en aquello que es y aquello que pregunta por el ser de lo que es. El alma no puede intervenir en el ser sin su capacidad de hacer o padecer, sin ser agente o paciente, sin su capacidad interrogadora. El alma hablante es lo que introduce la diferencia entre ser y devenir. Nunca se ha abandonado el ámbito del lenguaje, del *λόγος*, cuando se ha afirmado algo sobre el ser. Toda pretensión de conocimiento presupone la capacidad lingüística del alma, más aún, tiene su raíz en ella, y esto tiene consecuencias: para unos la aceptación de la diferencia entre ser y nombre, para otros que el conocimiento del ser no permite su reducción a lo corpóreo, y para otros que su conocimiento introduce cambio y movimiento en el ser. No hay acceso cognoscitivo al ser independientemente de la *δύναμις τοῦ λέγειν*. En los diferentes discursos sobre el ser nunca se ha prescindido de la capacidad de representación lingüística del alma. No hay un ámbito del ser separado por un abismo del lenguaje, sino que siempre que preguntamos por el ser estamos ya moviéndonos en la relación lenguaje y ser. Siempre nos movemos y nos estamos moviendo dentro de ella, pues no hay algo así como

10 Wieland, 1982, p. 111

una esfera del ser separada de la del lenguaje, como si tuviéramos que salir de ésta última, de la del lenguaje, atravesarla, para llegar al ser, sino que en tanto hablamos estamos ya en el ámbito fenoménico del ser. Ontología sin lógos es imposible.

Pero esto no quiere decir que la existencia del ser dependa del lenguaje, pues es una característica propia del ser de las cosas que son, como son dichas en el lenguaje, que su existencia sea anterior a su percepción y conocimiento de ellas. Es el lenguaje mismo el que nos permite diferenciar entre lenguaje y ser, y establecer la anterioridad e independencia del ser frente al lenguaje. Del lenguaje depende el conocimiento del ser, pero no su existencia. Como mortales estamos enraizados, con el cuerpo y la percepción, en el ámbito del devenir, y con el lógos en el ámbito de lo inteligible, y ambos son vinculados, comunicados, por la potencia lingüística del alma.¹¹

II

La relación con el ser está mediada por las imágenes lingüísticas que nos hacemos de él. No tenemos, como ya dije, un acceso directo, inmediato al ser, sino que nuestra comunicación con el ser acontece mediante las imágenes que nos hacemos de él. Bien podría decirse que, por nuestro enraizamiento en el lenguaje, ser consiste en hacernos imágenes del ser. Nuestro ser en el mundo consiste, desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, en vivir dentro de las imágenes producidas sobre el ser. Imágenes lingüísticas del ser es lo que han estado haciendo todos los filósofos criticados por Platón en la sección anterior, y de este presupuesto de su discurso no eran conscientes, y sacarlo a la luz ha sido la labor del Extranjero. Pero ¿qué es una imagen? Ahora dirijo mi atención, brevemente, a tal pregunta que Platón desarrolla entre 239b y 241b.

La definición del sofista como fabricante de imágenes fue lo que desencadenó la pregunta por el ser de la imagen (εἰδωλὸν οὐ εἰκὼν). Teeteto, como buen matemático, enumera varias de ellas: hay las imágenes en los espejos y en el agua, las imágenes dibujadas o grabadas, hay las imágenes de la pintura y la escultura. La respuesta de Teeteto hace evidente, le reprocha el Extranjero, que nunca ha visto un sofista, pues éste se limitaría a

11 Creo que este es el error principal de Fronterotta, 1995, pues él trata de mostrar que el *λόγος περὶ τῆς οὐσίας* de Platón señala a un "nivel ontológico" anterior al *λόγος*: "Le problème logique et linguistique n'est pas marginal, mais sa solution exige d'être renvoyée et élucidée à un niveau ontologique." (315) o "Platón est convaincu que le seul fondement possible de la signification logique et sémantique du langage doit être recherché sur le plan ontologique" (317). Pero esto es precisamente lo que Platón trata de mostrar contra los materialistas, a saber, que sin *λόγος* no es posible ninguna investigación del Ser. Nestor L. Cordero tiene la misma opinión en su traducción española (1992, nota 279). Contra Conford, 1935, podría decirse lo que Platón dice contra los amigos de las ideas: que las ideas no son entidades autárquicas e independientes, como si el *λαγος* no fuera su condición indispensable de posibilidad.

reírse de tal respuesta y fingiría tener los ojos cerrados, pues sólo le interesan las imágenes que se hacen con las palabras (λόγοι). La pregunta es por el rasgo común de la multiplicidad de imágenes mencionadas. La primera respuesta de Teeteto es: la imagen es “algo que ha sido elaborado semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo”.¹²

La imagen es un ἕτερον τοιοῦτον, esto es, tiene una constitución diferente a lo verdadero, su ser consiste en ser algo otro referido a lo verdadero, pero se refiere a él en una relación de semejanza. Aquí no debe uno dejarse irritar por la palabra verdadero (τάληθινόν), pues en griego es otra expresión para designar lo real, como cuando en español decimos “es verdad que esto sucedió”, esto es, “esto sucedió realmente”. Las precisiones siguientes aclaran esto: la imagen “no es un absoluto verdadero, pero se parece (έοικὸς)” a lo que representa (240b2) y lo “verdadero es lo que existe realmente (ὄντως ὄν)”.¹³ La imagen no es lo verdadero, esto es, no es como lo que realmente es, “pero de algún modo existe” (ἀλλ' ἔστι γε μὴν πως, 240b9). El πως señala el modo diferente de existencia de la imagen en relación con aquello de lo que es imagen. No es como lo real, pero es, existe de todas maneras. Aunque no sea como lo que es verdaderamente, no se le puede negar la existencia. Esto lleva a la definición última dada por el Extranjero de Elea: “Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es?”.¹⁴ También podría decirse: la imagen es realmente lo que no es realmente. El término “realmente” (ὄντως) utilizado dos veces en la frase, precisa el πως anterior. Y cada vez tiene un valor semántico distinto. La primera señala a la existencia real de la imagen: es algo que es realmente, y la segunda, a que su modo de existencia no es idéntico al de lo verdaderamente real.

A la imagen le es inherente un momento de desigualdad con la cosa de la cual es imagen. Ella no es igual con la cosa, pero sí semejante. La semejanza indica una diferencia, y es esta diferencia lo que le permite representar la cosa. La paradoja de la representación icónica, como la he llamado en otro lugar,¹⁵ es que puede representar o imitar (μιμήσις) lo real sin ser verdaderamente lo real, o, más precisamente, a esa extraña combinación (συμπλοκή) de ser y no ser (ὄν γ' μὴ δὲ) que se da en la imagen (240c1-2).

El Extranjero distingue dos formas de técnica representativa (τέχνη εἰδωλοποιική ἢ τέχνη μιμητική): la εἰκαστική y la φανταστική. La una produce εἰκόνα y la otra φαντάσματα que podrían traducirse como imágenes y simulacros o simulaciones (235b55). La traducción de εἰκῶν por copia, como hace Antonio Tovar en su excelente edición del diálogo,¹⁶ es errónea, pues lleva a pensar que la relación entre la cosa y su imagen es de

12 240 a7: τί δή τα, ὡς ἐνε, εἰδωλον ἀν φαίμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τάληθινον ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον.

13 240b3: ἀρα τὸ ἀληθινον ὄντος ὄν λέγων.

14 240b12: οὐκ ὄν ἀρα ὄντος ἔστιν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα.

15 Jairo Escobar Moncada 1995, p.19

16 Platón 1970.

igualdad. Esta simpleza filosófica fue destruida ya por Platón en el Crátilo, y el diálogo mismo lo dice: lo que se imita mediante la imagen son las proporciones (*συμμετρία*, 235α8, 235ε7) de la cosa. El ser no se reproduce exacta e igualmente en el alma. Afirmar esto equivale a negar la otredad de la imagen con respecto a lo imaginado, la diferencia entre ser y devenir. La eicástica busca dar las verdaderas proporciones de la cosa y la fantástica no. No me detendré en esta diferencia, pero quiero destacar que tales técnicas de producción de imágenes son técnicas miméticas. La representación del mundo mediante imágenes es, para Platón, una mimesis del mundo, y esta mimesis no es una operación de copia o calco.

El lenguaje como medio mimético no es una reproducción copiante, calcante del mundo y sus cosas, sino que hay que entenderlo como un medio de representación y exposición del mundo. Los conceptos con los cuales Platón piensa la relación entre mundo y representación lingüística son los de semejanza y diferencia. Aunque la imagen lingüística es algo otro que el mundo, no es real del modo como lo es el mundo y las cosas, sin embargo es semejante a él, entendiendo esta semejanza de la siguiente manera: el lenguaje dice de hecho algo sobre el mundo. El lenguaje (*λαγος*), como la imagen, tiene una naturaleza anfibólica: en él se combinan ser y no ser, inteligibilidad y sensibilidad. Para Platón es justamente la naturaleza anfibólica del lógos lo que permite el error, la falsedad, el engaño. Como la imagen, el lenguaje no es lo representado, pero busca mostrarlo, expresarlo, manifestarlo de la manera más precisa posible. Y el vehículo de representación lingüística, de mimesis lingüística del mundo es la oración.

III (259d-264b)

En este último apartado quiero sostener la tesis de que la oración es, por un lado, la condición de posibilidad de la comunicación de las formas (*κοινωνία τῶν γενῶν*) y, por ello, la condición de posibilidad de todo discurso sobre el ser, pues es en la oración donde se articula la ambivalencia del ser y el no-ser o, en otras palabras, de la verdad y la falsedad.

Una de las conclusiones de su investigación sobre la comunicación de las ideas la expresa el Extranjero así: “la aniquilación más perfecta de todo discurso consiste en separar a cada cosa de todas las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, de la combinación mutua de las ideas”.¹⁷ Y esta combinación tiene su raíz en la oración, que no es otra cosa que una combinación de nombre y verbo. Más claro no puede decirse: sin la combinación de ideas es imposible todo discurso (*λόγος*). El lógos, por otro lado, debe considerarse como un género que realmente existe, y privados de él nos privaríamos de la filosofía, lo que

17 259e4: τελευτάτη πάντων λαγῶν ἐστὶν ἀφάνισις το διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· δια γάρ τήν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκῆν ὁ λόγος γέγομεν ἡμίν.

sería una gran pérdida para nosotros (260a 5s). La pregunta que guía la investigación sobre el discurso es si en el juicio (*δδξζη*) y en el discurso (*λόγωι*) también se da el no-ser, cuya posibilidad de darse en la comunicación de las ideas resultó ser el género de lo otro (*τὸ θάτερον*). Lo otro funge como antídoto contra toda metafísica absoluta, monista, pero también como la condición de posibilidad de la comunidad o dialéctica de ideas.¹⁸

El primero y más pequeño de los discursos (*σικρότατος τῶν λόγωνι*) es la oración (262c6). La oración es la unidad mínima de significación con la cual damos a entender algo a alguien sobre algo. El discurso mínimo consta de nombre y verbo (*ὄνομα* y *ῥημα*, 262a1). Con el verbo mostramos las acciones (*δηλωμα ταῖς πράξεσιν*, 262a3) y el nombre es el signo sonoro (*σημεῖον τῆς φωνῆς* 262a6) que aplicamos a los que realizan las acciones. Sólo esta combinación permite decir algo significativo sobre el mundo. Nombres aislados o verbos aislados no dicen nada, por ejemplo, la serie de nombres “león, ciervo, caballo” o “camina, corre, duerme” (262b6). En estos casos no se expresa ni una acción ni una cosa, ni el ser (*οὐσία*) de un ser ni de un no-ser. Únicamente con la oración podemos decir la existencia o no-existencia de algo y expresar qué hace o padece.

Platón analiza tres oraciones y mediante ellas reconstruye lo que podría llamarse la matriz básica del *lógos*. Las tres frases son: “el hombre aprende”; “Teeteto está sentado” y “Teeteto, con quien estoy hablando, vuela”. La oración “el hombre aprende” (*ἄνθρωπος μαθηάνει*, 262c8), por ejemplo, es (1) el discurso significativo más pequeño; (2) hace manifiesto algo sobre las cosas que son o acontecen o han sido o serán, y (3) con la oración no sólo nombramos, sino que también afirmamos algo.¹⁹ Y a esto es necesario agregar algo, (4) todo discurso es de algo (*λόγον τινός*, 262e6) y (5) con él decimos algo de algo.

Aquí bien vale la pena recordar lo dicho por el Extranjero en su primer análisis de la expresión *τι* (algo), a saber, que ésta sólo se dice de las cosas que son y que decir la desnuda y aislada de lo que es, es imposible (237c ss).

Estos cinco elementos conforman la matriz mínima de un *lógos* con sentido, y son ellos los que posibilitan la ontología o, mejor, la oración como combinación (*πλέγματα*) de estos elementos es la condición posibilitadora de toda ontología o discurso sobre el ser. Sólo con su uso podemos manifestar o hacer evidente algo sobre el ser, únicamente con su uso podemos hacer manifiesta la temporalidad de las cosas y los acontecimientos en el mundo. El tiempo y sus modos no son entidades autárquicas, independientes de lo que nosotros decimos y hacemos con el lenguaje (cf. 262d1).²⁰ El tiempo de las cosas y los

18 Mostrar esto es la tarea de otro ensayo que actualmente escribo. Yo pienso que la función de lo otro para la dialéctica de las ideas no ha sido suficientemente sopesada.

19 262d4: διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τοῦτω τὸ ὄνομα ἐφθεγγάμεθα λόγον.

20 El *lógos*: “Ἀηλοῖ γὰρ ἡδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τοῦτω τὸ ὄνομα ἐφθεγγάμεθα λόγον.”

acontecimientos del mundo se nos da exclusivamente mediante el lógos. Y con la oración no nos limitamos meramente a nombrar algo, sino que afirmamos que ella hace o padece algo y que lo hace o padece en un determinado modo temporal.²¹

Pero esto no es todo, toda oración (*λόγος*) tiene una cualidad determinada (*ποιόντι*, 263a11), a saber, la de ser verdadera o falsa (*ψευδῆ* y *ἀληθῆ*, 263b3). Una oración como “Teeteto está sentado” (263a2) afirma algo sobre Teeteto y lo afirmado es, en este caso, verdadero. Otra frase, “Teeteto, con quién estoy hablando, vuela” (263a8), también afirma algo sobre Teeteto, lo identifica justo como aquel con quien ahora yo estoy hablando, y al identificarlo lo diferencio de otros Teetetos posibles, y lo afirmado es, en este caso, falso.

La matriz del lógos describe la estructura mínima que debe tener una oración para que podamos mostrar o manifestar algo sobre el ser, pero cada oración está sometida a la ambivalencia de ser verdadera o falsa, o, dicho modernamente, cada oración eleva una pretensión de verdad, esto es, pretende afirmar algo que puede ser el caso o no ser el caso. La oración verdadera dice sobre Teeteto, cómo son las cosas (*ὡς ἔστιν τὰ ὄντα*, 263b4), esto es, afirma cómo está Teeteto ahora, a saber, sentado, dialogando con el Extranjero de Elea sobre el ser y el no-ser, y la oración falsa dice cosas diferentes de las que son (*ἕτερα τῶν ὄντων*, 263b7), esto es, dice sobre Teeteto algo que no es el caso como si lo fuera (263b9).²² La oración nos permite decir muchas cosas sobre algo, por ejemplo, a un hombre le podemos atribuir “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” (251b). Toda cosa de la que hablamos es una “y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres” (ibídem). Lo propio del lógos es que nos permite decir múltiples cosas sobre una cosa, sobre el ser, mejor aún, todo discurso sobre el ser está ya enraizado en esta capacidad del lógos de decir y manifestar el ser de diferentes maneras, y en su misma raíz, como se lo mostró a los monistas, de manera ineludible, el lógos introduce la pluralidad en el discurso sobre el ser.

Justamente porque podemos, mediante la oración, decir algo otro de algo es posible la ilusión, el error, la falsedad, el discurso falso. Cuando digo algo diferente de lo que algo o alguien está haciendo o padeciendo ahora, le doy entrada al no-ser en el discurso. El no-ser no es una entidad autárquica que a espaldas del ser o a su lado se dedica a “nadarla” (pido disculpas por la expresión), sino que es una propiedad de nuestras oraciones cuando decimos con ellas algo que no es el caso, y estas oraciones también están sometidas a la matriz del lógos descrita anteriormente. Es en la oración, como la imagen más pequeña,

21 Para la relación de la temporalidad expresada mediante el lenguaje y las reflexiones de Platón sobre el tiempo, cf. Jairo Escobar Moncada 1995, P. 136.

22 Esto no es algo “extremadamente simple, y, en consecuencia vago y ambiguo” como dice Conford, sino que justamente aquí se articula con sentido el misterio de la otredad y el no-ser. Esto extremadamente simple es lo que la filosofía del lenguaje de este siglo ha tratado de descifrar.

donde se articula esa combinación extraña de ser y no-ser, donde tiene su raíz la representación mimética del mundo. Si una posible definición del hombre es: un ser mimético finito dotado de lógos, entonces su praxis mimética está misteriosamente atada a la oración y sólo mediante la oración puede acercarse al misterio de su mortalidad con los otros y entre las cosas que son.

No sería exagerado afirmar que la ontología, para Platón, tiene su raíz en el juicio singular, hoy decimos Fa, como la imagen lingüística que articula la estructura del ser del mundo. Que esto es una empresa difícil lo ha mostrado la filosofía del lenguaje de este siglo, y quizás la mala metafísica comenzó cuando esta lección de Platón sobre la vinculación entre oración y ser fue echada en el olvido. No fue con Platón propiamente con quien comenzó el olvido del lenguaje. Que hoy sabemos sobre el juicio predicativo (Fa) algo más de lo que sabía Platón, no es motivo para evitar comprender la pretensión de verdad que plantean sus textos. Una de ellas es que sólo la oración permite articular el misterio del ser y el no-ser, que ella es el lugar de intersección de lo sensible y lo inteligible, de lo somático y lo noético, y que justo aquí es donde tiene lugar el metabolismo entre espíritu y mundo, pues sin la oración no podría haber algo así como conocimiento del mundo. No deja de ser una simpleza postmoderna cuando se afirma que la oración predicativa es la madre de todos los males y se la identifica in toto con la razón instrumental.

Pero la lección de Platón es otra, a saber, que *διάνοια* y *λόγος*, (263e3), razonamiento y lenguaje, son lo mismo y que la oración es la unidad de significación más pequeña donde nace nuestro conocimiento del mundo, y que sin ella nuestra alma no podría estar fuera de sí y preguntar por el ser del mundo. Oraciones predicativas pequeñas como “Teeteto aprende”, “Teeteto vuela”, “La casa es verde”, y “el día era azul” (Brecht) o “Dobla el dos de noviembre” (César Vallejo) manifiestan algo del ser y le enseñan al alma lo otro que él es, y a buscar el conocimiento no en la autocontemplación, sino en el diálogo consigo mismo y con los otros sobre algo en el mundo. Pero es también en la oración donde se origina el antídoto contra toda metafísica absoluta, como lo debieron aprender los amigos de las ideas, pues únicamente en ella puede surgir la otredad y la diferencia, en un discurso que se complace ilusoriamente con la constatación de lo que es simplemente porque es y que cree que el sentido lingüístico está predado en un mundo de ideas detrás o más allá de las oraciones que construimos. Para Platón, las ideas no están más allá o más acá del lenguaje y tampoco son las garantes de un sentido lingüístico ya listo, elaborado y predado como un objeto ideal. El sentido lingüístico se construye como lo enseñan los diálogos, en el diálogo crítico con la tradición, con el otro y consigo mismo. Y esto es posible porque el alma en diálogo consigo mismo es ya otro gracias al lógos.

BIBLIOGRAFIA

Básica

Platonis Opera. *Rec. brevique adnotatione critica instr. J. Burnet. 5 Vol., Oxford: 1906-1914.*

Platón, Diálogos, Vol. V: Parménides, Teeteto, Sofista, Politico, Madrid: Gredos 1992.

Platon, El Sofista, traducción de Antonio Tovar, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Secundaria

Francisco Bravo, *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985.

F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Keagan Paul, 1979(1935).

Jairo Escobar Moncada, *Chora und Chronos, Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal 1995.

Jairo Escobar Moncada, **Eikôs lógos – kósmos philosophía**, en: *Estudios de Filosofía* N. 13, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Febrero 1996, pp. 123-139.

Francesco Fronterotta, **L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste**, en: *Les Études Philosophiques*, N° 3/1995, pp. 311-353.

W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. Vol. V: The later Plato and the Academy*, Cambridge: 1978.

Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

Resumen. *En el ensayo Λόγος y οὐσία en el Sofista de Platón se discute la relación entre lenguaje y ser, y el modo como Platón concibe dicha relación. Primero se reconstituye las críticas que Platón le hace a las teorías ontológicas anteriores así como la famosa gigantomachia alrededor del ser. Todas tienen algo en común: desconocen el papel esencial del Λόγος en el conocimiento del ser. Luego se discute la función de la imagen en el conocimiento, y qué relación hay entre lenguaje e imagen. Por último se busca dar una interpretación del término λόγος, utilizado al final del diálogo, y que se traduce normalmente como frase u oración.*

Palabras Clave. Λόγος, οὐσία, lenguaje, Ser.

Summary. *This essay discusses the relation between language and being, and how Plato conceives it. First, critiques that Plato makes to precedent ontological theories are reconstructed as well as the famous gigantomachy around being. All of them have a common aspect: they do not know the fundamental role of Logos in knowing the being. Then, image function in the knowledge is discussed and what is the relation between language and image. finally, it asks if the word logos has to be understood as sentence in the last part of the dialogue or it has a different meaning.*

Key Words. Λόγος, οὐσία, language, Being.