

# La escisión entre lenguaje y realidad en Gorgias

## Los intentos de Platón y Aristóteles de recomponer la unidad

Autor:  
Spangenberg, Pilar

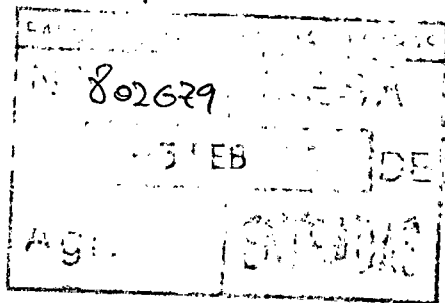
Tutor:  
Marcos, Graciela Elena

2002

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

TESIS 8-8-39



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LA ESCISIÓN ENTRE LENGUAJE Y REALIDAD EN GORGIAS. LOS INTENTOS  
DE PLATÓN Y ARISTÓTELES DE RECOMPONER LA UNIDAD.

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

Tesis de Licenciatura  
Alumna: Pilar Spangenberg 771-7150  
L. U. N° 27270327  
Carrera: Filosofía  
Dirección: Dra. Graciela E. Marcos

## PRÓLOGO

Comencé a trabajar en el tema de esta tesis en 1998 como proyecto de adscripción a cargo de la Dra. Graciela Marcos, quien me introdujo en el estudio del *Sofista* de Platón a partir del cual surgió mi interés por la sofística. Bajo su dirección preparé el presente trabajo, cuyo desarrollo orientó y corrigió con increíble dedicación y paciencia.

Quiero mencionar asimismo a la Profesora Victoria Juliá, cuyos seminarios y cursos de griego he seguido desde el comienzo de mi carrera, y a quien debo las mejores enseñanzas de cómo enfrentar un texto griego.

Agradezco infinitamente a varios amigos de la carrera de filosofía, especialmente a Rodrigo Páez Canosa, Natalia Meta, Octavio Kulesz, Román Setton y a mis compañeros de lecturas aristotélicas de los últimos tres años, con quienes he mantenido discusiones a las que les debo gran parte de lo presentado en este trabajo.

Por último, no quiero dejar de expresar mi gratitud hacia el Profesor Conrado Eggers Lan que me inició en la filosofía como sólo pueden hacerlo los grandes maestros.

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	1
INTRODUCCIÓN GENERAL .....	2
CAPÍTULO I: GORGIAS Y LA DISOLUCIÓN DE LA ONTOLOGIA	
Introducción.....	5
<i>Sobre el no ser o sobre la naturaleza</i>	
Las fuentes.....	9
Breve análisis de las argumentaciones de Gorgias .....	14
‘Nada es’ .....	14
‘Aunque fueran no la podríamos conocer’ .....	28
‘Aunque pudieran ser conocidas no podrían ser transmitidas’ .....	35
<i>Encomio de Helena</i>	
Las cuatro posibles causas de la desventura de Helena.....	47
El <i>lógos</i> como gran <i>dynastés</i> .....	50
La problemática gnoseológica como fundamento de la indiscernibilidad del <i>lógos</i> verdadero.....	51
La farmacia de Gorgias.....	53
Conclusión: la disolución del límite entre filosofía y literatura.....	55
CAPÍTULO II: PLATÓN Y LA APROPIACIÓN DEL NO SER POR PARTE DE LA ONTOLOGIA	
Introducción .....	57
El sofista como productor de imágenes .....	60
La distinción de sentidos del ser como estrategia anti-sofística.....	69
<i>Lógos</i> y ser: del οὐδέν εἶναι al οὐδέν λέγειν.....	76
<i>Lógos</i> y no ser: la posibilidad de decir lo que no es.....	91
La existencia de una teoría de la significación como estrategia contra el sofista.....	95
El significado de la palabra y del enunciado.....	98
La posibilidad del discurso falso.....	101
Λόγος τινός περὶ τινός.....	103
El problema de la predicación acerca de cosas que no son.....	105
Conclusión: la significación como condición de la ontología.....	108
CAPÍTULO III: ARISTÓTELES Y LA APROPIACIÓN DEL ἔλεγχος SOFISTICO POR PARTE DE LA ONTOLOGÍA	
Introducción.....	110
La ciencia del ente en tanto ente como intento de derribar al sofista.....	111
La significación y su vinculación con la esencia.....	122
Presentación del principio y de su adversario.....	133
La prueba.....	141
El fundamento de la unicidad del sentido como puente hacia el ser .....	150
Conclusión: sofística o racionalidad .....	156
CONCLUSIÓN GENERAL.....	159
BIBLIOGRAFÍA.....	164

Quizás nadie conozca mejor a un pensador que su propio enemigo. En este sentido, atender al adversario contra el cual se edifica una determinada doctrina puede iluminar puntos centrales de ella, como también contribuir a delimitar con mayor claridad la identidad de cada uno de los pensamientos que rivalizan.

En este trabajo abordaré ciertos aspectos del pensamiento de Gorgias, Platón y Aristóteles desde la perspectiva de la oposición entre sofística y ontología. A través de ella buscaré comprender no sólo las críticas de una a otra posición, sino también aspectos centrales del pensamiento de los tres protagonistas. La oposición entre sofística y ontología será, pues, el eje a partir del cual se estructurarán las tres secciones que componen este trabajo. Respecto a esta polémica me interesa especialmente mostrar que en cada uno de los enfrentamientos que serán analizados -el de Gorgias con el eleatismo y el de Platón y Aristóteles con la sofística- el propósito de refutar al adversario obliga a conceder a éste, al menos inicialmente, ciertas tesis que terminan encarnándose en las propias doctrinas. La misma dinámica del ἔλεγχος o refutación, arma sofística por excelencia que la ontología adopta a la hora de enfrentarse al sofista, obliga a la aceptación, como punto de partida del debate, de ciertas tesis del adversario, de las que en muchos casos no se logra escapar nunca.

En la primera parte del trabajo abordaré, entonces, el pensamiento de Gorgias a partir de su refutación de la ontología eleática. El sofista, como veremos, asume ciertas premisas del eleatismo para alcanzar una tesis contraria (aunque no menos radical) a la de aquel: nada es. El *lógos* ocupará, según su posición, el vacío del ser, edificando nuevamente la realidad en la medida en que crea su propio objeto. Con esto, verdad y falsedad devienen tan indiscernibles como lo eran para su adversario, el eleatismo. La adherencia total entre ser y discurso resurge así en el pensamiento sofístico, de suerte que Gorgias parece seguir atado a ciertas categorías centrales del pensamiento de su principal adversario. La imposibilidad de la *krisis* entre verdad y falsedad será, en efecto, consecuencia de la posición gorgiana tanto como lo era [de la tesis eleática que Gorgias combate. Luego, en el segundo capítulo, veremos que la concepción platónica del *lógos* hereda más de un rasgo de la concepción gorgiana del discurso y que, posiblemente por esa razón, Platón encuentra sus adversarios más poderosos en el ámbito de la retórica y la poesía. Por otro lado, la estrategia platónica de albergar el no ser en el seno del ser delataría la influencia de la posición sofística, que admitía, en

✓ cf. p. 4

✓ u

✓

? en su...  
como la...  
diversidad?

¿de según Gorgias?

\* ¿con qué sentido?

cierto modo, la combinación o mezcla de ser y no ser, para concluir que *nada es*. En el caso de Platón se da, puede decirse, el movimiento inverso, en la medida en que la mezcla de ser y no ser llevará a proclamar que incluso el no ser “de algún modo es”. Aristóteles, por su parte, combatirá al sofista retomando literalmente la tesis que aquel había formulado, según la cual decir es en todos los casos decir algo, para ofrecer una refutación demoledora de la sofística a partir de sus propios supuestos. El Estagirita utilizará los elementos brindados por el adversario, el ἔλεγχος, para a partir de allí asentar la relación primera entre ser y discurso, que le permita instituir una ciencia de lo que es en tanto que es. Ambos filósofos, tanto Platón como Aristóteles, aceptan combatir al enemigo sofístico en el propio terreno en que éste se atrinchera, el lenguaje, y esta concesión, espero demostrar, repercute fuertemente en sus propias doctrinas.

En el capítulo sobre Gorgias analizaré en primer lugar el *Tratado sobre el no ser*, en que se establece la escisión total entre ser y discurso. A mi entender, es allí donde se encuentran las premisas para comprender el lugar privilegiado que le asigna el sofista al discurso en el *Encomio de Helena*, texto que analizaré como complemento del primer tratado. En ese primer capítulo intentaré determinar el lugar que ocupa la ontología gorgiana (o más bien el nihilismo) en la defensa de la retórica que lleva a cabo el sofista en el *Encomio*. En el segundo capítulo, que trata sobre Platón, me centraré en el análisis de algunos pasajes del *Sofista*, puesto que es el diálogo en el cual, a mi entender, el filósofo va a la raíz del problema del nihilismo enquistado en la posición gorgiana. Frente a la tesis sofística “nada es” que permitía invertir la jerarquía parmenídea entre ser y discurso, el propósito principal de Platón consistirá en salvaguardar la existencia del ser, fundando de este modo la posibilidad de una ontología. A la vez, el *Sofista* es el diálogo en el cual Platón enfrenta más seriamente a la posición sofística y donde a cada paso se adivina la voz del interlocutor, lo cual permite divisar bastante nítidamente ciertos puntos de enfrentamiento y acuerdo entre sofística y filosofía, que de otro modo pasarían desapercibidos. En el caso del tercer capítulo, que se refiere a Aristóteles, me apoyaré en *Metafísica Gamma* para buscar el nexo entre la institución de la ciencia del ser, tema de sus tres primeros capítulos, y la discusión con el sofista que se desarrolla a partir del capítulo cuarto. Tomaré asimismo algunos pasajes de *De Interpretatione*, *De anima* y *Retórica* con miras a analizar la teoría de la significación que ofrece Aristóteles a la hora de dar cuenta de la relación

✓ 1°)

2°)

3°)

entre ser y discurso, enfrentándose a la posición sofística que, al negar cualquier relación entre ellos, en cierto modo aniquilaba las nociones de verdad y falsedad.

La gran mayoría de los trabajos consultados atienden sólo al nivel lógico de las pruebas de Platón y Aristóteles contra la sofística, ignorando en muchos casos un aspecto que considero central, el que se refiere al adversario y a las estrategias retóricas adecuadas para refutarlo. La hipótesis que guía mi trabajo es, precisamente, que tanto Platón como Aristóteles han aprendido mucho de los discursos y las argumentaciones de los sofistas, y que es justamente en la lucha emprendida contra ellos ~~que~~ *donde* ponen en práctica este conocimiento, dándoles de beber de su propio *phármakon*.

Como enseña el legado platónico, la diferencia conforma también la identidad. En este sentido, es siempre fructífero atender al "límite" de cada pensamiento, en la medida en que es ese límite el que le confiere unidad e identidad. Por esa razón, bosquejar el perfil del adversario, que se recorta como la alteridad más radical, puede ser un punto de partida válido a la hora de analizar un determinado pensamiento. Mi objetivo es, en suma, mostrar hasta qué punto la polémica entre nihilismo y ontología va generando una dialéctica en la cual uno y otro movimiento se van recubriendo a partir de elementos tomados del adversario, enmascarando así ciertas apropiaciones centrales en la conformación de cada pensamiento.

*cf. p. 2v  
"oponición  
entre sofística  
ca y ontología"*

## GORGIAS Y LA SOBERANÍA ABSOLUTA DEL LÓGOS

“quizás del otro lado de mi muerte  
sabré si he sido una palabra o alguien”

J.L. Borges

### Introducción

La posición que ocupa Gorgias en la historia del pensamiento ha sido debatida en profundidad, fundamentalmente en razón de dos motivos: el primero de ellos es que su doctrina resulta absolutamente disolutiva de ciertas concepciones de la filosofía; el segundo, en cambio, es la presunta falta de seriedad de los argumentos que esgrime para sustentar su doctrina, muchos de los cuales, en especial en lo que se refiere al *Tratado sobre el no ser*, son claras falacias<sup>1</sup>.

El primer motivo explica, en parte, el olvido y el rechazo a los que ha sido tradicionalmente condenada su posición, así como también la sofística en general. Kerferd encuentra el primer rechazo a una consideración filosófica de la sofística en Platón y Aristóteles<sup>2</sup>. A partir de allí este movimiento fue representado como lo otro de la filosofía. Será Hegel quien reconsiderará estas opiniones, asignándoles a los sofistas un lugar central junto a Sócrates. Afirma Hegel que “la verdad filosófica no sólo se dice como si fuese otra distinta en la conciencia sensible, sino que el ser existe tal y como la verdad filosófica lo expresa. Por tanto, también los sofistas consideraban la dialéctica, la filosofía general, como su objeto; también ellos eran pensadores profundos”<sup>3</sup>. Sin embargo, a pesar de las consideraciones hegelianas, ciertas doctrinas filosóficas sofísticas no serán estudiadas como tales hasta la resurrección de posiciones relativistas,

---

<sup>1</sup> Aunque, a mi entender, es posible considerar este prejuicio contra la sofística desde los dos puntos de vista aquí formulados, es claro que los dos motivos enunciados convergen en los autores en que se manifiesta un rechazo radical del pensamiento sofístico. En este extremo se encuentra, por ejemplo, Robinson, quien señala: “I am quite willing to entertain the hypothesis that Gorgias took the work on nature seriously. What I am not willing to do is to take it seriously myself. It is, I think, a very clever pastiche of “Eleatic logic”; and I think it entirely consonant with what we do know of Gorgias that he himself thought this pastiche every bit as good as the real thing. It was, as Plato never wearied of pointing out, precisely the weakness of the sophist that they were undone by their own cleverness. Having proved, to the admiration of all, that black was white and white black, they gradually lost the ability to tell the one from the other. The “skepticism” which they affected was often but the reflex of this incapacity”. (J.M. Robinson, “On Gorgias”, en *Exegesis and Argument*, ed. E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty, Assen, 1960, pp. 49-60). Me he extendido en la cita a fin de probar que hoy en día la sofística sigue generando reacciones tan encendidas como la de Platón.

<sup>2</sup> G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 4-5.



por un lado, y por otro, hasta que se retomó la cuestión acerca del ser de la filosofía griega, movimiento inaugurado, ante todo, por Heidegger a comienzos de los años veinte del siglo pasado<sup>4</sup>. De la mano del renacimiento de la filosofía presocrática se echó también una nueva mirada sobre los textos sofísticos, produciéndose una serie de trabajos que, sin embargo, en muchos casos no ha logrado eliminar el prejuicio imperante contra la filosofía sofística.

En lo que se refiere a las concepciones según las cuales la posición de Gorgias resulta no filosófica justamente por ser aniquiladora de cualquier forma de filosofía, se pone en juego lo que cada uno entiende por "filosofía". Ya se ha vuelto un preámbulo clásico a todo estudio sobre sofística una justificación del calificativo de "filosófico" al objeto de estudio y creo que en este sentido resulta innecesario ofrecer nuevas argumentaciones para probar que incluso un pensamiento nihilista o relativista puede ser calificado de "filosófico". Por mi parte, entiendo que, puesto que los trabajos que hemos recibido de Gorgias tratan cuestiones centrales de la historia del pensamiento (como el ser, el discurso y la relación que guardan uno y otro) en forma absolutamente original, más allá de la opinión que merezca su pensamiento, no puede ser dejado al margen del dominio de la filosofía.

Ya he dicho que un segundo motivo de rechazo del pensamiento de Gorgias estaría dado por la imposibilidad de abordar seriamente el conjunto de falacias que conforma sus escritos. No se puede negar que sus argumentaciones contienen una serie de "trampas" que resultan principalmente del hecho de jugar con la ambigüedad de ciertas palabras (como, por ejemplo, "ἄπειρον" o "ἔστι" en el caso del *Tratado sobre el no ser*). Pero un primer argumento a oponer aquí es que Gorgias es un filósofo presocrático (o, más bien, preplatónico) y en este sentido resulta estéril la exigencia de distinciones conceptuales que aún no han sido trazadas en la historia del pensamiento. Habrá que esperar a Platón y Aristóteles para contar, por ejemplo, con una distinción entre los diferentes sentidos del verbo "ser" e, incluso, no es impensable que estas distinciones hayan surgido con el fin de resolver aporías como las planteadas por Gorgias en el *Tratado*. Un segundo y más importante argumento que se puede aducir es, a mi entender, que el pensamiento gorgiano se articula alrededor de una serie de

---

<sup>3</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo II, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1955, pag. 39.

<sup>4</sup> Cabe señalar, sin embargo, que Heidegger curiosamente no le brinda al pensamiento gorgiano más que un tratamiento marginal. Al respecto cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, pp. 100-117.

paradojas que se instituyen precisamente por la poderosa naturaleza del lenguaje, que escapa a los límites impuestos por el ser. La estrategia gorgiana consiste en probar que, dado que el lenguaje despliega una serie de paradojas irresolubles referidas al ser, éste debe ser desechado y aquél debe imponer sus propias leyes. Una vez atrapado en la contradicción, el ser se descubre como una categoría débil. La tesis inicial del *Tratado*, “nada es”, sienta ya las bases de la independencia del lenguaje respecto de las cosas. No existe, de acuerdo con esta tesis, un estado de cosas que éste pueda reflejar, y por esta razón el discurso es capaz de instituir cualquier cosa como verdadera en la medida en que sea lo suficientemente eficaz. La verdad será reemplazada así por una coherencia cosmética, es decir sólo aparente y al nivel del nombre. Es claro que esta afirmación pone en jaque cualquier intento de filosofía en tanto discurso que se refiere al ser, más allá de la validez de los argumentos que se esgriman a favor de una tesis tal. !✓

La embestida de Gorgias contra la filosofía, o más bien, contra la ontología parmenídea, reviste entonces un carácter serio y ciertamente peligroso, por más que Gorgias califique su propio discurso de “παίγνιον” (*Helena*, 21). Según Aristóteles, Gorgias había afirmado que “hay que destruir la gravedad de los adversarios con humor y su humor con la gravedad”<sup>5</sup>. Estas palabras revelan la confianza en el carácter corrosivo de la burla o el humor debido a su irreverencia respecto de la seriedad de la filosofía que intenta desafiar. Esta estrategia es puesta en práctica, ante todo, en el *Tratado sobre el no ser*, y creo que sus consecuencias, lejos de carecer de seriedad, van a exigir siempre en adelante una formulación explícita ante el problema del nihilismo. ver gr.

Considero, por último, que una fuerte razón para estudiar filosóficamente el pensamiento de Gorgias es el hecho de que su posición ha sido generadora de una reacción por parte de filósofos posteriores y esto, tal como intentaré demostrar a lo largo del presente trabajo analizando ciertos pasajes de Platón y Aristóteles, ha contribuido a forjar importantes doctrinas filosóficas. Por consiguiente, en tanto momento del proceso dialógico y dialéctico de la filosofía, no podemos prescindir del análisis de una posición como la suya si queremos alcanzar el sentido de algunas de las teorías filosóficas centrales del pensamiento antiguo.

Esta primera sección del trabajo dedicada a Gorgias girará en torno a la relación que encuentro entre las dos teorías centrales del sofista: la de la escisión entre ser y *lógos* y la del *lógos* como gran soberano. Alrededor del punto neurálgico constituido por

---

<sup>5</sup> *Retórica* III 18, 1419 b 3 (82 B 12 DK)

estas dos tesis se propondrá una lectura según la cual Gorgias confina el ser al interior del lenguaje y lo somete a éste revirtiendo la subordinación del *lógos* al ser que imponía la doctrina parmenídea. Defenderé esta lectura, en primer lugar, a través del análisis del *Tratado sobre el no ser* en sus dos versiones, centrándome en las operaciones a través de las cuales el ser es fagocitado por el discurso; y en segundo lugar, analizaré el *Encomio de Helena* a la luz de la lectura ofrecida con relación al *Tratado*, para encontrar allí nuevos elementos que permitan reconstruir, finalmente, un panorama global del pensamiento filosófico gorgiano.

ser el

## Sobre el no ser o sobre la naturaleza

### Las fuentes

Conservamos dos versiones del *Tratado sobre el no ser* de Gorgias. La primera es la obra de un anónimo a la que se conoce por el nombre de *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* (en adelante *MXG*); la otra la encontramos en la obra *Adversus Mathematicos VII* 65-87, de Sexto Empírico (en adelante *SE*). Este último pertenece al siglo III d. C., mientras que con respecto al tratado del anónimo se discute de qué siglo es y a qué escuela se puede atribuir.

Barbara Cassin nos brinda un relevamiento de las principales posiciones que se han asumido respecto a la tradición a la que pertenecería este trabajo: la mayoría de los manuscritos señalan que su autor es el mismo Aristóteles; la segunda mano del manuscrito R le atribuye el escrito a Teofrasto; el Diels de los *Doxographi Graeci*, Gigon y Kerferd sostienen que se trataría de un peripatético del siglo III a.C.; el Diels posterior, Gomperz y Robin, que pertenecería a un peripatético del S. I. d.C.; Gercke supone que el autor de este tratado es un escéptico; Untersteiner, un megárico; Wiesner, un representante del eleatismo renovado; y, por último, Mansfeld considera que se trata de un aristotélico “que pirroniza”. Sin embargo, los hechos constatables filológicamente son pobrísimo para asegurar sin más a qué siglo y en qué escuela enmarcar este escrito<sup>6</sup>.

La existencia de estas dos versiones entraña un problema: los textos presentan divergencias, al menos aparentes, en algunos puntos centrales. Siendo así, si las diferencias persisten tras un análisis cuidadoso, nos encontramos ante la total imposibilidad de determinar qué ha escrito efectivamente Gorgias. Frente a este problema, se han dado diversas soluciones:

- a. otorgarle crédito a una de las versiones, dejando la otra a un lado. Esta es, por ejemplo, la posición de Dupréel que, aunque piensa que el texto de Sexto parece haber sido transmitido de autor en autor sin ser confrontado con el original, mientras que el pseudo-aristotélico parece un resumen calcado del escrito de Gorgias, toma como objeto de estudio aquél por considerarlo más adecuado para transmitir el

---

<sup>6</sup> Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Editions Gallimard, Paris, 1995, p. 122.

sentido general del texto<sup>7</sup>. Olof Gigon y Barbara Cassin, por el contrario, a pesar de tener en cuenta las dos versiones, le dedican mayor atención y crédito a la del anónimo<sup>8</sup>;

- b. otra posición posible es defender la mera apariencia de tales diferencias. Este es el caso de Kerferd, quien, apoyándose en uno de los manuscritos que transmiten la versión del anónimo, intenta encontrar una correspondencia en los lineamientos esenciales de ambas versiones<sup>9</sup>;
- c. por último, es posible considerar válidos ambos manuscritos, y, en los casos en que se presentan diferencias, manejarse a través de conjeturas o, simplemente, efectuar una suspensión del juicio en aquellos casos en que no se encuentren motivos para alcanzar al Gorgias “real”. Esta es la posición asumida por Untersteiner<sup>10</sup>.

Por mi parte, intentaré leer el texto a partir de esta última propuesta, señalando las diferencias que considero que pueden incidir en el sentido que se le atribuye al texto y, en los casos que me incline por una de las dos versiones, justificando tal posición.

### El título de la obra: una afrenta a “los físicos”

El título de la obra tal como es transmitido por Sexto Empírico, “Sobre el no ser o sobre la naturaleza”, adelanta el ánimo polémico del texto. Aparentemente, la mayor parte de las obras de los filósofos naturales presocráticos llevaban por título ‘Sobre la naturaleza’. Simplicio, que muestra un conocimiento de primera mano de los libros tanto de Parménides como de Meliso, dice que ambos les dieron el título ‘Sobre la Naturaleza’ y Meliso ‘Sobre la Naturaleza o sobre lo que es’ (*Del Cielo*, 556-557). Esta disyunción resultaba meramente aclaratoria, pues para la filosofía presocrática, naturaleza y ser eran dos nociones absolutamente equiparables. “Φύσις” designa lo que realmente es y se usa o bien en un sentido amplio de “naturaleza”, o bien acompañado por un genitivo para aludir a la naturaleza de algo. Inclusive en Aristóteles una de las acepciones de ‘φύσις’ es la de “sustancia de aquellas cosas que poseen el principio de

<sup>7</sup> Eugène Dupréel *Les Sophistes*, Editions du Griffon, Neuchatel, 1948, p. 64.

<sup>8</sup> Olof Gigon, “Gorgias ‘Über das Nichtsein’” en *Studien zur antiken Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1972, pp. 67-97 y B. Cassin, *op.cit.* pp. 28-34

<sup>9</sup> G. B. Kerferd, “Gorgias on nature of that which is not”, *Phronesis*, vol. I, No. 1, 1955, pp. 3-25

<sup>10</sup> Mario Untersteiner *Les Sophistes*, traducción al francés de Alonso Tordesillas, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 148.

movimiento por sí mismas”<sup>11</sup>. Es claro, entonces, que el título del ensayo de Gorgias intenta escandalizar rompiendo con la identidad que habían establecido los filósofos eléatas, comenzando por Parménides, entre naturaleza y ser<sup>12</sup>.

El título de Gorgias parece, entonces, mofarse de la filosofía del ser representada ante todo por la doctrina parmenídea y adelanta el carácter agonístico de la obra, donde se echará mano de una serie de juicios o proposiciones que, según Gorgias, se disuelven en su autocontradicción. El texto de Gorgias se erige, pues, manifiestamente en un discurso que viene a criticar o acaso a mofarse de un primer discurso que es, específicamente, el discurso parmenídeo, y en general, el de los eléatas<sup>13</sup>. Es pertinente, entonces, traer a colación un par de fragmentos de Parménides en los cuales, según entiendo, puede haber estado pensando Gorgias a la hora de escribir su *Tratado*. En primer lugar me referiré al fragmento 2, en el cual Parménides enuncia cuáles son los dos caminos de investigación pensables:

Uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás.<sup>14</sup>

La estrategia de Gorgias ante esta encrucijada será eliminar la disyunción, eliminar el límite entre ser y no ser para, desde cierto punto de vista, quedarse en la noche negra de la nada: A través de la primera tesis del tratado, Gorgias intentará probar que nada es<sup>15</sup>, ni ser ni no ser<sup>16</sup>. Sin embargo, esta eliminación que, uno creería, suprime el discurso en tanto elimina la referencia, desde otro punto de vista posibilitará la existencia de *cualquier* discurso como legítimo, y en este sentido el límite es eliminado a favor del ser; esto es, dado que no es posible discernir entre lo verdadero y lo falso,

<sup>11</sup> *Metafísica*, 1015 a 13-15

<sup>12</sup> Robert Wardy encuentra ya en el título de la obra el sello distintivo de todo el trabajo de Gorgias. El hecho de tomar juntos dos títulos que se contradicen, este particular fenómeno de comunicación que se autodestruye y que apela a una convención semántica sólo para mofarse de ella, emergerá según el autor como la particularidad de la obra gorgiana. (*The Birth of Rhetoric*, Routledge, New York, 1996, p. 15)

<sup>13</sup> En este sentido, consideramos acertada la posición, defendida por Calógero, Dupréel y Barbara Cassin entre otros, que encuentra en el *Tratado* una respuesta a la filosofía parmenídea. Otros autores, como Kerferd, consideran que esta tesis no es afirmable taxativamente: “*the extent to which Gorgias is discussing the position of Parmenides is itself problematic*” (art. cit. pag. 7).

<sup>14</sup> Traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá en *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Gredos, Madrid, 1979, p. 436.

<sup>15</sup> οὐδὲν ἔστιν (SE 65) y οὐκ εἶναι οὐδέν (MXG 979 a 11).

MXG I 1 ο 979a 12

<sup>16</sup> οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι (MXG 979 a 24). *bien*

cualquier discurso, en la medida en que sea efectivo, será verdadero, dirá lo que es, puesto que creará su propio objeto. Es por eso que la tesis "nada es" de Gorgias es el claro reverso del "todo es" parmenídeo y en la medida en que ambas tesis eliminan uno de los elementos del par ser-no ser, se arriba en ambos casos a la imposibilidad de contar con un criterio de verdad. Veremos que las consecuencias que se siguen de ambas tesis, "todo discurso dice lo que es" y "todo discurso dice lo que no es", proponen finalmente el mismo esquema.

A través de la segunda tesis del *Tratado*, "aunque fuera, no es posible pensarlo", Gorgias llevará al límite la afirmación del fragmento 2 anteriormente citado, como también los fragmentos 3 y 8 del poema parmenídeo:

"pues <sólo> lo mismo puede ser y pensarse"

y

"<Lo que> puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente -en el cual tiene consistencia lo dicho- no hallarás el pensar"<sup>17</sup>

Parménides ha llevado a cabo, entonces, la operación de erradicar el no ser no sólo del plano de la realidad, sino también del pensamiento y del discurso. Fija una barrera infranqueable entre ser y no ser, dejando este último fuera de cualquier consideración en tanto "contaminante". A partir de sus afirmaciones, tanto pensamiento como discurso podrían referirse únicamente al ser. Mientras que aquello pensable y decible es el ser, el no ser, en cambio, es el límite de lo que puede ser dicho. De esta manera, a partir de este esquema es posible negar la posibilidad de lo falso: todo aquello que sea pensado (como así también dicho) será verdadero.

En el procedimiento de argumentación que emplea Gorgias en su *Tratado* encontramos una razón más para sostener su íntima vinculación con el discurso parmenídeo. El esquema más general del tratado es el siguiente:

- I. Nada es
- II. Aunque fuera, no lo podríamos conocer
- III. Aunque fuera y lo pudiéramos conocer no lo podríamos comunicar.

<sup>17</sup> Una vez más utilizo la traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá. Considero pertinente reproducir la nota 24 correspondiente a estos fragmentos: "En estos dos últimos textos (...) de ningún modo se pone en cuestión una identidad neoplatónica-hegeliana entre ser y pensar. Sólo lo existente puede pensarse; por ello sólo gracias a lo que es existe el pensamiento, y en ello tiene su consistencia lo dicho." (*op. cit.* p. 438).

?  
? E.Hel.  
?  
?  
Parmen. ci-  
terio de au-  
trinidad,  
frag. ante-  
rio de  
consisten-  
cia

εὐνοία  
νοεῖν  
ἀποφῆναι

Gigon llama la atención acerca de lo inaudito de este método en tanto procedimiento filosófico de argumentación<sup>18</sup>. Es importante, según creo, reparar en que parece tratarse de un método forense más que filosófico y, en este sentido, es preciso presuponer un discurso al cual se está oponiendo o frente al cual se viene a ofrecer un descargo<sup>19</sup>. Este discurso no sería otro que el parmenídeo, para el cual la palabra no puede sino referirse al ser. El método de Gorgias consiste, pues, en ofrecer una tesis, probarla y luego conceder su negación para probar una segunda tesis que a su vez será negada hasta arribar a una tercera. Por otro lado, en el interior de cada una de estas tesis se ofrecen argumentos que, lejos de resultar concluyentes, se suceden unos a otros sin solución de continuidad. Es decir que ante una posible negativa del oponente a aceptar la tesis inicial, se concede su negación y se arremete nuevamente desde otro ángulo.

¿? Inönp... de  
B8, 38? cf.  
Brep...  
B53 ss.

Ahora bien, en este mecanismo de concesiones hay siempre un límite, y en el caso de Gorgias el límite no será otro que la tesis: "ser y discurso están escindidos". Tal como intentaré probar en lo que sigue, el objetivo último de Gorgias en el *Tratado* es dejar en pie esta tercera tesis, la cual está a la base de las dos tesis anteriores: si nada es, es claro que no habrá discurso alguno que se refiera al ser, y si el ser no puede ser pensado, menos aún podrá ser dicho. Las dos primeras tesis, en tal sentido, entrañan la tercera y cada una aborda esta escisión desde un punto de vista diferente: desde los dos polos de la relación que Gorgias quebrará (ser y *lógos*) y desde el pensamiento, que, podría suponerse, es el medio que vinculaba los dos polos. La aceptación de cualquiera de las tres tesis del *Tratado* conduce a la misma conclusión: *el discurso no dice el ser, sino a sí mismo*. A rey muerto, rey puesto: será el *lógos* quien ocupará el trono abandonado por el ser.

/em

<sup>18</sup> Gigon presenta el método de prueba gorgiano en los siguientes términos: "*Niemals hat ein Philosoph seine Lehre auf so sonderbare Weise vorgebracht: 1. Allgemeinster Beweis. 2. Falls dieser Beweis nicht schlüssig sein sollte, bleibt immer noch dies zu beweisen. 3. Wenn man auch dies zugestehen müsste, so bleibt doch noch ein Drittes*". Gigon considera que este método filosóficamente sin sentido constituyó un experimento de pensamiento (*Gedankenexperimente*) - del cual es probable que no haya sido Gorgias el primero en servirse- que no hizo otra cosa que volcar la técnica retórica a una nueva materia, la filosofía (*art. cit.* pp. 74-75).

<sup>19</sup> Barbara Cassin retoma un ejemplo de Freud para ilustrar las características de la antilogía o defensa: "*A a emprunté à B un chaudron de cuivre; lorsqu'il le rend, B se plaint de ce que le chaudron a un grand trou que le met hors d'usage. Voici la défense de A: 1. Je n'ai jamais emprunté de chaudron à B. 2. Il avait un trou lorsque je l'ai emprunté. 3. J'ai rendu le chaudron intact.*" (*L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995, p. 27). Cassin encuentra que la estructura del *Tratado* de Gorgias es similar porque en lugar de contar con una estructura progresiva y acumulativa presenta una estructura de retroceso que agota en seguida la tesis de máxima, y se va reduciendo de acuerdo a las características de la antilogía o defensa.



## Breve análisis de las argumentaciones de Gorgias

En lo que sigue examinaré brevemente los argumentos esgrimidos en ambas versiones del *Tratado sobre el no ser*, para detenerme finalmente en el examen de aquellos que resultan centrales para apoyar mi interpretación. Es por eso que los argumentos utilizados para probar la imposibilidad del ser que se refieren a la unidad/multiplicidad, a la generación/eternidad y al movimiento serán meramente relevados, a diferencia de los que se refieren a la inexistencia tanto del ente como del no ente, en los que recaerá la atención.

Sexto Empírico comienza explicando que Gorgias formó parte del grupo de los que negaron la existencia de un criterio de verdad, pero por diferentes razones ~~q~~ las de Protágoras y sus discípulos (SE 65). Enseguida expone, al igual que la versión del anónimo, las tres tesis centrales del tratado de Gorgias: nada es, aunque fuera no lo podríamos conocer, y aunque lo pudiéramos conocer no lo podríamos comunicar (SE 65).

Tomando el esquema tripartito que nos presentan tanto Sexto como MXG, pasaré a exponer la primera de las tesis centrales:

### I. NADA ES (οὐδὲν ἔστιν)

Si bien a simple vista esta primera tesis se presenta como claramente ontológica, ha sido muy discutida entre los estudiosos, cuyas lecturas difieren profundamente entre sí. El carácter que le otorguemos a esta primera tesis del *Tratado* depende en gran medida del valor que le asignemos al verbo “ser”. La traducción del verbo “ἔστι” nos comprometerá con una interpretación ~~y~~ ontológica o una gnoseológica de esta tesis<sup>20</sup>. Este verbo puede ser traducido con tres valores: existencial (como en “x existe”), copulativo (como en “x es y”) o, por último, veritativo según el cual habría que traducir el ἔστι por “es el caso que...” o “es verdad que...”. Si consideramos que el *Tratado*

<sup>20</sup> Como bien señala Edward Schiappa es imposible utilizar en este caso el criterio según el cual la acentuación indica el valor semántico del verbo. Según este criterio, ἔστι indicaría existencia o posibilidad, mientras que ἔστί tendría un sentido copulativo. Sin embargo, los primeros manuscritos no indican acentos y hay serias dudas de que estas distinciones semánticas hayan existido antes de Platón y Aristóteles. La acentuación tendería a reflejar la interpretación de copistas y comentaristas posteriores o sería el resultado de variables sintácticas específicas. En cualquier caso, es claro que no pueden ser tomados como indicadores del sentido del verbo ni en Parménides ni en Gorgias. (“Interpreting Gorgias’s ‘Being’ in *On Not-Being or On Nature*”, *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 30, no. 1, 1997, pp.13-30).

\* Gorgias se vale también de un valor “locativo”, p. ej. cuando argumenta que no es τίςτις cf. p. 18.

¿Qué dice  
un griego de  
ese verbo  
cuando dice  
"ser" o "es"?

viene a responder a las tesis eleáticas, es claro que nos resultaría de gran utilidad poder esclarecer el carácter del verbo "ser" en el poema parmenídeo. Sin embargo, las dificultades para determinar el sentido del verbo en el caso de Parménides no son menores que en el de Gorgias. El poema ha recibido también lecturas en los sentidos anteriormente mencionados y es posible encontrar en el texto apoyo para las tres traducciones del verbo. De manera que en el caso del *Tratado* será necesario determinar la traducción adecuada sobre la base de las argumentaciones que proporciona el sofista a lo largo de su escrito. Untersteiner, por ejemplo, considera que se trata de una tesis onto-gnoseológica. Lo que intentaría probar Gorgias en esta primera parte, según el autor, es que ni el ente ni el no ente pueden ser objetos de experiencia, que no hay experiencia posible puesto que toda experiencia es tanto como no es. Es por eso que la conclusión de esta primera tesis no puede ser sino la dolorosa exclamación "la ontología y la gnoseología son trágicas"<sup>21</sup>. A la base de este desarrollo ontológico, habría, pues, un planteo gnoseológico. Kerferd, por su parte, siguiendo la interpretación de Calogero, asume una posición similar, según la cual esta primera parte concierne (al igual que las dos posteriores que se refieren explícitamente a la incognoscibilidad y a la incomunicabilidad) al *status* de los objetos de percepción, de suerte que la cuestión a tratar no es tanto la existencia o no del ser y el no ser, sino la de si el verbo "ser" puede ser predicado de τὰ πράγματα sin incurrir en contradicciones<sup>22</sup>. Cassin, basándose sobre todo en el tratado que transmite el anónimo, considera que esta primera tesis se encuentra indisolublemente apegada al poema parmenídeo en tanto refutación de este último y que lo que estaría en juego es el rechazo de la ontología, o más bien el desenmascaramiento de la ontología parmenídea como uno más de los discursos efectivos que, sin embargo, no tendría asidero (como ningún otro) en la realidad<sup>23</sup>.

I-Em

✓

λέγειν  
7  
ὄνομαζεν

Por mi parte, considero que la posición más acertada es la de Untersteiner, puesto que en el caso de esta primera tesis gorgiana una tajante disyuntiva entre ontología y gnoseología es falsa: el hecho de que se trate de una tesis gnoseológica no

<sup>21</sup> Untersteiner, *op. cit.*, pp. 212-214.

<sup>22</sup> Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 1932 y Kerferd, *art. cit.* p. 5 y *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 94-100.

<sup>23</sup> Cassin define el objetivo del trabajo de Gorgias en estos términos: "Tout le travail de Gorgias consiste à rendre manifeste que le poème ontologique est déjà en soi un discours sophistique, et même, la philosophie perennis tout entière est là pour en témoigner, le plus efficace de tous les discours sophistiques possibles. En d'autres termes, la sophistique est une autre sorte de poésie, poésie de grammairien peut-être, qui s'efforce de dévoiler les mécanismes de la grâce efficace du langage.", *op. cit.*, p. 28.

Ja

impide que haya consideraciones ontológicas comprometidas. Es posible pensar que entre estos dos planos se da una correlación y que a un determinado tipo de conocimiento está asociada una cierta clase de objeto; por otra parte, según intentaré mostrar más adelante, la tesis de la incognoscibilidad e incomunicabilidad de Gorgias no son tanto falencias del sujeto cognoscente como del objeto a conocer. Como ya he adelantado, la tesis gorgiana de la incomunicabilidad mantiene al discurso resguardado de cualquier crítica. Me atrevería a sugerir que para ser fiel al punto del vista de la sofística, la tesis “el discurso no puede decir lo que es” debería más bien enunciarse en voz pasiva: “el ser no puede ser dicho”. La ontología, desde la posición sofística, se constituye siempre como un efecto de la gnoseología o, más bien, del discurso. Por lo tanto, las tesis gorgianas comprometen ambos planos. Por último, la cuestión planteada por Kerferd según la cual se trata de una tesis gnoseológica porque lo que está en juego es la posibilidad de predicar acerca de τὰ πράγματα no deja de sorprender. Es verdad que están involucradas τὰ πράγματα en tanto objetos del conocimiento sensible y en este sentido le compete a la gnoseología investigarlos, pero de lo que se trata es justamente de la posibilidad de predicar el ser de ellas, y es en este sentido que hay una concepción ontológica comprometida. No toda doctrina debe postular un “Ser” más allá de las cosas que son para tratarse de una ontología. En consecuencia, los reparos de Kerferd para hablar de una ontología gorgiana parecen infundados.

Con respecto a esta primera tesis, las argumentaciones proporcionadas por Sexto y por el anónimo difieren, al menos en el orden de su exposición. Sexto Empírico expone la argumentación en tres partes: la primera se referirá al no ser, la segunda al ser y la última al ser y al no ser conjuntamente. En *MXG* se utilizan dos argumentaciones diferentes para probar esta primera tesis, una de las cuales, aquella en que se refuta a los físicos a través de sus propias afirmaciones, es similar a la de Sexto.

Pasaré a exponer la primera tesis tal como la presenta la versión de Sexto Empírico para luego compararla con la del anónimo.

#### La versión de Sexto Empírico de la primera tesis “nada es”

Según este texto, Gorgias afirma que si algo fuera sería algo que es o algo que no es o ambos al mismo tiempo. La prueba de la primera tesis consistirá, pues, en demostrar la imposibilidad de las tres opciones.

### I.1. lo que no es<sup>24</sup> no es (τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν):

En esta versión se ofrecen dos argumentos para probar esta tesis. Ambos son, dado su objetivo, de carácter netamente “parmenídeo”:

- (a) lo que no es no es en tanto es pensado como tal. Sin embargo, en tanto que *es* lo que no es, es. Pero como es absurdo (ἄτοπον) que algo sea y no sea al mismo tiempo, el no ser no es (SE 67). En esta versión no se admite la contradicción, por lo tanto la afirmación “el no ser es” es inadmisibles por la simple razón de que viola tal principio.
- (b) si lo que no es <sup>entonces</sup> es, lo que es no es, lo cual es imposible. Como uno y otro son mutuamente opuestos, si se atribuye ser a lo que no es, deberá atribuirse no ser a lo que es. Sin embargo, puesto que lo que es es, lo que no es no es (SE 67). La premisa del razonamiento lleva a cabo una inversión de sujeto y predicado, cuestionable en la medida en que no se trate de un juicio de identidad. El planteo gorgiano implica cierta radicalidad: a partir de la afirmación “lo que no es es” es válido afirmar que algo que es no es y no que lo que es (en su integridad) no es. A diferencia de la versión que analizaremos a continuación, esta posibilidad de predicar el no ser del ser es desechada sin más apoyándose en el axioma parmenídeo según el cual el ser es.

### I. 2. lo que es no es (τὸ ὄν οὐκ ἔστιν):

---

<sup>24</sup> He preferido traducir en todos los casos “ἔστι” por “es” y no por “existe”, en primer lugar porque no me atrevería a erradicar la interpretación de Kerferd según la cual lo que está en juego es siempre un valor predicativo del verbo. En segundo lugar, considero que es la ambigüedad del verbo la que le permitirá esgrimir varios de los argumentos de este *Tratado*. En tercer lugar, creo que la tesis misma de Gorgias apunta a probar que no es posible garantizar la existencia efectiva de ningún sujeto, y, en este sentido, la distinción entre un valor predicativo y uno existencial del verbo “ser” no tiene ningún sentido. Por otro lado, a contramano de algunas traducciones que emplean el infinitivo “ser” para volcar τὸ ὄν, en este trabajo traduciré el participio neutro por “lo que es” para diferenciarlo del infinitivo griego εἶναι que encontraremos en la versión del anónimo, diferencia que brinda una de las pautas centrales para la interpretación de la primera tesis. En el contexto de este *Tratado* resulta especialmente complejo encontrar una traducción ajustada a este término, en primer lugar porque cualquier traducción que se elija rompe con la ambigüedad del término griego que involucra un valor más verbal o más sustantivo dependiendo del contexto: la traducción por “ente” le confiere un sentido demasiado sustantivo y reduce mucho el valor verbal. “Lo que es”, en cambio, nos obliga siempre a acompañarlo de un artículo, que en muchos casos no acompaña al participio en el *Tratado*. He optado, sin embargo, por esta última traducción por considerarla más fiel en este contexto en la medida en que exhibe la predicación implícita en el participio, central para comprender el planteo de nuestro sofista.

Gorgias tratará de probar esta afirmación claramente antiparmenídea a través de la constatación de que a lo que es no le conviene ninguno de los predicados que deberían corresponderle a toda cosa existente. Hay una premisa implícita en estos argumentos, según la cual de todo lo que es debe poder predicarse alguno de los opuestos que conforman los pares 'engendrado-inengendrado' y 'uno-múltiple'<sup>25</sup>. Puesto que al ente no le cabe ninguna de estas predicaciones, se concluye que el ente no es<sup>26</sup>.

**I. 2.a. si lo que es fuera, sería eterno, generado, o eterno y generado a la vez.**

- \* (a) **no es eterno**. Este argumento se apoya en el desplazamiento desde la infinitud temporal hacia la infinitud en sentido espacial. El argumento sostiene que si el ente es eterno, es infinito; si es infinito no está en ningún lado, puesto que no puede tener un continente, pero tampoco puede estar contenido en sí mismo porque se escindiría en espacio y materia; si no está en ningún lado no es. Por lo tanto, no puede ser eterno (SE 68-70); → εὖρος εἰ καὶ σῶμα  
μῆκος ἢ σῶμα
- (b) **no es generado**. Si lo fuera, debería serlo a partir del ser, o del no ser. Generarse a partir del ser no puede debido a que el ser ya existiría previamente a su generación. Del no ser, por su parte, nada se genera (por definición). Por lo tanto, no puede ser generado (SE 71).
- (c) **no es eterno y generado a la vez** porque son dos conceptos incompatibles entre sí (SE 72).

Por lo tanto, el ente no es (SE 72).

**I.2.b. si lo que es fuera, sería uno o múltiple.** Con esta tesis se opondrá tanto a monistas como a pluralistas. El argumento se centra en la imposibilidad de ambas categorías, puesto que se nulifican recíprocamente.

- (a) **no es uno**. Si lo fuera, sería o una cantidad discreta (ποσόν), o una cantidad continua (συνεχές), o tendría una cierta magnitud (μέγεθος) o bien cuerpo (σῶμα). Pero si contara con cualquiera de estas propiedades ya no sería uno,

<sup>25</sup> En MXG\* se agrega el par de 'en reposo-en movimiento'. Cabe señalar la importancia que tendrán estos dos últimos pares de predicados para Platón, quien, en el *Sofista*, les otorga el rango de *megista gene*, junto con el ser y el no ser, centrales también en el *Tratado* que nos ocupa.

<sup>26</sup> Aunque la conclusión a establecer es contraria a lo que Parménides había proclamado, es importante adelantar que en el curso de la argumentación Gorgias no vacilará en echar mano a

porque sería divisible y todo aquello que es divisible es múltiple, pues está compuesto por una multiplicidad de unidades (SE 73); ✕

(b) **no es múltiple**, pues lo múltiple es la síntesis de varios en uno. Entonces, al negar lo uno, se niega también lo múltiple, en tanto son negados sus componentes (SE 74).

Por lo tanto lo que es no es.

Ya he adelantado que en el escrito del anónimo encontramos un par de predicados que en Sexto no tiene paralelo, el par “en reposo/en movimiento”. A esta altura el texto del anónimo presenta pasajes ilegibles. La primera categoría de este par, la de reposo, no aparece en el texto conservado. Sin embargo, según conjeturas bastante fundadas, la argumentación que conservamos sobre la imposibilidad del movimiento estaría precedida por una que negaría la posibilidad del reposo. Nos encontramos, entonces, directamente con la prueba de la imposibilidad del movimiento. Gorgias considera en primer lugar la imposibilidad del movimiento en tanto alteración y, en segundo lugar, la del movimiento en tanto traslación:

*Zanon,  
cf. Belio*

(a) **imposibilidad del movimiento por alteración**: nada puede cambiar, ya que si algo cambiara, cambiaría su esencia, transformándose el no ser en ser y el ser en no ser.

En términos aristotélicos, Gorgias se estaría refiriendo a la κίνησις según la sustancia. Desde el punto de vista de la persistencia en el ser (y respetando al pie de la letra la premisa parmenídea del ser eterno) este argumento es válido.

(b) **imposibilidad del movimiento por traslación**: si cambiara según el lugar, el ser se dividiría y perdería su unidad. Si cambiara de un modo total, se dividiría de un modo total. Si se divide encontramos carencia en lugar de ser. Una vez más, Gorgias se apoya en premisas parmenídeas: el ser es uno y eterno. Es inconcebible desde este punto de vista, negando la posibilidad de la alteridad, pensar en un movimiento. Queda claro que en este argumento se excluye tanto la posibilidad del tiempo, como la de un espacio exterior al ser. El ser no puede estar primero aquí y después allá, como tampoco puede dividirse<sup>27</sup>.

---

tesis difundidas por el eléata, por ejemplo la de que lo no ente no es generado ni múltiple; sin duda, una manera contundente de volver sobre sí mismo el discurso de los físicos.

<sup>27</sup> Las aporías del continente-contenido planteadas en el argumento que se esgrimió contra la eternidad del ser pueden servir como un complemento para comprender el presente argumento.

**I. 3. no puede ser y no ser al mismo tiempo.** Esta es la tercera posibilidad que deberá excluir Gorgias, en la versión de Sexto. Si no son ni ser ni no ser, ambos se identifican en el no ser, por lo tanto nada es (*SE 76*).

En su conjunto la exposición de la primera tesis según la versión de Sexto hace hincapié exclusivamente en la imposibilidad de encontrar un sujeto admitido por el verbo 'ser'. Lo que no es no puede serlo, al igual que en Parménides, por el hecho de que una afirmación tal sostendría que el no ser es; pero, a contramano de la concepción de Parménides, lo que es tampoco puede ser sujeto del verbo 'ser' porque ninguno de los predicados pensables, ni separados ni juntos, se aplican al ser. Con la afirmación 'nada es' se estaría expresando, entonces, la inexistencia de un sujeto posible para el verbo 'ser'. Hemos visto que el procedimiento argumentativo utilizado consiste en analizar los predicados que, de existir, deberían corresponderle al ente, pero que sin embargo no le caben (uno-múltiple; generado-inengendrado; en reposo-en movimiento). El argumento refuta una tesis sentando, primeramente, una serie de alternativas posibles de las que al menos una ha de ser verdadera si la tesis misma es verdadera; y luego, echando abajo una por una todas estas alternativas.

La versión del anónimo emplea como parte de la argumentación para probar esta primera tesis el mismo procedimiento que Sexto. Sostiene *MXG 979 b 20 y ss.* que "si es, o no ha sido generado, o ha sido generado", y luego pasa a rebatir cada una de estas alternativas al igual que Sexto. En *979 b 27* vuelve a aplicar este método a la refutación de una de estas dos alternativas, la de haber sido generado, pues las dos posibles ramificaciones son que haya sido generado a partir de lo que es, o que haya sido generado a partir de lo que no es. Estas dos alternativas serán desechadas a su vez.

Las dos versiones coinciden, pues, en la referencia a los pares del tipo de "generado" e "inengendrado", pero en la versión de Sexto se menciona a veces una tercera alternativa, consistente en tomar conjuntamente los dos términos opuestos. Así en *SE 66* las alternativas son "lo que es" o bien "lo que no es", o bien "lo que es y lo que no es", y en *SE 68* son "eterno" o "generado" o "eterno y generado a la vez". La versión de Sexto implica una modificación al presupuesto presocrático de que un par de opuestos constituye de suyo una disyunción exhaustiva, es decir que las alternativas tomadas en consideración son tales que si la tesis es verdadera, una de ellas deberá serlo también necesariamente.

bien

opinion

✓ ?  
22 B 50  
cf. 22 B 67

Tal como señala Lloyd en su análisis de las argumentaciones de Gorgias, en el hecho de que las alternativas tomadas en consideración sean exhaustivas (esto es, que necesariamente una u otra alternativa sea verdadera) reside la validez de este tipo de argumento. En este sentido los razonamientos parecen ser válidos puesto que las opciones parecen exhaustivas, dado que las alternativas ofrecidas por Gorgias parecen contradictorias y no meramente contrarias<sup>28</sup>. Lloyd señala que “como los eleáticos, Gorgias parece haber asumido, de hecho, que ‘uno’ y ‘múltiple’, ‘lo que es’ y ‘lo que no es’ son alternativas incompatibles *en cualquier sentido o respecto en que se tomen*”<sup>29</sup> y es quizás aquí, en la ambigüedad de ciertos términos centrales en el *Tratado* donde se encuentran sus puntos más problemáticos, más que en un planteo *a priori* de alternativas meramente opuestas. En el caso del verbo “ser” parece haber cierta ambigüedad peligrosa que, como analizaré más adelante, será explotada por Gorgias con el fin de establecer su tesis nihilista. De todas maneras, considero que debe tomarse en cuenta que esta forma de argumentación, tal como señala *MXG*, es tomada por Gorgias de los físicos entre lo cuales menciona a Meliso y Zenón, que argumentaban de forma similar. Este mecanismo empleado por el sofista retomaría el de los eleáticos justamente para volcarlo contra sus propias tesis<sup>30</sup>.

línea  
opuesto

El otro argumento que no figura en la versión de *SE*, el que es propio de Gorgias según el anónimo, prueba conjuntamente la imposibilidad del ser y del no ser y será analizado a continuación.

---

<sup>28</sup> Las cuatro oposiciones que ofrece Gorgias son ser-no ser; uno-múltiple; generado-inengendrado; movimiento-reposo. Considero que en los cuatro casos se trata de disyunciones exhaustivas siempre y cuando se consideren en el interior de un cierto dominio. Esto es, todas ellas son reducibles a la forma “p o no p”: la primera oposición, ser-no ser, encarna la pareja paradigmática de contradictorios; las otras, en cambio, suponen una contradicción en el interior de un determinado dominio. Con esto quiero decir que ‘inengendrado’ es lo mismo que ‘no engendrado’, que ‘múltiple’ es lo mismo que ‘no uno’ (el ninguno queda excluido en función de tratarse de la cantidad de las cosas que son) y que ‘movimiento’ es ‘no reposo’ y ‘reposo’ es ‘no movimiento’.

<sup>29</sup> Lloyd G.E.R., *Polaridad y analogía*, Taurus, Madrid, 1987, p. 113.

<sup>30</sup> Lloyd lleva a cabo un análisis de los argumentos eleáticos que se desarrollan mediante oposiciones. A través del examen de ciertos argumentos de Parménides, de Meliso y de Zenón, este autor llega a las siguientes conclusiones: a) para ellos los opuestos se excluyen mutuamente en cualquier sentido o respecto en que se puedan predicar de un determinado sujeto, y b) los opuestos constituyen para ellos alternativas exhaustivas —es decir que una u otra de un par de proposiciones contrarias, al igual que acontece con las proposiciones contradictorias, ha de ser verdadera. Por otro lado, señala Lloyd que las teorías involucradas son excesivamente imprecisas. La mayor parte de sus argumentos tenía que ver no con proposiciones provistas de sujetos y predicados claramente definidos, sino con conceptos genéricos. Así, por citar a modo de ejemplo, Parménides insiste en la disyuntiva “es necesario que sea” o “es necesario que no



## La prueba propia de Gorgias en la versión MXG

En el texto que nos transmite el anónimo, la demostración de esta primera tesis “οὐδὲν ἔστιν” consiste no sólo en esgrimir los argumentos contra “los otros” (los físicos) que “en sus opiniones mantienen tesis contradictorias sobre el ser” utilizando los argumentos de unos contra otros, sino también en una “primera y peculiar demostración a través de la cual intenta probar que no es ni ser ni no ser”<sup>31</sup>. El argumento que expondré a continuación no tiene un equivalente exacto, entonces, en Sexto, aunque es posible encontrar entre ambas versiones ciertos paralelismos<sup>32</sup>.

Mi lectura de esta versión puede resumirse en los siguientes términos: la tesis nihilista implica la reducción del ser a mera categoría lingüística. Lo que intenta probar Gorgias es la imposibilidad de asignarle al ser una referencia extradiscursiva. Pero puesto que el único medio posible para juzgar las cuestiones ontológicas es el lenguaje, nos vemos atrapados en un círculo en que la soberanía absoluta del discurso fijará las pautas por las cuales él mismo instituirá el lugar que le corresponde al ser. El hecho de tener que recurrir necesariamente al lenguaje para desentrañar la naturaleza del ser nos obliga, desde la posición nihilista, a aceptar la primacía del lenguaje respecto al ser desde un principio.

Analizaré, entonces, la prueba que ofrece el anónimo como original de Gorgias, en la cual el sofista explota las paradojas que implica la predicación para probar que nada es. El argumento es el siguiente:

“no es ni ser ni no ser. Si en verdad no ser es no ser, nada menos sería lo que no es que lo que es; en efecto, lo que no es es lo que no es y lo que es, lo que es, de modo que las cosas no son en nada más ser que no ser. Pero si igualmente el no ser es, el ser, dice, su contrario, no es. En efecto, si el no ser es, conviene que el ser no sea. De modo que en este caso, dice, nada sería, a no ser que el ser y el no ser fueran idénticos. Pero si son idénticos, en este caso tampoco nada sería, puesto que lo que no es no es, y tampoco lo que es porque es idéntico a lo que no es”<sup>33</sup>. (MXG 979 a 2β-β3)

en nada sería  
menos...

lo mismo \*  
(evēed)

23 - 32

sea” y Meliso parece suponer que “es” (en el sentido de existencia inalterable) y “no es” (en el sentido de existencia inalterable) constituyen alternativas exhaustivas. (op.cit. p.108)

<sup>31</sup> ἐν ἧι λέγει, ὅτι οὐκ οὔτε εἶναι, οὔτε μὴ εἶναι (MXG 979 a 24).

<sup>32</sup> Kerferd, sin embargo, encuentra entre las dos versiones una correspondencia en todos los argumentos.

<sup>33</sup> El pasaje citado ha sido interpretado de las maneras más diversas en razón de su complejidad filológica y filosófica. He realizado una traducción siguiendo la edición de Untersteiner (*Sofisti* II, Florencia, 1949-1967, pp. 36-56), si bien en muchos casos adopto las opciones textuales de

Opzioni  
Sian

\* como tra.  
dice en p. 27

La primera sentencia “οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι, οὔτε μὴ εἶναι” admite tres traducciones diferentes: (1) no es ni ser ni no ser; (2) no es posible ni ser ni no ser; (3) no es posible (para las cosas) ni ser ni no ser. Las propuestas (1) y (2) toman ‘ser’ y ‘no ser’ como sujetos del verbo ἔστιν, mientras que en (3) los infinitivos ‘ser’ y ‘no ser’ se predicán de las cosas y es esta predicación la que se considera imposible. Kerferd es partidario de esta última traducción pues considera que lo que está en juego, incluso en esta primera tesis, son τὰ πράγματα, las cosas efectivas. Esta posición encuentra sustento en la línea 26: “de modo que las cosas (τὰ πράγματα) no son más ser que no ser”. En mi caso, he optado por la primera traducción justamente porque conserva la ambigüedad del texto gorgiano que, a mi entender, es deliberada en la medida en que permite al sofista desarrollar su juego explotando la diversidad de sentidos y funciones del verbo<sup>34</sup>. Las otras dos traducciones encorsetan el ser en un sentido específico e impiden apreciar la unidad en la multiplicidad de los sentidos que aparecen a lo largo del texto<sup>35</sup>. La unidad al nivel del significante ha sido explotada por la sofística, como nos recuerda Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas*, y es importante no perderla de vista al analizar el *Tratado*. / en el

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

- I. no ser es no ser; ser es ser. (979<sup>a</sup> 25-27) / 6
- II. no ser es ser; ser es no ser. (979<sup>a</sup> 28-30) 27-28
- III. no ser es idéntico a ser. (979<sup>a</sup> 30-33)

---

Barbara Cassin (*L'Effet Sophistique*, Paris, Gallimard, pp. 128-132), debido a que, en principio, pareciera ser la que más se atiene al texto original. La traducción de Mansfeld, por ejemplo, no conserva en todos los casos la diferencia entre participios e infinitivos, mientras que la de Kerferd se basa en un manuscrito diferente debido a que “el argumento transmitido produce una conclusión radicalmente opuesta a la conclusión buscada: si el no ser es no menos que el ser, la conclusión debe ser que tanto el ser como el no ser existen los dos”. Sin embargo, esta objeción es la misma que, en última instancia le opone el anónimo. Por lo tanto, podría conjeturarse que el texto de Gorgias es el de la edición clásica de Diels que retoma a grandes rasgos Untersteiner. A menos que se indique lo contrario, las traducciones de los textos de Gorgias citados a continuación siguen los textos arriba mencionados. / σ

<sup>34</sup> A través del análisis del texto que viene a continuación se comprenderá mejor la posición que adopto.

<sup>35</sup> En una segunda lectura será necesario atribuir un sentido específico a cada aparición del verbo, pero considero importante no perder de vista la identidad del significante, pues este tratado se teje alrededor de las paradojas implicadas en la pluralidad de sentidos del ser.

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

### 1. Primer argumento

“Si en verdad no ser es no ser, nada menos sería lo que no es que lo que es; en efecto, lo que no es es lo que no es y lo que es, lo que es, de modo que las cosas no son en nada más ser que no ser”. (979<sup>a</sup> 25-27) 24-27

Y el anónimo pseudo-aristotélico ofrece la siguiente crítica:

? “Pero de ningún modo resulta, a partir de las cosas que ha dicho, que nada es. Pues sobre las cosas que también demuestra, así (discurre: o bien lo que no es es, o bien es en sentido absoluto y es también en tanto que idéntico, no ente. Pero eso ni parece así ni es necesario; es como si se tratara de dos entes de los cuales uno es y el otro <sup>o sea, otro</sup> parece: el primero es, pero el otro no es verdadero decir que sea, el que es primeramente no ente. ¿Por qué entonces no es ni ser ni no ser? Por otro lado, aquello que es los dos no es ni uno ni el otro. Porque dice bien que el no ser no sería menos que el ser, si es que el no ser también es de alguna manera —dado que nadie diría que el no ser no es en modo alguno. Pero, aunque lo que no es sea lo que no es, lo que no es no es igual a lo que es, porque el uno es no ente, en tanto que el otro también es.”<sup>36</sup> (979 a 34-b 5).

revisar  
esta  
traducción

Este primer argumento de Gorgias muestra entonces que el no ente (es) no ente y el ente (es) ente; es decir, ente y no ente se identifican en el ser. Sin embargo, sabemos que lo que quiere probar es justamente lo contrario, es decir que nada es. ¿En qué sentido, entonces, este argumento es útil a tal propósito? Sólo en la medida en que demuestra que ‘ser’ se predica de cualquier cosa, convirtiéndose así en una categoría laxa aplicable a cualquier sujeto del discurso. Ahora bien, hemos visto que en el caso de Sexto la proposición paralela era expresada a través de los participios ‘τὸ ὄν’ y ‘τὸ μὴ ὄν’, mientras que en esta primera formulación de MXG nos encontramos inicialmente con el infinitivo del verbo ‘ser’, ‘εἶναι’ y sólo en la frase inmediatamente posterior aparecen los participios<sup>37</sup>. Nos topamos así con un traspaso del infinitivo ‘εἶναι’ al participio ‘ὄν’. Es justamente aquí ~~que~~ se estaría poniendo en evidencia la premisa fundante de todo el tratado: que tanto lo que es (τὸ ὄν) como lo que no es (τὸ μὴ ὄν) son ambos donde

<sup>36</sup> Sigo la sugerencia de B. Cassin de cambiar en la línea 979 a 35 (“Ἡ τὸ μὴ ὄν ἔστι, ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν εἶη καὶ ἔστιν ὁμοιον μὴ ὄν”) el ὁμοιον por un ὁμοίως como el que aparece poco más adelante, en 979 b 5. (op. cit., p. 129)

<sup>37</sup> εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη (979 a 26).

↪ pero en la trad. no resulta, parece que viene ὁμοιον

? productos del verbo 'ser'<sup>38</sup>. A diferencia, pues, de la versión de Sexto, en la cual se probaba que ningún predicado le conviene al verbo 'ser', en este caso se subrayaría más bien que cualquier sujeto, incluso "lo que no es", es producto del verbo "es" o, en otros términos, del acto de decir. Este punto representa el hilo conductor de mi lectura de las tres tesis del *Tratado sobre el no ser*, así como la condición para comprender cabalmente la operación que lleva a cabo Gorgias en el *Encomio de Helena* respecto del *lógos*: en la medida en que es legítimo predicar el ser incluso de aquello que no es (situación ésta que se evidencia en el referido juicio de identidad "el no ente es no ente") será necesario conferirle ser a cualquier sujeto del que se pueda hablar. ¿*qué es "hablar"?* "poder" ✓

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

## 2. Segundo argumento:

"Pero si igualmente el no ser es, el ser, dice, su contrario, no es. En efecto, si el no ser es, conviene que el ser no sea. De modo que en este caso, dice, nada sería, a no ser que ser y no ser fueran idénticos" (979 a 28-30). 7 (27-30)

Y ésta es la crítica que ofrece el anónimo:

"Pero aunque fuera verdadero (aunque sería extraño que lo que no es sea) ¿por qué concluye que todas las cosas no son más bien que son? Porque así al menos, es justo lo contrario lo que parece producirse: en efecto, si lo que no es es lo que es y lo que es es lo que es, ambos son; porque las cosas que son y las que no son serían; no es necesario en efecto que si lo que no es es, lo que es no sea. Inclusive son"

<sup>1</sup> πικρα (ant.)  
<sup>2</sup> πικρα (conv.)

pero si fuera efectivamente así,

<sup>38</sup> Cf. Cassin, *op. cit.*, p. 30.

si alguno acordara que, por una parte, lo que no es fuera y, por otra parte, en que lo que es no fuera, sin embargo, nada menos sería; en efecto, las cosas que no son serían según su propio discurso.” (979 b 6 ss) b 6-14

En este segundo argumento Gorgias parte de la hipótesis de que el no ser es. Si esto es así, entonces por medio de una inversión (a nuestros ojos ilegítima) entre sujeto y predicado, el ser no es. Por eso el anónimo objeta que, incluso conviniendo que aquello que no es sea, no es legítimo afirmar que el ser no es. Por otro lado, si ser y no ser se identifican, habría que afirmar contra Gorgias que ambos son y no que *no* son. Y aunque se aceptara que el ser no es, de todas maneras el ser seguiría siendo, de tal manera que no es verdadera la afirmación “nada es”.

El razonamiento del anónimo no ofrece demasiadas objeciones. Sin embargo, es necesario desentrañar la prueba gorgiana para ver su verdadero alcance. Gorgias ha llevado a cabo aquí dos operaciones con el verbo ‘ser’:

- a. En primer lugar, ha reducido el juicio de identidad ‘el no ser es no ser’ que aparecía en el argumento anterior, al juicio ‘el no ser es’ que parece portar un sentido existencial. Gorgias parece ignorar la diferencia entre el sentido predicativo del verbo ‘ἔστι’ y el sentido existencial<sup>39</sup>.
- b. En segundo lugar, ha invertido sujeto y predicado al enunciar que si el no ser es, el ser, su opuesto, no es. Como ya señalé respecto del argumento en la versión de Sexto, el único caso en que sujeto y predicado son legítimamente “reversibles” (esto es, en que se pueden invertir sujeto y predicado) es el juicio de identidad<sup>40</sup>. Gorgias parece haber tomado el juicio de existencia ‘el no ser es’ como un juicio de identidad en que el predicado, por un lado, recubre por completo al sujeto; y, por otro, no lo excede. Esta inversión implica poner el ser y el no ser en un plano de total identidad. Hemos visto que el primer argumento en algún punto contribuía a degradar el ser y a ponerlo a la misma altura que el

<sup>39</sup> Para contar con tal diferencia es necesario efectuar una clara delimitación entre significado y referente, la cual no sólo no es exhibida en el *Tratado*, sino que es implícitamente rechazada al negar cualquier ser exterior al discurso. El discurso es el que confiere existencia al predicar el ser, por eso ser y discurso están adheridos.

<sup>40</sup> Es importante señalar que, a pesar de que en la versión de Sexto también se utilizaba el argumento según el cual si el no ser es, el ser no es, el rol que jugaba allí era absolutamente opuesto al de esta versión. En la versión de Sexto oficiaba como argumento para probar que sería absurdo afirmar que el no ser es, porque en tal caso habría que sostener que el ser no es, y esto es absurdo. En consecuencia se negaba que el no ser fuera. En esta versión, en cambio, lejos de negarse, este argumento intenta contribuir a probar la identidad entre ser y no ser.

no ser. En este segundo argumento va más lejos aún, pues supone ya la identidad entre ser y no ser al ofrecer la posibilidad de invertirlos.

Vemos así cómo es la ambigüedad del verbo 'ser' la que le permite al sofista seguir adelante en su identificación de ser y no ser. Sin embargo, no será hasta el próximo argumento que se dará explícitamente como hipótesis tal identidad.

cuando

### 3. Tercer argumento

"Pero si es lo mismo, en este caso tampoco sería nada; en efecto, lo que no es no es, y tampoco lo que es, puesto que es lo mismo que lo que no es". (979 a 30-33)

✓

Y la crítica que ofrece el anónimo:

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

✓

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

/ en

/ en

}

A partir del análisis de estos tres argumentos es posible arribar a algunas conclusiones:

En primer lugar, el tipo de prueba aducida por Gorgias resulta circular: se parte de la imposibilidad de distinguir entre predicación existencial y atributiva, pero esta tesis

✓  
¿o se parte  
ra de he-  
dis con...?

implica ya, según vimos, la necesaria primacía del lenguaje respecto del ser, dado que en la medida en que se predique cualquier cosa de cualquier entidad necesariamente habrá que otorgarle existencia. Es la posibilidad de predicación, pues, la que confiere existencia. Lo que intento subrayar es justamente que *el nihilismo es una tesis de la cual Gorgias parte, más que una hipótesis a ser demostrada.* El hecho de que se pueda y, en realidad, se deba predicar tanto del ente como del no ente es suficiente prueba de que el ser es una categoría lingüística. b  
✓

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

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

¿del  
divino?

## II. AUNQUE ALGO FUERA SERÍA INCOGNOSCIBLE PARA EL HOMBRE.

Este punto resultará central para la tesis que sostengo, ante todo según la exposición brindada en la versión del anónimo, pues es en este punto donde Gorgias enunciará el carácter indiscernible de la verdad, otorgándole el mismo *status* a todos los productos del pensamiento. Trataré, entonces, de analizar el texto en detalle. Sin embargo, ya desde el comienzo nos encontramos frente a una gran dificultad: el texto de Sexto y el del anónimo difieren a tal punto en la argumentación de la tesis de la incognoscibilidad del ser, que, mientras que la primera establece exclusivamente que todo es falso, la segunda admite dos posibilidades: que todo sea verdadero y que todo sea falso. En efecto, mientras que en la versión de *SE* se enuncia que nada de lo pensado \*  
  
<fuente>  
+ "gorgiano"

es (verdadero)<sup>41</sup>, en el de *MXG* se ofrecen dos posibilidades: que todo sea verdadero o que todo sea falso, alternativas ambas que, según veremos más adelante, desembocan en la disolución de las nociones de verdad y falsedad.

Comenzaré, una vez más, por la versión de Sexto, en donde la segunda tesis se construirá sobre la siguiente afirmación:

εἰ ἐφρονούμενα  
 “si las cosas pensadas no son cosas que son, lo que es no puede ser pensado”<sup>42</sup>.  
 Esto es según razón (κατὰ λόγον). (SE 78)

✓ mod.

A favor de que los contenidos del pensamiento no son entes se ofrecen dos argumentos:

a. el primero de ellos afirma:  
 ‘si las cosas pensadas son, todas las cosas pensadas son, cualquiera sea el modo en que se piensen, lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense en un hombre que vuela o en carros que corren sobre el mar, el hombre vuela o los carros corren sobre el mar. Por lo tanto, las cosas pensadas no son’ (SE 79f 80f)

ἀπερρεκίον

ὅτι ἐφρονῶ εἰς  
 (cf. el pensamiento  
 νοεῖν)

La trampa de este argumento reside en la falsedad del enunciado condicional. Lo que se demuestra aquí es que el consecuente “todos los contenidos del pensamiento son” es falso y por ello se deduce la falsedad del antecedente “los contenidos del pensamiento son”. El razonamiento es válido, pero la primera premisa es falsa, pues la inferencia desde “los contenidos del pensamiento son” hacia “*todos* los contenidos de pensamiento son” es claramente inválida. Los ejemplos aducidos sólo muestran que algunos contenidos de pensamiento no tienen existencia, y no que todos carezcan de ella.

?

b. el segundo argumento sostiene:  
 ‘si las cosas pensadas son, lo que no es no será pensado, pues a los contrarios convienen cualidades contrarias. Ahora bien, lo que no es, por ejemplo Escila y la Quimera y muchos otros seres que no son, son pensados, de modo que no es pensado lo que es’. (80)

(...)  
 faltan 29 palabras

Nos encontramos, al igual que en el argumento anterior con un *modus tollens* y, una vez más, frente al paso ilegítimo de lo particular a lo universal en la primera

✓

<sup>41</sup> Creo que es legítimo entender el “ser” en estos pasajes como “ser verdadero”, puesto que de lo que se trata es de negar la existencia efectiva de las cosas a las que refiere el pensamiento. En este sentido, todo pensamiento sería falso, desde una perspectiva correspondentista.



premisa del argumento “si los contenidos del pensamiento son, lo que no es no es pensado”, puesto que este condicional está suponiendo que si los contenidos del pensamiento son, *todos* los contenidos del pensamiento son y en consecuencia lo que no es no es pensado. A partir de la negación del consecuente, (puesto que algunos contenidos del pensamiento son entes), se deduce la negación del antecedente y se pretende así que todo lo pensado carece de ser y que, por consiguiente, lo que es no es pensado. Vemos cómo la posibilidad cierta de pensar cosas que no son o, diríamos, objetos imaginarios, en vez de tomarse como una capacidad del pensamiento de ir más allá de lo que está atestiguado por los sentidos, “contamina” el pensar al punto de negarle la capacidad de pensar lo que es.

Es importante destacar que la estrategia argumentativa de Gorgias para probar esta segunda tesis del *Tratado*, “aunque fuera no podría ser pensado”, es equiparable a la utilizada para probar la tesis anterior. Así como en el plano ontológico se sostenía que nada es por el hecho de que el ser podía atribuirse inclusive a lo que no es, en el plano del pensamiento es ahora posible sostener que de haber ser no podría ser pensado, o sea que los pensamientos no guardan una relación con el ser, a partir de que es posible pensar cosas que no son. Advertimos también que estas cosas que no son no sólo refieren a juicios falsos sino también a sujetos sin referente, pues los ejemplos gorgianos de pensamientos acerca de cosas inexistentes son de dos tipos: por un lado, juicios del tipo de “el hombre vuela”; por el otro, sujetos como la Quimera. Este es un punto importante; puesto que no sólo parece posible hablar de falsedad en el caso de proposiciones, sino también en el caso de meros sujetos<sup>43</sup>.

¿o fueron?  
x que se p...  
denia de la  
Q. también  
no juicio -  
Ver lo que sigue:  
\*

¿ήθελς como real (br)

Es muy interesante la objeción que opone aquí la versión de Sexto a la propia argumentación:

“los contenidos del pensamiento serán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su peculiar criterio”. (SE 81)

Todo lo pensado será en la medida en que sea captado con un “criterio” adecuado. Cada sentido tendría así un correlato propio, así como la vista tiene su propio objeto existente, y éste existe por más que no sea oído. El pensamiento es postulado

<sup>42</sup> εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐκ φρονεῖται.

<sup>43</sup> Es importante tener esto en cuenta a la hora de analizar las propuestas de Platón y Aristóteles ante el problema de lo falso. ¿Acaso en estos últimos la verdad o falsedad se limita solamente al caso de las proposiciones o es posible aplicarlas también a sujetos imaginarios productos de la fantasía? Abordaré este tema en detalle en las páginas 105 a 108 y 120 a 130.

\* οὐδὲν γὰρ ἐν φρονῇ τις ἄνθρωπον ἐπέβλεπον ἢ κέρματα ἐν πτελέσει κείχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵππευσι ἢ κέρματα ἐν αελέσει κείχεται 30

aparentemente como la facultad de un órgano sensorial más y sería, por tanto, necesario que contara con su propio objeto, por más que no se pueda captar a través de los otros sentidos. Sin embargo, en esta versión se rechaza esto como absurdo oponiendo una vez más los ejemplos de juicios o entidades claramente inexistentes, esto es, no meramente invisibles o imperceptibles, que, sin embargo, son pensados: carros corriendo sobre el mar y hombres que vuelan.

Ya he dicho más arriba que según esta versión, la prueba de Gorgias reside en la constatación de que lo que no es puede ser pensado, para desde ahí concluir que, en la medida en que lo pensado es inexistente, lo existente no es pensado. Este argumento, claro está, es absolutamente antiparmenideo, no sólo en razón de la ruptura de la unidad ser-pensar en que insistía Parménides en el fragmento 3, “lo mismo es ser y pensar”, sino porque proclama la no existencia de todo contenido de pensamiento. En lugar de ampliar el ámbito del pensamiento a cosas inexistentes (como las admitidas en los ejemplos de la Quimera), para Gorgias la capacidad de pensar tales cosas condena al pensamiento a pensar lo que no es.

En *MXG* el argumento apunta a probar la falta de correspondencia entre pensamiento y realidad y la imposibilidad de encontrar una garantía de la adecuación del pensamiento respecto a la cosa. En última instancia, lo que sostiene Gorgias es la imposibilidad de postular la aprehensión de una “cosa en sí”: la cosa será tal como el sujeto se la represente y no hay una instancia objetiva por medio de la cual medir la verdad o falsedad de los enunciados. En este sentido la prueba guarda, sin duda, una fuerte similitud con la tesis del *homo mensura* de Protágoras<sup>44</sup>. El argumento es desarrollado en forma mucho más exigua que en la versión de Sexto y contiene dos partes que plantean una disyuntiva de hierro: o todo pensamiento es verdadero o ningún pensamiento lo es. Analiza, pues, la primera posibilidad:

---

<sup>44</sup> Cf. Mansfeld Jaap, “Historical and Philosophical Aspects of Gorgias ‘On what is not’”, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1990, p. 97-125. Este autor releva el paralelo entre la doctrina protagórica y la gorgiana y considera que ha sido la primera la que ha inspirado la segunda, al punto de afirmar: “some of Gorgias’ points in the second and the third thesis -elaborated by him in thoughtful way- are philosophically immensely interesting because they deal with the problem of private vs. public knowledge and entail questions relating to possible forms of consensus. It is very safe, however, to assume that he is hardly original and his arguments would be much less interesting if more of Protágoras, who inspired them, had survived.” (p. 112) Considero muy positivo el estudio de los puntos de contacto de las doctrinas de ambos sofistas. Sin embargo, me resulta medio caprichosa su afirmación acerca de la dependencia de la doctrina de Gorgias respecto a la de Protágoras, puesto que no contamos con suficientes elementos de juicio como para sostener sin más una afirmación tal.

εἰ δ' οὕτως οὐδὲν ἔν εἶναι ψεῦδος, οὐδ' εἰ, φησὶν, ἐν τῷ πελάγει  
 ψαῖα κινῆσθαι ἄρακα - πάντα γὰρ ἔν εὐεῖα εἶη.  
 (como esto texto (según la cita en Gorgias): nada podría pensar que nada es falso

“Es necesario que todo lo pensado (τὰ φρονούμενα) sea, y que lo que no es, ya que no es, no pueda ser pensado. Y, si esto es así, nada podría ser falso (οὐδὲν ἄν εἴποι εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς, φησὶν), incluso, dice, aunque se afirmara que unos carros corren sobre el mar, ya que todos los juicios serían idénticos.” (MXG 980 a 17-)

mal citado  
 MXG 17 o 980a 8-11

Si se parte de la hipótesis de que todo objeto pensado es (y tal como es pensado) y que lo que no es no puede ser siquiera pensado, es imposible que exista la falsedad en el pensamiento: todos los juicios serán semejantemente verdaderos, inclusive uno que sostuviera que los carros corren sobre el mar, puesto que al igual que en la doctrina del *homo mensura* parece ser el hombre, o más bien el pensamiento, el que confiere ser a lo pensado. Es claro que este pasaje lleva al límite el fragmento 3 de Parménides, según el cual “lo mismo es pensar y ser”. Si todo lo pensado o lo dicho es, las nociones mismas de verdad y falsedad entendidas como correspondencia pierden todo sentido, en la medida en que el discurso no viene a dar cuenta ya de un ser que lo precede sino que instaure su propio objeto. De ahí que sea posible afirmar que inclusive afirmaciones que no son atestiguadas por los sentidos son verdaderas, como ser el caso de los carros que corren sobre el mar. La noción de verdad que acompañaría a todo discurso según esta tesis de Gorgias ha quedado, sin embargo, vaciada de sentido en tanto no refiere ya a ninguna cosa exterior al pensamiento mismo. Este último parece quedar reducido a pura fantasía en la medida en que crea su propio objeto. A partir de aquí se puede extraer una implicancia central de la doctrina de Gorgias: la escisión entre *lógos* y realidad niega que el pensamiento se sujete al ser y conduce, por tanto, a la imposibilidad de la filosofía en tanto pensamiento y discurso<sup>45</sup> que se refieren al mundo, para relegarla a mera literatura fantástica.

En la segunda parte de esta prueba, Gorgias parte de la hipótesis opuesta:

“Pero si tal razón no es válida en absoluto, del mismo modo que las cosas que vemos son más que objetos de nuestra visión, así también nuestras representaciones intelectuales [no] son más que tales”. (MXG 980 a 17-20)

traducción

MXG 19 o 980 a 13-14

Si no se acepta el primer argumento según el cual la falsedad es imposible, así como las cosas que vemos no existirían más que como objetos de nuestra visión (sin garantía alguna de existencia), nuestras representaciones intelectuales no existirían más que como tales. Con esto Gorgias se refiere a la imposibilidad de asignarles un objeto “real”

<sup>45</sup> En tanto este último se refiere a aquel.

a lo pensado. Por lo tanto, también en este caso se elimina cualquier relación del pensamiento con una referencia exterior. Ni la visión ni el pensamiento garantizarían un objeto exterior al sujeto mismo. Nos encontramos, de todos modos, ante una producción del propio objeto por parte del pensamiento.

Las dos propuestas que ofrece Gorgias en esta prueba se nos han manifestado como absolutamente radicales: o todo pensamiento se ajusta a la realidad y, en consecuencia, desde una perspectiva correspondentista toda representación es verdadera, o ningún pensamiento se ajusta a la realidad y, por tanto, desde tal perspectiva, toda representación es falsa. Sin embargo, a pesar de ser alternativas opuestas, en ambos casos se elimina uno de los componentes del par verdad-falsedad. Esto supone, en definitiva, una disolución de la distinción entre verdad y falsedad. Así como en la primera tesis se disolvía la κρίσις entre ser y no ser, aquí se disuelve la κρίσις entre verdad y falsedad. Eliminados un ser y un no ser independientes del pensamiento, éste último producirá su propio objeto y de esta manera la tesis según la cual no habría falsedad y su opuesta, la de que todo pensamiento es falso, supondrán ambas una escisión respecto de lo que es y conducirán en la siguiente etapa de la argumentación gorgiana a la concepción de un λόγος creador de su objeto. En la medida en que sea pensado o dicho, todo será. Por eso Gorgias afirma:

“las cosas que se ven y las que se oyen son por esta razón, porque cada una de ellas es pensada”. (MXG 980 a 19)

MXG 19 e 980a 12-13

Ahora bien, ¿en qué sentido las cosas nos resultan incognoscibles si postulamos que todo aquello que nos representamos es por el solo hecho de representárnoslo? ¿No habría que afirmar lo contrario, esto es que todo es cognoscible? A este respecto, Gorgias respondería que él no postula una efectiva existencia extradiscursiva de las cosas, puesto que carecemos de un criterio para afirmar qué representaciones son verdaderas y cuáles no. Por lo tanto, su argumento no sería tanto que no podemos representarnos τὰ πράγματα, sino más bien que nos resulta incognoscible el origen de aquello que nos representamos:

“mas qué cosas son verdaderas es asunto oscuro, de modo que, aunque sean, las cosas nos serían incognoscibles” (MXG 980 a 20)

MXG 20 e MXG 980<sup>a</sup> 17-18

Y yo agregaría: “en tanto entes extradiscursivos”. Desde una concepción correspondentista de la verdad, la verdad o falsedad de los discursos no puede ser constatada. Por eso desde la posición “logológica” gorgiana, verdad y falsedad pasan a ser, en última instancia, categorías sin sentido, pues para hablar de cualquiera de ellas es necesario establecer la posibilidad de ambas conjuntamente y eso es, justamente, lo que intenta disolver Gorgias a lo largo de sus tres tesis. Así como ser y no ser se identificaban al cabo de su primera tesis, en el plano gnoseológico verdad y falsedad se identifican y en consecuencia, se nulifican recíprocamente.

Hemos visto que los ejemplos que nos transmite Sexto Empírico de sujetos sin un correlato ontológico son tanto personajes mitológicos (la Quimera o Sibila), como juicios (“los carros que corren sobre el mar” y “el hombre vuela”). Es decir que tanto en el caso de los sujetos como en el de los juicios falsos no contamos, según Gorgias, con un criterio para evaluar su existencia, pues todo es en tanto pensado. El problema en juego aquí es el de la “adherencia” de la cosa a la palabra, que se da como consecuencia de la producción que obra la palabra de su propio objeto. Esto es, se da una identidad total entre sentido y ser, puesto que el ser ha quedado reducido a mero sentido. La cuestión se resuelve únicamente en la medida en que se establezca una diferencia entre el significado y la referencia. Ya Parménides había ‘inventado’ el ser, pero Platón y Aristóteles no habían ‘inventado’ aún el significado, y sin el significado como mediador entre palabra y cosa no es posible sostener una ontología (por lo menos, ante las objeciones de Gorgias). Nos enfrentamos así a la siguiente alternativa: o todo discurso se funda en el ser o todo ser se funda en el lenguaje. Parménides sostuvo la primera; Gorgias, la última. Pero ambos comparten un terreno común que es el de la adhesión entre palabra y cosa, y la imposibilidad de decir lo que no es. En el caso de Parménides, por la identidad inmediata entre pensamiento y ser,<sup>\*</sup> y en el de Gorgias por la identidad que se dará como consecuencia de la regeneración del ser por parte del discurso.

Frente a las diferencias que encontramos entre la versión de Sexto y la de MXG con respecto a esta segunda tesis “aunque fuera, sería incognoscible”, ¿es posible establecer cuál es la que sostuvo Gorgias? Recordemos que en la versión de Sexto había un solo argumento en juego: puesto que podemos pensar en cosas que no son, nada de lo que pensamos es. MXG, en cambio, parte de dos hipótesis opuestas y prueba que se sostenga una u otra, en cualquier caso el pensamiento crea su propio objeto. Es claro que en este último caso la falacia reside en el hecho de dar como alternativas exhaustivas (es decir contradictorias) alternativas contrarias que no agotan el campo de

✓  
↓  
!

\* y decir  
(L. G. V.)

lo posible. Gorgias no contempla, según esta versión, la posibilidad de la existencia de ciertos juicios que se correspondan con la realidad y otros que no. Esta “radicalidad eleática”, como la llama Gigon<sup>46</sup> puede encontrar una vez más su origen en la voluntad del sofista de introducirse en una tradición para criticarla.

Por último, antes de pasar a examinar la tercera tesis gorgiana, querría aducir tres razones por las cuales, al menos a los fines de este trabajo, considero que el anónimo merece especial atención:

- a. En primer lugar, mientras que el argumento de Sexto es propiamente escéptico, el del anónimo pone de manifiesto el axioma básico de la sofística, para la cual el pensamiento y también, como veremos a continuación, el discurso producen su propio objeto.
- b. En segundo lugar, y en relación con lo que acabamos de decir, este axioma ha sido la tesis contra la cual, en especial Platón, pero también Aristóteles tuvieron que acometer a fin de fundamentar la posibilidad de la filosofía, y en este sentido, considero que resulta de mayor interés que la de Sexto. La tesis de la imposibilidad de lo falso está formulada claramente en la versión de *MXG*, si no prevaleciendo, al menos con la misma legitimidad que su opuesta y, como es sabido, es contra esta tesis y sus premisas que Platón y Aristóteles dirigirán sus más afilados argumentos.
- c. En tercer lugar, esta tesis parecería estar <sup>en</sup> a la base del tratado que analizaremos más adelante, el *Encomio de Helena*, dado que el *lógos* será capaz de erigirse en gran soberano más allá de cualquier correlato ontológico en razón de esta imposibilidad de discernir entre verdad y falsedad.

Será la falta de mediación entre lenguaje y ser lo que conducirá a la tercera tesis, según la cual las cosas no pueden ser dichas.

### III. AUNQUE PUDIERAN SER CONOCIDAS, NO PODRÍAN SER TRANSMITIDAS A OTRO.<sup>47</sup>

Por fin, Gorgias lleva a cabo la escisión entre ser y lenguaje que nos ocupa en este trabajo. El análisis de esta última tesis supone una previa elucidación: ¿qué quiere

<sup>46</sup> Gigon, *art.cit.*, p. 73.

<sup>47</sup> καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δὲ, ἀνέξοιστον ἑτέρῳ *SE* 83). εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἄν τις, φησὶ, δηλώσειεν ἄλλῳ; (*MXG* 980 a 19-20) 18-19 ✓

decir Gorgias con 'lógos'? Sabemos que esta es una de aquellas palabras cuya traducción jamás puede agotar el campo semántico que cubre el término griego. Podemos enunciar una sucesión casi ilimitada de nociones que para nosotros dan cuenta de él: discurso, enunciado, pensamiento, razón, palabra, definición, razonamiento, relato. Estos son sólo algunos de los sentidos de este término (aparentemente cotidiano para el griego) que fue adquiriendo una carga filosófica infinita. Sin duda, ninguno de ellos agota su significado y menos aún alcanza la unidad semántica que un griego debía encontrar en el término. Sin embargo, aunque no alcancemos una traducción perfectamente ajustada, en el caso de Gorgias el contexto nos enseña que el primer sentido que debemos otorgarle a este término es el de "discurso".

Ya en la primera línea de esta tercera tesis, Gorgias da a entender que de lo que se trata aquí es de la imposibilidad de dar a conocer los objetos sensibles a través del discurso; más que del problema de la comunicación en general, yo aventuraría, a contramano de las interpretaciones tradicionales, que Gorgias hace hincapié en la imposibilidad del discurso <sup>pare</sup> de mostrar o hacer conocer (δηλώω) los objetos de la percepción, esto es, en ningún momento pone en tela de juicio la existencia del *lógos* como medio de comunicación entre los hombres, sino la posibilidad de una transmisión cabal de las cosas (τὰ πράγματα) a través de las palabras<sup>48</sup>. Como sostiene Aubenque, "si hay una cosa que escapa a la crítica universal de los sofistas es el discurso, puesto que es el instrumento mismo de esta crítica"<sup>49</sup>. La omnipotencia del discurso es el lugar donde el Gorgias retórico y el sofista convergen.

Una vez más, nos encontramos con algunas diferencias entre las dos versiones<sup>50</sup>. Sin embargo el núcleo de ambas es esencialmente el mismo: se tratará de probar que las

<sup>48</sup> Para un análisis del sentido atribuible a esta última tesis cf. Robert Gaines, "Knowledge and Discourse in Gorgias's *On the Non-Existent or On Nature*", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 30, 1997, n 1, pp. 1-12. Según este autor, la traducción adecuada de esta tesis es: "But if indeed things are knowable, how could one, he says, make them known to another?". El hecho de no haber traducido este término con precisión ha llevado a interpretar erróneamente esta tercera tesis que, en resumidas cuentas, reduce la incomunicabilidad sólo a los objetos de percepción.

<sup>49</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1962, p. 98.

<sup>50</sup> Gaines señala una serie de diferencias entre las dos versiones: mientras Sexto emplea tres términos diferentes para referir a la incomunicabilidad (ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμηνευτον τῷ πέλας, 65; ἀνέξοιστον ἑτέρῳ, 83; μήτε ἄλλῳ παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἶη κριτήριον, 87), el anónimo refiere a una única fórmula para negar la posibilidad de transmitir o mostrar las cosas (οὐ δηλωτὸν ἄλλοις, 979 a 12-13; εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλῳ (980 a 19-20); οὐτῶς οὖν εἰ ἔστι τι γνωστὸν

palabras no son las cosas mismas a las cuales se refieren. El primer argumento que proporcionará Gorgias para ello reposa en la separación de los sentidos y de sus objetos.

Comencemos, una vez más, por la versión de Sexto:

“si las cosas que son, aquellas que tienen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y, de manera general, sensibles, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al revés ¿cómo pueden ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que las comunicamos es el discurso, pero las cosas que subsisten y que son no son discurso. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino el discurso, que es diferente de las cosas que son”. (SE 83-84)

τῶν ὑποκειμένων

En primer lugar, nótese la aclaración que Gorgias se ve obligado a hacer en la primera frase respecto a las cosas que son (τὰ ὄντα): “aquellas que son exteriores (a nosotros)” (ἄπερ ἐκτὸς ὑπόκειται), pues ya se ha demostrado que el hecho de predicar el ser no dice nada acerca de la existencia “exterior” de una cosa. Lo audible y lo visible son aprehendidos con sus respectivos sentidos. Cada sentido tiene un “sensible propio”, en términos aristotélicos<sup>51</sup>, y así como el sensible propio de un sentido no puede llegar a serlo de otro, la palabra no puede llegar a ser existente<sup>52</sup>. El órgano adecuado para recibir palabras es el intelecto (según lo enunciado en la versión de Sexto Empírico en la tesis anterior), pero al igual que los órganos correspondientes a las sensaciones, el intelecto no es infalible. No hay una adecuación total y recíproca entre el intelecto y lo real. Ya hemos visto que en la segunda tesis Gorgias aludía a la

---

οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, 980 b 17-18). Mientras el verbo “δηλώω” está atestiguado en autores contemporáneos a Gorgias, el adjetivo “ἀνέξοιστος” utilizado por Sexto en dos de sus tres fórmulas no está atestiguado hasta el siglo II D.C. Por otro lado, de las seis articulaciones de las dos fuentes, sólo el anónimo provee una indicación de que Gorgias está siendo citado en sus propias palabras (art. cit., p. 3.).

<sup>51</sup> Cf. Aristóteles *De Anima* II,6 418 a 10-16: “Llamo ‘propio’ a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor” (traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994), y su antecedente en Platón en *Teeteto* 184 d-185 a: “¿Estarías también dispuesto a admitir que no es posible percibir por medio de una facultad lo que percibes mediante otra, es decir, que no se puede percibir por medio de la vista lo que se percibe mediante el oído, ni se puede percibir por medio del oído lo que se percibe por medio de la vista?” (traducción de Alvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 1988).

<sup>52</sup> Nestor Cordero señala que en este sentido “Gorgias es un heredero directo de las doctrinas de la percepción de Empédocles, quien parece haber sido también su maestro de retórica. Según Empédocles, los objetos exhalan constantemente efluvios que penetran en el sujeto percipiente a través de poros correspondientes a la índole de las emanaciones, basándose todo el proceso en uno de los axiomas básicos de la gnoseología presocrática: lo semejante conoce a lo semejante.” (“Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias”, *Escritos de Filosofía* N° 1, Buenos Aires 1978, p. 139)



posibilidad de pensar cosas que no son. El objetivo, por lo tanto, es mostrar que el dominio de la palabra y el de la realidad no guardan un correlato. No hay, entonces, “experiencia” posible de las palabras. El discurso no dice la cosa, pues es “lo otro” respecto de lo real.

El segundo argumento de la versión de Sexto señala:

“El *lógos*, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos vienen de afuera, es decir, de experiencias sensibles. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros el discurso que hace referencia a esa cualidad y a partir del color, lo relativo al color. Y si ello es así, el discurso no representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da un sentido al discurso.” (SE 85-86)

Es necesario señalar que esta tesis no niega que el lenguaje se forme a partir de repetidas experiencias, sino que subraya que lo dicho es ya otra cosa que aquello que se constituyó sobre la base de la experiencia. Es decir que, según esta afirmación, es posible pasar desde el afuera hacia el discurso: la sensación de sabor o de color puede producir un discurso sobre este sabor y este color. Sin embargo, la palabra no permite asociarle una cosa exterior, esto es, una vez que se ha originado la palabra, esta no refiere más a aquello que le dio origen, no representa la realidad exterior. Una vez que se habla ya no se dice aquello de lo cual se tuvo experiencia, sino *otra* cosa.

El último argumento ofrecido en esta versión es el siguiente:

“Ni siquiera puede decirse que del mismo modo en que las cosas visibles y audibles subsisten, lo hace también el discurso, de suerte que las cosas que subsisten y que son pueden ser reveladas a partir de un discurso que subsiste y que es. Pues, según afirma, si la palabra subsiste, difiere, sin embargo, de todas las demás cosas que subsisten; y extremadamente diferentes son los cuerpos visibles del discurso. Pues lo visible es percibido por un órgano y el discurso por otro diferente. En consecuencia, la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que subsisten con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza”. (SE 86)

Si el discurso es un *ὑποκείμενον* y un *ὄν*, señala este argumento, de todas maneras no puede referir a las cosas. Una vez más Gorgias acude aquí al argumento del “sensible propio”: el discurso es diferente de las cosas sensibles porque lo sensible es percibido por un órgano y el discurso por otro. Por lo tanto, aunque “subsistiera” como los objetos de nuestra percepción y, en consecuencia, tuviera el mismo tipo de consistencia, no podría referir a otro, pues cada cosa se revela o se muestra a sí misma y no se puede mostrar a través de otra (y ya hemos visto que el discurso es otro con relación a las cosas). El discurso, pues, en tanto *ὑποκείμενον* no es susceptible de

mostrar las otras ὑποκείμενα que difieren de sí. Vemos así que el discurso no puede referir a otro más que a sí mismo, al igual que el resto de las cosas. Es la falta de una dimensión semántica en el discurso la que impide encontrar una relación entre el discurso y algo que lo excede. Una vez más nos encontramos, pues, con la adherencia entre palabra y cosa.

La versión del anónimo, por su parte, ofrece como primer argumento el mismo que en la versión de Sexto:

“quien dice en modo alguno dice un sonido ni un color, sino un discurso” (MXG 980 b 6).

En lugar de inferir a partir de aquí que el discurso no tiene la naturaleza de un objeto de los sentidos, Gorgias subrayará más bien su heterogeneidad respecto de todo lo demás, que hará que el *lógos* se cierre sobre sí mismo, puesto que no puede referir a nada otro. El segundo argumento del anónimo va aún un paso más allá y dice que tampoco es posible “pensar” un color, i.e. representárnoslo con el pensamiento, sino sólo verlo, sencillamente porque lo mismo no puede estar al mismo tiempo en muchos:

“No es posible que la misma representación esté al mismo tiempo en varios individuos separados unos de otros. Puesto que lo uno sería dos. Mas si fuese incluso posible, dice, que la misma representación estuviera en varios individuos, nada impide que no les aparezca como semejante, dado que aquellos no son semejantes en todo ni se encuentran en la misma situación. Ya que si se encontraran en una situación idéntica, sería [uno] y no dos” (MXG 980 b 25).

MXG 25. o 980 b 9-14

No es posible representarnos las mismas cosas porque en este caso lo uno estaría al mismo tiempo en más de uno. Por otro lado, no habría un solo objeto representado sino dos, porque aquellos que se lo representan no están en la misma situación (por lo tanto perciben el objeto desde diferentes puntos de vista), y si lo estuvieran no serían dos, sino uno. Inclusive un mismo sujeto no puede tener sensaciones semejantes al mismo tiempo (las de cada sentido son diferentes) ni aun en diferentes momentos. Sostiene Gorgias:

“Y parece evidente que tampoco el mismo individuo experimenta percepciones semejantes al mismo tiempo, sino que son distintas las que percibe por el oído y por la vista, y de modo diferente también las de ahora y las de hace tiempo. De modo que difícilmente podría alguien tener una percepción idéntica a la de otro.” (MXG 980 b 25)

MXG 25 o 980 b 14-16

En este pasaje Gorgias intenta probar, a mi entender, la imposibilidad de un objeto de percepción idéntico para dos sujetos diversos. Las percepciones no sólo son privadas (por eso es imposible que dos sujetos perciban un mismo objeto) sino que inclusive es imposible que un mismo sujeto que percibe cuente con dos percepciones idénticas. Los motivos que proporciona Gorgias son dos: (a) aquellas cualidades del objeto aprehendidas por un sentido no pueden ser aprehendidas por otros, dado que los sentidos son capacidades especializadas, y (b) la alteridad en el tiempo impide que la misma percepción sea reiterada porque tanto el objeto como el sujeto han cambiado, esto es, han dejado de ser los mismos. Por lo tanto, es imposible que un *mismo* sujeto tenga dos percepciones idénticas. Si esto es así, tratándose de una alteridad aún mayor la que media entre dos sujetos, es claro que será imposible una identidad de percepciones.

La palabra, en definitiva, no puede mostrar la cosa, pues esta es objeto de una percepción personal, individual e intransferible, mientras que la palabra sólo reina en el ámbito interpersonal:

“nadie puede mostrar lo mismo a otro, porque las palabras son distintas de las cosas”. (MXG 980 b 17 ss.) 17-18

Así como en la versión de Sexto, se llega aquí a que ~~las~~ *πράγματα*, reducidas a meras cualidades sensibles, no pueden ser dichas. Aquello externo, el fenómeno sensible “que ofrece resistencia y cierto contacto”, en palabras de Platón<sup>53</sup>, no es la palabra, ni puede ser la palabra. El *lógos* es, aquí también, lo *ἕτερος* respecto de *τὰ πράγματα*. 10 10

Muchos autores han encontrado una inconsecuencia entre la crítica de Gorgias al lenguaje y su carrera como orador<sup>54</sup>. Sin embargo, a partir del análisis de esta última tesis del *Tratado* podemos concluir que Gorgias no niega que haya comunicación, si bien esta comunicación es de palabras y no de *πράγματα* o de “*ὄντα* exteriores”. Sin embargo, no por ello la palabra queda reducida a mero ruido. Lo que intentó mostrar a través de estas páginas es, justamente, que el *Tratado sobre el no ser* no hace más que abrir el lenguaje a una dimensión en la cual no encontrará resistencia alguna. La dimensión descriptiva del lenguaje se pierde sólo para ganar terreno en una dimensión

<sup>53</sup> *Sofista* 246 a.

<sup>54</sup> Cf. Cordero N.L. “Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias”, *Escritos de Filosofía* Nº 1, Buenos Aires 1978 y Gigon, *art. cit.*, p. 96.

pragmática. El ser parmenídeo en tanto polo diferente del lenguaje al que éste se refería y se subordinaba, no puede ser dicho, puesto que para Gorgias el ser es una categoría lingüística. Si bien estas características inhabilitan al *lógos* para describir y expresar τὰ πράγματα, no por ello pierde toda potestad. Por el contrario, en virtud de esta desvinculación adquirirá un poder ilimitado en el campo de la acción, el de la persuasión; en suma, el de la política<sup>55</sup>.

La concepción según la cual el *lógos* es depositario de un carácter netamente político se manifiesta con claridad en el *Gorgias*, diálogo en el cual Platón pone en boca del sofista un elogio de la retórica según el cual se trataría del “más importante y excelente entre los asuntos humanos”<sup>56</sup> (451 d), “el mayor bien (para los hombres), “el que les procura la libertad y a la vez les permite dominar a los demás en su ciudad” (452 d). Acto seguido ofrece la siguiente definición:

“Es ser capaz de persuadir, por medio de la palabra a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea y en toda reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, con este poder serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud” (452 d- 454 a).

Y poco más adelante, el *Gorgias* platónico señala que “es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate” (456 c). La palabra es representada así como el medio político por excelencia a través del cual no sólo se dirimen los asuntos públicos, sino también los asuntos privados, pues el manejo de la multitud puede redundar en el provecho personal. El ejercicio de la palabra se manifiesta como un fuerte instrumento de dominación de la multitud, y en consecuencia, como el medio político más efectivo en una democracia. Advirtamos que el lugar que ocupaba la verdad en el discurso descriptivo es reemplazado en el discurso persuasivo por el éxito, representado ante todo por la capacidad de “hacer hacer” o de producir una reacción en el auditorio. Sostiene el personaje de Gorgias en el diálogo que, mientras el resto de las artes se refiere a obras manuales y otras ocupaciones de

---

<sup>55</sup> Para un análisis de las implicancias políticas del pensamiento gorgiano cf. Armando Poratti, “De la sofística antigua a la aldea global”, *El pensamiento antiguo y su sombra*, pp.75-100, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

<sup>56</sup> Traducción de Julio Calonge Ruiz, Clásicos Políticos, Madrid, 1951.

esta clase, en el caso de la retórica “toda la acción y ejecución se producen por medio de la palabra”<sup>57</sup> (250 b-c).

El lenguaje, como bien señala Aubenque, no siendo más el lugar de relaciones significativas entre el pensamiento y el ser, se manifiesta en Gorgias como el instrumento de relaciones existenciales entre hombres (persuasión, engaño, sugestión, etc.)<sup>58</sup>. El nuevo dominio asignado al lenguaje se manifestará con claridad en el *Encomio de Helena*, que analizaré a continuación.

---

<sup>57</sup> πράξις καὶ κύρωσις διὰ λόγων

<sup>58</sup> Aubenque P., *op. cit.*, pp. 103-104.

## El Encomio de Helena<sup>59</sup>

Abordaré ahora el *Encomio de Helena* para detenerme en la escisión entre ser y *lógos*. A primera vista parece difícil encontrar una continuidad entre este escrito y el *Tratado sobre el no ser* con respecto al *status* del *lógos*, dado que mientras en el *Tratado* el discurso parece haber quedado confinado a un espacio sumamente reducido al quebrarse su relación con el ser y el pensamiento, en el *Encomio* se lo caracteriza como un soberano poderosísimo. Ante la ruptura entre ser y discurso se presentan dos alternativas posibles: o el *lógos* no dice nada, o dice algo que no es ni la cosa ni el pensamiento. Sin embargo, ya hemos visto que Gorgias no negaba la capacidad de decir en el *Tratado*, y el hecho de decir (λέγειν) supone una estructura transitiva, esto es, se dice algo. Pero ¿qué puede ser, entonces, aquello que se dice, si no es el ser ni el pensamiento? La respuesta de Gorgias es que aquello que se dice no son las cosas sino el discurso mismo: el que dice dice un discurso (ὁ λεγων λέγει λόγον, MXG 980 b 6). A esta estructura de sujeto, predicado y objeto se agregará en el *Encomio* un dativo de interés. Se habla *para alguien*, y en el *Encomio* la atención se dirige a la relación que se establece no tanto entre emisor y receptor, sino entre *lógos* y receptor. El hablante es dejado de lado en este tratado para dirigir la atención al polo del receptor, pues es allí donde se evidencian con claridad los efectos del discurso.

Gorgias le otorgará al discurso el mayor de los poderes, el de crear efectos directos en el plano de la acción. El discurso ya no puede referir a algo exterior, pero sí puede crearlo, y es justamente por esta razón que *nihilismo* y *retórica* conviven en *Gorgias* sin dificultad alguna. En la versión del anónimo se esbozaba el poder que le confería al *lógos* el hecho de no poder discernir entre lo verdadero y lo falso: ya que el discurso no puede sujetarse al mundo, será éste el que deberá sujetarse a aquél. Las categorías que vienen a reemplazar en este tratado las de verdad y falsedad tendrán, pues, un matiz más pragmático: lo que contará será sólo la efectividad del discurso entendida como su capacidad de persuasión. En el *Encomio* Gorgias añadirá, sobre la base del quiebre de la trilogía parmenídea ser-pensamiento-lenguaje, el elemento de la persuasión a partir del cual se generará una nueva jerarquía entre sus componentes.

ontológico y  
gnoseológico

cf. 28B 2, v. 10  
πειθοῦ ἔστι  
κλειυθός  
(B 1, 16 πείθειν)

<sup>59</sup> DK 82 b. Salvo algunas modificaciones que indicaré cuando corresponda en lo que sigue utilizaré la traducción de Antonio Melero Bellido (Madrid, Gredos, 1994) basada en la edición de Untersteiner.

El tratado gira en torno de la defensa de Helena, el célebre personaje que dio origen a la guerra de Troya. Presente ya en la *Odisea*, el tema de la culpabilidad o inocencia de Helena reaparece en poetas como Estesícoro y, posteriormente, en la tragedia. Eurípides dedicó su tragedia *Helena* al tema y trató de justificar su conducta en *Las Troyanas*. Estas dos obras han sido utilizadas como referencia para establecer la cronología del escrito de Gorgias, pues se ha argumentado a favor de la posterioridad del *Encomio* respecto a las dos tragedias de Eurípides. Sin embargo, el motivo del εἰδωλον a través del cual este último salva el honor de Helena no aparece en este escrito. Por otra parte, afirma Gorgias que él va a ser quien defienda a Helena de las acusaciones que le ha proferido la tradición, razón que lleva a pensar que no ha habido por parte de la tragedia nadie que asumiera la defensa hasta ese momento.

La tradición cuenta que debido a su increíble belleza, Helena fue solicitada en matrimonio por varios príncipes (Ulises, Patroclo, Menelao y Filoctetes), vacilando su padre Tíndaro, temeroso de ofender a los defraudados. Al fin, Ulises encuentra una solución: Helena elegiría y los pretendientes harían una alianza para defender al elegido de cualquiera que pretendiera quitarle a su esposa. Helena eligió a Menelao. Sin embargo Alejandro Paris, hijo del rey de Troya, se enamoró de Helena y aprovechando un viaje de Menelao se la llevó a Troya, dando así origen a la guerra en que los pretendientes se aliaron para rescatar a Helena.

La tradición poética encontró en Helena la causa de la guerra, atribuible más bien a motivos de competencia económica. Gorgias se propone en este trabajo defenderla de tales vituperios, demostrando que sean cuáles fueren las razones por las cuales Helena se fue con Paris, en última instancia actuó bajo una necesidad inquebrantable que la libera de toda culpa.

#### Acerca del κόσμος

El tratado comienza con una declaración sobre el κόσμος -traducido generalmente por “orden” o “armonía”- contra el cual Helena, según la tradición poética, parece haber atentado:

“κόσμος para una ciudad es el valor de sus hombres; para un cuerpo, la belleza; para un espíritu, la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un λόγος, la verdad.” (*Helena*, 1)

Esta primera intromisión de la verdad como el κόσμος en lo que se refiere al λόγος puede sorprender, puesto que en el *Tratado* se negó cualquier posibilidad de establecer un λόγος verdadero en razón de su incapacidad para alcanzar el ser. Esto implicaría, entonces, la imposibilidad de una verdad entendida como correspondencia entre discurso y estado de cosas. Sin embargo, es interesante apuntar que 'κόσμος' no sólo quiere decir orden o armonía, sino también ornamento<sup>60</sup>. Por lo tanto, en este sentido de belleza más manifiesta, de orden de cosas que apunta a agradar al ojo, esta primera frase de Gorgias respondería a un programa, el de manejarse en una ambigüedad tal que alcance para llevar a cabo lecturas divergentes, hasta en algunos casos opuestas. Esta verdad que entraña el κόσμος no será, según esta lectura, más que una verdad cosmética, una verdad que se dirige a la δόξα y que enmascara la nada más absoluta. Este aparente orden no refleja un estado de cosas, sino que lo crea, disponiendo las cosas de tal manera que resulten verosímiles al ojo que las aprehende. La verdad aquí mentada responde sólo a un artificio persuasivo porque, como Gorgias mismo probará, en razón de su incapacidad de dejar traslucir la cosa misma el λόγος no alcanza jamás la verdad.

¿o cometer  
ese intento?

Gorgias expone su objetivo en estos términos: "poniendo algo de razón en la tradición", librar a Helena de la mala fama, demostrando que mienten quienes la censuran y poniendo fin a la ignorancia. En este punto encuentro que el procedimiento de Gorgias en el *Encomio* es paralelo al del *Tratado sobre el no ser*; partiendo ahora de las afirmaciones de la tradición poética, pretende obtener una absolución definitiva de Helena. La estrategia nos resulta familiar: en el análisis del *Tratado sobre el no ser* he reparado en el artificio gorgiano según el cual, partiendo de ciertas premisas parmenídeas, se arribaba a conclusiones totalmente contrarias a las doctrinas del eléata. En este caso hará algo similar, pues retomando las acusaciones que se profirieron contra Helena, las revertirá de tal manera que, *por las mismas razones* que era condenada por la tradición, será absuelta por Gorgias.

Comienza entonces un pequeño elogio del linaje y la belleza de Helena. En relación con el tema del linaje afirma:

"tuvo como madre a Leda, y padre a un dios que lo fue de hecho y a un mortal que lo fue de nombre: Tindáreo y Zeus, de los cuales uno, por el hecho de serlo fue tenido como tal; el otro, en cambio, por proclamarlo, lo fue nominalmente".  
(*Helena*, 3)

<sup>60</sup> Cf. Lydell Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 985.



Este pasaje pone en evidencia la tesis central de Gorgias en este tratado, según la cual aquello que se dice y que parece tiene el mismo *status* que aquello que es. Los dos son padres, tanto Zeus como Tindáreo, aunque éste lo sea sólo en razón de proclamarlo. A esta altura ya entra en juego la doble tensión entre ser y apariencia y entre conocimiento y δόξα que se sostendrá a lo largo de este tratado. Sin embargo, a pesar de ofrecerse dos pares de alternativas como existentes (ser-apariencia y conocimiento-δόξα), veremos que Gorgias abandona un camino de cada una de ellas, pues ser y conocimiento se manifiestan a lo largo del *Encomio* como una ilusión inexistente. Parece tratarse de categorías que retoma justamente para demostrar que *no* hay conocimiento posible del ser.

Opiones  
(o dos alterna-  
tivas)

Prosigue entonces Gorgias, diciendo que “Helena ostentó su belleza”. Otra vez nos encontramos con la puesta en escena, con la exterioridad puesta de relieve, con la apariencia. La causa de las desventuras de Helena será justamente la materialidad de su cuerpo, que provoca su caída. Es por sus oídos que la palabra penetra y esclaviza, por sus ojos que no se puede resistir al amor que le provoca la figura de Paris. Ante lo irresistible de su belleza, señala Gorgias, “llegaron todos los hombres movidos por un amor que desataba la emulación y un deseo irreductible de gloria”<sup>61</sup>. Llama la atención lo pasivo de todos estos personajes que resultan “hechizados” ante el embrujo de la belleza de Helena. Esta frase parece señalar cierta necesidad en la acción, cierta compulsión en la conducta de los pretendientes, de manera que la ausencia de un acto realmente voluntario alcanza no sólo a Helena, sino también a sus pretendientes ante el hechizo que ejerce su figura. El amor, tal como lo describe Gorgias, es un πάθος y una de las cuatro causas ante la cual un ser humano no puede ofrecer resistencia y que signan, por tanto, la condición trágica del hombre.

/ por donde

No aclara Gorgias quién “satisfizo su amor tomando a Helena” porque, “decir a aquellos que saben lo que saben procura crédito, mas no placer” (*Helena* 31-32). Gorgias se erige, como vemos, en maestro de retórica: habla de las modalidades de la palabra y pone en funcionamiento, en su mismo elogio, los artilugios poderosos que le está atribuyendo a la palabra. En el mismo acto de la predicación acerca del *lógos*, este mismo despliega todas sus capacidades. El *lógos* es entonces el sujeto, el objeto y lo

<sup>61</sup> και ἦκον ἅπαντες ὑπ’ ἐρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικῆτου (*Helena* 28-29)

predicado en este tratado. Gorgias juega aquí a desenmascarar los propios artificios del *lógos* para llevar a cabo un elogio del *lógos*.

Menelao, que no será quien juegue el rol de víctima en esta tragedia, no es siquiera nombrado. Sólo importan en esta escena la víctima, Helena, y el victimario, que irá variando en el transcurso de las cuatro hipótesis que pasará a analizar Gorgias en lo sucesivo.

#### Las cuatro posibles causas de la desventura de Helena

Son expuestas por Gorgias cuatro de las causas por las cuales aconteciera la partida de Helena a Troya:

“O bien por una decisión del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza, o persuadida por las palabras o presa del amor”. (*Helena* 6, 37-39)

La premisa básica del tratado aparece aquí implícita: lo más débil no se puede resistir ante lo más fuerte. Esta premisa será claramente enunciada en el argumento que trata de probar la inocencia de Helena por su incapacidad de resistirse a la voluntad de los dioses, al azar o la fortuna. Helena entonces va a ser la instancia de debilidad frente a las instancias de fortaleza o poder representadas por cuatro posibles causas: (I) la primera de ellas toma conjuntamente tres fuerzas: la Fortuna (Τύχη), los dioses (θεοί) y la necesidad (Ανάγκη); (II) como segunda causa es presentada la violencia (βία); a continuación (III) la palabra (λόγος), y, por último, (IV) el amor (ἔρωσ). Ante cualquiera de estas circunstancias, Helena se encontrará totalmente imposibilitada de resistencia, razón por la cual la responsabilidad no podrá recaer sobre su persona. Las tres primeras causas enunciadas (Τύχη, θεοί y ἀνάγκη) serán tratadas conjuntamente por Gorgias: en el caso de haber actuado por el deseo de un *dios*, no es posible atribuir a Helena ninguna culpa, dado que es imposible impedir un deseo divino a través de la previsión humana en razón del principio que establece que el más débil debe seguir al más fuerte. Los dioses son más fuertes por su violencia, sabiduría y demás facultades (*Helena*, 6).

El *azar* y la *necesidad* no son tratados en detalle, sólo parecen responder al argumento del más débil y el más fuerte. Untersteiner encuentra aquí una alusión a la mentalidad de los héroes homéricos, quienes atribuían a los dioses las causas de todas

sus desgracias<sup>62</sup>. Advirtamos que una vez más, partiendo de la concepción homérica según la cual el hombre está totalmente sujeto a la voluntad de los dioses, Gorgias se vuelca contra la imagen de Helena sostenida por el propio Homero para lavar las culpas de Helena y revertir así el juicio homérico partiendo de sus mismas premisas.

En segundo lugar, Gorgias analizará la posibilidad del rapto con *violencia*. En este caso, Helena habría sido forzada y ultrajada contra toda ley y su rapto no habría provocado otra cosa más que su desventura. El que merece ser condenado, entonces, a través de la palabra, la ley y la acción es su raptor, Alejandro Paris (que no es mencionado aquí por su nombre) y no Helena, víctima despojada de su patria y alejada de sus seres queridos. No es entonces culpable, sino digna de compasión (*Helena*, 7).

La tercera causa por la cual Helena debería ser absuelta es el hechizo de la *palabra*. Esta causa es tratada en detalle por Gorgias y será analizada en un momento. En pocas palabras, sostiene Gorgias que si fue persuadida por el discurso, no es posible atribuirle ninguna culpabilidad. En este punto creo importante destacar que esta afirmación gorgiana oficiaría como contraejemplo para la tradición que considera que en Grecia el *lógos* se opone a la violencia y que funda en esta condición no violenta de la palabra la posibilidad misma de la *pólis*<sup>63</sup>. La palabra es considerada aquí como un instrumento de dominación no menos violento que las posibilidades analizadas anteriormente, esto es, la voluntad de los dioses o el rapto.

<sup>62</sup> « La représentation du divin qui s'offre ici est en accord avec le mode sous lequel il était traditionnellement conçu: le dieu est τὸ κρείττον. C' est sous ce prédicat spécifique que les Hellènes reconnaissaient le divin.(...) Le concept est essentiellement religieux et inclut, par conséquent, pour la divinité dans toutes ses manifestations (θεοί), les attributs de la violence, de la sagesse et de ses autres dispositions, tant matérielles que spirituelles ». Untersteiner, *op.cit.* p. 163.

<sup>63</sup> Acerca de la oposición entre *lógos* y violencia en Grecia cf. Hannah Arendt: "In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were prepolitical ways to deal with people characteristic of life outside the polis, of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers, or of life in the barbarian empires of Asia, whose despotism was frequently likened to the organization of the household" (*The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998). Es claro que en el caso de Gorgias tal oposición entre persuasión y violencia no es tan clara, a menos que reduzcamos toda violencia a violencia física. El presupuesto según el cual la palabra no puede ser violenta supone un interlocutor racional inmune a las pasiones a la hora de deliberar en lo que concierne a los asuntos públicos. Creo que esto no está presente el caso de Gorgias y me atrevería a afirmar que tampoco en el caso de Platón, quien considera peligrosos ciertos empleos "hechizantes" de la palabra (razón que lo ha conducido a una crítica feroz de la retórica y la poesía). Es posible que Arendt se refiera, sin embargo, a una *polis* ideal en que este uso de la palabra quede absolutamente al margen. Si las definiciones aristotélicas del hombre en tanto ζῷον πολιτικόν y ζῷον λόγον ἔχον se complementan y se implican mutuamente como

Es efectiva-  
mente una  
simplificación.

q. al respecto  
Tucídides, En-  
ríptides.

Por último, Gorgias tratará la cuarta acusación para establecer que si fue por obra de ἔρωϝ, también podrá ser exculpada, porque "las cosas que vemos no tienen la naturaleza que nosotros queremos". Gorgias se lanza entonces a un *excursus* acerca de la vista, en el que sin embargo, se verá enteramente comprometida su concepción del mundo. El amor, sostiene, procede de la visión del cuerpo bello, así como el miedo proviene de la visión del objeto temible. Es claro que la estrategia de Gorgias en este último argumento es, en primer lugar, reducir todo πάθος a una respuesta necesaria ante un estímulo. Y en segundo lugar, despojar al sujeto de resistencia ante ciertas pasiones. Esto, como señala Cassertano, supone una posición absolutamente anti-intelectualista, porque lo que vale para Gorgias no es solamente el razonamiento abstracto sobre el mundo y la naturaleza o sobre los principios y los elementos primeros, sino más bien la comprensión concreta de aquello que la naturaleza significa para el hombre, los hechos concretos en que los hombres se ven comprometidos<sup>64</sup>. Concluye, entonces, Gorgias que "si el ojo de Helena, complacido con el cuerpo de Alejandro, provocó a su alma afán y deseo de amor, ¿qué puede hacer un extraño ante ello?" (*Helena*, 19). Por último, si ἔρωϝ es un dios, una vez más volvemos al primer argumento, según el cual es imposible resistirse a la voluntad de los dioses; y si es una enfermedad, tampoco es posible resistirse. Una vez más, Helena sale ilesa.

El orden de los cuatro motivos relevados por Gorgias supone una progresiva interiorización. Gorgias ha partido de lo más lejano y ha ido acercándose gradualmente al hombre hasta llegar a una instancia en que la propia voluntad ha quedado aniquilada. El sujeto, en tanto fuerza autónoma, se va disolviendo progresivamente a través de las cuatro causas enunciadas por Gorgias hasta manifestarse como puro πάθος. Se evidencia así el carácter trágico de la relación del hombre con el mundo.

---

sostiene la autora, ignorar un aspecto del lenguaje supone entonces también una reducción de lo político y, en consecuencia, de lo propiamente humano.

<sup>64</sup> Giovanni Casertano, "L'amour entre logos et pathos, Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias" en B. Cassin (ed.), *Positions de la Sophistique*, Vrin, Paris, 1986, p. 218. Casertano considera que es en este argumento que se revela la particular concepción gorgiana de la relación entre el hombre y el mundo: "Gorgias invite à ne jamais oublier les forces concrètes qui confluent en un fait aussi complexe et compliqué que l'homme. L'une de ces forces fondamentales, qui ouvre d'une façon bien à elle, avec une nécessité intrinsèque tout à fait particulière, avec un 'naturel' des plus typiques, est, justement, éros, L'Amour, qui entraîne en même temps et inséparablement la vue et l'esprit, l'oeil et la parole, est l'exemple le plus classique que Gorgias pouvait choisir pour sa démonstration de la spécificité de la condition humaine." (p. 220)

donde

## El *lógos* como gran *dynastés*

Hemos visto que a través de la tercera causa, Gorgias sostiene que la palabra que persuade impide inculpar a aquel que fue persuadido. Veamos de cerca cómo está concebido aquí el *lógos*.

“El *lógos* es un poderoso soberano, que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible lleva a cabo los actos más divinos. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión”. (*Helena* 8, 61-64)

En esta primera parte se expone la capacidad “divina” del *lógos*. Mas, ¿divina en qué sentido? Es claro que en el sentido anteriormente aludido, en el sentido de las divinidades homéricas que se manifiestan como entidades ante las cuales la voluntad humana nada puede hacer para resistirse. Aquel que escuche la palabra se verá capturado por un *πάθος*. El sujeto es, como en los casos anteriores, absolutamente pasivo ante el embrujo del *lógos*.

Ahora bien, ¿cómo explicar estas afirmaciones en relación a la descripción del *lógos* que Gorgias llevó a cabo en el *Tratado sobre el no ser*? ¿Qué es lo que podemos comunicar, si asumimos como premisas las afirmaciones del *Tratado* según las cuales el *lógos* no puede comunicar ni las cosas, ni las ideas? Lo que comunicará el *lógos* es mera ilusión, mero engaño. Sin embargo, no por eso se pone en tela de juicio su efectividad. Al contrario, el *lógos* se erige en gran soberano capaz de transmitir “estados de cosas”, por así decirlo, creados por el emisor mismo.

Enseguida, Gorgias hace una inesperada alusión a la poesía y la define como “*lógos* en metro” (*Helena*, 9). Esto implica que poesía y prosa tienen una raíz común, el *lógos*, y se diferencian sólo por la forma. Con esta definición se desdibuja una especificidad propia de la poesía. La estrategia de Gorgias consiste, a mi entender, en conferirle al discurso en su integridad las características atribuidas a la poesía: un discurso que no se sujeta a un estado de cosas para describirlas sino que las crea. Esta suerte de *excursus* acerca de la poesía no intenta, entonces, aportar nuevos elementos acerca de ella, sino más bien transmitir sus atributos al resto de los discursos. Los efectos del discurso poético son descriptos en estos términos:

“A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de

¿y el *πρόσπος*?  
Más bien me parece que se refiere a la crítica de Platón a la poesía  
V. también el sentido de *ἔλεος* y *ἔδρος* en este texto.

venturas y desventuras de acciones y personas extrañas el alma experimenta, por medio de palabras una experiencia que le es propia.” (*Helena*, 9)

La poesía genera sus propios personajes y acciones y, sin embargo, provoca un encantamiento en el oyente que le permite ignorar cualquier distancia para comprometerse afectivamente en la situación creada por el poeta. Este rasgo, según el punto de vista gorgiano, no es propio de la poesía, sino del discurso en su integridad. ✓ ?

### La problemática gnoseológica como fundamento de la indiscernibilidad del *lógos* verdadero.

Enseguida nuestro sofista ofrecerá un nuevo argumento encaminado a probar el poder de encantamiento del *lógos*:

“Los encantamientos inspirados gracias a las palabras aportan placer y apartan el dolor; porque al penetrar el poder del encantamiento la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la magia. Se han inventado artes dobles de la fascinación y de la magia, capaces de inducir errores al alma e ilusiones a la opinión”.<sup>65</sup> (*Helena*, 10)

Estas artes dobles son las que estudia el discurso y son capaces de sostener una tesis y su contraria a través de la “la fascinación y la magia”. El discurso en virtud de su capacidad de encantamiento cuenta con cierta fuerza performativa<sup>66</sup> que le permite crear

---

<sup>65</sup> Sigo aquí a Barbara Cassin, quien considera que *δίσσαι τέχναι*, como los célebres *δίσσοι λόγοι* no designan dos artes (que los comentadores deben suponer para otorgar algún sentido a esta frase), sino artes dobles, capaces de decir y de hacer creer una cosa y su contraria, la verdad y la falsedad o el engaño que es el objeto de una ficción (*op. cit.* p. 145, nota 2). Considero que en función del contexto, esta traducción es la más adecuada.

<sup>66</sup>El término “performativo” fue introducido por Austin para referir a una clase particular de proposiciones que no responden a los mismos criterios que las descriptivas. En *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin define al performativo de la siguiente manera: “Caracterizamos la expresión performativa, en forma preliminar, como aquella expresión lingüística que no consiste, o no consiste meramente, en decir algo, sino en hacer algo, y que no es un informe, verdadero o falso, acerca de algo”. De esta definición se desprenden dos rasgos que caracterizan al discurso gorgiano:

- a. que el performativo no sólo *dice*, sino que *hace* algo. Este “hacer” a través del lenguaje nos remite directamente al *lógos* como gran *dynastés*.
- b. En este tipo de enunciado los valores de verdad desaparecen; así como el casarse o el caminar no es verdadero ni falso, ciertas frases lingüísticas no tienen valor de verdad.

La caracterización de los performativos que lleva a cabo Austin no se adecua absolutamente a la teoría expuesta por Gorgias porque responden a determinadas convenciones y a ciertas cláusulas específicas del lenguaje, y no al lenguaje en su integridad (al menos en la obra mencionada); pero limitándonos a esta primera definición que proporciona Austin, creo que el concepto de performativo describe los principales rasgos del *lógos* gorgiano.

a los ojos de sus espectadores situaciones que los seducen y persuaden. El *lógos* se puede independizar así de una realidad que lo precede para conformarla él mismo. Mientras que para la ontología (y por “ontología” en este contexto entiendo los sistemas filosóficos que han encontrado en el ser la piedra de toque para el discurso) la verdad estará dada por la correspondencia del *lógos* con una entidad que lo precede; para el sofista, en cambio, el *lógos* va a imprimir la verdad, la realidad va a ser una consecuencia del acto de decir.

Bajo estas afirmaciones hay un planteo gnoseológico que Untersteiner caracteriza como “la tragedia del *lógos*”. Luego de una frase que parece confirmar la tesis según la cual ni el discurso de la filosofía ni el de la poesía son intocables para Gorgias, pues enuncia: “¡cuántos persuadieron -y siguen persuadiendo- a tantos y sobre tantas cuestiones, con sólo conformar un discurso falso!”, el sofista va a ofrecer una afirmación crucial para comprender su planteo:

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

Cf. Enríquez,  
Tranquilidad  
484-502

Es por esto, agrega, que la mayoría tiene a la *dóxa* como consejera del alma. Aquí encontramos; una vez más, la problemática gnoseológica que subyacía al *Tratado del no ser*. Habíamos dicho que de acuerdo con ciertas interpretaciones como, por ejemplo, la de Kerferd, en el *Tratado* no estaba en juego un planteo ontológico, sino más bien gnoseológico, inclusive en la primera tesis que mantenía que nada es. En el presente planteo se retoman las tesis gnoseológicas del *Tratado* para apoyar en ellas la edificación del *lógos* como soberano. El ser humano no puede conocer, no puede alcanzar la cosa presente, ni pasada, ni futura. Es por eso que el *lógos* termina siendo efectivo: al no alcanzar una relación con el ser, no puede expresarlo, de suerte que todo aquello que a través de él nos representemos será como consecuencia del solo hecho de representárnoslo, sin que sea propiamente posible discernir entre lo verdadero y lo falso. El conocimiento es así reemplazado por la opinión (*δόξα*), que según afirma Gorgias, la mayoría de los hombres tiene como consejera del alma. Gorgias califica esta *δόξα* de “insegura y falta de fundamento”, aunque no se encuentra en el texto una alternativa a este tipo de pseudo-conocimiento.

Retomemos una frase de la versión del *Tratado sobre el no ser* en la versión de *MXG* que resulta central para esclarecer el pasaje recién citado del *Encomio*: “Si nada es, las demostraciones, asegura, son engañosas. Puesto que es necesario que las cosas pensadas sean y que lo que no es, puesto que no es, no pueda ser pensado. Y, si esto es así, nada podría ser falso, incluso, dice aunque se afirmara que unos carros corren sobre el mar, ya que todos los juicios serían idénticos” (980 a 17-19). Este planteo parece estar presente en el *Encomio*: la δόξα reemplazará al conocimiento, no habrá verdad o falsedad sino que todo lo pensado será verdadero, aunque se trate de hombres que vuelan o de carros compitiendo en el mar.

Helena, en suma, no es culpable de haber sido seducida por el encantamiento de la palabra al cual es imposible resistirse. Será culpable quien la persuadió.

### La farmacia de Gorgias

Enseguida sostiene Gorgias:

“Que la persuasión que acompaña al discurso suele también dejar la impronta que quiere en el alma, es algo que hay que aprender, ante todo de los discursos de aquellos que hablan del cielo, quienes al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión; en segundo lugar de las argumentaciones de los discursos judiciales, en los que un solo discurso deleita y convence a una gran multitud si está escrito con arte, aunque no sea dicho con verdad. Y, en tercer lugar, de los debates entre discursos filosóficos en los que se muestra también la rapidez del pensamiento que hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad.” (*Helena*, 13)

Aquí es claro cómo la filosofía deviene una sucesión de opiniones encontradas entre las cuales es imposible identificar una verdadera. Prueba de ello es la sucesión de teorías opuestas, que sin embargo, convencen. La filosofía también se maneja a través del *lógos*, y es por eso que no deja de ser una opinión que esconde el nihilismo que encubre cualquier discurso. Gorgias proporciona, entonces, una nueva caracterización del *lógos* que va a dejar una fuerte impronta en Platón. Sostiene una analogía según la cual el *lógos* es al alma lo que el φάρμακον es al cuerpo:

“al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como unos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia de aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna”. (*Helena*, 14)



Jacques Derrida ha analizado la importancia del φάρμακον en la filosofía platónica en “La farmacia de Platón”<sup>67</sup>. A partir de la lectura de dicho trabajo se pone de manifiesto la complejidad de este término, la irreductible polisemia que, sin embargo, no implica una mera homonimia casual: entre la cadena de significaciones encontramos siempre la misma referencia, pero este mismo objeto podrá ser calificado de las maneras más diversas. El sustantivo que lo denomina actúa más bien como calificativo. El mismo objeto, entonces, podrá ser veneno o medicina salvadora.

El ejercicio de la traducción implica siempre un rebasamiento y/o vaciamiento parcial (en el mejor de los casos) del término traducido por el término que traduce. Está de más decir que la subjetividad del traductor nunca queda al margen de su traducción. En el caso del término ‘φάρμακον’, esta tarea, por las razones expuestas más arriba, supone una mayor dificultad. Gorgias explota la polisemia de esta palabra.

Este *lógos-phármakon* tendrá su verdad en el efecto que cause, en su efectividad. Así podrá matar como el veneno a través de una “persuasión maligna” o simplemente causar placer, como el *lógos* poético. A través de esta caracterización del *lógos* Gorgias pretende haber demostrado que Helena fue sólo “víctima de las circunstancias adversas”. Hasta aquí, entonces, las argumentaciones de la inocencia de Helena en razón del poder persuasivo del *lógos*. Y nos queda algo por decir sobre el final de juego.

La frase con la que Gorgias termina el *Encomio* abona la tesis sostenida según la cual el *lógos* se ha desprendido absolutamente del ser. La verdad deberá buscarse, entonces, en el discurso mismo. Sostiene por eso:

“He borrado con mi discurso la infamia de una mujer, permaneciendo dentro de los límites de la norma que me propuse al comienzo del discurso.” (*Helena*, 21)

La (al menos aparente) coherencia será fundamental para la concepción sofística del discurso, en la cual la apariencia y la verosimilitud es lo que cuenta, viniendo a reemplazar así a la verdad por correspondencia. Culmina el tratado, por fin, sosteniendo:

“he escrito este discurso como un encomio de Helena, y como un juego de mi arte”. (*Helena*, 21)

---

<sup>67</sup> Jacques Derrida “La Pharmacie de Platon”, *Tel Quel* 32 (1968), pp. 3-48 y *Tel Quel* 33 (1968), pp. 18-56. Reproducido en *La Dissémination*, Paris, *Le Seuil*, 1972.

Se pone al descubierto así, por un lado, el afán lúdico de esta obra, pero también el ‘juego’ interno a cada discurso, en el cual, una vez fijadas las normas desde el discurso mismo, no hay nada que lo restrinja, ni nada a lo cual deba responder, puesto que el polo ontológico de la referencialidad clásica fue eliminado. La única fidelidad que se deberá guardar es a la norma instituida por el discurso mismo.

#### Conclusión: la disolución del límite entre filosofía y literatura.

Hemos visto que Gorgias encarna una posición según la cual ser y *lógos* no sólo son ἕτερα uno con respecto al otro, sino que entre ellos hay un hiato inconmensurable por el cual el *lógos* nunca podrá referirse a τὰ πράγματα. Apoyándose en las mismas premisas parmenídeas, Gorgias quiebra la relación que había establecido Parménides entre ellos. Esta ruptura es posible en razón de la “tragedia gnoseológica” según la cual las cosas son absolutamente inaprehensibles para el hombre. Sin embargo, en virtud de esta misma ruptura el *lógos* se erige en gran soberano, desprendiéndose así de la opresión de cualquier entidad que pudiera pesar sobre él.

¿Cómo logra el sofista esa disolución? Eliminando el polo ontológico, eliminando la independencia de la referencia. Esta eliminación se produce a través del establecimiento de un hiato entre *lógos* y cosa. A su vez, la unidad del *lógos* es quebrada. El *lógos* de Heráclito ha perdido su unidad, dejando el pensamiento relegado también a un “indecible”.

Esta separación llevada a cabo en el tratado *Sobre el no ser* establecía, en realidad, la imposibilidad no sólo de decir, sino también de pensar el ser. Sin embargo esta escisión, por paradójico que resulte, es la que permite, sobre todo en el *Encomio de Helena*, convertir al *lógos* en un δυναστής, en un soberano todopoderoso en tanto performativo, revirtiendo así la jerarquía entre los componentes de la trilogía parmenídea.

No sería posible entender esta posición sin la operación llevada a cabo en el *Tratado sobre el no ser*, dado que en éste ha quedado totalmente vedada la posibilidad de la verdad entendida como correspondencia entre discurso y realidad. Esto, entonces,

permitirá al discurso independizarse al punto de producir sus propios mecanismos de verdad, reduciendo esta última a mera coherencia<sup>68</sup>.

De aquí a la sentencia de Antístenes 'πᾶς λόγος ἀληθεύει' no hay casi ninguna distancia, pues todo *lógos* será verdadero en virtud de su desprendimiento de una realidad frente a la cual contrastarlo. La doctrina de Antístenes elimina el límite entre sentido y verdad, obstruyendo así cualquier posibilidad de falsedad y confinando la verdad al interior del discurso. Si todo discurso es verdadero, lo serán tanto una proposición como su contraria. Cualquier pretensión de verdad se desvanece junto con la posibilidad de la falsedad. Se pierde así la referencia del discurso, quedando éste sustentado en el vacío como mero juego<sup>69</sup>. La ontología parmenídea queda ahora invertida en una "logología", que entiende el ser como efecto del decir y que convierte todo discurso en performativo.

La posición de Gorgias conlleva grandes implicancias para la filosofía, pues disuelve los límites entre el discurso filosófico y la literatura. El *lógos* se impulsa hacia delante, barriendo con cualquier oposición, con cualquier sujeción, para convertirse en gran demiurgo, relegando la filosofía a "una espléndida especie de la literatura fantástica", como lo sospechaba Borges. La completa escisión entre las palabras y las cosas ubica al discurso filosófico en el lugar de producto de la fantasía. Así como el discurso de la ontología parmenídea se descubría en el *Tratado sobre el no ser* como una gran ficción, cualquier intento de aprehensión de una realidad que anteceda al lenguaje se convertirá en un juego más de discurso de los que conforman el universo. Junto con la renuncia a la existencia de un discurso apropiado para dar cuenta de la realidad, caen también las aspiraciones más caras a la filosofía tales como la verdad y la objetividad, dejando en su lugar la *póiesis* absoluta, la imagen, la *dóxa*, la persuasión.

Contra esto reaccionarán Platón y Aristóteles.

<sup>68</sup> Es por eso que Gorgias señala en el último párrafo del *Encomio de Helena*: "he mantenido la ley que establecí al principio de mi discurso".

<sup>69</sup> Ver el *Encomio de Helena*: "he querido escribir el discurso como elogio para Helena, y como un jueguito (παίγνιον) para mí". (*Helena*, 21)

## PLATÓN: EL SOFISTA COMO REFUTACIÓN DEL NIHILISMO

### Introducción

Ante una posición como la de Gorgias, según la cual el discurso es un poderoso soberano que como tal no da cuenta de nada que lo preceda ontológicamente, sino que genera el ser, a Platón le será necesario oponer un discurso que se condiga con su propia apuesta a la existencia de entidades ontológicamente anteriores a cualquier discurso y con su confianza en la posibilidad de inteligir tales entidades. Buscará, pues, reconstruir la trilogía parmenídea ser-pensamiento-lenguaje superando la ruptura operada por Gorgias, estableciendo entre sus tres componentes una nueva vinculación acorde a la naturaleza de cada uno de ellos<sup>1</sup>.

Hemos visto en el capítulo anterior cómo Gorgias, apoyándose en premisas parmenídeas, quebraba esta trilogía, confiriendo al *lógos* una independencia tal que le permitía erigirse en demiurgo e invirtiendo así la jerarquía establecida por Parménides, en la cual el ser era el primer componente de la trilogía al que los otros dos, pensamiento y lenguaje, quedaban subordinados. También hemos visto que la posición de Gorgias sólo era

---

<sup>1</sup> Varios intérpretes han señalado la poca relevancia que le asigna Platón a Gorgias a lo largo de su obra. Dodds, por ejemplo, sostiene que Platón considera al sofista como "a well-meaning but somewhat muddleheaded old gentleman, who exhibits that obstinate affection displayed by the unadventurous for the compromises which bring them comfort" (*Plato's Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford Press, Oxford, 1959, p. 9). Robinson, por su parte, sostiene: "Plato seems to have viewed Gorgias neither as a serious thinker nor as having any pretensions to being so regarded. He viewed him simple as clever talker" (art. cit., p. 49). Es extraño que Dodds y Robinson se fíen de la caracterización que nos brinda Platón con respecto a Gorgias. En muchos casos Platón trata con aparente indiferencia a sus rivales más peligrosos (Antístenes y Demócrito, por ejemplo, no son mencionados jamás en sus diálogos aunque es posible rastrear una discusión de sus doctrinas a lo largo de toda la obra platónica). Aternos a la magistral caricatura que nos transmite Platón de los sofistas en sus obras es ignorar sus más evidentes artificios en su lucha contra la sofística. Lejos de confiar en sus caracterizaciones, al encontrarnos frente a uno de estos débiles personajes deberíamos intentar aprehender la verdadera doctrina que enmascaran, porque sólo a la luz de tal "desenmascaramiento" es posible interpretar el alcance de muchas de las doctrinas platónicas. Si nos atuviéramos al Protágoras del *Protágoras*, lejos estaríamos de conocer una doctrina central de su pensamiento (la del hombre medida discutida en el *Teeteto*). Sería entonces ingenuo pensar que Platón considera como objeto de crítica sólo la doctrina de Gorgias expuesta en el diálogo transmitido bajo el nombre del sofista. Fiarnos de tales caracterizaciones nos puede impedir medir el alcance de un gran número de tesis ofrecidas por Platón como respuesta a otros pensadores.

posible en razón de una "tragedia gnoseológica" en la que el ser deviene inaprehensible para el hombre.

Ante este estado de cosas Platón intentará fundar las condiciones de posibilidad del discurso filosófico en tanto discurso que se refiere al ser. Partiendo de la existencia del ser y de la capacidad de aprehenderlo, deberá dar cuenta del lenguaje en dos sentidos: en primer lugar, en tanto permite decir, de alguna manera, lo que es; en segundo lugar, en tanto permite decir lo que de alguna manera no es. Las argumentaciones de Platón deberán portar de este modo un doble filo, pues tendrán que garantizar la existencia de un discurso verdadero, asentando así la condición de posibilidad de la filosofía, pero a la vez, y también como condición de la filosofía -en tanto no cualquiera de los discursos posibles, sino como discurso verdadero que se diferencia en su "cualidad", es decir, respecto a su valor de verdad, de otros discursos, en particular del discurso sofístico- será necesario probar la posibilidad del discurso falso. Hemos visto ya que tanto para hablar de verdad como de falsedad es necesario admitir la posibilidad de ambas. Si se niega una de ellas, se negará también la otra, pues cada una de estas categorías existe en la medida en que tenga como contraria de sí a la otra. Esto es, para salvaguardar la posibilidad de la verdad hay que probar, también, la posibilidad de la falsedad. En caso contrario, nos encontraremos ante una posición como la de Parménides para quien desde una perspectiva correspondentista todo discurso sería verdadero, pues lo que no es no se puede decir; o ante una posición como la de Gorgias, en la cual lo que se dice no es el ser sino el discurso y, en consecuencia, siempre desde una perspectiva correspondentista, todo discurso sería falso en la medida en que no dice lo que es<sup>2</sup>.

✓  
¿y los qui-  
micos de  
la mente.  
de?

En ambos casos se llega por vías opuestas a la misma conclusión: el sinsentido de predicar verdad o falsedad de cualquier discurso. En el caso de Parménides porque el lenguaje no puede exceder los límites impuestos por el ser, mientras que en el de Gorgias porque el discurso no remite a nada más que a sí mismo imposibilitando una referencia extra-discursiva. En la medida en que ser y discurso no guarden una relación de

---

<sup>2</sup> Hemos visto, sin embargo, que en una segunda instancia Gorgias proponía una reconstitución del mundo mediante el discurso. En este sentido, en esta segunda instancia sería necesario afirmar que todo discurso es verdadero, pues el ser deviene producto del discurso y, en consecuencia, no puede sino guardar una total adherencia. Es importante subrayar que desde cualquiera de las dos afirmaciones "todo es verdadero" o "todo es falso" se compromete el sentido de los términos "verdad" y "falsedad", puesto que, como hemos visto, es necesario contar con la *krisis* entre ambas nociones para contar con cada una de ellas: sin verdad no hay falsedad y sin falsedad no hay verdad.

correspondencia parcial, tales categorías son imposibles. Si el discurso no puede exceder el ser, como en el caso de Parménides, es imposible contar con un discurso falso. Y si el discurso no puede corresponderse en ningún caso con el ser, es imposible contar con un discurso verdadero. El parricidio ejecutado por Platón apuntará a instaurar la κρίσις entre verdad y falsedad, y es por eso que en la medida en que caiga abatido Parménides, caerán también las posiciones sofísticas del tipo de la de Gorgias, verdaderas adversarias de Platón en el *Sofista*. En esta segunda sección del trabajo intentaré analizar algunos argumentos de este diálogo que, según creo, apuntan a refutar las principales doctrinas gorgianas con el fin de restablecer la posibilidad de un valor de verdad (ya sea verdadero o falso) para todo discurso significativo.

Desde el comienzo del *Sofista*, Platón identifica explícitamente a su contrincante en este diálogo: el sofista. Este ha sido el blanco de sus más aguerridos ataques desde sus primeros escritos. Ahora intentará definirlo y, a la vez, delinear mediante el mismo trazo la figura del filósofo como contrafigura de aquél. Con el fin de reconstruir la lectura que hace Platón de Gorgias, revisaré la séptima definición del sofista que nos brinda Platón en este diálogo, con el propósito de señalar la cercanía entre la caracterización gorgiana del discurso en tanto productor de su objeto y la que lleva a cabo aquí Platón respecto del discurso sofístico.

Seguidamente me referiré a la diferenciación de los sentidos de ser que plantea Platón a través de las nociones de identidad y diferencia. A través de las distinción en estos géneros se ofrece una respuesta a las posiciones sofísticas que no reconocían que el ser cuenta con diversos sentidos y, en consecuencia, conducían a aporías que no podían ser resueltas sin recurrir a tales distinciones.

Seguidamente, analizaré la noción de “συμπλοκή τῶν εἰδῶν” en el pasaje 259e y propondré una interpretación según la cual esta combinación se revela como un intento de Platón de superar el hiato establecido por Gorgias entre *lógos* y ser. En este punto, para mostrar las resonancias del planteo de Gorgias en el *Sofista*, retomaré algunos textos gorgianos que anticiparían, según sostengo, la estrategia platónica contra la escisión sofística entre *lógos* y ser y los ejemplos proporcionados por Platón para ilustrar el *lógos* falso y el *lógos* verdadero, “Teeteto vuela” y “Teeteto está sentado”. De acuerdo con la lectura que he de proponer, los ejemplos platónicos responden directamente a la confrontación con Gorgias.

La cuarta sección girará en torno a la concepción del lenguaje delineada por Platón en el *Sofista*. Aquí analizaré la relación que guarda el *lógos* con el no ser. En este sentido, me interesa llevar a cabo un análisis de las diferencias y coincidencias entre su concepción del *lógos* y la de Gorgias, pues, como espero poder mostrar, la concepción platónica del lenguaje conserva ciertos rasgos fundamentales del *lógos* gorgiano. En efecto, el *lógos* platónico es también productor, tiene un carácter mimético y en consecuencia no alcanza a traslucir el ser de la cosa con una fidelidad perfecta, sino que implica siempre un grado de alejamiento respecto al plano ontológico. Claro que, a diferencia de la concepción de Gorgias, esta naturaleza imperfecta no le impedirá al *lógos* ofrecer una imagen que guarda fidelidad a lo que es.

Por último, haré referencia al “problema de la significación” para intentar resolver la cuestión de si es acaso posible hablar de la significación como estrategia platónica contra la reducción del “decir algo” (λέγειν τι) a “decir lo que es” (λέγειν τὸ ὄν). Al respecto, contra algunas interpretaciones según las cuales en Platón no encontramos aún una teoría de la significación, apoyándome en algunos pasajes del *Parménides* y el *Sofista*, sostendré que la distinción entre verdad y significación está implícita en la argumentación platónica frente a la imposibilidad del discurso falso propuesta por la sofística. En relación con este último punto, consideraré la posición de Platón ante “el caso límite” de la significación, es decir, el caso de aquellos sujetos productos de la imaginación que ponen a prueba la existencia efectiva de una teoría de la significación, por tratarse de sujetos que, a pesar de no contar con una referencia ontológica, significan. Si bien Platón no proporciona ejemplos explícitos de ese tipo, como sí lo hace Gorgias, su análisis del problema del no ser y de lo falso brinda elementos interesantes para explicar el caso de tales sujetos sin referencia.

### 1. El sofista como productor de imágenes

En el *Sofista* Platón nos ofrece siete definiciones de este personaje. Las seis primeras obedecen al método de la división dicotómica. Este método de definición consiste en separar el universo del discurso en dos especies complementarias excluyentes por su significación a partir de la elección de un género determinado, cuya adición debería dar por resultado la totalidad del género dividido. La dicotomía se obtiene por medio de un criterio discriminante que constituye la perspectiva desde la cual se considera un objeto. Una de las

dos especies obtenidas a partir de la división del género se subdivide nuevamente, y así hasta alcanzar una especie indivisible que aparezca como el *definiendum* buscado<sup>3</sup>. Es necesario señalar, siguiendo a Cornford, que Platón no ofrece explicación alguna acerca de este método<sup>4</sup>. Este presupone un conocimiento previo tanto de la naturaleza del objeto como del género del que se elige partir, de modo que implica un procedimiento de ordenación y jerarquización de lo que ya se conoce, mas no un método de descubrimiento de verdad<sup>5</sup>.

Para ilustrar el método, Platón ofrece un παράδειγμα que es a la vez un modelo y un ejemplo a seguir a la hora de definir al sofista. Este paradigma adopta como *definiendum* un objeto sin importancia: el pescador de caña. El Extranjero pregunta en 219 a si el pescador de caña es alguien que posee una técnica (τεχνίτης) o alguien que carece de ella (ἀτεχνος), a lo cual Teeteto responde que el pescador de caña posee una técnica. Siguiendo el método de la división dicotómica, el Extranjero dividirá el género en el cual se encuentra incluido el sofista en dos εἶδη complementarias: la técnica productora (ποιητική τέχνη), cuyo poder (δύναμις) consiste en conducir un no ser anterior hacia el ser (219 a-b) y la técnica adquisitiva (τέχνη τις κτητική) cuyo poder consiste en adquirir lo que ya es por medio de la palabra o de la acción (219 c). El productor es definido como “alguien que lleva a ser lo que antes no era”, mientras que el producto es “lo que ha sido llevado a ser”. Dentro de estas primeras técnicas Platón menciona “la

<sup>3</sup> Con respecto al método de la división dicotómica cf. Li Carrillo V. “Las definiciones del sofista”, *Episteme, Venezuela*, 1959, 60, pp. 83-188

<sup>4</sup> Cornford F.M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de N. L. Cordero y M. D. Ligatto, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 160.

<sup>5</sup> Señala Li Carrillo respecto del método de la división: “Porque su esencia reside en disociar y clasificar, el método de la definición supone el previo conocimiento del objeto por definir. En este sentido, no es un método de descubrimiento sino un método de clasificación. Analítico antes que sintético, según la fórmula kantiana, no aumenta el saber, pero contribuye a ordenarlo y sistematizarlo. No es la ciencia misma, sino el principio de toda ciencia posible. Por eso; la definición constituye el primer momento de la dialéctica. La disociación le permite conocer lo distintivo de un objeto, mientras que con la clasificación establece un parentesco con los otros objetos.” (*op.cit.* p. 181). Este autor señala que las primeras seis definiciones que él analiza examinan dialécticamente las diversas opiniones y apariencias que le han sido atribuidas al sofista, es decir que se manejan en el terreno de la δόξα. Cada definición equivaldría, por tanto, a una de las apariencias bajo las cuales se presenta el sofista. Bluck R. S. también apunta el carácter de método de jerarquización de la división dicotómica en *Plato's Sophist* (Manchester, University of Manchester Press, 1975. p. 30).



agricultura, y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos mortales, así como lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas –que denominamos manufacturas- y, finalmente, también la imitación (μίμησις)”. Esta última resultará central para nuestro análisis, no sólo porque al final del recorrido que propone Platón en esta obra, en la séptima definición el sofista será concebido como un imitador, sino también porque el lenguaje mismo, como veremos, va a tener para Platón un carácter mimético y como tal será siempre productor, no adquisidor. La adquisición, por su parte, “conciérne a todo lo que se aprende y al conocimiento de los negocios, de la lucha y de la caza; ella no fabrica, en efecto, ninguna de esas cosas, sino que apresa –o impide que sea apresado- mediante razonamientos o acciones todo lo que existe y ya está realizado” (269 c).

Las siete definiciones del sofista retomarán esta primera dicotomía llevada a cabo con miras a definir el pescador de caña: la conformada por la ποιητικὴ τέχνη y la κτητικὴ τέχνη. En las seis primeras definiciones el sofista es incluido dentro de este último género, es decir que según estas caracterizaciones, el sofista no “produce” algo sino que lo “captura” o “apresa”. Aparece sucesivamente como (I) cazador por salario de jóvenes adinerados, (II) mercader de los conocimientos del alma, (III y IV) productor y vendedor de conocimientos, (V) atleta verbal y por último (VI) como purificador de las opiniones que impedían que el alma llegue a conocer. Con esta última definición se pondrá en evidencia el fracaso del método de la división dicotómica, pues ha llevado a confundir al sofista con el filósofo, al lobo con el perro, al más salvaje de los animales con el más inofensivo<sup>6</sup>. Llegado el punto en el cual el sofista es confundido con el filósofo, el Extranjero llevará a cabo un viraje respecto a la caracterización del sofista en tanto adquisidor. Ante el fracaso al cual condujeron las seis primeras definiciones, el Extranjero volverá sobre sus pasos hasta la encrucijada planteada entre productor-adquisidor, para continuar su examen a través de la especie de la producción. El sofista pasará, pues, del rango de adquisidor al de productor.

En la quinta definición el sofista había sido descrito por el Extranjero de Elea como un controversialista (ἀντιλογικός, 232 b). El Extranjero retomará ahora esta

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze encuentra que a través de identificación entre Sócrates y el sofista Platón brinda la dirección misma para invertir el platonismo, es decir, para “mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los íconos o las copias”. (“Platón y el simulacro” en el Apéndice I de *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp.255- 267)

caracterización en la séptima definición y caracterizará la técnica de contradecir como “cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas” (232 e). Sin embargo, señala, es imposible que un hombre conozca todo, razón por la cual el sofista será un ilusionista (θαυματοποιός, 235 b), alguien que lleva a cabo prodigios por poseer una ciencia aparente (δοξαστική ἐπιστήμη) sobre todas las cosas, mas no una ciencia verdadera. El sofista, se subraya, es

“alguien [que] afirma que sabe no sólo decir y contradecir, sino **producir** y **hacer**, con una sola técnica, todas las cosas”<sup>7</sup>

y que

“podría producirnos a ti y a mí a todas las demás criaturas” (233 d).

Este carácter performativo atribuido por Platón al lenguaje sofístico encuentra un antecedente en la posición gorgiana respecto al discurso. Hemos visto ya que en el *Encomio Gorgias* se refería al juego a través del cual el discurso creaba su propio objeto. Platón retoma esta caracterización al sostener que dado que no es posible producir todo mediante una sola técnica, debemos pensar que esta actividad del sofista no es sino un juego, al que identifica con la μίμησις (234 b).

Luego de la discusión acerca del arte de la μίμησις en general, el Extranjero desarrolla un análisis acerca del arte de la μίμησις a través de las palabras (234 c), un arte que “exhibe imágenes habladas” (εἰδῶλα λεγόμενα). El sofista es un imitador de τὰ ὄντα a través de las palabras (235 a), pero sus imágenes no son copias exactas (εἰκόνες) del original. Produce (ποιεῖν) en el seno del discurso, imágenes distorsionadas de la realidad, (φαντάσματα ἐν τοῖς λόγοις<sup>8</sup>, 234e). En este punto, la técnica imitativa se divide en una técnica figurativa que produce copias, y en una técnica simulativa que

---

<sup>7</sup> La traducción al castellano que utilizo aquí y en adelante es la de Néstor Cordero en Platón, *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>8</sup> Acerca del carácter peyorativo con que es utilizado en los diálogos el término ‘φαντάσμα’ a diferencia de los otros dos que integran la trilogía del sofista, ‘εἰδῶλον’ y ‘εἰκῶν’, ver Graciela Marcos, *Platón ante el problema del error*, Buenos Aires, Fundec, 1995, pp. 107-108

produce apariencias o simulacros. La primera de ellas, la técnica figurativa (τέχνη εἰκαστική), es aquella que “tiene en cuenta las proporciones del modelo en largo, ancho y alto, y produce una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden” (235 d-e). A través de esta analogía con la pintura Platón intenta mostrar que la técnica figurativa es aquella en la cual la imitación intenta la mayor fidelidad posible al modelo. Esta produce, entonces, “copias” (εἰκόνες). Por el otro lado, la técnica simulativa (φανταστική τέχνη) no produce sino apariencias (φαντάσματα), aquello que “aparenta parecerse sin parecerse realmente”, que parece pero no se asemeja (236 b). Esta división en el seno de la μίμησις es central porque explicará, en definitiva, la diferencia entre el discurso falso y el verdadero, como así también entre el filósofo y el sofista. Se podría pensar, como sostiene Deleuze que la finalidad de la división no es en modo alguno dividir un género en especies, sino seleccionar linajes: distinguir entre pretendientes<sup>9</sup> lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. “El platonismo -según este autor- es la Odisea filosófica: la dialéctica platónica es una dialéctica de la rivalidad, una dialéctica de los rivales o de los pretendientes: la esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en la profundidad, en la selección del linaje”<sup>10</sup>. En este sentido, la división de la μίμησις en una técnica que produce copias y otra que produce simulacros posibilitará la división en linajes a la que se dirige el *Sofista*.

A pesar de las embestidas platónicas, el sofista sale ileso alegando la inexistencia de las imágenes. El Extranjero ha establecido que el sofista es un ilusionista productor de imágenes y es justamente la noción de imagen, la de algo que no alcanza un grado de ser pleno, la que acarrea problemas puesto que las imágenes **son, pero no son** el original y poseen un *status* degradado con relación a aquel. En este punto el sofista podría cuestionar la diferencia que establece el Extranjero entre el *status* de la imagen y el del original. Pero el Extranjero sigue adelante sosteniendo que el sofista no sólo produce imágenes, sino que las imágenes que produce en el plano del discurso desvirtúan el original en la medida que no se trata de copias sino de simulacros, por tratarse de discursos que distorsionan la

<sup>9</sup> El término “pretendientes” utilizado por Deleuze adquiere pleno sentido a la luz de la caracterización de la filosofía platónica en tanto “odisea filosófica”. Cada especie obtenida a partir de la división dicotómica “rivalizaría” con su complementaria de manera análoga a la de los pretendientes de Penélope.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 257.

realidad. Sin embargo, el Extranjero se topa aquí con un gran problema. Estos conceptos que remiten a la semejanza entrañan graves dificultades, pues

“semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil”(236 d).

Este pasaje expone el principal problema que tratará de resolver Platón en el *Sofista*: ¿cómo es posible el ψευδῆς λόγος, es decir aquel discurso que, a pesar de decir algo, dice algo que no es? En 236d-237a el Extranjero señala que decir y pensar falsedades implica incurrir en contradicción, puesto que es afirmar el ser del no ser. Ante esta afirmación, es lícito preguntarse en qué sentido el hecho de decir algo que no es implica afirmar que el no ser es. Para comprender el planteo considero que es necesario reponer una premisa implícita. Tal premisa se exhibe claramente en la sentencia antisténica según la cual decir es siempre decir algo y todo algo se identifica con algo que es. Es por eso que decir siempre implica decir el ser, y decir el no ser se identificaría, entonces, con no decir nada. De ahí que el Extranjero afirme que el problema reside en sostener que es posible decir algo, sin necesariamente decir verdad (236 e), cuando todo decir implica decir el ser. De manera que para afirmar la existencia de lo falso, debemos aceptar que el no ser es (en tanto dicho). Así comienza el planteo que va a culminar en el célebre parricidio. El Extranjero cita, entonces, el actual fragmento 7 de Parménides, al que deberá combatir para eliminar el escudo del enemigo:

Que esto nunca se imponga, que haya cosas que no son.  
Tú, al investigar, aparta la vista de este camino.

Platón parece aceptar, en suma, dos puntos:

- a) la definición corriente de falsedad como “decir lo que no es”<sup>11</sup>;
- b) el hecho de que decir implica siempre decir algo que es. El λέγειν es siempre un λέγειν τι y este τι es un ὄν<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Aunque a fin de cuentas el *Sofista* intentará establecer que el discurso falso no dice lo que no es de ninguna manera, sino “cosas diferentes” de las que son.

<sup>12</sup> Veremos en el último apartado que, sin embargo, este ὄν no debe ser entendido en un sentido fuerte, en tanto existente, sino en un sentido más laxo según el cual toda entidad sujeto de predicación es un ente.



es en absoluto (τὸ μηδαμῶς ὄν)<sup>14</sup>, Platón mostrará que es posible decir cosas diferentes (ἕτερα) de las que son.

Hacia el final del diálogo, el Extranjero volverá a la definición del sofista que había abandonado en 236 c. Este nuevo emprendimiento de Platón pone al descubierto el carácter de mero método de jerarquización del conocimiento que tiene la división dicotómica, pues sólo luego de un análisis dialéctico de los conceptos que están en juego, este método podrá brindar una definición adecuada del sofista. La decisión entre las dos opciones abiertas supone siempre un conocimiento tanto de aquello que se intenta definir como también de los géneros y especies a través de los cuales se define. Por lo tanto, luego de haber dado un largo rodeo y tras demostrar que es posible que existan tanto el discurso como el pensamiento falsos, en 264 c el Extranjero volverá sobre la definición del sofista, retomando el camino que había dejado trunco y haciendo hincapié en las nociones tanto de producción como de μίμησις desarrolladas en 219 a-c.

La séptima definición del sofista es retomada en 264 e a partir de la división de la producción en producción divina y humana. Cada una de ellas será dividida en dos. La dos obras de la producción divina son la cosa misma y la imagen que acompaña a cada cosa, como por ejemplo el árbol y la sombra que lo acompaña. La producción humana también se dividirá en dos, pues habrá una que producirá cosas y otra que producirá imágenes de las cosas. A la vez, esta última, la producción de imágenes se puede dividir, como se había dicho anteriormente, en figurativa (de εἰκόνες) y simulativa (de φαντάσματα). El género simulativo se dividirá a su vez en aquel para el cual se utilizan instrumentos y el que produce valiéndose de sí mismo como instrumento para producir la apariencia (267 a). Esta última corresponde a la imitación. Esta se divide nuevamente entre los que conocen aquello que imitan y los que lo ignoran (267 b). Nos encontramos así frente a dos clases de imitación: la δοξομιμητική y la μίμησις ἱστορική. Debemos entonces valernos de la primera para a su vez dividirla en dos especies, la de los que opinan creyendo saber aquello

---

<sup>14</sup> *Sofista* 238 c: “Comprendes, entonces, que no es posible correctamente ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es en sí y de por sí, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e informulable”. En este punto, entonces, Platón dejará de lado τὸ μηδαμῶς ὄν en la discusión, para retomar un sentido de no ser según el cual se trata de lo diferente. Tal como sostiene Owen en su trabajo “Plato on Not-Being”, se trata en adelante del no ser en tanto “no ser tal o cual” y no un no ser absoluto. (En *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Vlastos, Garden City, N.Y., 1979, pp. 341, 372).

sobre lo cual opinan y la de quienes opinan sin conocer aquello sobre lo cual opinan y, sin embargo, tienen aspecto de sabios. Este último es un “imitador irónico”. Dentro de esta última especie, podemos encontrar dos sub-especies: la de aquel que es capaz de ironizar en público, y la de quien, ironizando en privado, se vale de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo. El que hace largos discursos ante el público es el orador popular, mientras que el sofista es aquel que ironiza en privado a fin de obligar al interlocutor a contradecirse a sí mismo<sup>15</sup>. Por lo tanto, el sofista es una especie de “erudito, imitador, del género simulativo de la técnica —no divina sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos” (268 d).

A través de esta definición hemos llegado a una caracterización cabal del sofista: es un productor que lleva a cabo una imitación sin tener conocimiento del modelo a imitar. Esto implica una degradación de la copia, una falsificación del modelo, pues el sofista no creará imágenes fieles al original (εἰκόνες) sino que dada su ignorancia con respecto a las cosas que imita, desvirtuará su naturaleza creando, por consiguiente, meros simulacros (φαντάσματα).

Respecto de esta séptima definición me interesa especialmente señalar la utilización de un campo semántico muy próximo al empleado por Gorgias en el *Encomio*. En efecto, a través de las definiciones propuestas se ha alcanzado un retrato del sofista según el cual le corresponderían los atributos asignados por Gorgias al discurso. El sofista es, según el Extranjero, un hechicero (θαυματοποιός) y un mago (γόης, 235 a 1), pues es un personaje que a través de sus discursos crea ilusiones, inventa un juego (παιδιᾶν τινά, 234 a 7, 234 a 10) que consiste en imitar todas las cosas e impostarlas como originales. El Extranjero dice, por ejemplo, que los jóvenes quedan “hechizados” (γοητεύειν) con *lógoi* que entran por los oídos cuando se les muestran “imágenes habladas (εἰδῶλα λεγόμενα) de las cosas” (234 c-d). Estas nociones de juego, de hechizo y de encantamiento ya las hemos encontrado en el *Encómio de Helena* caracterizando al discurso<sup>16</sup>. El arte del discurso era para Gorgias, en efecto, “un arte de la fascinación y de la magia

<sup>15</sup> Cf. en Cornford, *op. cit.* p. 293 el esquema de las divisiones de la séptima definición.

<sup>16</sup> Señala Gorgias en *Helena* 10: “Los encantamientos (ἐνθεοί) inspirados gracias a las palabras aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento

(γοητείας δε καὶ μαγείας) que induce errores al alma y engaños de la opinión.” (Helena, 10)<sup>17</sup>. Las categorías platónicas para caracterizar al sofista encuentran, entonces, un claro antecedente en el *Encomio* de Gorgias. El *lógos* performativo sofístico está presente en la caracterización que Platón, atendiendo en definitiva al tipo de discurso del que es artífice el sofista<sup>18</sup>, ofrece en este pasaje del final del diálogo.

A partir de estos elementos es fácil advertir que Platón emprende su lucha contra el sofista en el terreno del discurso, es decir, en el terreno en el cual se ha atrincherado el enemigo. El proceso dialéctico de la filosofía no puede ignorar de ninguna manera la crítica sofística al eleatismo, según la cual el discurso no apresa el ser, sino que en alguna medida es creador de su objeto. A través de su caracterización del discurso sofístico, Platón realiza una primera concesión al sofista para, a partir de ahí, alcanzar su objetivo, el de probar que es en la distancia de la copia respecto del original donde es posible anclar la posibilidad de la falsedad. Sin embargo, para emprender su batalla Platón entra de lleno en el terreno sofístico, el del discurso, y asume hasta cierto punto la caracterización del lenguaje sostenida por los sofistas. Sólo en virtud de la división que se lleva a cabo en el interior de la técnica mimética será posible alcanzar la especificidad del discurso filosófico frente al sofístico: mientras uno es una copia fiel, el otro es una copia que no guarda parecido con el original. Sin embargo, sólo el contacto con la realidad negada por el sofista podrá dirimir la “cualidad” de cada discurso. A la ignorancia performativa sofística Platón opondrá el conocimiento de las cosas que son. Partiendo del discurso, habrá entonces que allanar el camino para alcanzar el ser.

## **2. La distinción de sentidos del ser como estrategia anti-sofística**

---

(ἡ δύναμις τῆς ἐπιδηΐας) con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación (γοητεία).”

<sup>17</sup> Pero, queda por verse si estas son propiedades atribuidas por Platón exclusivamente al sofista y al discurso emitido por éste, o si es al discurso en su totalidad que podemos aplicar esta caracterización.

<sup>18</sup> Y posiblemente encontremos resonancias gorgianas en su propia concepción del discurso, que aun siendo verdadero no deja de ser una imagen de las cosas que son. La diferencia fundamental entre ambos, naturalmente, es que para Gorgias todo *lógos* produce imágenes engañosas, mientras que para Platón el discurso puede guardar una correspondencia con las cosas, de manera que para él es posible un discurso verdadero.



En *Sofista* 251 a Platón emprende la tarea de justificar por qué lo múltiple es uno y lo uno es múltiple. Este pasaje muchas veces ignorado es, según propondré, un punto neurálgico del diálogo, no sólo porque abre la discusión que culminará en la distinción de los cinco géneros mayores, sino también porque brinda los elementos fundamentales para interpretar el problema central comprometido en los planteos eleático-sofísticos, problema que intenta resolver Platón a lo largo de este diálogo.

El Extranjero se propone investigar en este pasaje de qué manera enunciamos una cosa que es la misma mediante varios nombres. Sostiene entonces que:

“Hablamos del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos –y en muchos más– no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres”. (*Sofista* 251 a 8-b4).

Y poco más adelante sostiene:

“Cualquiera comprende directa y rápidamente que es imposible que lo múltiple sea uno y lo uno sea múltiple, y con seguridad, ellos se alegran de que no se permita afirmar que el hombre es bueno, pues lo bueno es bueno, y el hombre hombre”. (*Sofista* 251 b7-c2)

En rigor de verdad, deberíamos traducir esta última frase elidiendo el verbo ser: el bueno bueno y el hombre hombre. El texto griego no menciona la cópula y, según entiendo, en este caso es significativa la elisión, pues se presupone que atribuir ser a algo es atribuirle algo diferente de lo que él es y, en tal sentido, volverlo múltiple. Así lo sugiere un pasaje de *Teeteto* que ofrece, a mi juicio, un claro antecedente del problema aquí tratado. Allí Sócrates afirmaba que hay quienes sostienen que

“los primeros elementos sólo pueden recibir el nombre que en sí y por sí mismo les corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son. Esto, en efecto, será ya atribuirles el ser o el no ser, y es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos”. (201 e)

En esta perspectiva, el problema planteado aquí por Platón no parece ser meramente el de la atribución o predicación múltiple, que se haría patente allí cuando se asignan a una

cosa múltiples características, sino el de la predicación en general, incluyendo las atribuciones de ser y no ser<sup>19</sup>.

Se ha señalado como posible referente de estos pasajes a Antístenes, a quien sobre la base de testimonios de Aristóteles<sup>20</sup> se ha atribuido la tesis según la cual nada puede predicarse de algo aparte de su propio *lógos*. Considero que hay aquí dos supuestos de raíz eleática compartidos por la sofística: (1) unidad y multiplicidad se excluyen conceptualmente<sup>21</sup>; y (2) el ser es uno o no es<sup>22</sup>. Admitidos ellos caben dos posibilidades: (a) si el ser es uno, el lenguaje deberá limitarse a la predicación del *lógos* propio antisténico; o (b) puesto que el lenguaje nos exhibe una multiplicidad, el ser no es. Esta última parece ser la posición asumida por Gorgias, a quien la fidelidad al discurso le impide confiar en que una multiplicidad discursiva se pueda reducir a una unidad ontológica. La solución en ambos casos se resuelve en una escisión: Antístenes, por un lado, supone la escisión de la palabra individual respecto al resto, mientras que Gorgias, por el otro, introduce tal escisión entre el ser y el *lógos*. Es por eso que a lo largo del diálogo Platón señala en repetidas ocasiones el problema que implica el separar todo de todo, problema

*donde el mundo*  
<sup>19</sup> Es a partir de aquí que se introduce la posibilidad de combinación en el enunciado y luego en el ser. Es importante señalar que en el *Sofista* el problema se originaba a raíz de la aporía a la cual conducía el hecho de sostener que movimiento y reposo eran, pero que no se identificaban con el ser, puesto que el ser era una tercera cosa diferente de uno y de otro. Sin embargo, señalaba el Extranjero, la alternativa movimiento-reposo es exhaustiva, esto es, no hay algo que no esté en movimiento o en reposo, a la luz de lo cual resultaba conflictiva la afirmación del ser en tanto una tercera cosa. La sola atribución de ser es, pues, problemática. En 250 c-d el Extranjero plantea la aporía a la que conduce afirmar que el ser es una tercera cosa: "Si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? Y lo que no está para nada en reposo, ¿cómo, a su vez, no cambia? El ser, sin embargo, se nos acaba de mostrar poca ha como ajeno a estas dos cosas. ¿Es posible?", a lo cual Teeteto responde: "Es completamente imposible". Por eso el Extranjero concluye que el ser conduce a aporía al igual que el no ser. Más adelante se verá que el ser puede atribuirse a cada una de las cosas que son, a pesar de no ser idéntico a ninguna de ellas.

<sup>20</sup> *Metafísica* 1024 b 32 y 1043 b 24 y ss. Cf. también *Eutidemo* 283 c-284 c y el citado pasaje de *Teeteto* 201e.

<sup>21</sup> Ya hemos visto que en *Tratado sobre el no ser* Gorgias se refería explícitamente a la nulificación recíproca de tales conceptos cuando afirmaba que si lo que es es, es uno o múltiple. No podría ser uno pues estaría compuesto por una multiplicidad y tampoco múltiple pues lo múltiple es la síntesis de varios en uno. Al negar lo uno, se negaba también lo múltiple en tanto eran negados sus componentes. Cf. *SE* 72.

<sup>22</sup> Gorgias parece asumir la doctrina parmenídea según la cual si el ser es, la única atribución posible sería que es. Es a partir de esta premisa que el ser es abandonado, pues no cumple con el axioma básico de la unidad originaria fijada por la ontología a través del juicio "el ser es". Tal unidad es violada por el lenguaje pues se puede predicar también el no ser del ser. Lo que intento sugerir es que la sofística abandona el ser y se refugia en los discursos por el hecho de aceptar los rígidos axiomas parmenídeos.

sofístico por excelencia al que deberá combatir postulando la posibilidad de la combinación tanto a nivel lógico, como a nivel ontológico<sup>23</sup>.

El otro problema que plantean las posiciones sofísticas es el de la indistinción de los sentidos del ser. El ser es para la sofística una unidad y, en función del supuesto enunciado arriba según el cual unidad y multiplicidad se excluyen, no reconoce la multiplicidad de sentidos que entraña. En el *Tratado sobre el no ser*, hemos visto, Gorgias reducía el juicio de identidad “lo que no es es lo que no es” a “lo que no es es”, del que luego infería “lo que es no es” operando una inversión entre sujeto y predicado. La falta de distinción entre los sentidos de ‘ser’ constituiría así una herramienta propiamente sofística y como tal se manifiesta en el *Eutidemo* de Platón, donde los dos sofistas Dionisodoro y Eutidemo, asimilando los sentidos predicativo y existencial del verbo ‘ser’, sostienen, por ejemplo, que “quien quiere que Clinias no sea más ignorante quiere que no sea, esto es, quiere su muerte (282 c-e). En esta perspectiva, entendemos por qué Platón busca establecer la posibilidad de una combinación en el seno mismo del discurso, distinguiendo diversos sentidos de ser y exponiendo qué tipo de unidad se alcanza a través de las diversas combinaciones.

La prueba de Platón contra quienes niegan la combinación es sencilla y bastante lapidaria. En 252 b sostiene que quienes niegan la combinación quedan relegados al silencio porque para enunciar sus propias teorías necesitan poner al ser en comunicación. Si no hubiera combinación, nada podrían decir. Los que se niegan a enunciar una cosa a través de otra no necesitan, pues, ser refutados porque llevan al enemigo dentro. La prueba platónica parece, entonces, bastante contundente: hablamos. Basándose en este dato Platón emprenderá una analítica del discurso y de los esquemas de combinaciones que redundará en la famosa combinación de las formas-géneros mayores. Sobre la base de ciertos esquemas de predicación, Platón irá delineando una gramática, lo cual supone la necesidad de postular una combinación entre conceptos, y una cierta legalidad a partir de la cual se producen tales combinaciones. Una tarea tal supone una investigación de los diversos sentidos de ‘ser’, garantía de cualquier combinación en tanto forma relacional<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> En el próximo apartado ofreceré una lectura del pasaje 259 e según la cual Platón ofrece la posibilidad de una *συνπλοκή* entre el *lógos* y el ser contra quienes sostienen una escisión entre ellos.

<sup>24</sup> Acerca del ser en tanto forma relacional Néstor Cordero sostiene en su trabajo, “La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon”: “Platon ne définit pas l’être comme puissance,

Platón prueba que tal combinación no puede ser ilimitada y que es competencia de la dialéctica -técnica ejercida por el filósofo- distinguir “respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no” (253 e). No me detendré en los argumentos a través de los cuales Platón prueba que se produce una combinación entre los géneros y que ésta no es irrestricta, sino poco después, cuando en el contexto de la distinción de la forma del ser y de la diferencia afirma:

“Creo, no obstante, que tú admites que de las cosas que son (τῶν ὄντων), algunas se enuncian en sí mismas y por sí mismas (τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὐτά), mientras que otras se enuncian siempre en relación con otras cosas (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀει λέγεσθαι)” (255 c).

Y en seguida sostiene:

“lo que es diferente (ἕτερον) siempre respecto de algo diferente (πρὸς ἕτερον), ¿no es así?” (255 d)<sup>25</sup>

Considero que es necesario leer este pasaje a la luz del problema de la predicación planteado en 251 a. Platón distingue aquí dos sentidos de ser, y estos no serían otros que el de la identidad y el de la diferencia. Este segundo sentido sugiere que en el *Sofista* no sólo estamos frente a un *no ser relativo* que permite enunciar negativamente, sino también a un *ser relativo* que permite atribuir una cualidad accidental (en términos aristotélicos) a un sujeto. En efecto, junto al ser en tanto identidad, al que el pasaje haría referencia al mencionar las cosas “que se enuncian en sí mismas y por sí mismas”, Platón proclama explícitamente la posibilidad de enunciar cosas que son unas con relación a otras. El primer sentido, el de los casos en que la cópula implica identidad, atañe a aquellos juicios en los cuales el predicado se identifica con el sujeto. Este sentido de “ser” era el único admitido por Antístenes. El segundo sentido, en cambio, concierne a predicaciones cuyo correlato ontológico serían cualidades que no pueden sino darse en un sujeto.

---

comme pouvoir, mais comme *communicabilité*, comme capacité de se lier, de sortir de lui-même ou de s’ouvrir afin de s’insérer dans un réseau de communications. Ce qui possède cette possibilité, existe.”, p. 43, en *Ontologie et Dialogue*, Néstor Cordero ed., pp. 33-46, Paris, Vrin, 2000.

<sup>25</sup> Tanto aquí como en el pasaje 255 citado arriba he introducido en la traducción de Cordero leves modificaciones que se ajustan más al texto griego. Es importante aclarar que en el original el verbo está ausente y la afirmación de Platón es por consiguiente ambigua, pudiendo reponerse tanto “ἔστι” (así Cordero) como “λέγεσθαι” (así Dies), supuesto éste último sustentado en el hecho de que es el verbo mencionado en la línea anterior, al distinguirse seres que *se dicen* en sí mismos por sí mismos de aquellos que *se dicen* siempre relativamente a otros.

La diferencia o alteridad, entendida en 255 d1 como aquello que se dice con relación a otra cosa, estaría presente en el seno del ser mismo, y explicaría no sólo los juicios negativos del tipo “x no es y” sino también los afirmativos del tipo “x es y” e incluso un juicio de la forma “x es”, juicios todos ellos en los cuales el predicado no se enuncia en sí mismo y por sí mismo, sino que se enuncia en relación con otra cosa, es decir con relación a un sujeto.

Acorde a esta distinción entre múltiples sentidos de ‘ser’, en el pasaje acerca de la combinación de las formas que va de 255 e a 257 a Platón ilustrará, a través de la forma del movimiento, cómo la diferencia permite afirmar de las formas predicados que comprometen a otras formas, sin por ello identificarlas entre sí. Veamos un esquema de las afirmaciones que realiza el Extranjero acerca del movimiento:

- a. el movimiento no es reposo, pero es (255e);
- b. el movimiento es(lo)idéntico y no(lo)idéntico (256 a)
- c. el movimiento es diferente y no diferente (256 c)
- d. el movimiento es y no es(el)ser (256 d).

A partir de estos ejemplos podemos inferir varios puntos con relación a los sentidos asignados tanto al ser como al no ser. En primer lugar, he dicho ya que a través de la diferencia Platón da cuenta, entre otras cosas, de la posibilidad de atribuciones negativas del tipo “x no es y” contra la tradición eleático-sofística, para la cual por el solo hecho de predicar no identidad se predica inexistencia. A través del primer enunciado “el movimiento no es reposo pero es puesto que participa del ser” Platón estaría sugiriendo que las reducciones sofísticas como la operada en *Eutidemo*<sup>26</sup> son ilegítimas, puesto que negar algo respecto de algo no supone negar el ser en sentido absoluto.

En segundo lugar, es importante advertir que salvo en el primer caso en que está comprometida una heterogeneidad total, pues el movimiento es *completamente* diferente al reposo (παντάπασιν ἕτερον στάσεως, 255 e 12), en el resto de los casos se evidencia la posibilidad de negar identidad entre términos capaces de combinarse. En este caso, según entiendo, estaría claramente comprometido el sentido de ser que nos interesa, aquel que, de alguna manera, involucra la diferencia. El último de los ejemplos que brinda Platón es

---

<sup>26</sup> Recordemos que en este diálogo los sofistas sostenían que quienes querían que Clinias no sea ignorante, querían que Clinias no sea en un sentido absoluto, es decir que querían su muerte. Este razonamiento supone el deslizamiento del juicio “x no es y” al juicio “x no es”.

especialmente sugestivo. Señala el Extranjero que “el movimiento es, pero no es el ser”: el movimiento es (en el sentido de participa del ser), pero no se identifica con él. Esto es, en este caso se ve claramente cómo una atribución de ser no supone la identidad sino la diferencia, en el sentido de que involucra dos entidades que aunque diferentes, comunican entre sí. Si no fuera así, movimiento y reposo se identificarían por transitividad, puesto que ambos son.

El último punto que me interesa destacar a partir de los ejemplos brindados por Platón es que en este tipo de enunciados en que está comprometido el ser en tanto diferencia no está en juego una identidad que permitiera, por ejemplo, invertir sujeto y predicado. Así lo sugiere el hecho de que Platón sostenga que aunque el movimiento es, el ser no es movimiento, puesto que uno y otro no se identifican, esto es, guardan una relación de diferencia; de manera tal que, según este sentido de ‘ser’, a partir de la proposición “x es y”, no es lícito sostener “y es x”. Las reducción gorgiana de “el no ser es” a “el ser no es” es entonces implícitamente denunciada como ilegítima por Platón en la medida en que invierte sujeto y predicado.

Sostiene en seguida el Extranjero:

“lo que es no es tanto cuanto son otras cosas. Pues al no ser aquellas, si bien él es un algo único, no es todas las otras cosas, cuyo número es infinito” (257 e).

La expresión “todas las otras cosas” puede referir, incluso, a sus propios predicados. El problema al que intenta dar solución Platón con esta diferenciación entre los diversos sentidos de ‘ser’ es, en resumidas cuentas, el de cómo el sujeto se combina con algo que no es<sup>27</sup>. Si lo que es en primer lugar es aquello que se predica por sí, es necesario explicar cómo se da aquello que es en otro, de manera de fundar las predicaciones accidentales en tanto predicaciones legítimas. Es claro que la forma de la diferencia será de central importancia para explicar la posibilidad del enunciado falso. Sin embargo, es un paso necesario para Platón fundar la posibilidad de la atribución como combinación entre cosas diferentes para así introducir el hiato entre sujeto y predicado que le permita explicar la falsedad en términos de combinación errada. Recordemos que el sofista concibe el enunciado en tanto una unidad irreductible. En el caso de la falsedad el sujeto se combina con algo diferente de sí mismo y con algo diferente del predicado que le pertenece. La

---

<sup>27</sup> Es interesante, como haremos notar en el próximo apartado, que en *Metafísica* E 2 1026 b 14-21 y en Z 1028 a 20-31 Aristóteles se refiere al accidente como aquello que no es.

diferencia en el caso del enunciado falso actúa entre predicados: del predicado pertinente al predicado no pertinente. Para que esto no resultara paradójico era preciso para Platón mostrar que *toda atribución supone alteridad o diferencia*.

Si no interpretamos la concepción platónica de la diferencia en el sentido expuesto, es decir, en tanto aquello que garantiza la legitimidad de toda predicación afirmativa o negativa que no implique identidad<sup>28</sup>, habría que suponer que Platón no ha resuelto el problema de la predicación a partir del cual fue introducida la necesidad de postular tal concepción. Por lo tanto, concluiré que la diferencia o alteridad vendría a explicar en qué sentido podremos realizar predicaciones múltiples sin comprometer la unidad, pues tales atribuciones implican una combinación.

De esta manera, Platón ofrece una solución a las paradojas sofísticas planteadas en torno al verbo “ser” anticipando así el *πολλαχῶς λεγόμενον* del ser aristotélico<sup>29</sup>.

### **3. Del οὐδέν εἶναι al οὐδέν λέγειν: la reducción platónica de *Sofista* 259 e**

He dicho más arriba que en el *Sofista* Platón se propone fundamentar la posibilidad del discurso falso y, simultáneamente, salvaguardar la posibilidad de un discurso que diga lo que es<sup>30</sup>, condición de posibilidad para el ejercicio de la filosofía.

---

<sup>28</sup> Aunque una afirmación como ‘x es x’ que expresa identidad, según el planteo platónico *también* comportaría alteridad, expresando que x participa de lo idéntico con relación a sí mismo. Así, la identidad es una relación que supone un salirse de sí mismo en la participación de otra cosa (la identidad) para volver hacia sí.

<sup>29</sup> Es interesante también subrayar una consecuencia que se desprende de tal lectura. Se ha sostenido en varias ocasiones que el *Sofista* es un diálogo que viene a resolver bastantes de los problemas que planteaban las teorías sostenidas en los diálogos medios. En el *Parménides* Platón ha confeccionado cuidadosamente un inventario de aporías a las que conducían tales teorías. Entre ellas se presentaba el argumento del ‘tercer hombre’ que, en pocas palabras, sostenía que dado que la atribución se explica en función de una participación de algo diferente y a la vez las formas se predicán de sí mismas, es necesario postular un regreso al infinito para poder dar cuenta de la autopredicación. A través de esta diferenciación entre sentidos de ser Platón podría estar brindando una solución al problema de la autopredicación de las formas. En el caso de la relación de participación parece siempre estar comprometida una predicación de ser en tanto no identidad. En este sentido, a través de esta lectura se configura también un límite al mundo de las formas, puesto que no habría formas de sustancia, en tanto la participación explicaría sólo las predicaciones que suponen la diferencia. Por otro lado, el ser en tanto identidad explicaría la autopredicación. En este sentido el principio de no identidad no se aplicaría a las formas.

<sup>30</sup> Más adelante estudiaremos más en detalle los alcances del discurso en relación a una aprehensión total de la realidad, a fin de mostrar que ésta, por la naturaleza misma del discurso, es imposible.

Esta estrategia platónica tendrá, por tanto, dos direcciones: (a) La primera de ellas, salvar la escisión gorgiana y aproximar el ser al *lógos*, aunque sin llegar a una identificación entre ambos, a través de la afirmación de la *συμπλοκή* entre uno y otro. (b) La segunda dirección, aunque aparentemente opuesta, llevará a escindir el *lógos* del ser a través del desvelamiento del sentido o significación, condición de posibilidad de cualquier juicio de verdad que se realice *a posteriori*. En una palabra, Platón intentará “despegar” ser y *lógos* para así probar la posibilidad del discurso falso.

A continuación me ocuparé de examinar la distancia que media entre los dos polos entre los cuales oscila todo el diálogo y, de algún modo, la filosofía platónica misma, *lógos* y ser, para luego hacer hincapié en su contracara, la relación *lógos*-no ser. Mi intención es poner de manifiesto las implicancias del límite que establece Platón entre ser y *lógos* a través de la introducción del no ser como diferencia, para lo cual fijaré la atención en el siguiente pasaje del *Sofista*:

Extranjero- Pues, mi buen amigo, intentar separar todo de todo es, por otra parte, algo desproporcionado, completamente disonante (*ἀμούσου*) y ajeno a la filosofía (*ἀφιλοσόφου*).

Teet - ¿Qué?

Ext- La aniquilación más completa de todo discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el *lógos* se originó para nosotros, por la combinación mutua de las formas<sup>31</sup>. (*Sof.* 259e4ss.)

Este pasaje ha sido muy debatido debido a los problemas que conlleva su interpretación. En esta sección relevaré, previo planteo del problema, algunas de las exégesis paradigmáticas, profundizando en aquellas que considero más adecuadas, para establecer por fin mi posición según la cual la separación a la que se refiere Platón en este pasaje no es otra que la introducida por Gorgias entre *lógos* y ser en el *Tratado sobre el no ser*. Según mi interpretación, en efecto, en estas líneas Platón tiene dicha escisión como blanco de ataque, de modo que el establecimiento de la *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* debe leerse como una respuesta a la tesis de Gorgias. Una prueba a favor de esta interpretación, como veremos, es el ejemplo que brinda Platón con relación al discurso falso.

Por otro lado, veremos que la estrategia empleada aquí contra el sofista ya ha sido puesta en práctica en la argumentación brindada por el Extranjero contra el monismo



eleático y que éste hecho encuentra asidero en la posibilidad de encontrar en las teorías gorgianas una particular clase de monismo.

Veamos entonces algunas de las diversas interpretaciones que se han brindado respecto del pasaje 259 e 4 y ss., tratando de desentrañar el sentido de estas líneas. Empezaremos este examen teniendo en vista las siguientes cuestiones. En primer lugar si la traducción adecuada de “lógos” en 259 e es “enunciado” o “discurso”<sup>32</sup>. En segundo lugar, si la συμπλοκή de la que habla Platón en este pasaje es producto de la acción humana o una situación absolutamente independiente de las combinaciones que efectúe el hombre en el discurso. Y, por último, en tercer lugar si la συμπλοκή es condición necesaria de la significatividad o de la verdad del *lógos*.

De algún modo, la primera de estas cuestiones, esto es la traducción que se brinde de ‘lógos’ en tanto ‘enunciado’ o ‘discurso’, condiciona la respuesta a las otras dos porque, como veremos, sólo si se concibe en tanto discurso podremos pensarlo como un género capaz de combinarse con otros géneros. Comenzaré, pues, relevando algunas de las posiciones “clásicas”, de modo de obtener un panorama más o menos completo de las lecturas que se han dado del pasaje que nos concierne.

Comenzaré por la interpretación de Cornford<sup>33</sup>, quien a la cuestión (1) formulada arriba responde que “lógos” en este pasaje adquiere el sentido estrecho de ‘enunciado’. Hasta entonces había traducido *lógos* como “discurso”, sin embargo aquí da un salto de un sentido a otro. Entiende que en el *Sofista* las formas son significados de nombres comunes y por ende forman parte del enunciado, y que toda la sección de la συμπλοκή τῶν εἰδῶν intenta abiertamente proporcionar la base de una explicación del enunciado falso. Bajo esta interpretación, la συμπλοκή se da en el plano de los enunciados, es producida por el hombre, y lo que intenta explicar este pasaje es la verdad o falsedad de los enunciados. En cuanto al enunciado falso, es aquel en el que cada elemento tiene un significado pero el enunciado no se corresponde con el hecho como un todo. Cornford lo explica en términos de participación. Para explicar los ejemplos que proporciona el Extranjero de enunciado falso y de enunciado verdadero, “Teeteto vuela” y “Teeteto se sienta” respectivamente, sostiene que todo enunciado debe contener al menos una forma, es decir un nombre común. En los ejemplos citados estos términos comunes son “vuela” y “se sienta”. En el enunciado falso “vuela” no participa de “estar sentado” que es el verdadero predicado. A esta interpretación de Cornford se le ha objetado el hecho de dejar de lado en su traducción del

---

<sup>31</sup> τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

<sup>32</sup> Al respecto es interesante un pasaje del *Cratilo* en el cual Platón utiliza el término *lógos* en ambos sentidos al referirse a la inserción de un enunciado en un discurso (λόγον ἐν λόγῳ), (432 e 1-7).

<sup>33</sup> F. M. Cornford, *op.cit.*, pags. 271-286.

pasaje el término ἀλλήλων, que significa que las formas se combinan “unas con otras”, es decir que hay una reciprocidad envuelta. Ahora bien, ¿cómo sería posible que las formas se combinen unas con otras en todo enunciado, si en algunos enunciados solamente tenemos una sola forma en juego?, en otras palabras ¿cómo explicamos la existencia de enunciados sobre individuos? Esta es una primera objeción posible a la lectura de Cornford. Por otro lado, su interpretación de las formas platónicas como términos comunes también sería objetable. Así, los límites que se establecen en el mundo de las formas son realmente extraños. “Nociones comunes” como “sentarse” o “volar” pasan a ser ideas, formas que jamás encontramos en los diálogos. Por lo demás, el deslizamiento que realiza de ‘discurso’ a ‘enunciado’ en su traducción sin ningún elemento que lo autorice resulta, al menos, cuestionable.

Otra interpretación que va en este sentido es la de Ackrill<sup>34</sup>, quien también interpreta el λόγος en tanto enunciado. Considera que no es necesario que en todo enunciado se dé una συμπλοκή τῶν εἰδῶν, sino que esta combinación *está presupuesta* por todo enunciado. Analiza las líneas precedentes al pasaje 259 e en las que Platón examina la tres posibilidades que se presentan: o las formas se combinan todas con todas, o ninguna forma se combina con otra (μηδεμία σύμμειξις); o, por último, algunas formas se combinan y otras no. Platón se quedará con la última posibilidad. Con el propósito de obtener una clave para interpretar συμπλοκή, Ackrill analiza los argumentos a través de los cuales las dos primeras posibilidades son dejadas de lado. A su juicio, la conclusión de Platón según la cual hay conexión entre formas mas no entre todas ellas descansa sobre el hecho de que algunos enunciados significan y otros no. La συμπλοκή, según su interpretación, es la condición de la cual depende la posibilidad de usar un término significativamente en un enunciado, de modo que garantiza la significatividad, no la verdad de un enunciado. En última instancia, esta συμπλοκή no se refiere más que a la compatibilidad e incompatibilidad de conceptos. El criterio según el cual un enunciado significa es, según Ackrill, la exclusión de algún otro, es decir que debe haber incompatibilidad entre dos términos. Así, los ejemplos sobre Teeteto son informativos dado que excluyen algún otro (por ejemplo “Teeteto se sienta” excluye el enunciado “Teeteto está parado”).

Ante esta posición, Bluck<sup>35</sup> va a oponer tres fuertes objeciones:

- a) según la posición de Ackrill la συμπλοκή no estaría presente en todo enunciado, mientras que Platón sostiene que sí lo está;
- b) Ackrill toma la συμπλοκή como estática, esto es, como independiente de las combinaciones que llevan a cabo los hombres en el discurso, mientras que se trataría de la llevada a cabo por los seres humanos;
- c) mientras que, según Ackrill la συμπλοκή trata acerca de la relación de compatibilidad e incompatibilidad entre atribuciones, si Platón habla de una relación está pensando solamente en una relación positiva y, en consecuencia, la incompatibilidad no tendría lugar.

---

<sup>34</sup> J.L. Ackrill, “SYMPLOKE EIDON” en *Plato, A Collection of Critical Essays Edited by Gregory Vlastos*, Anchor, New York, 1971, pags. 201-210

<sup>35</sup> R.S. Bluck, “False Statement in the *Sophist*”, *J.H.S.* 77 (1957), pp. 181 ss.

Bluck sostendrá que, dado que todo individuo puede subsumirse en la forma de la cual participa, al formular el enunciado “Teeteto está sentado” combinamos la forma Hombre con la forma Sentado, en razón de que todo enunciado verdadero presupone una cierta relación entre formas. Ahora bien, esta posición resulta realmente cuestionable, puesto que supone la correspondencia entre cualquier sustantivo o verbo y una idea, lo cual reduce la forma platónica a universal. Es posible pensar, como Peck, que en este diálogo las formas han dejado de ser lo que eran en los diálogos de madurez, y que así han perdido su aspecto paradigmático o de modelos, pero sería necesario también, en ese caso, examinar cuál es la relación que mantienen con la cosa. La relación de participación que en los diálogos de madurez explicaba la predicación de cualidades morales, estéticas, etc. de los individuos también habría que ponerla, pues, en tela de juicio o resignificarla.

**Moravcsik**<sup>36</sup> a su vez, critica las posiciones de Ackrill y de Bluck, las cuales dan cuenta de la interconexión de las formas en términos de compatibilidad e incompatibilidad. A su juicio, mediante el estudio de los pasajes sobre la *κοινωνία* entre los *μέγιστα γένη* demostrada previamente, se puede determinar que esta relación -de la cual Moravcsik entiende que la *συμπλοκή* es un aspecto- es asimétrica, mientras que la relación de compatibilidad-incompatibilidad que defendían Ackrill y Bluck es simétrica. Cada entidad, afirma Moravcsik, está conectada con varios atributos por la forma del ser relacional (mismidad) y está concertada con muchos otros atributos por la contraparte negativa del ser relacional (no mismidad, es decir, diferencia). Es decir, cada individuo admite ciertas descripciones y no admite otras tantas. Las proposiciones informativas simples son de dos formas:

- a) afirman o niegan identidad;
- b) tienen la forma sujeto-predicado.

En el caso de las proposiciones que afirman o niegan identidad, como, por ejemplo, “la justicia es una virtud”, se ve claramente la interconexión de las formas. El panorama se complica en el caso de aquellos enunciados que tienen como sujeto a un individuo. En el caso de “Teeteto está sentado” la explicación de Moravcsik es la siguiente: en todo enunciado de este tipo, encontramos, al menos, una expresión predicativa que depende de una forma. Pero lo más importante es que esta interpretación muestra que la cópula también es equivalente a un término que significa una forma, la identidad, llamada por Moravcsik “ser relacional”. Por eso en “Teeteto está sentado” tenemos la representación de una pluralidad de formas: una forma caracteriza al sujeto, mientras que la otra hace posible esta caracterización conectando el atributo con el sujeto.

**Heinaman**<sup>37</sup>, por su parte, objetará a Ackrill el hecho de haber entendido la *συμπλοκή* como una relación de compatibilidad e incompatibilidad y tratará de probar que la comunión de las formas no provee una explicación del significado, sino del ser de una entidad caracterizada por una propiedad. La *συμπλοκή* es simplemente la relación de participación que en los primeros diálogos ligaba individuos a formas. A través del examen

---

<sup>36</sup> J.M E. Moravcsik, “ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ and the Genesis of Logos”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 117-129.

<sup>37</sup> R.E. Heinaman, “Communion of Forms” en *Proceedings of The Aristotelian Society*, New Series, Vol. LXXXIII, London, 1983, pp. 175-190.

del pasaje 251d-252e, donde Platón presenta sus argumentos en favor de la afirmación de que algunas formas se combinan y otras no, Heineman determina:

- a) que la comunión a la que se refiere este pasaje es independiente de la que realizan los seres humanos a través de la predicación, en la que se combinan una forma con otra. A pesar de que existe una combinación de formas que el hombre lleva a cabo, en este pasaje Platón está hablando sobre aquella que es independiente y que a la vez es condición de posibilidad de la primera;
- b) la συμπλοκή a la que se refiere Platón en 259e intenta dar cuenta de la verdad y no de la significatividad de los enunciados. Para probarlo, Heineman proporciona dos argumentos: en primer lugar, en 251-252 Platón indica dos veces que el hecho de que dos formas no se combinen, no excluye la posibilidad de hacer proposiciones con sentido; en segundo lugar, en 261d-262e, Platón diferencia entre la combinación de palabras, que posibilita el sentido de la proposición, y aquellas combinaciones que no constituyen una proposición, puesto que no significan. Por lo tanto, el significado depende de la combinación entre diferentes categorías de palabras (nombres y verbos) y no de la comunión de las formas.

La totalidad de estas interpretaciones tiene dos puntos en común. En primer lugar, ninguna explicita cuál es el criterio que sigue para determinar qué entendemos por “forma” en este diálogo, crítica que será retomada de inmediato al exponer la interpretación de Peck. En segundo lugar, todas interpretan “lógos” como “enunciado” y no como discurso.

La posición a la que me referiré ahora da un viraje con respecto a las anteriores. Analizaré con mayor detalle la postura asumida por A. L. Peck<sup>38</sup> dado que, a mi entender, elimina varias de las dificultades con las cuales se topaban las anteriores interpretaciones. Este autor analiza el pasaje que nos ocupa, 259 e 4 y ss., junto con los ejemplos que proporciona el extranjero de *lógos* verdadero y falso. Peck somete a una severa crítica varias de las posiciones que venimos analizando, junto con la de Ross y la de Bluck, y señala que estos autores han hecho una lectura errada de lo que Platón dice. Apunta sus críticas fundamentalmente en dos direcciones.

La primera es que se manejan con un preconceito acerca de lo que significa ‘εἶδος’ en este contexto. Este punto es tratado por Peck desde un lugar bastante polémico, ya que a su juicio los autores citados entienden los cinco géneros mayores como formas en el sentido que adquirirían en los diálogos de madurez, cuando a su entender estos géneros mayores, al menos τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν y τὸ αὐτόν, no deben ser entendidos como tales. En el *Sofista* no sólo se habla de los “géneros mayores” como εἶδη, sino también de τὸ καθ’ αὐτό, de

---

<sup>38</sup> A.L. Peck, “Plato’s Sophist: the συμπλοκή τῶν εἰδῶν”, *Phronesis* vol VII (1962), pp. 46-66.

τὸ πρὸς ἄλλο, de la δόξα, y quizás deberíamos agregar a esta lista, sugiere Peck, lo bello, lo no bello, lo grande, lo no grande, lo justo y lo no justo<sup>39</sup>, la διάνοια y la φαντασία<sup>40</sup> todo lo cual permite poner en duda que “εἶδος” refiera a las formas de la teoría clásica.

A pesar de las objeciones que puedan formularse contra la posición de Peck<sup>41</sup> respecto del papel de las formas en este diálogo, considero acertada la crítica que le dirige a Cornford, Ross, Ackrill y Bluck, al señalar que la identificación que llevan a cabo entre formas platónicas en el sentido clásico y εἶδη en 259 e no les permite concebir al λόγος como otro εἶδος. Cornford, por ejemplo, utiliza la palabra εἶδος en un sentido muy ambiguo y al referirse al λόγος y a la δόξα traduce “εἶδος” como “entidad” o “cosa” y no como “forma”, traducción que adopta en el caso de los géneros mayores. Además, Peck advierte que en la demarcación que hace Cornford entre las εἶδη que pueden ser consideradas formas platónicas y las que no, este autor aplica un criterio absolutamente arbitrario.

En segundo lugar, Peck sostiene que salvo Ackrill, los autores mencionados asumen que en 259 e Platón se está refiriendo al **contenido** de todo discurso, de suerte que los ejemplos sobre Teeteto deben ilustrar de alguna manera la descripción dada sobre la naturaleza del discurso en la afirmación anterior o, al menos, deben ser conciliables con ella. Pero al intentar explicar los ejemplos que nos proporciona el propio Platón en *Sofista* 263 a 2 y 263 a 8, “Teeteto se sienta” y “Teeteto vuela”, se enfrentan a un problema, pues es difícil explicar qué rol se les puede llegar a asignar a los individuos en el marco de una interpretación que toma al enunciado como una combinación del formas. Ninguna de las interpretaciones formuladas brinda una respuesta clara en este sentido.

---

<sup>39</sup> En rigor de verdad, Platón no se refiere a lo no bello, lo no grande y lo no justo como εἶδη sino como μέρη, de manera que estas afirmaciones de Peck son más que discutibles.

<sup>40</sup> Peck, art.cit., p. 56.

<sup>41</sup> Se le podría objetar a Peck que el *Sofista* es un diálogo que entra en relación con obras anteriores y posteriores, y por tanto no es ilegítimo –tal como hace Cornford– hacer una distinción entre aquellas εἶδη que pueden ser entendidas como formas puesto que responden a la caracterización clásica que Platón ofrece de ellas, y otras que no. Por otro lado, Peck tampoco aclara del todo el *status* de estas εἶδη a las que llama “factors” para no hablar de “formas”.

Peck interpreta este pasaje partiendo de la idea de que el *lógos* es un εἶδος. El Extranjero explícitamente describe el *lógos* como un γένος en 260 a 5 y como un εἶδος en 260 d 5 y ss. Ya hemos visto que en 259 e 3 el Extranjero señala que el intento de separar todo de todo es la marca más patente de una actitud no filosófica e implica la completa abolición de todo *lógos*. De ahí la necesidad de forzar a los oponentes a admitir que una cosa se mezcla con otra. En este punto basa Peck su interpretación de la sentencia de 259 e: *si no fuera posible la combinación mutua de las εἶδη, no sería posible el discurso, puesto que es necesario que el εἶδος λόγος se mezcle con el εἶδος ὄν para que el discurso exista*. Platón querría expresar, pues, que si estuviésemos privados de *lógos*, estaríamos también privados de filosofía<sup>42</sup>. Así interpretado, el pasaje de 259 e no nos dice nada del carácter del *lógos* ni cuales son las condiciones que determinan que un término pueda ser usado significativamente en un *lógos*, sino solamente que *existe* tal cosa. Prueba de ello es que el Extranjero diga, acto seguido, que su próximo asunto es averiguar qué es el *lógos* (260 a 7), afirmación que sería absurda si ya lo hubiera definido.

El sofista ya se ha visto forzado a reconocer que el ser y el no ser se comunican (260 d 5), pero ahora debe admitir que todas las εἶδη, incluido el *lógos*, participan del no ser. Aducirá que algunas lo hacen y otras no y que justamente ni el *lógos* ni la *dóxa* están entre las que lo hacen. Por esta razón, es absolutamente necesaria una definición del *lógos* a través de la cual sea posible probar que él se mezcla con el no ser tanto como con el ser y que, consecuentemente, es posible decir lo que no es, con lo cual lograría establecerse la posibilidad del ψευδῆς λόγος.

En este punto es importante advertir que tan pronto como empieza la investigación acerca de qué es el *lógos* los factores implicados no son formas, εἶδη o γένη, sino nombres, ὀνόματα.<sup>43</sup> Se produce así un deslizamiento desde la combinación de las εἶδη hacia la combinación de los ὀνόματα, estableciéndose que no toda palabra puede

---

<sup>42</sup> En el pasaje inmediatamente siguiente al citado el Extranjero señala: "El discurso es para nosotros uno de los géneros que son realmente. Privarnos de este equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo" (260 a).

<sup>43</sup> Esto es dejado en claro por el Extranjero en 261 d: "Y bien; así como nos referimos antes a las formas y a las letras, examinemos ahora del mismo modo los nombres. Ahí se pone en evidencia lo que ahora buscamos." Más adelante analizaré con mayor detalle la combinación entre nombres cuando me refiera a las condiciones que establece Platón para contar con un *lógos* significativo.

combinarse con cualquier otra<sup>44</sup>. Es importante aclarar aquí esta distinción entre la combinación de palabras en un discurso y la combinación de las εἶδη :

- a) Teniendo en cuenta que Platón distingue dos clases de palabras, los nombres y los verbos, la combinación típicamente imposible no es ahora del tipo movimiento-reposo, sino un conjunto de nombres o un conjunto de verbos únicamente. Sólo cuando tenemos un nombre y un verbo unidos se produce un *lógos* (verdadero o falso), combinación de un tipo muy diferente a la de la parte precedente del diálogo en que se trataba de la combinación de las εἶδη. Como bien subraya Peck, la combinación de las εἶδη es, pues, diferente a la combinación entre las ὀνόματα<sup>45</sup>;
- b) al nivel de las εἶδη, algunas combinaciones son posibles y otras no, mientras que al nivel de los nombres, de las combinaciones posibles unas serán verdaderas y otras falsas. Peck menciona estas diferencias para enfatizar el hecho de que la combinación de la cual se habla en 259 e es diferente a la combinación de ὀνόματα; dicho en otras palabras, en 259 e Platón no ofrece ninguna definición acerca del discurso ni una declaración acerca de las condiciones necesarias para la producción de cualquier ingrediente significativo en el empleo del *lógos*, sino que se limita a la aplicación del principio que había sido establecido para toda εἶδη en la anterior parte del diálogo a un caso particular, el del *lógos*. En consecuencia, no hay obligación de demostrar cómo los contenidos de los dos discursos sobre Teeteto, “Teeteto se sienta” y “Teeteto vuela”, cuadran con la afirmación de 259 e, sino que tales ejemplos son, como bien señala Peck, una excelente ilustración para la definición del discurso como combinación de nombres y verbos ofrecida por Platón en 263 a.

Asumiendo esta posición, encontramos que la συμπλοκή se produce en tres terrenos bien delimitados:

---

<sup>44</sup> En rigor de verdad, Platón no se refiere aquí a la combinación de *palabras*, sino a la de *nombres* (ὀνόματα). Sin embargo, la traducción por “*palabras*” me parece lícita, puesto que Platón parece otorgarle dos sentidos a este término: un sentido genérico que engloba tanto a nombres como a verbos, y un sentido específico que sólo refiere a los nombres (diferentes de los verbos). Es decir que, puesto que Platón utiliza el mismo término para denominar al género y la especie, me referiré a “palabra” cuando entienda que se trata del sentido genérico y a “nombre” cuando se trate del sentido específico.

<sup>45</sup> Peck, *art. cit.* p.59-60.

- a) al nivel ontológico es la combinación que se da entre εἶδη y posibilita la existencia del discurso;
- b) al nivel de las palabras es la combinación entre ὄνομα y ῥῆμα que posibilita el significado;
- c) al nivel de las letras, es la combinación que posibilita la palabra<sup>46</sup>.

Esta interpretación que brinda Peck del pasaje 259 e resulta acertada si tenemos en cuenta aquello a lo cual Platón se está oponiendo y en quién está depositando su crítica. En efecto, no hay que perder de vista el carácter agónico de este diálogo, como tampoco al enemigo que Platón está enfrentando; de lo contrario, no sería posible aprehender el verdadero sentido de sus críticas.

Para determinar a quién tiene en vista Platón en estos pasajes me parece pertinente reparar en el pasaje inmediatamente precedente a 259 e 5 y ss., en que Platón señala lo inapropiado y poco filosófico que es la separación de todo de todo. Propondré una interpretación de este pasaje que resulte plausible<sup>47</sup> y también útil para una comprensión cabal de la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν de la que trata Platón. Como sugerí anteriormente, considero que la separación a la que se refiere Platón no es otra que la escisión que introdujo Gorgias entre *lógos* y realidad. La doctrina de Gorgias, expuesta de manera complementaria en los dos escritos analizados en la primera sección de este trabajo, nos proporciona un marco teórico apropiado para comprender el planteo platónico. A partir de la lectura de todos estos textos, ¿cuál otra podría ser la separación de la que está hablando

---

<sup>46</sup> En 253 a 1 el Extranjero había establecido que las letras se combinaban unas con otras, pero no de cualquier manera sino que era necesaria una técnica (la gramática) para combinarlas rectamente. Así también, en 253 b 1 se menciona la combinación entre sonidos agudos y graves, y al técnico que realiza eficazmente tales combinaciones (el músico). El objetivo de estos ejemplos era hacer una analogía con la combinación entre formas: en primer lugar, al igual que en el caso de las letras y de los sonidos, no es admisible cualquier combinación; y en segundo lugar, existe una técnica, la dialéctica, que se aboca a la distinción en géneros y a determinar cuáles son las combinaciones entre las formas, al igual que en los ejemplos mencionados. Estos últimos nos dan la pauta de que la combinación no es empleada en el diálogo siempre con referencia a la combinación entre formas, puesto que difícilmente podrá sostenerse que las combinaciones de letras y de sonidos se originan por la combinación de formas.

<sup>47</sup> Pierre Aubenque en "Sí o No" sostiene: "La posibilidad real que la obra no impone, pero autoriza, y que se sitúa siempre claramente entre dos zonas de imposibilidad, determina lo que llamaré la "plausibilidad" de la interpretación. (...) Llamo plausible a una interpretación que, sin venir impuesta por algún acerto explícito del autor, tampoco se ve contradicha por ninguno". (*Nuestros griegos y sus modernos*, Traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 19-31)



Platón? Sabemos que en este diálogo tiene como blanco de ataque al sofista, cuya posición es demoledora de todo intento de filosofía en tanto discurso que toma como referencia las cosas que son. Las implicancias de estas formulaciones de Gorgias son claras y Platón no puede menos que tenerlas en mente a la hora de fundar la posibilidad del discurso falso, salvaguardando también la del verdadero.

Ya he dicho anteriormente que en el *Sofista* Platón ha dejado de lado las categorías clásicas de su ontología para emprender la batalla en el terreno del sofista, el del discurso. Junto con este desplazamiento de Platón viene de la mano la introducción, en el marco su ontología, de una cantidad de problemáticas y conceptos acuñados por la sofística. Ya he aludido en el apartado anterior a la filiación conceptual de la caracterización platónica del sofista en tanto “hechicero”, “mago”, etc. con respecto a la descripción del *lógos* efectuada por Gorgias. Sin embargo, la relación que se puede llegar a establecer no se limita a la caracterización del discurso sofístico. Muchas de las categorías centrales que operan en el *Sofista* son utilizadas por Gorgias en el *Tratado sobre el no ser*: no sólo ser y no ser, sino también movimiento y reposo, esto es, cuatro de los cinco géneros mayores que menciona el Extranjero, son tratados explícitamente por Gorgias en su *Tratado*<sup>48</sup>. No resultaría sorprendente que Platón tome como interlocutor a Gorgias en una obra en que intenta no tanto derribar la doctrina del “padre Parménides”, sino más bien terminar con los malos usos que se han hecho de ella. El paso por Gorgias resulta, en consecuencia, necesario. Si quiere establecer el ser del no ser, Platón deberá luchar tanto con Parménides como con Gorgias.

Pero mi presente objetivo se limita a determinar el sentido de las palabras de Platón en el pasaje que veníamos analizando. Si reparamos en el ejemplo de enunciado falso proporcionado por Platón, “Teeteto vuela” (dejando para después un examen detallado de los ejemplos), encontramos en él resonancias de aquel ejemplo formulado por Gorgias en la versión de Sexto Empírico del *Tratado sobre el no ser*. Vimos allí que en su intento por probar la incapacidad del pensamiento por aprehender el ser, Gorgias afirmaba que si las cosas pensadas fueran existentes, todas las cosas pensadas lo serían. Pero, seguía, “si se concibe un hombre volando o unos carros corriendo en el mar, no es verdad que al punto el

---

<sup>48</sup> El único de los géneros mayores que no encuentra una correspondencia en el tratado gorgiano es el de la identidad, que, según sugeriré en la sección que sigue, es introducido por Platón para

hombre vuela y que los carros corran sobre el mar”<sup>49</sup>. Creo acertado proponer una vinculación entre este ejemplo y el empleado por Platón para ilustrar el discurso falso, “Teeteto vuela”. Gorgias intenta apuntalar su segunda tesis (“aunque algo fuera no lo podríamos conocer”) manteniendo que el pensamiento está escindido del ser y que nunca puede haber garantía respecto a la realidad de lo pensado. Proporciona así los dos ejemplos mencionados (“el hombre vuela” y “los carros que corren sobre el mar”) para ilustrar aquellos pensamientos que no sólo no encuentran una correspondencia actual en la realidad, sino que *nunca* la tendrán, es decir que se trata de proposiciones que tienen sentido mas no referencia. “El hombre vuela” aspira, entonces, a ser una prueba contundente de la falta de correspondencia entre pensamiento y realidad, algo que seguramente a Platón no se le escapa. Sin embargo, nadie ha reparado en la semejanza del ejemplo platónico de *lógos* falso y este ejemplo gorgiano, cuya relación, según creo, es más que clara. El ejemplo acerca de Teeteto que ofrece el *Sofista* puede, en suma, responder directamente a la confrontación con Gorgias.

Algunos autores han subrayado lo acertado del ejemplo brindado por Platón del enunciado falso: Teeteto no sólo no está volando, sino que no lo hizo ni lo hará jamás porque su propia naturaleza se lo impide. Este enunciado es, fue y será falso, aunque tenga sentido, aunque sea concebible porque tiene sentido. El hecho de encontrar en Gorgias el mismo ejemplo jugando un papel similar, es decir, oficiando de prueba de aquello que es concebible pero que nunca podrá responder a la realidad, me parece, al menos, sugestivo<sup>50</sup>.

---

despejar las confusiones en las que incurre el sofista en sus juicios al no diferenciar entre dos sentidos del verbo ser: el de identidad entre sujeto y predicado y el de diferencia entre ellos.

<sup>49</sup>“οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆ τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέξοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἰπτατα ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει ” (SE 79). Es posible pensar que estos ejemplos son del propio Gorgias, pues aunque el ejemplo “el hombre vuela” lo encontramos sólo en la versión de Sexto Empírico y no en la del anónimo, el de los carros sobre el mar se encuentra en ambos. Por lo tanto, es posible concluir que Sexto Empírico está brindando ejemplos proporcionados por Gorgias, pues, como hemos visto, entre los dos resúmenes del *Tratado* parece no haber una relación de derivación.

<sup>50</sup> Es claro que situando estos pasajes en el marco de una estrategia global, los objetivos de Gorgias y Platón difieren radicalmente: en el caso del primero será probar que las nociones de verdad y falsedad no tienen ningún sentido, pues aunque hubiera algo, sería inaprehensible para el pensamiento y para el discurso; en el caso de Platón, en cambio, el objetivo es probar que hay **ciertos** enunciados (y me parece que no es ilegítimo hablar también de pensamientos, puesto que el discurso no es más que la expresión oral de lo pensado, *Teeteto* 189 e, *Sofista* 263 e) que tienen sentido y, sin embargo, son falsos. Pero es posible probar su falsedad justamente en razón de la confrontación del enunciado con las cosas que, en primer lugar, son y, en segundo lugar, son aprehensibles.

Más allá de esta convergencia de términos y ejemplos, la lectura que hace Peck de *Sofista* 259 e encaja perfectamente con mi interpretación, según la cual es la problemática planteada por Gorgias la que Platón está enfrentando en el *Sofista* al tratar de la existencia del discurso y su relación con el ser<sup>51</sup>. Retomando la interpretación de Peck, considero, en suma, que la συμπλοκή a la que se refiere en el pasaje en cuestión es aquella que guarda el *lógos* con el ser, a la cual debe su existencia.

Es posible, como intentaré mostrar a continuación, encontrar un antecedente de la estrategia empleada aquí por Platón en la crítica que dirige el Extranjero al monismo. Creo que es pertinente traerla a colación porque puede echar luz sobre el tipo de argumentación que utiliza Platón en 259 e para obligar al sofista a aceptar la existencia del ser: si quiere conservar el lenguaje, deberá reconocer el ser. Veamos el pasaje que da por finalizada la crítica al monismo en estos términos.

“Si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo, lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no ser.” (246 e)

Cordero agrega aquí una nota: “En realidad, ninguno de los grupos o escuelas estudiados se ocupó del no ser. Seguramente Platón quiere sugerir que, sobre la base de sus concepciones del ser, son fácilmente deducibles sus puntos de vista sobre el no ser”<sup>52</sup>. Esta hipótesis parece algo antojadiza en el marco de la discusión que mantiene en este momento el Extranjero con los monistas acerca del ser, *no* del no ser. Poco antes, el Extranjero había establecido que, puesto que hablar del ser nos conduce a las mismas dificultades que hablar del no ser, será necesario estudiar “el objeto mayor y principal”: τὸ ὄν. (243 d). Es decir que este pasaje parece representar un paréntesis en la investigación del no ser para estudiar las doctrinas de aquellos que “se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes” (242 c)<sup>53</sup>. Es por eso que en el contexto de la crítica a quienes se propusieron definir la cantidad de entes, luego de ocuparse de los dualistas, se refiere a los monistas.

El primer argumento ofrecido por el Extranjero contra los monistas sostenía que éstos deben reconocer la existencia de dos nombres, “uno” y “ser”, aunque sea para afirmar que

---

<sup>51</sup> Así como también su relación con el no ser, por cierto, asunto que examinaremos en el próximo apartado.

<sup>52</sup> Cordero, *op. cit.* p. 412, nota 183.

existe una sola cosa. Sin embargo, es ridículo suponer que hay dos nombres cuando se sostiene la existencia de una sola cosa<sup>54</sup> (244 b-c). En cuanto a atribuirle un nombre, el segundo argumento que ofrece en 244 c-d afirma que quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa afirma la existencia de dos cosas: el nombre y la cosa. Y, prosigue, si para evitar esta consecuencia contraria al monismo:

“se sostiene que el nombre es lo mismo que la cosa, entonces se verá forzado a afirmar que el nombre es nombre de nada, o si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es sólo del nombre y no de otra cosa” (244 d).

Hemos visto ya que esta era justamente la posición asumida por Gorgias: el nombre es nombre del nombre, no se relaciona con la cosa. Puesto que era negada la posibilidad de cualquier ser, lo único con lo que contábamos era con el nombre. Tal argumento nos induce a pensar que Platón pudo haber concebido la doctrina de Gorgias como cierta clase de monismo, porque, al fin y al cabo a pesar de la sentencia “nada es”, nunca, de hecho, ha puesto en duda la existencia del discurso. En este sentido, sería posible distinguir dos clases de monistas: los que consideran que lo único es el ser y los que consideran que lo único es el discurso. Sin embargo, a diferencia de aquellos, éstos no tendrían inconveniente en afirmar que el discurso se refiere al discurso<sup>55</sup>. Es por eso que hasta aquí el monismo del sofista se mantiene intacto<sup>56</sup>.

Con esto quiero señalar dos puntos que pueden echar luz sobre la crítica analizada de 259 e. El primero es que el sofista puede ser concebido como un monista, al menos desde las categorías platónicas; y el segundo, que se desprende del anterior, es que en tal caso la estrategia platónica de 259 e ya estaría prefigurada en su crítica al monismo, consistiendo

---

<sup>53</sup> O más bien una investigación que se revelará como única en dos direcciones: “Puesto que tanto el ser como el no ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará” (259 e- 251 a).

<sup>54</sup> El monista, como bien observa Crombie, no lo admitirá porque la existencia de dos nombres implicaría la existencia de razones que exigen el uso de términos no-sinónimos, o que la entidad presuntamente única es algo complejo puesto contiene al menos dos aspectos. (Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 385)

<sup>55</sup> Cf. *Tratado sobre el no ser*, “el que habla (λέγων) no dice (λέγει) un sonido ni un color, sino un dicho (λόγος)” (MXG 980 b 22).

<sup>56</sup> Poco más adelante en la crítica a los separatistas de 252 b nos encontramos con otro pasaje que nos permite interpretar la sofística como una clase particular de monismo que deriva la multiplicidad del ser a partir de la unidad del discurso. La estrategia allí consiste en afirmar que si no hay ninguna clase de mezcla, nada podrían decir quienes dividen todo porque el discurso supone ya cierta combinación. Veremos en el próximo apartado que este pasaje también disuelve los

por ende en la necesidad de reconocer que hay *algo más* aparte de lo que el monista reconoce. En el caso del “monismo ontológico” (aquel que señala que lo único es el ser) este “algo más” es el nombre, mientras que en el caso del “monismo logológico” este “algo más” es el ser. Platón consideraría, según mi lectura, que ambas clases de monismo se comprometen con una tesis que implica de alguna manera la imposibilidad de admitir una alteridad: en el caso de Parménides el discurso se somete a la soberanía del ser, mientras que en el caso de Gorgias se da la situación justamente inversa por la cual el ser queda reducido a mera categoría del discurso. Por eso, Platón condena a ambas posiciones a reconocer un otro de sí<sup>57</sup> pues en la medida en que hablen, las dos clases de monistas no podrán sino reconocer *algo más* aparte de lo único sostenido originariamente: la posición parmenídea deberá reconocer la existencia del discurso, mientras que la gorgiana la del ser. Ahora bien, no será sino hasta el pasaje ya mencionado de 259 e que Platón a través de la *συμπλοκή* entre ser y *lógos*, apuntará directamente contra Gorgias, forzándolo a reconocer, si quiere seguir hablando, que en tanto el discurso es, esta realidad no se la puede proporcionar el discurso a sí mismo y que en consecuencia *el ser es un otro* respecto del discurso.

Según la interpretación que estoy sugiriendo, la combinación entre ser y *lógos* permitiría ante todo a Platón restablecer la relación entre ser y *lógos* que había sido quebrada por Gorgias. El movimiento de Platón resulta, por consiguiente, estratégico: si el sofista reconoce la existencia del *lógos*, deberá reconocer también la existencia del ser. Platón apuntará en este pasaje a probar que la actitud del filósofo será la de fundar el discurso en el ser, puesto que en la medida en que estos dos permanezcan escindidos el discurso no será posible pues no existirá. Además, conseguiría otorgarle al discurso una referencia ontológica que permita, en algunos casos, decir efectivamente lo que es. Por lo tanto esta vinculación con el ser no sólo involucra la significación, sino que determina las condiciones para que el discurso tenga un valor de verdad, posibilidad que había sido anulada por Gorgias en la medida en que el discurso no se relacionaba de ninguna manera con el ser.

---

argumentos sofisticos recurriendo a la combinación y, en este sentido, brinda una pista importante a la hora de interpretar la crítica platónica a la sofística.

<sup>57</sup> En el caso del “monismo ontológico” tal condena está implícita al ofrecerles como alternativa: o el nombre es diferente a la cosa, o el nombre es lo mismo. En el primer caso, debería abandonar el monismo; en el segundo, debería aceptar que el nombre sólo remite al nombre y que su tesis es vacua.

Es, pues, a través de la combinación de las formas que Platón reconstruye la ontología a partir de las ruinas en las cuales la había dejado Gorgias. El sofista deberá reconocer, si no quiere perder el *lógos*, la existencia del ser, pues es sólo en virtud de su combinación con el ser que el *lógos* es. En este punto, Platón estaría apuntando al punto más sensible para el sofista: si quiere hablar, deberá reconocer el ser. Si no, no hay discurso. El sofista, bien lo sabe Platón, no podrá renunciar nunca a la palabra.

#### **4. La combinación del *lógos* con el no ser: la posibilidad de decir lo que no es**

Así como el apartado precedente estuvo dirigido al análisis de la relación entre discurso y ser, será necesario ahora examinar la relación que establece Platón entre discurso y no-ser. La *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* no implica únicamente combinación o mezcla con el ser, sino que supone también combinación con el no ser. En virtud de la *συμπλοκή* entre discurso y no ser el discurso se establecerá como algo “diferente del ser” y esta diferencia implicará, a su vez, la posibilidad del discurso falso. Así en 260 c el Extranjero afirma:

“Si el no ser no se mezcla con ellos (la *δόξα* y el *lógos*) es necesario que todo sea verdadero, pero si se mezcla, se producen un juicio y un discurso falsos”.

Tradicionalmente se ha interpretado que el discurso mimético (que, según vimos más arriba, implica siempre una producción) es sólo aquel emitido por el sofista y, por lo tanto, el discurso falso. El sofista es un productor, es por eso que su discurso es performativo, creador de su propio objeto. Esta posición entiende que para Platón no todo discurso es mimético: frente a éste (que sería siempre falso porque no aprehende las cosas mismas) se encontraría otro tipo de discurso, el verdadero, que no haría otra cosa que capturar algo que lo precede. El *lógos* verdadero, a diferencia del falso, implicaría una aprehensión o captura de aquello que ya estaba, reflejándolo con absoluta fidelidad. En consecuencia, a través de la división de la técnica en técnica productora y técnica adquisitiva se estaría brindando la especificidad tanto del discurso sofístico como del filosófico: el primero sería productor y el segundo adquisitivo. En la distinción entre adquisición y producción se jugaría, entonces, la diferencia entre el filósofo y el sofista, así como también entre la verdad y la falsedad.

A esta concepción se pueden oponer fuertes objeciones. Platón ya nos ha advertido de las semejanzas entre sofista y filósofo. El límite entre ellos no es tan evidente, de modo que tampoco lo sería el que hay entre discurso falso y verdadero. Ya en el *Cratilo* Platón brindaba una caracterización de los nombres según la cual éstos son sólo imágenes de las cosas y en el *Sofista* parece no haber abandonado esta concepción, a juzgar por los pasajes en los cuales se esmera en distinguir claramente dos clases de imágenes. Así, por ejemplo, en 234 e- 236 b el Extranjero distingue una técnica imitativa que busca reflejar el original con la mayor fidelidad posible y otra que lo desvirtúa y reproduce sólo su apariencia. Es posible, a la luz de esta distinción, considerar que todo *lógos*, tanto el verdadero como el falso, implica entonces una μίμησις, y por lo tanto es productor<sup>58</sup>, pero que mientras el discurso verdadero es aquel que intenta aprehender el original con la mayor fidelidad posible, el falso se desentiende del original, abandonando el criterio de la fidelidad para atender a otros, como ser, por ejemplo, el de la apariencia de belleza. Es justamente en virtud de la naturaleza diferente del discurso con relación al ser que puede resultar una copia fiel (el discurso filosófico) o una imitación que distorsiona el modelo a imitar, como es el caso del discurso sofístico, según la séptima definición de *Sofista* 264 e-268 d. Ya he señalado que en este sentido, la posición platónica ante el discurso es heredera directa de la sostenida por Gorgias, en la medida que implica también una ruptura con la posición eleática en la que ser-pensamiento-lenguaje conformaban una unidad indisoluble. El discurso produce, no refleja una realidad que lo precede y que a la vez es claramente aprehensible a través suyo. Podríamos decir que, como en Gorgias, en Platón encontramos también una “tragedia del *lógos*”, retomando la expresión de Untersteiner, puesto que este

<sup>58</sup> Contra esta interpretación cf. A. Soulez, quien considera que incluso en el *Cratilo*, Platón rechaza la concepción mimética del lenguaje sostenida por Cratilo (*La grammaire philosophique chez Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991). Kerferd, al contrario, considera que tanto el discurso sofístico como el filosófico son ambos copias, pero él considera que ambos son φαντάσματα. Ambas operan sobre el terreno de la *Phantastiké*, pero mientras el filósofo posee el conocimiento de aquello que imita, el sofista lo ignora. (“El sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait” en *Positions de la sophistique*, Edit. por B. Cassin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, pp. 21-22). G. Marcos, por su parte, señala que la distinción entre el discurso verdadero y el falso correspondería a la que hay entre copia (εἰκόν) y simulacro (φάντασμα), de suerte que ambos serían imágenes (εἰδωλα). (*op.cit.* p. 107-108). Notomi también señala, a partir de su lectura de la séptima definición, que tanto filósofo como sofista son imitaciones de un original, que es el verdadero sabio. Según entiende Notomi este no puede ser otro que dios. Pero mientras que el último sólo crea una apariencia de sabio, el filósofo intenta serlo en la medida de sus posibilidades.

implica siempre cierta distancia del ser, y por lo tanto no alcanza a exhibir su objeto con absoluta nitidez, y menos aún, fidelidad<sup>59</sup>. Sin embargo, el discurso es imagen y en este sentido sigue atado, de alguna manera, a aquello a lo cual se refiere. La categoría de μίμησις supone siempre la preexistencia de algo a imitar. Con esta noción Platón le otorgará al discurso un *status* secundario con relación al ser. Invertiendo la jerarquía gorgiana entre discurso y ser, sostendrá que al discurso antecede siempre algo a imitar. A diferencia de Gorgias, cuyo *lógos* era absolutamente independiente de una ontología previa, para Platón incluso el discurso falso tiene una relación con las cosas que son<sup>60</sup>. En definitiva, la guerra entre Platón y Gorgias no es otra que la de determinar qué es primero, si el ser o el *lógos*. Para Gorgias es el *lógos*, y el ser no es sino un efecto de decir. Para Platón en cambio, el ser es primero y el discurso debe sujetarse a él, al punto que siempre nos exhorta a examinar las cosas que son por sí mismas y no a través de los nombres<sup>61</sup>.

El *lógos* por naturaleza implica una combinación tanto con el ser como con el no ser. Es este contacto con el no ser lo que le confiere una naturaleza imperfecta que no le permite transmitir plenamente la verdad.

---

Es por eso que el filósofo es mostrado, a lo largo del diálogo como un ser divino. (*The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge University Press, 1999, pp. 285-288).

<sup>59</sup> En la crítica a la escritura que nos presenta Platón en *Fedro* 274 d y ss. también se manifiesta esta desconfianza de Platón con relación al discurso: una de las principales objeciones al *lógos* escrito era su imposibilidad de dirigir la lectura correcta. La ambivalencia es un atributo de todo discurso y el lenguaje oral no escapa a ella, si bien a diferencia del discurso escrito, cuenta con la asistencia del “padre” o emisor del discurso, que brinda una guía para evitar malas interpretaciones. El lenguaje escrito, en cambio es tomado como caso paradigmático de “orfandad” del discurso. El discurso oral implica únicamente una asistencia para acceder a la cosa misma, mientras que el escrito no. En *República* X 602 Platón brinda ciertas pautas para comprender la relación que se establece entre la copia y el original: la trilogía que presenta allí es la del usuario, el productor y el imitador. En 602 b-c señala que “el creador de imágenes, el imitador, digamos, no entiende nada del ser sino de la apariencia” y que “todo imitador no tiene sino un conocimiento muy superficial de lo que imita, que la imitación es un puro entretenimiento, sin seriedad alguna, y que los que se dedican a la poesía trágica, tanto en yambos como en versos épicos, son tan imitadores como es posible serlo” (602 b). Este “antiguo enfrentamiento entre filosofía y poesía” (607 b) se va a extender en el *Sofista* también a la sofística. Es claro que Platón debe combatir con los enemigos que se disputan en un mismo terreno (el del discurso) la educación. Muchas de las categorías utilizadas en la crítica a la poesía serán utilizadas para enfrentar en el *Sofista* a este nuevo enemigo.

<sup>60</sup> Por eso el Extranjero afirma en 263 c-d que es necesario que incluso el discurso falso acerca de Teeteto se refiera a algo que es. En caso contrario, sostiene, “no sería en absoluto un discurso”. Todo discurso encuentra, pues, un apoyo en las cosas que son, inclusive aquel que dice lo que no es.

<sup>61</sup> Cf. *Cratilo* 439 a: “Si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la



En 260 b Platón ya ha afirmado que el no ser, al igual que el ser, “está disperso sobre todas las cosas”. Sin embargo, el Extranjero agrega “debe examinarse ahora si él se mezcla también con la δόξα y el λόγος” (260 b), para lo cual

“debe examinarse, en primer lugar, qué son el discurso, el juicio y la simulación, de modo tal que, al ponerse éstos en evidencia, veamos su comunicación con el no ser y, al verla, demos que lo falso existe y, al demostrarlo, releguemos ahí al sofista, si ya está condenado, o, si lo absolvemos, lo busquemos en otro género” (260 e- 261 e).

El examen no se limita propiamente a demostrar que el no ser y el discurso se combinan, pues, en rigor, ya fue establecido que todas las cosas se combinan con el no ser. En el caso de la combinación del discurso y la δόξα con el no ser serán exhibidas, según interpreto, las consecuencias de tal combinación, y la principal de estas consecuencias será que el discurso es pasible de verdad o falsedad. La συμπλοκή del λόγος con el no ser en tanto diferencia conseguiría explicar:

- (I) A nivel ontológico, que el discurso sea, pero que, en tanto imagen, *no sea* el original, esto es que no se identifique con el original al que refiere (249 c9- 240 c6). La combinación explicaría, entonces, entre otras cosas, que el discurso *no sea* aquello a lo cual se refiere, sin por ello dejar de ser. Esta no identidad con el ser permite comprender el status de imagen (εἰκῶν) otorgado al λόγος<sup>62</sup>;
- (II) A nivel semántico, da cuenta de la posibilidad del discurso de “decir cosas que no son”, dada por la capacidad de “excedencia” del lenguaje en relación con el ser. El discurso falso es aquel que dice “cosas diferentes a las que son” (263 b). Por lo tanto en el enlace del λόγος con el no ser se funda la posibilidad de decir no sólo lo que es sino también aquello que de alguna manera no es.

Platón a este respecto es deudor de Gorgias en tanto hereda de él la concepción según la cual el λόγος por su misma naturaleza es creador y no se sujeta necesariamente a lo que es. Pero mientras la tarea del sofista consistía justamente en explotar esta naturaleza

---

realidad conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda”. (traducción de J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1992).

<sup>62</sup> Siguiendo a G. Marcos, esto “no despoja al discurso de su título de tal, entiende Platón, sencillamente porque el discurso por su naturaleza misma está ligado al no ser como alteridad o diferencia, lo cual le impone ciertas limitaciones a las que ni siquiera el discurso verdadero —en su condición de mera imagen de los seres— puede sustraerse” (*Op. Cit.* p. 197).

creadora del discurso, para a través de él constituir un mundo, para Platón en cambio, puesto que el filósofo debe aprehender una naturaleza estable que no depende del hombre, el mundo se diría que es el que debe imponer los límites al discurso. A través de esta diferenciación entre copia y simulacro Platón da cuenta también de la distancia que separa al filósofo del sofista: uno es una copia del sabio, el otro es un mero simulacro.

### **5. La existencia de una teoría de la significación como estrategia contra el sofista**

Me he referido en los dos apartados anteriores a la relación que establece Platón entre *lógos* y ser, por un lado, y entre *lógos* y no ser, por el otro. Hemos visto que la posición sofística acerca del discurso afirmaba que siendo inefable el ser, todo lo que se dice es instituido de la nada por el discurso. Es por eso que, siendo el ser un efecto del discurso, éste último no puede sino ser verdadero, en la medida en que se va a corresponder necesariamente con un estado de cosas que él instauró.

Lo que intentaré determinar ahora es si Platón logra dar una respuesta a esta posición independizando el significado de la referencia ontológica, o si su respuesta sigue aferrada a la identidad entre decir algo y decir lo que es. En otras palabras, buscaré determinar si Platón logra dar efectivamente una teoría de la significación como respuesta al sofista.

Hemos visto que en la línea 980 de la versión del Anónimo del *Tratado sobre el no ser*, Gorgias sostenía que

“si nada existe, las demostraciones son engañosas. Puesto que es preciso que [todas] las cosas pensadas sean, y que lo que no es, puesto que no es, no pueda tan siquiera ser pensado. Si ello es así –como mostrará Gorgias a continuación– no podrá existir la mentira ni aún en el caso de que se afirmara que hay carros corriendo sobre el mar, ya que todas las proposiciones serán idénticas”.

Esta posición no hacía sino eliminar la frontera entre sentido y verdad llevando al límite la afirmación de Parménides de que el no ser es impensable. Gorgias obstruía así cualquier posibilidad de verdad entendida como correspondencia y terminaba por confinar la verdad a mera coherencia. Su argumento sugería que si aceptamos que algunos juicios no refieren a lo que es, entonces ningún juicio lo hace. De esto se sigue que para Gorgias son imposibles el pensamiento y el discurso verdaderos, al menos en el sentido correspondentista de ‘verdad’, sin que esto signifique, sin embargo, que todo lo pensado o

dicho sea finalmente falso. En la medida en que el ser es recreado a partir de la nada, aunque en un principio todo pensamiento y discurso resulten falsos desde una posición correspondentista, devienen verdaderos en la medida en que crean su propio objeto. Ya he dicho anteriormente que una posición tal disuelve las nociones mismas de verdad y falsedad, puesto que para existir cada una de éstas necesita de su contraria, esto es no hay verdad sin falsedad, ni falsedad a menos que pueda hablarse también de verdad.

Esta concepción que niega la *krisis* entre verdad y falsedad y, finalmente, termina por disolverlas en la mera coherencia parece estar implícita en todas las posiciones sofísticas, aunque Platón a lo largo de sus diálogos suela atribuírsela en términos de la imposibilidad de lo falso<sup>63</sup>. La posición de Antístenes es interesante a este respecto. Este arriba a una conclusión semejante a la de Gorgias: “todo discurso dice verdad” (πᾶς λόγος ἀληθεύει). Según la sentencia que nos transmite Proclo en su comentario al *Cratilo* de Platón, Antístenes sostenía que no es posible contradecir: “porque todo discurso, dice, dice verdad; en efecto, aquel que dice, dice algo (λέγει τι); aquel que dice algo, dice lo que es; por lo tanto aquel que dice lo que es dice la verdad.” Antístenes estaría llevando a cabo la siguiente ecuación: en primer lugar decir es decir algo; en segundo lugar, decir algo es decir lo que es; en tercer lugar, decir el ser es decir la verdad; y por último, y como conclusión, decir es siempre decir la verdad.

A pesar de las aparentes diferencias entre las concepciones de Gorgias y de Antístenes, las consecuencias a las que arriban son idénticas: en ambos casos la ontología parmenídea queda invertida en la forma de una “logología”<sup>64</sup>. En el caso de Gorgias, porque es el discurso el que instituye el ser al no haber una referencia exterior; en el de Antístenes, puesto que el hecho de decir tiene que comportar forzosamente verdad, no se necesitaría más que atender al discurso para toparnos con el ser<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> En *Cratilo*, *Eutidemo* y *Teeteto* Platón pone en boca de sofistas la doctrina de la imposibilidad de lo falso. Esta tesis, como hemos visto, implica la disolución misma de las nociones de verdad y falsedad en sentido correspondentista. En *Cratilo* y *Teeteto* tal doctrina es atribuida a Protágoras. Sin embargo, considero que si podemos encontrar un punto común al movimiento sofístico, deberíamos buscarlo en esta doctrina del sinsentido de verdad y falsedad, postura que, a su vez, parece implicar una posición relativista.

<sup>64</sup> En relación al término “logología” cf. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995, pags. 21-148.

<sup>65</sup> Es interesante reparar en que tal posición parece haber sido explícitamente criticada por Platón en el *Cratilo* en el cual tal personaje sostenía que el nombre es verdadero o no es nombre. En este sentido, alcanzaría con examinar los discursos para conocer la realidad. Sócrates se esfuerza en

El objetivo de Platón en el *Sofista* será, entonces, romper con esta unidad entre significado y verdad que, al fin de cuentas, aniquila el ser en la medida en que lo supedita al *lógos*. Deberá probar que aunque un enunciado diga algo falso, sin embargo dice algo (263 d). Por eso Platón se ve obligado a matar al “padre Parménides” a través de la polémica afirmación de que es posible decir lo que no es y que, en consecuencia, el no ser en algún sentido es, para a partir de aquí elaborar una teoría del significado que posibilite dar cuenta de la falsedad.

En *Sofista* 241 d 6-7 sostiene el Extranjero: “lo que no es, bajo cierta relación es y lo que es, a su vez, de algún modo no es”. Sin embargo, que lo falso y no solamente el no ser, sea, constituye para Platón un pasaje obligado para refutar la equivalencia parmenídeo- sofística entre ser y verdad. Si se contentara con afirmar que el no ser es y así pretendiera cerrar el problema de lo falso, recaería en la estrategia sofística de adherir el ser a la verdad y el no ser a la falsedad, pues recuérdese que para el sofista verdad y falsedad se definen meramente en términos de “decir lo que es” y “decir lo que no es”. Platón deberá complejizar la ecuación entre decir falsedad y decir lo que no es, de modo de probar que la falsedad no es decir nada, sino decir, *con relación a algo que es*, algo que no es. En consecuencia, verdad y falsedad estarán en la combinación entre nombre y verbo. Para refutar a Gorgias, la demostración del ser del no ser y la del ser de lo falso deben ser, pues, diferentes. De ahí la insistencia del filósofo en probar, una vez acordada la existencia del no ser en tanto diferencia, que el no ser se mezcla con el discurso, para subrayar la no identificación entre ambos y establecer la posibilidad del discurso de decir el no ser, o sea, la falsedad.

En este apartado trataré de determinar si la prueba platónica de la posibilidad de decir falsedad entraña una teoría de la significación a pesar de no ser su fin expreso proporcionar una teoría tal. Lo que buscaré resolver es, en definitiva, si hay una teoría de la significación implicada en la mediación propuesta por Platón entre el decir y la cosa. Con este propósito examinaré la explicación que ofrece Platón acerca de la posibilidad del

---

mostrarle que la noción de μίμησις implica siempre una distancia de la copia respecto del original. Si la copia fuera exacta no tendríamos un Cratilo y una copia de Cratilo, sino dos Cratilos. Este diálogo puede resultar de gran interés a la hora de investigar la naturaleza mimética del lenguaje. También el personaje de Eutidemo en el diálogo homónimo presenta la teoría de la imposibilidad de lo falso. Sostiene en 283 e-284 c que, o bien el discurso dice la cosa (λέγοντα τὸ πρᾶγμα); en

discurso falso, para determinar si la misma supone una clara distinción entre significación y existencia que permitiría derribar efectivamente al sofista o si, en cambio, en algunos puntos sigue atado a sus doctrinas.

El tratamiento de este problema nos comprometerá, una vez más, con el sentido asignado por Platón al verbo “ser”. Si Platón piensa que todo aquello a lo cual se aplica efectivamente el “es” es real (es decir, que toda predicación supone una atribución existencial) no podrá aportar una teoría acabada de la significación como mediadora entre la cosa y el nombre, pues todo nombrar y predicar supondrá referir a algo existente. Si esto fuera así, Platón no habría logrado alejarse demasiado de la teoría meramente referencial de la significación sofística que suponía una adhesión total entre palabra y cosa. Ofreceré aquí una interpretación según la cual en el *Sofista* se puede encontrar una distinción entre significado y existencia, de manera que no todo decir con sentido supondrá la existencia de aquello que se dice.

#### El significado de la palabra y del enunciado

Para el sofista todo aquello dicho con sentido es verdadero o, más bien, algo que es. Si alguien dijera “Sócrates es calvo” y hay algo tal como la calvicie de Sócrates, ese enunciado tendrá un sentido y será verdadero. Como señala Crombie, lo que hace una teoría tal es tomar al enunciado como un nombre largo (la calvicie de Sócrates)<sup>66</sup>, de manera que un enunciado falso no nombraría nada y no sería, por ende, un genuino enunciado. Al decir “el hombre vuela” –para tomar el ejemplo de Gorgias– es necesario pues acordar la existencia del vuelo del hombre, o bien, en caso de negar que haya algo tal como hombres volando, reducir el enunciado a mero ruido sin significación alguna.

Ahora bien, hemos dicho que la estrategia de Platón ante la teoría sofística reside en despegar la significación de la verdad, para romper así con la adherencia entre significado y ser que había llevado a cabo el sofista.

---

cuyo caso dice lo que es (τὸ ὄν) y por tanto dice la verdad, o bien dice lo que no es (οὐ τὰ ὄντα λέγει) en cuyo caso nada dice porque lo que no es no se puede decir.

<sup>66</sup> Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, 1963, p.491 y Denyer N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, New York, 1993, pp.12-14.

Encontramos dos términos con los cuales Platón se refiere a la relación de significación: el primero de ellos ya es conocido para nosotros, el verbo δηλοῦν (261 e 5 y 262 a 3), el segundo de ellos es σημαίνειν (261 e 2 y 262 a b 6). Parecería que Platón los utiliza indistintamente, pues en 262 a 3 utiliza el verbo δηλοῦν, mientras que en 262 b 5 utiliza σημαίνειν para afirmar que los verbos significan acciones. Pero aunque los dos verbos tienen un valor similar, encuentro que en el caso de δηλοῦν hay una apuesta más fuerte, puesto que δηλοῦν, como ya he señalado en la sección acerca de Gorgias, significa ‘exhibir’, ‘mostrar’, y supondría, entonces, que lo que se exhibe es el ser de aquello que se dice, mientras que σημαίνειν, que tiene un valor más próximo a nuestro “significar”, es indicar una cosa a través de otra y no implica la preexistencia de un ser que se hace manifiesto. Sin embargo, en los dos casos en que aparece δηλοῦν en este contexto, encontramos una partícula acompañándolo, la partícula που, que implica una restricción al significado de aquello que se está diciendo con un valor semejante al de las expresiones “de alguna manera” o “en algún sentido”<sup>67</sup>. De lo dicho resultaría que el *lógos* sólo exhibe el ser **en alguna medida**<sup>68</sup>.

Es fundamental determinar, entonces, (I) por un lado, qué es aquello que significa, y por otro, qué es aquello significado. Luego, (II) si es que ambos, tanto la palabra como el enunciado, significan, qué relación se establece entre el significado de la palabra y el del enunciado. Por último, (III) debemos investigar si estos dos tipos de significación, la de la palabra y la del enunciado, implican una relación diferente entre el signo y lo significado, y si se logra escapar en ambos casos a la indistinción propuesta por el sofista entre ellos, o si en un caso se logra y en otro no.

En 261 d 2 Platón emprende una investigación relativa a los nombres (περὶ τῶν ονομάτων). Sobre la base de esta investigación podemos ir respondiendo a las cuestiones que acabamos de plantear. Con relación a la cuestión (I) es posible establecer

---

<sup>67</sup> Cf. Liddell and Scott, Greek-English Lexicon with a Revised Supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 1456.

<sup>68</sup> Hemos visto en el apartado acerca de la συμπλοκή entre *lógos* y no ser que tal mezcla no sólo afecta a los enunciados, sino a todo el discurso. La naturaleza del discurso, por ser él mismo una copia de τὰ ὄντα, comportaría un grado de ser inferior al de las cosas mismas. En este sentido creo que el ser no se puede exhibir absolutamente a través de él, puesto que los nombres que son sus constitutivos son sólo una copia, más o menos fiel, del original.

que para Platón tanto palabras como enunciados significan. El nombre (ὄνομα) es definido como “el signo sonoro aplicado a los autores de las acciones” (260 a), mientras que “los verbos significan las acciones” (ῥήματα σημαίνει πράξεις, 262 b) realizadas por estos sujetos. Por lo tanto, el verbo por sí mismo significa la acción, así como el nombre significa el sujeto que ejecuta la acción. En 262 d el Extranjero señala que el nombre se limita a nombrar, pero que no ofrece información sobre la cosa nombrada. El nombre, a diferencia del enunciado, no afirma nada.

Pero no sólo los nombres y los verbos significan: el enunciado (*lógos*) también lo hace. Según las afirmaciones de Platón en 262 a 5 y 262 b 3-4 donde sostiene que, por un lado, la sucesión (συνέχεια) de nombres solos como “león, ciervo, caballo” o de verbos solos como “camina, corre, duerme” nada significan, y, por otro, que tales sucesiones no conforman un *lógos*, podemos inferir que todo *lógos* debe ser significativo. La condición para que haya discurso parecería ser que haya una combinación de palabras, más precisamente de nombre y verbo. Platón señala que para que la sucesión de palabras sea significativa es necesario que se constituya como una συμπλοκή entre ὀνόματα y ῥήματα, la cual, a diferencia del nombre, no sólo nombra sino que afirma (262 d)<sup>69</sup>.

La segunda cuestión planteada (II) era qué significan tanto la palabra como el enunciado. En el caso de la palabra ya hemos dicho que depende de a qué género pertenezca: el nombre designa al agente de la acción, y el verbo, a la acción. El enunciado, por su parte, parece significar un estado de cosas o un hecho<sup>70</sup>.

Con respecto a la relación que guarda el significado de los nombres con el del enunciado (III), podemos responder que el significado de las palabras funda el significado del *lógos*. Todo *lógos* será significativo si sus partes son significativas y si se ajusta el criterio de la συμπλοκή entre nombre y verbo<sup>71</sup>. El hecho de que el nombre no afirme

---

<sup>69</sup> En este breve examen acerca de la naturaleza del discurso he dejado de lado las consideraciones que lleva a cabo el Extranjero en 259 e según las cuales “el discurso se originó por la combinación mutua de las formas” puesto que, según he desarrollado más arriba, considero que esta afirmación no aporta nada a la hora de dilucidar qué es el discurso.

<sup>70</sup> Cf. Antonia Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

<sup>71</sup> Crombie señala que a esta teoría podríamos desear añadirle algo, al efecto de que el objeto indicado y la actividad aducida sean lógicamente adecuados una a la otra. Así, un enunciado del tipo el sábado está en la cama lo podrían haber estudiado con provecho los verificacionistas cuando

lleva a pensar que no todo nombre tiene un referente existente. Si no, bastaría con decir un nombre para contar ya con un enunciado afirmativo, pues la simple enunciación de un nombre supondría una predicación con importe existencial. No se puede afirmar la existencia de ningún sujeto hasta tanto no se lo combine con un predicado que la determine. Contamos, entonces, con una primera razón para afirmar que, al igual que el enunciado, el nombre no mantiene una relación tan estrecha con aquello que nombra que no permita nombrar aquellas cosas cuya existencia puede ser puesta en tela de juicio.

Por otro lado, en 262 b-c, Platón sostiene que así como a través de una sucesión de verbos no se origina un discurso, es decir que no se enuncia acción o inacción, la enunciación de nombres solos tampoco enunciará “ni la esencia de un ser ni de un no ser” (οὐδέ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος), pues para tal cosa sería necesario la συμπλοκή entre nombres y verbos. Con esto Platón no quiere decir que las palabras por sí mismas carezcan de significado, que sean ruidos sin sentido, sino que la mera sucesión no refiere a ningún hecho y por lo tanto, que estos casos no conforman un *lógos*. Así pues, nos encontramos una vez más, con que es posible expresar “la οὐσία tanto de τὸ ὄν como de τὸ μὴ ὄν”. En consecuencia, es claro que el valor de οὐσία no debe remitir necesariamente a un ser realmente existente sino también a aquello de lo que es posible predicar no existencia, porque puede tratarse de algo que no es. Sin embargo, esta cuestión requiere atención y nos seguirá ocupando en lo que sigue.

### La posibilidad del discurso falso

Platón acepta como punto de partida que decir lo que es falso es, en cierto sentido, “τὸ τὰ μὴ ὄντα λέγειν”. El objetivo de Platón será probar que, disipada la paradoja sofística, “decir cosas que no son” no implicará contradicción, ni comportará algo así como “decir nada”. Por eso la empresa platónica consistirá en determinar el sentido de “τὰ μὴ ὄντα”. Para el sofista, hemos visto, τὸ μὴ ὄν era identificado con la nada, con lo contrario del ser y, siguiendo a Parménides, se lo pretendía impronunciable, indecible, informulable e impensable (241 a). Platón ha acordado con ellos y con Parménides en que

---

les atribulaba la aplicación del principio de verificación a los enunciados acerca del pasado y otros temas por el estilo.



el no ser absoluto no se puede siquiera decir, pero ha encontrado un sentido en el cual lo que no es “de algún modo es”. El sentido que le atribuye al no ser es el de diferencia.

En 261 a el Extranjero afirma que es necesario demostrar que existe lo falso en el discurso y en el juicio. Así como se han referido a las formas y a las letras, será necesario referirse ahora a los nombres, si se combinan todos, si sólo algunos lo hacen o si no se combinan en absoluto. Es evidente que algunos aceptarán la combinación y otros no. No se combinan en absoluto aquellos cuya sucesión nada significa. Tal sucesión era, como hemos visto, la de nombres solos o verbos solos, como “león ciervo caballo” y “camina corre duerme” (262 b).

En *Sofista* 263 Platón afirma que “el género que permite exhibir la οὐσία mediante un sonido es doble”, pues hay nombres y verbos. Este pasaje sin embargo, no excluye de ninguna manera toda posible referencia a “objetos inexistentes”, como han sostenido algunos intérpretes<sup>72</sup>, pues es claro que, como acabamos de ver, no debemos tomar οὐσία en sentido fuerte, siendo que Platón se ha referido a la οὐσία de algo que *no* es.

La falsedad del discurso provendrá, no menos que la verdad, de la συμπλοκή entre nombres y verbos. El discurso falso no dice el no ser absoluto, sino que atribuye a un sujeto una propiedad o acción diferente de la que realmente posee o realiza. Es así que cuando declaramos que Teeteto vuela, decimos algo con sentido, mas no verdadero.

Es importante señalar que lo que Platón tiene en vista es, ante todo, es la posibilidad de un discurso que cuente con un valor de verdad. Por lo tanto, el objeto de su análisis será el enunciado y no la palabra desligada de él, la que por sí sola no afirma ni niega nada. El hecho de que el enunciado tenga un valor de verdad implica que cuenta con una significación, lo que a su vez supone que ambas partes del discurso sean significativas. En

---

<sup>72</sup> En la nota 276 a su traducción castellana del *Sofista*, Nestor Cordero sostiene que “esta afirmación no ha sido objeto de la atención que merece y que aquí se encuentra el axioma que preside la concepción platónica del discurso, sea éste verdadero o falso: sus términos expresan el ser. (...) Si se toma literalmente este axioma, toda posible referencia a ‘objetos inexistentes’, como, p.ej., ‘el centauro’ o ‘el rey de Portugal’ (que tanto dieron que hablar a Crombie) quedan fuera de la explicación platónica del discurso falso.” Acordamos con Cordero que este problema no se encuentra explícitamente tratado en esta teoría platónica. Sin embargo, no por eso deja de tener interés el alcance de la teoría de la significación que sostiene Platón. Por otro lado, considero que a partir de las piezas que manejamos, es posible ofrecer, al menos, hipótesis sobre la respuesta platónica ante el problema que entrañan los casos límite de la significación. (Platón, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992, pag. 464).

262 e Platón afirma que todo discurso debe poseer una cierta cualidad: un discurso verdadero será aquel que diga del sujeto “cómo son las cosas”, mientras que el falso aquel que diga “cosas diferentes a las que son”(263 b). Nos encontramos, en consecuencia, ante una concepción correspondentista de la verdad.

Ahora, dado que todo discurso debe tener un valor de verdad, surge la pregunta de si es posible predicar verdad o falsedad de un enunciado cuyo sujeto no tiene referente. Platón no contempla, es claro, los casos llamados “límite” de la significación, dado que entrañan graves problemas en lo que se refiere a su valor de verdad y, en este sentido, no ilustran con sencillez la diferencia entre el discurso falso y el verdadero. Es por eso que este tipo de enunciados que, para decirlo en palabras de Frege -y con el propósito de fijar estos términos que son siempre equívocos- tienen *Sinn* mas no *Bedeutung*, caen por fuera de la teoría platónica. Es importante, por eso, no perder de vista que Platón a través de su teoría intenta brindar un respuesta al problema de la posibilidad del ψευδῆς λόγος y, dado que la verdad es entendida como correspondencia, no tendría demasiado sentido dilucidarlo en términos de personajes mitológicos, de los cuales a lo sumo se podrá predicar verdad siempre en referencia a cierta unidad cultural, como una obra literaria o un mito, es decir, fijando un dominio en particular. O, directamente, como propone Russell (y retoma Crombie), darlos por falsos, pues en términos de correspondencia, el sujeto es falso, puesto que no existe. Es por eso que consideramos que, aunque Platón en algún momento vislumbró estos asuntos, en el *Sofista* no les dedicó una investigación específica.

La intención de Platón en este diálogo es señalar las diferencias entre no ser (siempre un no ser relativo) y nada. Acerca de nada, dejará claramente establecido, no habrá discurso posible.

### Λόγος τινός περὶ τινός

La fórmula que opone Platón al λέγειν τι sofístico es el λέγειν τινός περὶ τινός. Esta fórmula se corresponde con la combinación entre verbos y nombres; en la medida en que Teeteto es nombrado, en que él es el sujeto del discurso, se trata de un λόγος de Teeteto (τινός). Teeteto es el ὄνομα que asegura al λόγος una referencia, pues indica aquello que es sujeto de la enunciación; pero, a la vez, en la medida

en que un predicado, “vuela” o “está sentado”, se hace gravitar alrededor de Teeteto, se trata al mismo tiempo de un *lógos a propósito* de Teeteto (περὶ τινός). Todo discurso dice, pues, algo en torno de algo, expresa un pronunciamiento acerca de un objeto, al indicar aquello que es sujeto de la enunciación. El “περὶ” es la base sobre la que se funda la posibilidad de la opinión o del discurso falso, y su distinción del verdadero, puesto que mientras el τινός refiere una palabra a un sujeto, el “περὶ” refiere un predicado a este sujeto, y, por tanto, es a través de él que podrá darse la unión entre sujeto y predicado, que se puede corresponder o no con lo que efectivamente es:

Varios intérpretes han señalado que es recién Aristóteles quien logra resolver definitivamente el problema planteado por la sofística en cuanto a que no se puede decir el no ser, pues es quien logra despegarse efectivamente del polo ontológico como referencia de la palabra sin que por ello pierda el sentido<sup>73</sup>. Esta posición considera que Platón en algún punto se hizo eco de la ecuación sofística entre significar y decir verdad, pues la fórmula platónica “λόγος τινός περὶ τινός” indicaría que siempre debe haber un sujeto efectivamente existente del cual se pueda establecer si el predicado le pertenece realmente o si es diferente respecto de lo que es. A partir de esta afirmación se puede inferir que Platón no alcanzaría una teoría cabal de la significación por no contemplar el caso de sujetos significativos sin una existencia efectiva. Así, la teoría de Platón aceptaría la primera parte de la ecuación sofística, puesto que sólo podría dar cuenta de un enunciado que se refiera a entidades realmente existentes, como por ejemplo a Teeteto de carne y hueso que está sentado al lado del Extranjero. Aquí podríamos traer a cuento nuestros ya familiares ejemplos de la Quimera o Sibila. En la consideración de tales sujetos se pondría

---

<sup>73</sup> Esta posición es defendida, entre otros por J.M.E. Moravcsik (“Being and Meaning in the *Sophist*”, *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, pp. 23-78), Barbara Cassin (*Op.Cit.* pags. 48 a 58), Pierre Aubenque (“Syntaxe et sémantique de l’être”, en *Études sur Parménide II*, Paris, Vrin, 1987, pp. 102-134) y Crombie I.M., quien sostiene una posición con respecto al problema de la significación en Platón, según él mismo reconoce, absolutamente ambigua. Por un lado insinúa un par de veces que Platón vislumbró la diferencia entre el significado y la referencia. Sin embargo, por otro lado, afirma que para Platón “nunca podremos predicar la no existencia de un sujeto que hemos logrado mencionar, pues piensa que la propiedad de no ser un ser no existe.” Sin embargo el estudio de Crombie es de los pocos que han abordado estos aspectos en la doctrina platónica y su trabajo es de gran utilidad a la hora de vislumbrar el problema: (*An Examination of Plato’s Doctrines*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. 497-498).

en evidencia la ineficacia de la teoría concebida por Platón en el *Sofista* para dar cuenta de sujetos sin una referencia ontológica efectiva.

Crombie plantea esta tesis claramente: "Platón no vio que εἶναι tenía ciertos usos especiales. Piensa que "no ser un ser" tendría que significar 'ser no existente'. Está convencido que nunca podemos predicar la no existencia de un sujeto que hemos logrado mencionar; por consiguiente no puede trazar una distinción entre no ser tal y cual y no ser un ser, porque piensa que esta última propiedad no existe". Platón, por lo tanto, desde el punto de vista de estos autores, nunca puso en duda que un *lógos* es siempre un *λόγος τινός* del nombre propio. El pasaje del λέγειν τι al *λόγος τινός* signaría la aceptación de la equivalencia entre τι y τὸ ὄν. Afirma Barbara Cassin que desde la posición platónica, un enunciado debería tratarse siempre finalmente de un "Teeteto con quien actualmente estoy hablando", aunque diga que vuela. Por eso, sostiene la autora, Platón queda atado a ciertas doctrinas presocráticas.

A continuación intentaré mostrar que, a pesar de que para Platón todo discurso se refiere al ser, en ciertos casos, este ser debe ser entendido como un no ser al que por el hecho de tener un significado, es necesario atribuirle un mínimo de entidad. Para dar cumplimiento a su función referencial, el acto de nombrar algo fuerza a atribuirle algún tipo de ser anterior a cualquier pronunciamiento sobre el objeto, condición incluso de la verdad del enunciado que sostiene que él no es.

#### El problema de la predicación acerca de cosas que no son

Platón afirma que es imposible que haya un discurso que sea sobre nada (*λόγον ὄντα μηδενὸς εἶναι λόγον*, 263 c 10 y ss.). Sin embargo este "algo" al que debe necesariamente referirse el discurso debe entenderse, según mi opinión, como cualquier sujeto de atribución, al cual Platón, por el hecho de contar con la potencia de ser afectado por un predicado, le otorga cierta entidad. En este caso nuestro filósofo no hace sino repetir lo que ya ha dicho en varias ocasiones. Es necesario para contar con un discurso, tener, al menos, un nombre y un verbo. Sin embargo parece infundado el hecho de identificar este τι con una οὐσία en sentido fuerte. Según la interpretación que propongo,

en este pasaje Platón se estaría refiriendo al τινός en tanto sujeto de un discurso, sujeto que no tendría por qué implicar una existencia efectiva.

En *Sofista* 247 d-e en el marco de la discusión con los amigos de las ideas el Extranjero caracteriza el ser de la siguiente manera:

“Digo que es realmente todo aquello que posee una cierta potencia (δύναμις), ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia (δύναμις).”<sup>74</sup>

William Bondeson brinda una interpretación, a mi juicio muy acertada, acerca de este pasaje. Sostiene este autor que estas líneas deben ser leídas con relación a la predicación: “ser afectado por x” o “padecer x” debe ser entendido, según su lectura, como “tener el predicado x”, así como “actuar sobre” debe ser entendido como “predicar sobre”.<sup>75</sup> En este sentido, Platón definiría las cosas que son por su capacidad de actuar y padecer con el propósito de expresar que cualquier sujeto de discurso es un ὄν en la medida en que es aquello sobre lo cual se predica. Platón ya había enunciado en 237 a-237 b que para hablar de algo es necesario atribuirle, al menos, un mínimo de ser. En caso contrario sería posible decir lo que no es de ninguna manera, que por el hecho de no ser de ninguna manera no puede recibir ninguna determinación y, en consecuencia, no admite ningún tipo de predicación. Sin embargo Platón ha demostrado que, inclusive para negarle cualquier tipo

<sup>74</sup> Traducción de María Isabel Santa Cruz en *Platón, Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>75</sup> ‘Being or τὰ ὄντα are characterized by their “power” (δύναμις, 247 e). But it should be noticed that this is qualified by what immediately precedes, i.e. τὰ ὄντα are characterized by their power of “acting” and “being acted upon” (ποιεῖν and παθεῖν, 247 e 1). This recalls the analysis of sensation in the *Theaetetus* (156 a ff.) where the eye and the object seen are both active and passive with regard to one another. However, a wider sense of “action” and “passion” seems to be intended here. It has already been pointed out above that having the πάθος of x means “having the predicate x.” In Platonic language this seems to mean that x “affects” or “acts upon” that which has the πάθος of x and that what has this property is “acted upon” that which has the πάθος of x and that what has this property is “acted upon” or “is passive”. Thus if τὰ ὄντα are characterized by their capacity to act and be acted upon this seems to mean that any subject of discourse, in so far as it is spoken about and various properties are predicated of it, falls in the class of τὰ ὄντα. But it also follows from this that if x has the property of y, then, by this account, both x and y can be genuine subjects of discourse.’ (Bondeson W., “Some Problems about Being and Predication in Plato’s *Sophist* 242-249”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. xiv, n° 1, January 1976, p.5).

de existencia a un sujeto, es necesario determinarlo por el número, atribuyéndole entonces algún tipo de ser por el solo hecho de nombrarlo.

Estas cuestiones ya habían merecido un tratamiento en la segunda parte del *Parménides*, donde Platón intentaba definir qué debe resultar de la afirmación “si lo uno no es”. En este contexto, Platón señalaba que a lo uno que no es es preciso atribuirle, de todas maneras, un mínimo de determinaciones que hagan posible referirse a él. En 160 e sostiene:

“No podría enunciarse lo uno ni las cosas diferentes de lo uno, ni lo que es para aquél ni lo que es de aquél, ni podría decirse que es algo, si no participara del algo y de todo lo demás.”

Y poco más adelante afirma que, puesto que decir verdad es decir cosas que son,

“lo uno que no es debe participar de algún modo del ser para poder efectuar con verdad alguna afirmación sobre él” (161 e).

Lo que me interesa subrayar de estos pasajes es, ante todo, el hecho de que Platón parece aceptar como condición de posibilidad de cualquier juicio posible de verdad (inclusive aquellos que involucran lo que no es) las determinaciones de ser un algo y un ser. Por lo tanto, cualquier sujeto del que se hable con sentido, incluso para decir que no es, es algo ( $\tau\iota$ ) y es ( $\delta\upsilon\nu$ ). Por eso para atribuir el no ser a lo que no es es necesario atribuirle ser, de manera de conectarlo con su propia naturaleza. El ser es presentado, entonces, como un lazo de conexión, y en consecuencia su atribución es legítima respecto de cualquier sujeto. En otras palabras, cualquier sujeto, por el hecho de comportar significación, comporta ser.

Recurriendo a estos pasajes del *Sofista* y del *Parménides* es posible afirmar que aunque sostenga en cierto sentido una identificación entre  $\tau\iota$  y  $\delta\upsilon\nu$ , Platón reconoce sin duda como  $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$  ciertas cosas cuya existencia puede ser puesta en discusión, pero que tienen un grado de realidad suficiente como para ser sujeto de discurso. En la segunda parte del *Parménides* en que discutía la hipótesis “si lo uno no es” (160 b 5-163 b6), mostraba como la sola enunciación de esta premisa implica que lo uno que, se afirma, no es, es algo diferente de las otras cosas, sin lo cual decir “si lo uno no es” no sería distinto de decir todo lo contrario “si lo no-uno no es” o que cualquier otra cosa no es. Entonces, aun cuando le atribuyamos no existencia a lo uno, reconocemos de manera implícita que se distingue de

las demás cosas y que éstas, a su vez, se distinguen de él atribuyéndole, junto con la diferencia, la realidad suficiente para hablar de él.

Nada sobre lo cual podamos hacer una mínima atribución podría no ser en absoluto. Por lo tanto, todo aquello de lo cual pueda decirse algo debe ser en algún sentido. Creo que este punto nos brinda una pista a seguir a la hora de evaluar los alcances de la teoría de la significación sostenida por Platón. Quizás las entidades que cuentan con un significado mas no con una referencia se encuentren todas en este estadio intermedio del ser, que, así como las imágenes, tienen un *status* intermedio entre ser y no ser. El hecho de que una palabra sea significativa no implica, por lo tanto, que tenga un referente efectivamente existente. En este sentido, es posible afirmar que Platón respondió al sofista no sólo en lo que respecta a la imposibilidad de decir el no ser en el plano del enunciado, sino incluso, en el plano de la palabra.

La solución de Platón no difiere en mucho a la que brindará Russell en los *Principia Mathematica* donde afirma:

El ser pertenece a cuanto puede contarse. Si A es cualquier término que puede contarse como uno, es claro que A es algo, y por tanto que A es. (...) 'A no es' implica que hay un término A cuyo ser se niega y por tanto que A es. Así a no ser que 'A no es' sea un sonido vacío, debe ser falso –sea lo que fuere lo que A pueda ser, ciertamente es. Los números, los dioses homéricos, las relaciones, las quimeras y los espacios cuatridimensionales tienen todos ser, pues si no fueran entidades de algún género, no podríamos hacer proposiciones sobre ellos<sup>76</sup>.

Vemos, pues, que, por débil que haya parecido a algunos autores, la solución apuntada por Platón frente al problema de los nombres sin denotación, fue retomada a principios de siglo, prácticamente sin variaciones.

### Conclusión

Platón, con todo, quizás no ha logrado liberarse de ciertas categorías sofísticas. De ahí que a la hora de definir el discurso, e intentando escapar de las trampas tendidas por el sofista, afirma que todo discurso es sobre algo que es. De ese modo busca escabullirse de las paradojas según las cuales “decir lo falso” es “no decir nada”. Sin embargo, este ser al que siempre debe referirse el discurso, incluye también sujetos con realidad únicamente lógica, las palabras con significado mas sin referente, como el caso de “lo uno que no es”

del *Parménides*. En este sentido sería posible afirmar que Platón ofrece una teoría no ontológica del significado, es decir, una teoría según la cual pueden ser dichas cosas que no son, pero a las que, por el hecho de poder referirnos a ellas significativamente, es preciso conferirles, al menos, un mínimo de entidad. Considero que no es ilegítimo, sobre todo en un diálogo como el *Sofista*, encontrar una gradación en los entes que permita hablar de la existencia de sujetos con un mínimo de realidad ontológica. Tal es el caso, por ejemplo, de las imágenes.

En definitiva, creo que a través de la asimilación del  $\tau\iota$  al  $\delta\upsilon$  Platón no impide la posibilidad de significar sujetos sin existencia. La única condición para ser un  $\tau\iota$  es ser susceptible de recibir determinaciones. En consecuencia el  $\tau\iota$ , y por transitividad el  $\delta\upsilon$ , puede constituirlo cualquier sujeto lógico a partir del cual sea posible enunciar alguna predicación, incluso la que sostenga su inexistencia.

Platón quizás divisó el problema confusamente, al menos así lo expresó. Sin embargo, tendió las líneas para hacer de la significación la única manera de escapar a las trampas sofísticas.

---

<sup>76</sup> Russell Bertrand, *Los principios de la matemática*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948, p. 449.



## ARISTÓTELES Y LA APROPIACIÓN DEL ἔλεγχος SOFISTICO POR PARTE DE LA ONTOLOGÍA

### Introducción

Hemos visto hasta aquí el planteo de Gorgias y la estrategia que aplicó Platón con el fin de refutarlo. En este capítulo abordaré la que, considero, puede ser leída como refutación al nihilismo gorgiano por parte de Aristóteles. Me refiero al libro *Gamma* de la *Metafísica* en tanto constituiría un intento de fundar una ciencia del ser, intento que supone no sólo la existencia de un objeto sino también la posibilidad de conocerlo y transmitir este conocimiento, tesis negadas por el sofista en el *Tratado sobre el no ser*. En este capítulo se analizarán ciertos puntos neurálgicos de *Gamma* partiendo de la hipótesis de que Aristóteles no sólo retoma allí la bandera platónica en la lucha contra la sofística con el propósito de establecer la soberanía del ser y la posibilidad de conocerlo, sino que la estrategia utilizada a tal fin es, también, de profunda filiación platónica.

La estrategia aristotélica contra el sofista será abordada desde tres puntos íntimamente ligados entre sí. En primer lugar, el de la distinción de los sentidos del ser. Una vez más será necesario delimitar claramente los sentidos del ser de modo de evitar la equivocidad en que se refugia el sofista en sus argumentos y, asimismo, la reducción de toda predicación al rango de accidente. En segundo lugar, el de la postulación del sentido como mediador, una vez más, entre la palabra y la cosa. En vistas del análisis de la prueba ofrecida por Aristóteles en *Gamma* 4 contra quienes niegan el principio de no contradicción (en adelante, PNC), analizaré la concepción aristotélica del significado con el objetivo de probar cómo, a través de él, se rompe con la identificación sofística entre palabra y cosa que, en última instancia, aniquilaba el lenguaje en tanto portador de un valor de verdad. Aristóteles ofrecerá entre estos dos polos una mediación que estará dada, justamente, por la significación. En tercer lugar, abordaré la estrategia aristotélica a partir de su intento de forzar al sofista a reconocer el ser, si es que efectivamente quiere conservar el lenguaje. El argumento contra quien niega el PNC –que, trataré de mostrar, no es otro que el sofista– retoma de la tradición ontológica la convicción de que contamos con un lenguaje

significativo sólo en la medida que haya un polo ontológico de identidad que lo sostenga. Es el sofista quien con su aprovechamiento de las equivocidades ha rechazado la existencia de una esencia y de un sentido unívoco de los términos lingüísticos.

Mi intención es, entonces, probar que Aristóteles retoma no sólo la empresa platónica de fundar las posibilidades de una ciencia del ser (para lo cual debe probar que el ser precede al discurso y que por ende el último se debe someter al primero), sino también su estrategia contra el sofista, pero no la retoma sin más, sino que efectúa una sólida síntesis de diversas estrategias platónicas, logrando relegar a la sofística al silencio a lo largo de la historia de la filosofía. Al igual que para Platón, para Aristóteles el sofista es el otro del filósofo y su pensamiento “irracional” necesariamente cae por fuera del alcance de la filosofía. Quizás la prueba de Aristóteles no hubiera sido persuasiva frente a un adversario sofista, pero sin duda fue efectiva en la medida en que convenció al resto del auditorio prácticamente hasta nuestros días.

Es importante aclarar que mi objetivo no es pronunciarme por la validez o invalidez de las pruebas aristotélicas del PNC, sino analizar el tipo de estrategia argumentativa utilizada por el Estagirita, con la intención de reconstruir la lectura que pudo haber hecho de ciertas doctrinas sofísticas. A la vez, esta lectura buscará sacar a la luz posibles implicancias de la doctrina del sofista que hasta aquí han pasado inadvertidas.

### **1. La ciencia del ente en tanto ente como intento de derribar al sofista**

Partiré aquí de la tesis sostenida por Pierre Aubenque y Barbara Cassin, según la cual en Aristóteles hay un estrecho nexo entre la necesidad de fundar la ontología y el relegamiento de la sofística<sup>1</sup>. En este sentido, los diferentes capítulos del libro *Gamma* conforman una fuerte unidad en la medida en que el establecimiento de la posibilidad de una ciencia del ente en tanto ente se relaciona directamente con la necesidad de refutar las doctrinas sofísticas que niegan la validez del PNC. La lectura que propongo aquí vinculará, entonces, la sección que Terence Irwin denomina “programática”, integrada por los tres primeros capítulos del libro, con la sección “polémica y constructiva” compuesta por los

---

<sup>1</sup> B. Cassin y Michel Narcy, *La decision du sens*, Vrin, Paris, 1989, p. 10 y Aubenque, *op.cit.*, pp. 94-95.

capítulos que van del 4 en adelante<sup>2</sup>. En la sección programática Aristóteles establece la posibilidad de una ciencia del ente en tanto ente, mientras que en la segunda parte prueba el que llama “principio más general de todos” (que se trata del PNC), y el principio de tercero excluido. El hecho de sostener una unidad entre ambas partes supone reparar especialmente en el contexto en el cual se fija tanto la necesidad de una ciencia del ser como la de una demostración de los primeros principios, y este contexto remite, según entiendo, a las doctrinas sofísticas.

El primer capítulo del libro *Gamma* de la *Metafísica* es una introducción a la filosofía primera, la ciencia de lo que es en tanto que es<sup>3</sup>. Comienza explicando cómo una ciencia universal es posible, cuál es su objeto y cuál será el método a adoptar. Esta “ciencia universal” no es otra que la ciencia de lo que es en tanto que es o filosofía primera, ciencia que había sido anulada por las posiciones sofísticas que insistían en la inexistencia del ser más allá del lenguaje y en la consecuente imposibilidad de aprehenderlo a través del pensamiento y el discurso. Sostiene Aristóteles:

“Hay una ciencia (ἐπιστήμη) que estudia lo que es (τὸ ὄν) en tanto algo que es (ἢ ὄν) y los atributos que por sí mismo le pertenecen. Esta ciencia no se identifica con ninguna de las particulares. Ninguna de las otras ciencias se ocupa universalmente de lo que es en tanto algo que es, sino que estudia los accidentes que le pertenecen a una parte de los entes”. (1003 a 21-25)<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Irwin, “Algunas aporías de la ciencia del ser” en *Nuestros griegos y sus modernos*, editado por B. Cassin, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 301-310.

<sup>3</sup> En este sentido, este libro representa un viraje respecto a la posición sostenida en el *Órganon* según la cual puesto que el ser no es un género es imposible sostener la posibilidad de una ciencia que lo tome como objeto. Cf. *Analíticos Posteriores* 92 b 14; *Tópicos* 121 a 16-19 y 121 b 7-9 y también *Ética Eudemia* 1217 b 25-35. Con respecto a tal viraje Owen sostiene: “the argument of *Metaphysics* IV, VI seems to record a new departure. It proclaims that ‘being’ should never have been assimilated to cases of simple ambiguity, and consequently that the old objection to any general metaphysics of being fails. The new treatment of τὸ ὄν and other cognate expressions as πρὸς ἓν καὶ μίαν τινα φύσιν λεγόμενα, ‘said relative to one thing and to a single character – or, as I shall henceforth say, as having focal meaning- has enabled Aristotle to convert a special science of substance into the universal science of being, ‘universal just inasmuch as it is primary’”, p. 184.

<sup>4</sup> La traducción de *Metafísica* citada es la de Tomás Calvo Martínez (Madrid, Gredos, 1994) que será utilizada en general en lo que sigue. En los casos en que he optado por una traducción alternativa se encontrará la aclaración y la justificación.

El objeto de estudio de tal ciencia lo constituyen lo que es y los atributos que por sí mismo le pertenecen. Estos “atributos que por sí le pertenecen” se pueden interpretar como los conceptos que pertenecen a todas las cosas que son (por ejemplo, los mencionados en *Gamma* 2 1005 a 11-18: contrario, perfecto, uno, algo que es, anterior, posterior, género, parte, etc.). La ciencia de lo que es en tanto que es buscará, pues, no sólo verdades acerca del ente, sino también acerca de los conceptos que se atribuyen a todas las cosas que son.

La ciencia buscada es universal puesto que se ocupa de lo que es *qua* algo que es; esto quiere decir que no lleva a cabo un recorte en el campo del ser, sino que aborda las cosas que son en su sentido más universal, es decir en tanto que son<sup>5</sup>. Sus conclusiones se aplicarán entonces a todas las cosas que son, a diferencia de las ciencias particulares que estudian un determinado aspecto o universo de entes. Las ciencias particulares, en efecto, no sólo aíslan una clase de objetos de la totalidad de los entes, sino que además toman sus objetos *qua* algo en particular, por ejemplo “en tanto números o líneas o fuego” (1004 b.7). En consecuencia, la ciencia de lo que es en tanto que es no compite con el resto de las ciencias particulares, aun cuando su objeto sea común, por dos razones: porque no estudia las mismas propiedades y porque exige un nivel diferente de abstracción. Una ciencia especial asume, por un lado, un ente con propiedades, entre las cuales distingue las esenciales, que toma como dadas, de las accidentales, que estudia<sup>6</sup>. Por otro lado, asume

---

<sup>5</sup> La pregunta que surge aquí es si Aristóteles concibe como objeto de la metafísica a todo lo que es o sólo a una parte. En este sentido, habría que determinar si “*qua* ente” restringe la frase o depende del verbo “estudia”. En *Metafísica* E 1, 1026 a 23-32 Aristóteles parece sostener que esta ciencia se refiere sólo a la sustancia inmóvil y, en segundo lugar, que la sustancia constituye un género particular y una naturaleza particular. Asimismo, en *Metafísica* K 7 también se describe el objeto de tal ciencia como “separado e inmóvil”. Estos pasajes han llevado a pensar que la ciencia del ente *qua* ente trata con un determinado género de cosas y que el “*qua*” es restrictivo. Sin embargo, en el presente capítulo de *Gamma* esta ciencia es opuesta a las ciencias particulares que “seleccionan una parte de los que es y estudian sus accidentes”. Puesto que las frases precedidas por “*qua*” en muchos casos son tomadas adverbialmente, al decir Aristóteles que la metafísica estudia el ente *qua* ente no señalaría entonces nada acerca de la naturaleza de los objetos que estudia, sino acerca de la naturaleza del estudio. Para el sentido atribuido aquí a la ciencia del ente en tanto ente cf. Kirwan Christopher, *Aristotle Metaphysics Γ, Δ y E*, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1993; Gómez Lobo Alfonso, “Sobre lo que es en tanto que es” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, N 1, 1976, pp 19-26; e Irwin Terence, *Aristotle First Principles*, Oxford, Clarendon, 1988, p. 167.

<sup>6</sup> Cabe aclarar que Aristóteles no emplea τὸ συμβεβηκός en *Gamma* 1 (1003 a 25) en el sentido de “lo que no sucede ni siempre ni la mayoría de las veces” (1026 a 15), sino en el sentido de aquellas “propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad” (1026 a 30-33), es decir, en tanto propiedades que pertenecen necesaria y universalmente a la cosa, pero que no son esenciales. El sentido que hay que conferirle aquí se infiere del hecho de que

que tenemos un conocimiento previo de los primeros principios y sobre la base del mismo realiza las derivaciones verdaderas de las propiedades de una determinada clase de entes<sup>7</sup>.

La ciencia universal, en cambio, al estudiar lo qué es en tanto que es estudia aquellas propiedades de los objetos de las ciencias especiales que estas últimas deben asumir. Ella investiga cómo debe ser algo si es realmente. La ciencia universal es la que impedirá, entonces, que el resto de las ciencias sean meramente dialécticas, dado que probará los principios transversales al resto, aquellos que las ciencias toman como supuestos<sup>8</sup>. Será justamente la ciencia que deberá preguntarse sobre la verdad de estos principios más generales y, para hacerlo, necesariamente deberá abrirse al mundo. No podrá quedar confinada al discurso, sino que deberá dirigirse a las cosas mismas, para fundar discursivamente el nexo primero entre palabra y cosa de manera de legitimar el discurso científico, demostrando que debido a que los principios en los que se apoya están fundados en las cosas mismas, las ciencias particulares también lo estarán. La tarea que emprende Aristóteles podría verse obstaculizada por una dificultad que Gorgias ya había advertido, suscitada a partir de la heterogeneidad entre discurso y ser : siendo el primero un ἕτερος con relación a lo que es, ¿cómo probar discursivamente la existencia de un fundamento del discurso en las cosas mismas? La empresa aristotélica de fundar la ontología en las cosas mismas parece quedar cercada por los límites del discurso. Sin embargo, veremos en los próximos apartados que en *Gamma* 4 se ofrece la significación como puente entre el discurso y las cosas mismas, superándose la escisión total entre ambos sostenida por nuestro sofista.

---

Aristóteles considera que no hay ciencia de lo que es accidentalmente en el primero de los sentidos enunciados (1026 b 1-29).

<sup>7</sup> Sobre la manera de aprehensión de los primeros principios cf. Alejandro Cassini, quien, contra la tradición, considera que Aristóteles no sostiene una intuición inmediata de éstos: “los primeros principios que sirven de fundamento a un sistema científico no se autojustifican, puesto que no son evidentes ni se captan por alguna forma de intuición intelectual. Tampoco son tesis no justificadas o directamente injustificables. La tradición por lo general, sólo reconoció dos posibilidades acerca del conocimiento de los principios: o bien éstos se autojustifican por su evidencia, o bien se los acepta sin necesidad de justificación alguna. La originalidad del fundacionismo de Aristóteles consiste en un rechazo de ambas, y en la afirmación de una tercera posibilidad que sostiene la justificabilidad de los primeros mediante un procedimiento discursivo y mediato” (*op.cit.* p. 138). Su postura resulta especialmente atractiva en la medida en que estos primeros principios no responderían al capricho de una intuición particular sino que se apoyarían en razones.

<sup>8</sup> Lo que caracteriza la dialéctica es el hecho de partir de premisas meramente probables y no necesariamente verdaderas (*Tópicos* 100 b)

Ya se ha establecido la existencia de una ciencia de lo que es en tanto que es. Ahora bien, hay que determinar cuál es el sentido que debemos atribuirle a “lo que es”, puesto que este se dice en muchos sentidos, es un *πολλαχῶς λεγόμενον*. Puesto que nuestro objeto es “lo que es”, será necesario aclarar cuál es el sentido relevante de τὸ ὄν para nuestro estudio. Las posibilidades parecen ser que se estudie un solo sentido o que se los estudie a todos, caso en el cual no se contaría con un objeto unitario y en consecuencia, puesto que la ciencia se define para Aristóteles en función de su objeto, dejaría de ser *una* ciencia, ya que no tendría un objeto *uno*. En 1003 a 32- 1003 b 19 Aristóteles intentará probar la unidad de su objeto para probar la unidad de la ciencia que lo estudia. La solución es ofrecida en estos términos: la ciencia del ente estudiará todos los sentidos de τὸ ὄν y sin embargo conservará una unidad<sup>9</sup>. Lo que es, señala Aristóteles, “se dice de muchas maneras pero con relación a un único principio” (πρὸς μίαν ἀρχήν, 1003 b 6). En *Delta* Aristóteles sostiene que “lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce” (1013 a 17). La sustancia parece ser principio por los tres motivos, pues es aquello a partir de lo cual el resto de las cosas son, se producen y se conocen.

En *Gamma* Aristóteles se refiere ante todo a una prioridad lógica (prioridad en el *lógos* o la definición) de la sustancia respecto de los otros sentidos del ser, prioridad que se manifiesta en el hecho de encontrar a la sustancia presente en cada una de las significaciones de ser, sin encontrar a las demás presentes en la de sustancia. Pero la prioridad lógica es sólo una de las clases de prioridad que Aristóteles le atribuye a la sustancia en el libro *Zeta* de *Metafísica*, donde le asigna ante todo una prioridad ontológica respecto de sus accidentes al afirmar que cada una de las otras determinaciones del ser es en virtud de la sustancia, “de modo que lo que primeramente es, no en algún aspecto, sino simplemente, será la sustancia” (1028 a 29-31). Y enseguida sostiene que “‘primero’ se dice en muchos sentidos, y en todos ellos es primero la sustancia”. Asimismo, aparte de ser primera ontológica y lógicamente, Aristóteles le atribuye a la sustancia prioridad “en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo”(1028 a 31-32). Ya

---

<sup>9</sup>“A una ciencia genéricamente una le corresponde estudiar las especies de lo que es, en tanto que algo que es, así como a las especies de la ciencia le corresponde estudiar cada una de las especies de lo que es” (1003 b 21-23).

hemos dicho en qué sentido es prioritaria en cuanto al *lógos*. Es primera en cuanto al conocimiento puesto que, según Aristóteles, conocemos mejor una cosa cuando sabemos qué es que cuando conocemos el resto de sus atributos. Por último, la enigmática noción de anterioridad temporal que Aristóteles sostiene es la de que “ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella”. Esto es, según este sentido de anterioridad, A es anterior a B sólo en caso de que A pueda existir sin B y no viceversa. Tal sentido parece remitir, entonces, directamente a una prioridad ontológica<sup>10</sup>. Como sostiene Vigo, Aristóteles parece concebir la multiplicidad de significados de prioridad en términos de un modelo de homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$ , en cuyo centro de referencia está la prioridad ontológica. De uno u otro modo, las restantes formas de prioridad, tales como la prioridad lógica, la gnoseológica y la temporal mencionadas en el argumento de Z1 parecen remitir a ella. Es posible, pues, hablar de una prioridad ontológica de la sustancia con relación al resto de las categorías (cf. *Met.* 1026 a 7, 1025 a 24-25, 1065 a 24-26). En consecuencia, es importante señalar, pues, que aunque en el contexto de *Gamma* no se mencione explícitamente la prioridad ontológica, el hecho de que todos los sentidos remitan a un sentido primero, que es el de sustancia, se sustenta en el hecho de que ella es ontológicamente primera con relación a todas sus afecciones. De tal manera que ya es posible establecer cierto “isomorfismo” entre el plano lógico y el ontológico, del cual se dará cuenta en el capítulo 4 de *Gamma*.

La sustancia ( $\text{οὐσία}$ ) representa, pues, el principio de las demás categorías. La ciencia universal será primeramente *la ciencia de la sustancia* porque ella es la primera clase de ente y el resto de las cosas que son están focalmente conectadas con ella. Puesto que quien conoce el principio conoce también aquello de lo cual es principio, es posible hablar de una ciencia de la totalidad, que, lejos de ser una ciencia que involucre todos los saberes posibles, será ciencia de los principios de todas las cosas, y como tal una ciencia de

<sup>10</sup> Con respecto a la prioridad temporal atribuida por Aristóteles a la sustancia cf. Alejandro Vigo, “Aristóteles, Pseudo Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metaph. Z 1 1028 a 32-B2*)”, *Elenchos*, 1999. fasc. 1, Bibliopolis, pp. 75-107. Vigo sostiene que la prioridad temporal de la sustancia introducida en *Metafísica Z 1* puede entenderse en términos de la oposición sucesión-permanencia. La prioridad temporal refiere, según el autor, al hecho de que la sustancia permanece a través de la serie sucesiva de sus determinaciones y, con ello, funda la posibilidad misma de dicha sucesión.

los primeros principios. Puesto que la sustancia es primera, en efecto, al ocuparse de ella la ciencia de lo que es en tanto que es estudia, de alguna manera, todas las cosas, pero no en sentido extensivo, caso en el cual estudiaría cada uno de los entes y sus propiedades, sino en sentido intensivo, pues estudia el principio del resto de los entes, la sustancia de la cual depende todo el resto de las cosas que son.

Cada ente, señala Aristóteles, debe ser definido como una sustancia o bien como algo que depende de la sustancia como su primer principio. Por eso, Aristóteles sostiene que “lo que es se dice en muchos sentidos pero según un solo significado y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (1003 a 33-35). Aristóteles señala que es necesario que una única ciencia estudie todas estas clases puesto que “corresponde a una única ciencia estudiar no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado (καθ' ἓν), sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza (πρὸς μίαν φύσιν), puesto que estas se denominan también en cierto modo según un solo significado” (1003 b 12-15). Con esto, Aristóteles garantiza la existencia de una unidad en la multiplicidad de sentidos del ser, conservando a la vez la diferencia entre ellos<sup>11</sup>.

Con el objetivo de demostrar que todos los sentidos de ser se relacionan en última instancia con la sustancia, Aristóteles ofrece una clasificación de las cosas que son. Las clases de ser que distingue son las siguientes: sustancias (οὐσίαι); afecciones de la sustancia (πάθη οὐσίας); el proceso hacia la sustancia (ὁδὸς εἰς οὐσίαν); corrupciones (φθοράι) o privaciones (στερήσεις) o cualidades (ποιότητες) o agentes productivos (ποιητικά) o agentes generadores de la sustancia (γενητικά οὐσίας) o de las cosas que se dicen con relación a ella (τῶν πρὸς οὐσίαν λεγομένων) y, por último, negaciones de la sustancia o de lo que se dice con relación a ella (τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας).

Cabe señalar que, como ya ha quedado establecido, esta distinción de significados en primer lugar no establece un serie de sentidos que se encuentran a un mismo nivel, sino que exhibe la referencia de todos ellos a un sentido focal, permitiendo así encontrar una

---

<sup>11</sup> Con esto ya se opone a las teorías sofisticas que, como hemos visto en el capítulo anterior, sostienen que las nociones de uno-múltiple se excluyen mutuamente. Para una posición como la gorgiana sería imposible aceptar la unidad de lo múltiple o la multiplicidad de lo uno.



unidad entre tal serie. En segundo lugar, me interesa señalar, siguiendo a Aubenque, que la distinción de sentidos constituye el método universal de la refutación de sofismas<sup>12</sup> en tanto denunciar la ambigüedad posibilita, en efecto, suprimir las trampas sofísticas que se apoyaban en el desconocimiento de la diversidad de sentidos de ciertos términos. Como se ha señalado en el capítulo anterior sobre Platón, encontramos ejemplos claros de los usos sofísticos del verbo “ser” tanto en el *Tratado sobre el no ser* de Gorgias como en el *Eutidemo* de Platón, donde se pone de manifiesto cómo la sofística se desliza impunemente de un sentido a otro del término. Es por eso que a Aristóteles le será necesario, ante todo, distinguir entre los diversos sentidos de ‘ser’ a la manera en que lo había hecho Platón, para luego determinar a qué se aplica legítimamente en la realidad.

Hemos visto cómo en el caso de Gorgias, la diversidad de sentidos de ser y la confusión entre éstos le permitían llevar a cabo razonamientos según los cuales el ser se descubría como una categoría laxa aplicable a cualquier cosa, incluso a su contradictorio, el no ser. Debido a su indeterminación, la atribución de ‘ser’ se descubría como absolutamente inconsistente y por eso devenía una mera categoría lingüística incapaz de reflejar una realidad anterior al *lógos*. El ser era entonces recreado por el discurso, invirtiéndose así la jerarquía ontológica. Frente a esta posición, Aristóteles reconoce que es posible predicar el ser de muchas maneras: la primera de ellas es predicar esencialmente, es decir, predicar la sustancia. La segunda, es predicar accidentes de la sustancia. Sin embargo, al predicar accidentalmente estamos suponiendo un sujeto permanente portador de ciertas propiedades accidentales y soporte de ellas. El accidente debe ser enunciado siempre con relación a algo, puesto que no se puede enunciar con relación a sí mismo. En el plano ontológico esto encuentra su correlato en la imposibilidad de las propiedades de subsistir si no son “sostenidas” por una sustancia.

Ahora bien, sin intentar adentrarnos de lleno en el capítulo 4 de *Gamma*, me referiré a la concepción sofística que Aristóteles presenta allí como una consecuencia de la negación del PNC. Quienes niegan el PNC “destruyen la sustancia y la *quididad*. Pues para ellos es necesario decir que todas las cosas son accidentales, y que no existe el ser hombre o el ser animal” (1007 a 21-23). Lo que cuenta aquí es que los negadores del PNC eliminan la sustancia. Si se parte de una teoría según la cual es la predicación misma la que instituye el

---

<sup>12</sup> Aubenque, *op.cit.* p. 123.

ser, habrá que sostener que todos los predicados se encuentran a un mismo nivel. Toda predicación queda reducida al rango de accidente, en la medida en que no hay un sujeto existente a partir del cual sea posible sostener una jerarquización de predicados. Hemos visto ya que para la posición sofística hay una imposibilidad de remitir una multiplicidad a una unidad y, en el caso de Gorgias, tal imposibilidad se resolvía en una escisión entre ser y *lógos* que impedía reconocer un polo ontológico que oficiara de soporte de una serie de atributos<sup>13</sup>. Aristóteles combatirá esta posición a través de la distinción entre los sentidos del ente. En su distinción entre sustancia y accidente podemos encontrar, pues, una respuesta a las teorías sofísticas, respuesta ya delineada por Platón en el *Sofista* 255 c con miras a resolver el problema de la predicación planteado por la sofística, la cual negaba la posibilidad de enunciar legítimamente la multiplicidad acerca de la unidad, condenándonos a sostener como única predicación legítima la de identidad. A mi entender, Aristóteles retoma la importante diferencia ya trazada por Platón entre dos clases de predicados, los que “enuncian las cosas en sí mismas y de por sí”, que en el caso aristotélico corresponderían a la predicación sustancial, y los que se enuncian “con relación a otras cosas”, lo cuales en términos de Aristóteles corresponderían a los predicados accidentales. Estos conceptos forjados por Platón con el fin de responder a las aporías sofísticas conservan en su obra un lugar bastante marginal, pero constituyen, seguramente, uno de los ejes neurálgicos de la ontología y la lógica aristotélicas<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Ver supra pp. 71-72.

<sup>14</sup> Compárese en este sentido la distinción de *Sofista* 255 c entre τὰ ὄντα que son αὐτὰ καθ' αὐτὰ y las que son πρὸς ἄλλα y las distinciones trazadas por Aristóteles entre ser por sí y ser por accidente en *Metafísica* V 18, 1022 a 29-32 y *Análiticos Posteriores* I 4, 73 a 37- b 2. Este último pasaje es claro al respecto. Sostiene Aristóteles en una de sus caracterizaciones de lo καθ' αὐτὸ que “es por sí lo que no se dice de otro sujeto cualquiera, v.g.: lo que camina, siendo alguna otra cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la entidad, y todas las cosas que significan un esto, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa. Entonces, las cosas que no se dicen de un sujeto las llamo καθ' αὐτὰ y las que se dicen de un sujeto, accidentes” (Traducción de Miguel Candel Sanmatín, Madrid, Gredos, 1995). De manera que en el caso de Aristóteles las cosas καθ' αὐτὸ son también aquellas que se dicen por sí mismas, mientras que los accidentes se dicen siempre respecto de otra cosa y en este sentido es posible relacionarlos al πρὸς ἄλλο que presentaba Platón en *Sofista* 255 c. Con relación al antecedente platónico y académico respecto de la distinción de sentidos del ser cf. Owen G.E.L., quien sostiene “That this dispute over the ambiguity of ‘being’ and ‘one’ took some of its impetus from the *Parmenides* and the *Sophist* can hardly be doubted.” (“Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, en *Logic, Science and Dialectic*, edited by Martha Nussbaum, New York, Cornell University Press, 1986, p. 181)

Hemos visto ya que todos los sentidos de ser enunciados en *Gamma* quedaban supeditados a la sustancia, puesto que eran “el proceso hacia la sustancia o corrupciones, privaciones, cualidades, agentes productivos o agentes generadores de la sustancia o de lo que se da en ella” (1003 b 7-10). Es el último sentido que mencionará Aristóteles, el de las negaciones (ἀπόφασεις) de la sustancia o de lo que se dice con relación ella, el que me interesa principalmente. Con relación a este punto sostiene:

“Y de ahí que digamos que incluso lo que no es lo que no es.”  
(διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν, 1003 b 10).

Inclusive las negaciones, ya sea de la sustancia, ya sea de lo que se da en la sustancia, son. Aristóteles intenta en este segundo capítulo de *Gamma* operar una reducción a la unidad a partir de la oposición más extrema: la contrariedad. En 1004 a 10-16 sostiene que las privaciones y las negaciones son formas de remitir a la sustancia. Si un término compete a una ciencia, los opuestos de ese término también lo hacen. Es por eso que la ciencia del ser se ocupará incluso de las cosas que no son. Es importante subrayar que este movimiento va en sentido contrario al de Gorgias, que en el *Tratado sobre el no ser* había concluido que “nada es” a partir de la proposición “lo que no es es lo que no es”. Recordemos que a partir de esta proposición nuestro sofista derivaba la proposición “el no ser es” y sostenía que si el no ser es, entonces, por inversión de sujeto y predicado, el ser no es. Por lo tanto, si el no ser es no ser y el ser no es, nada es. Aristóteles, como el Anónimo, lleva a cabo la operación inversa, pues sostiene que si el no ser es no ser, entonces inclusive el no ser es. Mientras que en Gorgias el no ser se fagocitaba al ser, en Aristóteles el ser se fagocitará al no ser. A mi entender, Aristóteles retoma aquí la concepción platónica sostenida en *Parménides* 161 e, según la cual es necesario conferirle un grado de ser a todo sujeto de predicación. Con esto, es claro, no estamos asumiendo la existencia efectiva de aquello sobre lo cual hablamos, pero sí que es necesario reconocer que todo aquello sobre lo cual podemos emitir un juicio, inclusive lo que no es, *es*, en la medida en que puede ser sujeto de un juicio de identidad. Tal posición es también sugerida en 1003 b 22, en que Aristóteles afirma que ente y uno se identifican<sup>15</sup> y subraya que todo aquello que guarde una unidad (aunque sea conceptual) es. El enunciado gorgiano “el no ente es no ente” es

---

<sup>15</sup> Cf. Kirwan, *op.cit.* p. 82.

retomado por Aristóteles quien, lejos de invalidar la categoría de ser como en el caso del sofista, lo presenta como el pico máximo de la amplitud del *πολλαχῶς λεγόμενον*<sup>16</sup>.

La ciencia de lo que es en tanto que es se ocupará, en suma, de lo primero: aquello de lo que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben su denominación. Puesto que esto es la *οὐσία*, el filósofo deberá poseer los principios (*ἀρχαί*) y las causas (*αἰτίαι*) de ella.

Una vez fijada la unidad del objeto, Aristóteles debe probar que hay una única ciencia que se ocupa de tal objeto. El problema es que el filósofo no es el único que aspira a una ciencia universal, sino que el dialéctico y el sofista se disputan también la soberanía sobre tal objeto y es por eso que “se revisten del mismo aspecto que el filósofo”. Señala Aristóteles en un pasaje que evoca, en parte, a Platón:

“La sofística desde luego es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas –y “lo que es” constituye lo común a todas las cosas– y discuten, evidentemente acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía pero esta se distingue de la una por el alcance de sus capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora, mientras que la Sofística es sabiduría sólo en apariencia.” (*Met.* 1004 b 18-26)

Este pasaje proporciona un argumento a favor de la universalidad del objeto de la filosofía. Puesto que dialécticos y sofistas tienen por objeto todas las cosas y ambos imitan al filósofo, el filósofo al que imitan debe tener también por objeto todas las cosas. Sin embargo, la dialéctica no tiene el mismo método que la filosofía; y la sofística, por su parte, no puede ser sabiduría porque no tiene objeto, al no poner en relación con la sustancia

---

<sup>16</sup> Es importante señalar que en varias ocasiones Aristóteles se refiere al accidente como aquello que no es. En efecto, en *Metafísica* E 2 1026 b 14-21 sostiene que el accidente es “algo así como un mero nombre”. Y agrega que “por eso Platón afirmó, en alguna medida con razón, que la sofística se ocupa de lo que no es. Los razonamientos de los sofistas tratan en efecto, por así decirlo, más que nada acerca del accidente.” Notemos que una vez más el no ser de los accidentes estaría haciendo referencia, como lo había establecido Platón en el *Sofista*; a un no ser relativo, en la medida en que son predicados que no se identifican con el sujeto y que aparte no son a la manera en que es la sustancia, pues dependen de ella para ser. Frente al ser en sentido pleno representado por la sustancia, los accidentes son devaluados ontológicamente para aproximarse más al no ser. Asimismo, es significativo que se establezca el no ser de los accidentes en el contexto de la discusión contra la sofística. La misma concepción del accidente en tanto no ser aparece también en *Metafísica* Z 1028 a 20-31.

aquello que estudia. Señala Aristóteles que el tipo de vida elegido es lo que diferencia fundamentalmente al sofista y al filósofo. El filósofo será quien viva de acuerdo al ser, al original, mientras que el sofista, en cambio, vivirá de acuerdo a las apariencias. La recurrencia al original y la imagen para explicar la relación entre sofística y filosofía no implica una novedad, pues ya hemos visto que Platón aplicaba esta misma relación para explicar la diferencia entre uno y otro<sup>17</sup>.

La rivalidad entre filósofo y sofista se hará patente a lo largo del libro *Gamma*. En el apartado siguiente estudiaré la relación que establece Aristóteles entre ser y *lógos*, de manera no sólo de iluminar cuál es la multiplicidad de sentidos del ser a la que se refiere en *Gamma* 1, sino también los elementos que entrarán en juego en el capítulo 4, que analizaré al cabo del siguiente apartado.

## **2. La significación y su vinculación con la esencia**

Vayamos ahora al segundo de los puntos anunciados al comienzo de este capítulo, cuando nos referimos a la postulación del sentido como mediador, en Aristóteles, entre la palabra y la cosa.

Es posible ver en la teoría de la significación ofrecida por el Estagirita una respuesta a la escisión entre palabra y cosa planteada por Gorgias. Hemos visto que nuestro sofista sostenía una heterogeneidad total entre ambas, para conferirle al discurso la supremacía total, otorgándole la capacidad de generar el ser *ex nihilo*. Así, siguiendo la estrategia delineada por Platón, Aristóteles intentará zanjar el problema sofístico estableciendo una relación entre palabras y cosas que permita la referencialidad, pero conservando, sin embargo, entre ellas una distancia suficiente como para posibilitar decir cosas que no son. Con esto Aristóteles asienta, contra la sofística, la posibilidad de asignarle un valor de verdad al discurso.

Veremos en el análisis de *Gamma* 4 que Aristóteles opera una reducción del 'decir algo' al 'significar algo'. En lo que sigue intentaré relevar qué es lo que entiende

---

<sup>17</sup> Recordemos que Platón hablaba en el *Sofista* de una *ἐπιστήμη δοξαστική* para referirse al saber aparente del sofista.

Aristóteles por 'significar', de modo de comprender las implicancias de la estrategia que utiliza para combatir contra quienes niegan el PNC, tema del apartado siguiente.

Aristóteles da un paso más allá que Platón en su examen de la significación, al cuestionarse qué son y cómo se conforman los significados. Platón, según vimos, insinúa una teoría según la cual es posible que las palabras tengan sentido aun cuando no refieran a cosas existentes, pero nunca ofrece una explicación suficiente de cómo se generan ni de qué es aquello que se significa con la palabra si es que no se trata de la cosa. La relación de μίμησις entre discurso y ser a la que se refiere en *Cratilo* y en *Sofista* nunca es explicada por él más que a través de analogías. Aristóteles, en cambio, afina los elementos conceptuales en juego. Para esclarecer qué entiende este último por 'significación', examinaremos algunos pasajes que se refieren explícitamente a este tema.

Según Aristóteles, aquello que distingue el lenguaje humano de otros tipos de lenguaje animal es su función simbólica. Hay animales que, como el hombre, se comunican recíprocamente. En *De Anima*, se sostiene que la finalidad general atribuida a la φωνή animal es la de comunicar el bien (420 b 22). Pero, a diferencia del resto de los animales, el bien del hombre es algo más que la simple persecución del fin de la especie, para lo cual resultaba funcional la voz de los otros animales. En *Política* 1253 a, 9-18 Aristóteles sostiene:

“El hombre es el único animal que tiene *lógos*. Pues la voz (φωνή) es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero el *lógos* es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores.”<sup>18</sup>

Aristóteles traza el límite entre el lenguaje animal y el humano recurriendo a la causa final. El lenguaje de los otros animales se limita a expresar las afecciones de la sensibilidad, que indica como expresión del placer y del dolor. Por eso su φωνή es descrita simplemente como la expresión directa e inmediata de un estímulo (doloroso o placentero). Se trata siempre de πάθη sensibles, mientras que en el caso del hombre lo que

---

<sup>18</sup> Traducción de Manuel García Valdés, Gredos, Madrid, 1994.

se expresa en el *lógos* es un complejo mundo ético-social. Como bien señala Gianluca Bordoni, en el mismo sentido en que la comunidad política es anterior al individuo, la "comunidad lingüística" es anterior al individuo hablante<sup>19</sup>.

Siguiendo el esquema de las causas, Bordoni establece que en el caso del *lógos* humano la materia es la φωνή, con su estructura natural; el fin es, en general, el bien (το εὖ), posible sólo en la sociabilidad de la comunicación y naturalmente distinto en el hombre respecto de los otros animales; la forma, en fin, es la mente (de la φαντασία al νόος), vehículo de la semanticidad de la voz en general y capaz de conferir al lenguaje humano su particular función simbólica<sup>20</sup>. Gracias a la dimensión simbólica el hombre emerge del ámbito de la pura animalidad y accede a un mundo de pensamiento, normas, valores, etc.

En *Retórica* 1404 a 21 Aristóteles afirma que los nombres como tales (independientemente del estadio del lenguaje de que nos ocupemos) son "imitaciones" (τὰ γὰρ ονόματα μιμήματα

ἔστιν). No es difícil encontrar aquí, una vez más, la impronta platónica. Es claro que esta imitación, al igual que en el caso de Platón, no debe ser entendida como simple duplicación del original que imitan. Suficiente prueba de ello es que para Aristóteles la más mimética de las artes sea la música, al menos en el ámbito de las representaciones de la cualidad del alma. Pero, a diferencia de su maestro, la μίμησις es entendida en un sentido que prescinde de cualquier relación plástico-figurativa entre la imitación y el modelo<sup>21</sup>. Bordoni distingue entre dos clases de μίμησις: la estética, de la cual trata Aristóteles en *Retórica* II al examinar la naturaleza de la metáfora, y la cognitiva o simbólica, en virtud de la cual aprehendemos algo sobre la realidad. Respecto de la μίμησις estética o sensorial, dice que el valor denotativo -que es la referencia al objeto- no es todo lo que la palabra expresa. La metáfora trata de palabras que sean bellas o por sonido, o por potencia, o por asociaciones visibles o por otra sensación (*Ret.* 1405 b, 17-18). La φωνή no funcionaría siempre como signo de un saber, sino que en ciertas situaciones o en virtud de ciertas intenciones,

---

<sup>19</sup> Gianluca Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 27

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29.

asumiría un valor emotivo. El poder emocional que la voz tiene de por sí, independientemente de la información transmitida, es claramente señalado en este texto por Aristóteles. La segunda clase de μίμησις a la que se refiere es la simbólica, aquella en la cual el signo se relaciona con el objeto no por vía simplemente estética, sino noética o intelectual.

Sin embargo, en otros contextos Aristóteles da a entender que la relación entre la palabra y la cosa no es de imitación. En *De Interpretatione* 16 a 6-8 afirma:

“Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura es símbolo de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de que las cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de las que estas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.”<sup>22</sup>

La escritura y el sonido son signos de las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς), que en este contexto parecen ser los pensamientos (16 a 10-14). Aristóteles sostiene que al menos algunos de estos son semejanzas (ὁμοιόματα) de cosas del mundo (τὰ πράγματα). En *De Anima* la discusión acerca del pensamiento confirma el rol central que le confiere Aristóteles a la idea de semejanza. Los objetos del mundo se relacionan con la facultad de pensar a través de un proceso causal en el cual el punto de partida es el objeto del mundo, cuya forma es transferida a la facultad del pensamiento<sup>23</sup>. El significado de una forma lingüística simple está dado en primera instancia por el contenido del pensamiento con el cual la forma lingüística está convencionalmente relacionada. En estos casos en los cuales el pensamiento es una semejanza del objeto del mundo, su contenido está relacionado con el objeto que lo causa por la relación de transferencia de la forma. Sólo a través de la mediación de τὰ παθήματα las formas lingüísticas se relacionan con los objetos del mundo.

Hay aquí tres instancias en juego: el nombre, el pensamiento y el objeto. La relación de semejanza (ὁμοιότης), que es una relación natural, es reservada a aquella que se da entre las afecciones del alma y las cosas, mientras que la relación que guardan palabras y

<sup>22</sup> Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

<sup>23</sup> Cf. *De Anima* 429 a 13-18, 430 a 3-4, 417 b 16-19.



afecciones del alma es convencional y es de significación (presente en los términos σύμβολον y accesoriamente σημειῖον). Así, Aristóteles determina que las palabras son signos siempre convencionales de las afecciones del alma y, a su vez, las afecciones del alma son semejanzas respecto de las cosas.

En otros textos Aristóteles califica de simbólica la relación del lenguaje con las cosas:

“no es posible aportar en la discusión las cosas mismas, sino en lugar de cosas, debemos servirnos de sus nombres como de símbolos” (*Refut. Sofisticas* 1, 165 a 7).

Este pasaje parece retomar, en cierto modo, la concepción gorgiana según la cual palabra y cosa son heterogéneas. Sin embargo, a través de la mediación de τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς Aristóteles establece una relación entre una y otra contra las afirmaciones de Gorgias que establecían una original heterogeneidad total entre ellas, y una posterior identidad. Aunque la mediación constituida por las παθήματα es en este texto de las *Refutaciones sofisticas* elidida, tal supresión puede considerarse legítima en la medida que las παθήματα se comportan como las cosas.

Vemos, pues, que no se puede subsumir, sin más, la palabra en la cosa y suprimir así toda relación; porque “entre palabras y cosas, no hay semejanza completa: los nombres son en número limitado, en tanto que las cosas son infinitas en número” (*Refutaciones sofisticas*, 165 a 10). Es inevitable, por tanto, que muchas cosas sean significadas por una misma definición y por un solo y mismo nombre. El *lógos* no puede asumir sin más, entonces, el lugar de la cosa.

El verbo σημαίνειν y el adjetivo σημαντικός que designan en Aristóteles la relación entre palabra y pensamiento tienen dos significados: por un lado, el de mostrar, dar signo; el animal muestra, revela las propias πάθη sensibles y en este sentido, se puede hablar en general de "expresiones". Cuando el σημαίνειν es considerado como función propia del nombre, como puro símbolo, tal palabra va adquiriendo un sentido técnico, que traducimos como “denotar” o “designar”. Los términos “significado” y “significar” son, también en castellano, lo bastante vagos como para officiar como traducción genérica del

término griego<sup>24</sup>. Ahora bien, al decir que la palabra es signo (σύμβολον) de los estados del alma o de las cosas mismas se afirma una relación que es, en palabras de Aubenque, revocable, puesto que no es natural e inmediata, sino convencional (κατὰ συνθήκην)<sup>25</sup>. Una relación simbólica exige una intervención del espíritu sobre la forma de la imposición de un sentido. Hemos visto ya que Aristóteles concedía a la posición gorgiana que la lengua no manifiesta las cosas, en el sentido en que es incapaz de transmitir las cosas mismas. Sin embargo esto no implica un divorcio total entre palabra y cosa a la manera gorgiana, puesto que Aristóteles establece entre ser y discurso una relación, a saber, la significación, que es justamente la relación que le resultaba problemática a Gorgias. Este subrayaba la imposibilidad de exhibir (δηλοῦν) las cosas (τὰ πράγματα) a través del *lógos* y, no pudiendo resolver la cuestión de una relación que no suponga una no identidad, negaba toda relación para terminar sometiendo absolutamente el ser al discurso. La inmediatez que supone tal sometimiento es justamente la negada por Aristóteles. Al tratarse el símbolo de un instrumento que supone una convención, se establece entonces una primera mediación entre ser y cosa<sup>26</sup>.

Al igual que Platón, Aristóteles encuentra en el nombre y el verbo las unidades atómicas significativas del discurso:

---

<sup>24</sup> Cf. Bordoni, *op. cit.*, p. 33.

<sup>25</sup> Cf. Aubenque, *op. cit.* p. 108.

<sup>26</sup> Aubenque llama la atención respecto a que la terminología de Aristóteles no es siempre cerrada, y hay otros pasajes en el *corpus* que parecen no respetar esta diferencia establecida entre σύμβολον y σημείον. La palabra 'σημειον' es empleada a veces para designar la remisión del lenguaje a los estados del alma, relación que, como hemos visto, es convencional. Pero la definición científica de σημείον en los *Analíticos Primeros* parece incompatible con este empleo de la palabra: "El signo quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o probable: en efecto, si al existir <algo>, existe una cosa o, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe" (*An. Pr.* II, 27 70 a 7 ss.). En este pasaje, el signo designa una relación natural entre las cosas. Desde este punto de vista, el σύμβολον se opone al σημείον, y es impropriamente que Aristóteles utiliza este primer término para designar la relación del lenguaje a las cosas. La hipótesis de Bordoni, se contrapone a la de Aubenque. Este autor sostiene que con 'σύμβολον' Aristóteles indica en *De Interpretatione* la correspondencia vista a partir del pensamiento, mientras con σημείον es abordada la misma relación pero esta vez a partir del lenguaje. Así una misma entidad lingüística es un σύμβολον, en cuanto derivado del pensamiento y un σημείον en cuanto reenvía al pensamiento, en tanto indica (σημαίνει) una afección del alma. Las formas lingüísticas son en sí universalmente simbólicas, mientras que la palabra de los

“Así pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto el ciervo-cabrío significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo.” (*De Interpretatione I 16 a 10-19*)

El nombre (ὄνομα) es definido por Aristóteles como “un sonido significativo por convención sin tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado” (*De Interpretatione*) y el verbo (ῥῆμα) como aquello que “cosignifica tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro.” (*De Int.* 16 b 6-8). Explica, asimismo “cosignificar tiempo” a través de un ejemplo: mientras que ‘salud’ es un nombre, ‘está sano’ es un verbo; significa no sólo la salud, sino también que se da ahora. Es decir que todo verbo pareciera entrañar, aparte de un sentido primero, el sentido que refiere a la temporalidad, por eso todo verbo es a la vez nombre (*De Int.* 16 b 19). Al igual que en Platón, ni los nombres solos ni los verbos solos señalan verdad ni falsedad. Por lo tanto, así como en Platón, nombre y verbo son los átomos significativos, en el sentido de que no es posible reducirlos y seguir contando con un elemento significativo.

Tampoco se distancia Aristóteles de su maestro al afirmar que es necesario contar al menos con un nombre y con un verbo para poder hablar de un discurso mínimo factible de ser calificado de verdadero o falso.

“El primer enunciado asertivo singular es la afirmación (κατάφασις), y el siguiente la negación (ἀπόφασις); los demás tienen unidad gracias a una conjunción. Necesariamente todo enunciado asertivo <constará> de un verbo o una inflexión del verbo: y, en efecto el *lógos* de hombre si no se añade el es o el será, o el era, o algo semejante, no es en modo alguno un enunciado asertivo”. (*De Int.* 17 a 7-12)

Una vez más nos encontramos con la influencia de Platón: el nombre solo no afirma ni niega nada. Es preciso comprender estas disquisiciones en el marco de las teorías sofisticas sobre el significado. Con un nombre significativo no se asigna verdad ni existencia, se hace necesario agregarle un verbo al nombre para contar con un enunciado asertivo. La aserción es para Aristóteles “aquella que afirma algo acerca de algo o niega algo de algo”.

---

diversos lenguajes son símbolos convencionales variables. Bordoni sugiere así que σύμβολον y σημεῖον son distintos, pero en el seno de una misma complementariedad funcional.

Sobre la base de los elementos con los que contamos, será posible abordar entonces el punto que nos interesa. En la prueba ofrecida contra el sofista en *Gamma 4*, Aristóteles no le pide a su adversario que diga que algo es o no es, pues en ese caso cometería petición de principio, es decir, se estaría suponiendo el PNC que es justamente lo que se quiere probar. Pedirá, simplemente, que el adversario diga algo con sentido. B. Cassin sostiene al respecto:

“Ce retrait du signifier par rapport au fait d'affirmer (ou de nier) ce qu'on signifie constitue, bien que la remarque n'en ait à notre connaissance jamais été faite, une innovation d'Aristote. Par cette innovation, il se démarque à la fois de l'efficace ontologique du dire sophistique, et de sens jusqu'alors usuel de *semainein*, normalement ancré dans la désignation d'une chose ou d'un état du monde”<sup>27</sup>.

Hemos visto que Aristóteles aporta más elementos en este sentido al dar a conocer su teoría de la significación en *De Interpretatione I*, donde intenta demostrar justamente que las unidades semánticas atómicas no son evaluables respecto a su valor de verdad (puesto que no afirman ni niegan nada). Así sugiere que aunque "ciervo-cabrío" (τραγέλαφος) signifique algo, sin embargo, no es posible hablar todavía de verdad o falsedad, puesto que es recién en el plano del *logós* que podemos asignar los valores de verdad (*De Int.* 16 a 16-18). Aristóteles imagina una objeción a tal concepción: se podría pensar que una unidad atómica es falsa, puesto que no es aplicable a nada. Tal es el caso del ciervo-cabrío. Su respuesta es que aunque tal término no tenga referente, tiene una significación y respecto de la significación no es posible establecer si es verdadera o falsa. El problema de la existencia del referente difiere pues, del de la verdad o falsedad, propiedades estas últimas que nunca serán aplicables a una unidad semántica atómica, sino que se darán sólo en el plano del enunciado. El tratamiento por parte de Aristóteles de estos casos límite de la significación, esto es, el caso de sujetos sin referencia extradiscursiva como 'ciervo-cabrío', señala la imposibilidad de identificar el significado de una palabra con un referente real. Se establece, pues, claramente contra las teorías sofísticas, la existencia de términos significativos que, sin embargo, no cuentan con una referencia en el plano

---

<sup>27</sup> B. Cassin, *op. cit.*, p.30.

extradiscursivo<sup>28</sup>. Sobre la base de estas afirmaciones de *De Interpretatione*, Cassin observa que Aristóteles es quien le quita a la significación su connotación designativa, su eficacia objetiva, en cuanto disocia el hecho de significar del de afirmar que algo es o no es.

Al sostener que ‘σημαίνειν’ tenía antes de Aristóteles una diversidad de empleos que iban desde “indicar un camino” a “denunciar”, “señalar”, o “significar” una orden, pero que excluía cualquier sentido según el cual no sean los hombres los que significan sino las palabras, Barbara Cassin pasa por alto, según creo, el empleo que de este término hace Platón. Según la autora, las dos características del “significar” pre-aristotélico eran, en primer lugar, ser un verbo de acción en que el sujeto es un agente. Aunque al principio del capítulo 4 de *Gamma*, al pedirle al adversario que “signifique algo” (1006 a 21), Aristóteles parece conformarse a esta caracterización del “σημαίνειν” en tanto acción de un hombre, esta construcción desaparece completamente en el resto del capítulo, en que serán las palabras las que significan y no los hombres. En segundo lugar, el uso prearistotélico de ‘σημαίνειν’ implicaba (como el decir sofístico) transitividad ontológica, esto es, que por hecho de ser dicha, cualquier cosa que portara una significación era concebida como existente. El hecho de significar transfería, por tanto, existencia a aquello que se nombrara, inclusive aunque se tratara de la Sibila o carros que corren sobre el mar. Al disociar el hecho de significar del de afirmar que algo es o no es, Aristóteles retira a la significación su connotación designativa, su eficacia objetiva, negando, de esta manera, que todo átomo significativo comporte la existencia de aquello que se significa.

Según la autora, aunque para Aristóteles el uso de las palabras no es aparentemente más que un asunto de convención, sin embargo, les confía a las palabras *a partir de ese momento*, la significación. Ya no serán los hombres los que significan, sino las palabras. La

---

<sup>28</sup> Frente a estos términos se genera un problema. Hemos dicho ya que en el caso de los nombres simples se daba un proceso por el cual desde el objeto del mundo se transfería la forma al pensamiento y éste se relacionaba convencionalmente con una determinada palabra. Ahora bien, en el caso de términos como “ciervo-cabrío” no hay nada en la realidad que sea la causa del pensamiento. Es posible explicar su origen en la combinación de nombres simples. La significación de nombres compuestos como “ciervo-cabrío” es dependiente de los términos simples de los cuales se componen, aunque su significación no agota el significado de tales términos. De hecho, una parte sola de una palabra compuesta no significa nada por sí misma, pues en cuanto forma parte de una palabra compuesta no conserva idéntico su significado (*De Int.* 16 a 23-26). Por lo tanto, inclusive los nombres compuestos mantienen una atadura con el plano ontológico. Para este problema cf. David Charles, *art. cit.* pp. 49-59.

primera aparición del verbo al comienzo de *Gamma* 4 sería también la última en que este verbo tiene por sujeto al locutor. Esta construcción, normal para este verbo, desaparece en efecto en lo que sigue del capítulo, donde serán siempre las palabras las que significan (salvo 1007 a 26). Cuando se significa algo no se significa una cosa ente, un objeto del mundo, sino que se significa un sentido<sup>29</sup>.

- Contra lo sostenido por Cassin, sin embargo, es posible afirmar, en primer lugar, que Platón señala muy claramente que el nombre solo no afirma ni niega nada, sino que es sólo en el contexto de un *lógos*, es decir cuando está acompañada por un verbo, que se da la afirmación o la negación (*Sofista*, 262 d). En segundo lugar, Platón emplea, al menos en dos ocasiones, el verbo *σημαίνειν* referido a los nombres y los verbos, es decir, a las palabras. Ya no es el de la acción de un sujeto el sentido que adquiere el término 'σημαίνειν', sino que al igual en *Metafísica Gamma* o en *De Interpretatione*, son las palabras las que significan. Por lo demás, es posible pensar que todo el intento platónico del *Sofista* tiende a cancelar la transitividad ontológica del decir envuelta en la posición sofística. Hemos visto ya que a pesar de conservar la identificación entre *τι* y *ὄν*, Platón parece conferirle al ser un sentido suficientemente amplio como para admitir como legítimas y significativas predicaciones acerca de cosas que no son.

En suma, según tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior, habría en Platón muy claramente prefigurada una teoría de la significación en la cual el hecho de decir no impide aludir a cosas que no existen, o por lo menos a aquellas cuya existencia puede ponerse en tela de juicio.

Por otro lado, hay que señalar que en el caso de Aristóteles ciertos pasajes parecen sugerir dos tipos de significados: los que definen la sustancia en sentido estricto a través de género y diferencia específica y los enunciados que expresan una fórmula que se correlaciona con la palabra como una simple entrada en el diccionario. Según la concepción aristotélica no contamos con una definición en sentido estricto de todo aquello que significa. Hemos visto que Aristóteles reconocía la existencia de términos con significación que, no obstante, no tenían un correlato en la realidad y que en consecuencia no podían definirse partiendo de su esencia. Pero en otros pasajes de su obra, por ejemplo en *Tópicos*

---

<sup>29</sup> B. Cassin, *op. cit.* pp. 30-31.

142 a 5-10, sostiene que la manera correcta de definir es expresando la esencia, dado que sólo en tal caso la definición puede ser siempre una y la misma. Así, en 141a 27- b 2, 103b 7-12 dice explícitamente que quien ha ofrecido una definición ha expresado la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) y subraya que el nombre y el λόγος significan la misma cosa<sup>30</sup>. Si se admite que con λόγος se está haciendo referencia a la definición, entonces se puede concluir que dado que las definiciones expresan la esencia<sup>31</sup>, es esto lo que los nombres significan. Sin embargo, Aristóteles mismo sugiere que no siempre la esencia es expresada por la definición, admitiendo, incluso en *Tópicos*, que hay definiciones que no remiten a la esencia (141 a 32-4). En consecuencia, habría que inferir que hay definiciones mejores que otras y que las que remiten a la esencia serían definiciones en un sentido más propio. Como señala Cassin, habría que pensar en una interpretación de λόγος en sentido amplio y no identificarlo en todos los casos con ὀρισμός, tomándolo como simple fórmula o enunciado que se correlaciona con una determinada palabra, como una entrada de diccionario.

Aristóteles distingue las definiciones que mencionan lo conocido para nosotros y las que mencionan lo realmente conocido, siendo las primeras adecuadas para el comienzo de la investigación y las últimas las más cognoscibles por naturaleza<sup>32</sup>. Irwin propone distinguir entre un significado que Shields llama 'superficial' que correspondería a lo que comprendemos por sentido, si por ello entendemos lo que se requiere para ser un hablante competente de un determinado lenguaje y, por otro lado, una noción más profunda de significado correspondiente a la esencia, que sería aquella que obtendríamos al finalizar la investigación<sup>33</sup>.

En *Analíticos Posteriores* II 7, 10 Aristóteles se refiere también a la posibilidad de brindar una definición aun cuando no sepamos si aquello que estamos definiendo existe. Señala allí:

<sup>30</sup> Cf. 162 b 37- 163 a 1 y 101 b 38.

<sup>31</sup> Cf. *Tópicos*, 103 b 7-12. Según Aristóteles un nombre puede ser reemplazado por una fórmula (λόγος, cf. *Top.* 106 a 1-4), que a su vez es signo (σημεῖον) de esta última (cf. *Met.* 1012 a 22-24). Fórmula y nombre significan lo mismo (cf. *Tóp.* 162 b 37-163 a 1) y la fórmula expresa la definición correspondiente al nombre (*Top.* 107 a 36-38).

<sup>32</sup> Cf. *Tóp.* 141 b 22-28, 141 b 34- 142 a 9.

<sup>33</sup> Cf. Irwin, "Aristotle's concept of signification", en *Language and Logos*, Schofield and Nussbaum eds., Cambridge, 1982, pp. 258-261.

“Puesto que se dice que la definición es el *lógos* del ‘¿qué es?’, es evidente que una clase de definición sería el *lógos* dado en respuesta a las pregunta “¿qué es lo que el nombre o la expresión significa?”, v.g: ¿qué significa ‘triángulo’”? Respecto al cual, cuando sabemos que el ‘qué es’ existe, buscamos la respuesta a la pregunta “¿por qué es?”. La causa de la dificultad ya se ha dicho anteriormente, a saber, que no sabemos siquiera si existe o no.” (93 b 29-35)<sup>34</sup>

A partir de este pasaje es posible distinguir tres instancias. En la primera de ellas se alcanza un enunciado de qué significa un nombre más allá de conocer su existencia. En la segunda, se conoce la existencia o no de aquello que significa. Y, por último, en una tercera instancia, si aquello significado existe, se alcanza su esencia.

De lo dicho podemos inferir, en primer lugar, que no será preciso saber si un objeto existe para saber qué significa un nombre, como tampoco ha de ser necesario conocer la esencia (por ejemplo la causa eficiente) para alcanzar el enunciado de qué significa un nombre. Esta será buscada sólo en la tercera instancia. Por tanto, es posible que haya un enunciado acerca de lo que algo significa aunque el objeto no exista y, en consecuencia, le falte una esencia. Los enunciados acerca de lo que significa un nombre no requieren, pues, conocimiento de la existencia o no de un determinado objeto.

Es posible así distinguir dos tipos de enunciados que dan cuenta del significado de los términos: aquellos que refieren a una sustancia que cuenta con una esencia, caso en el cual se trata de una definición en sentido estricto, y aquellos que responden al *qué es* sin recurrir a la esencia. En el próximo apartado veremos cuál es el sentido en el cual deben enmarcarse los requisitos de la prueba aristotélica contra quienes niegan el PNC.

### **3. Presentación del principio y de su adversario**

He señalado ya que entre los tres primeros capítulos y el resto del libro *Gamma* es posible encontrar una estrecha relación. En la primera parte se fija la posibilidad de una ciencia de lo que es en tanto que es mientras que en la segunda se prueban los primeros principios, prueba que corresponde a esta ciencia puesto que son principios universales y,

---

<sup>34</sup> Para la traducción de este pasaje he seguido, sobre todo, la de David Charles en su artículo “Aristotle on names and their signification”, *Companions to Ancient Thought 3, Language*, edited by Stephen Everson, Cambridge, 1994, pp. 37-73.



en consecuencia, deberán ser abordados por la ciencia universal<sup>35</sup>. A pesar de que recién en la sección en que se ofrece la prueba del PNC parece delimitarse claramente el perfil del sofista como interlocutor, es posible reconocer en el libro *Gamma* la sección de los escritos metafísicos que intenta refundar la ontología, donde en consecuencia se encuentra siempre como límite y contracara las posiciones sofisticas. Hemos visto que no sólo en la parte polémica, sino también en la parte programática del libro compuesta por los tres primeros capítulos, se puede encontrar una respuesta a la posición sofística que niega tanto la posibilidad de un ser múltiple, como la de referirnos a él como algo exterior al discurso. Aristóteles, postulando un ente múltiple y una ciencia del mismo, logra ofrecer una respuesta al nihilismo. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en la sección programática, en la segunda sección del libro el adversario no sólo es perceptible entre líneas, sino que se encuentra presente como aquel contra quien debemos ofrecer la prueba. Veremos que en la refutación contra quienes niegan el principio es posible detectar la figura del sofista como adversario de Aristóteles y que tal hipótesis nos puede conducir en una dirección bastante precisa a la hora de interpretar el argumento aristotélico.

En 1009 a 16-22 Aristóteles sostiene que no se debe enfrentar del mismo modo a todos los que niegan el PNC. Distingue entonces dos clases de adversarios: unos que han de ser persuadidos y otros que han de ser forzados. Los primeros niegan el principio como consecuencia de hallarse en una aporía y su ignorancia es fácil de curar. Estos deben ser persuadidos. Los otros, “hablan por el placer de hablar” (λόγου χάριν) y su curación consistirá en refutar su discurso tomándolo en su expresión y en sus palabras. Los sofistas, ya lo sabemos, se encapsulan en el lenguaje e intentan llevar a sus adversarios al mismo

---

<sup>35</sup> Varios autores han sostenido que la sección polémica del libro que comienza con la refutación contra los que niegan el PNC sería sólo una disquisición preliminar a la ciencia del ser, puesto que se trata de una prueba dialéctica, y, según las pautas que fija el mismo Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, la ciencia debe ser demostrativa. Sin embargo, como ha sostenido Irwin, es posible pensar que debido a la especial naturaleza de esta ciencia, esta no puede remitir a otros principios porque recaería en un regreso al infinito o en circularidad. La clave está en que no toda ciencia es demostrativa aunque sí deba dar razones de algún tipo. Si hemos hallado un principio verdaderamente último no hace falta buscar un principio superior para convencernos de que es verdadero. Irwin entiende que la prueba de *Gamma* no se trata de un razonamiento dialéctico puesto que éste puede estar fundado exclusivamente en ideas recibidas y no muestra nunca que un principio no sea enteramente convencional. Cuando Aristóteles sostiene que el principio puede ser demostrado “por refutación” (1006 a 11-18) indica que el razonamiento siguiente no será ni demostrativo ni simplemente dialéctico.

terreno. De ahí que Aristóteles acepte, como Platón, partir del lenguaje, único terreno compartido con la sofística, para a partir de allí forzar al adversario a reconocer el ser, si es que quiere conservar el discurso. Como su maestro, intentará una vez más fundar la *krisis* entre ser y no ser y, a partir de allí, entre verdad y falsedad. Puesto que una cosa es o no es, un discurso que refiera a ella será verdadero o falso, pero nunca ambos a la vez. Es por eso que en *Metafísica Gamma* Aristóteles se empeña en derribar un punto central del pensamiento sofístico, el de que no es posible determinar la verdad en el caso de dos enunciados contradictorios y que, por consiguiente, todo es verdadero o todo es falso.

En esta prueba aristotélica se han encontrado tradicionalmente claras alusiones a Protágoras y su doctrina del hombre medida. Sin duda, Protágoras es uno de los objetivos que tiene Aristóteles en mente en este libro y así lo expresa en el capítulo 5. Sin embargo, hemos señalado ya en el capítulo dedicado a Gorgias la cercanía entre ambos sofistas respecto del relativismo. En ambos casos se arriba a que la verdad deviene producto de la persuasión, puesto que es imposible alcanzar un objeto ajeno a los pareceres y discursos particulares con el cual puedan estos contrastarse<sup>36</sup>. En este sentido, las nociones de verdad y falsedad son devaluadas por ambos sofistas, o por lo menos resignificadas a partir de categorías ajenas a una ontología fuerte<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> En los capítulos 5 y 6 de *Gamma* Aristóteles brinda una caracterización más acabada de sus oponentes en cuanto al PNC. En todos los casos, se trata de adversarios que de buena o mala fe se identifican como relativistas en el sentido que afirman que “todas las cosas son verdaderas” y, en consecuencia “necesariamente todas las cosas serán a la vez verdaderas y falsas” (1009 a 9). Entre ellos identifica dos grupos. Los primeros, que están erróneamente convencidos de lo que dicen, pueden ser curados. Los segundos, en cambio, hablan por el placer de hablar (λόγου χάριν) y parecen ser personajes por demás irracionales, a los cuales, según afirma Aristóteles habrá que forzar. Es necesario refutarlos tomando su discurso en su expresión y sus palabras. En el capítulo 6 afirma que éstos últimos no están persuadidos de aquello que dicen, pero eso es lo que los caracteriza, que buscan demostración de lo que es imposible que la haya. Reclaman en efecto el derecho a contradecirse tan pronto como se contradicen. En *Gamma* 5 Protágoras es mencionado en primer lugar y, entre otros, Parménides es incluido entre los adversarios por considerar, según Aristóteles, que las cosas son tal como las aprehende el pensamiento. En este sentido, es posible pensar que aunque Aristóteles no se esté refiriendo directamente a Gorgias, su crítica lo alcanza sin duda en la medida en que hace referencia a la tradición eleática a partir de la cual el sofista elabora sus doctrinas.

<sup>37</sup> Cf. Romeyer Dherby quien señala que es posible reconocer diferentes opiniones de Aristóteles respecto de Gorgias y Protágoras. Este último parece ser el adversario de Aristóteles en muchos casos puesto que según el autor es considerado como el más racional y el más constructivo de los grandes sofistas. Gorgias, en cambio, no ha merecido, según el autor, una refutación seria puesto que a los ojos de Aristóteles no haría un empleo racional de la argumentación. Aunque en algunas ocasiones parezca ubicarse en el terreno del razonamiento, Gorgias no haría más que aturdir el

Hay, al menos, tres doctrinas interrelacionadas que constituirían a la sofística en un movimiento unitario, a pesar de las no pocas diferencias que podemos encontrar entre cada sofista individual: (a) la no distinción de los sentidos del ser; (b) la disolución de la distancia entre verdad y falsedad y (c) la primacía del lenguaje respecto del ser. Creo que no deben perderse de vista estas tres instancias/ aspectos a la hora de buscar una unidad en el libro *Gamma* pues, a mi entender, operan a lo largo de todo el texto como contrapunto de los argumentos aristotélicos y, siendo Gorgias uno de los que encarna sin duda tal posición, considero que puede resultar útil leer estos argumentos a la luz de sus doctrinas. Con esto no intento afirmar que sea posible definir con total seguridad quién es el adversario de Aristóteles en estos pasajes, pero tratar de determinar las concepciones contra las cuales nuestro filósofo ofrece las pruebas del libro *Gamma* puede ser de gran utilidad, insisto, en tanto logre iluminar los argumentos y el alcance de los mismos.

Hemos visto en la sección sobre Gorgias cómo en el *Tratado sobre el no ser* el sofista sostenía una tesis extrema que disolvía la distinción entre verdad y falsedad: si aceptábamos sin más la primera tesis, “nada es”, debíamos renunciar a las nociones de verdad y falsedad en un sentido correspondentista, pues no contaríamos con nada con lo cual se pudiera corresponder o no el discurso. La segunda tesis en la versión de *MXG* establecía una alternativa de hierro: o todo discurso era verdadero o todo discurso era falso. El primer camino sostenía la imposibilidad de decir falsedad en la medida en que todo discurso refería al ser. En tal caso, mantenía Gorgias, todo discurso sería verdadero inclusive aunque dijera que hay carros corriendo sobre el mar. Ofrecía seguidamente una segunda alternativa: si el discurso no refiere al ser, ningún discurso dice verdad. La alternativa gorgiana implicaba, en última instancia, la eliminación de la frontera entre verdad y falsedad, suprimiendo la existencia misma de un valor de verdad para el discurso. En la tercera tesis, la que sostenía la incomunicabilidad del ser y del pensamiento se afirmaba una heterogeneidad radical entre ser y discurso, quedando éste en consecuencia sustentado en la nada y perdiendo así la posibilidad de hablar de verdad y falsedad. Según esta tercera tesis, el discurso no remitía a nada más que a sí mismo, posición que implicaba

---

pensamiento. (*Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'age d'Homme, 1983, pp. 53-54). El adversario que debe ser forzado, sin embargo, parece responder al perfil de Gorgias, en el sentido que “hablar por el placer de hablar” y no parece tratarse de un personaje demasiado racional.

la imposibilidad de contar con un criterio para dirimir la verdad entre enunciados contradictorios. La posición gorgiana se caracterizaba, en definitiva, por la adherencia total entre palabra y ser, pues al reconocer Gorgias como única esfera la del lenguaje, el ser quedaba reducido a un producto del hecho de decir. La consecuencia de la identidad parmenídea entre ser y pensar se volvía a fin de cuentas catastrófica: es suficiente que algo sea dicho para que sea.

Ahora bien, ¿en qué sentido la posición sofística, ilustrada en este caso por Gorgias, pone en peligro el PNC? El punto más importante a subrayar en este sentido es que la sofística no niega el principio al nivel meramente lingüístico o psicológico, dado que, exigido por la coherencia interna del discurso, no parece rechazarlo a este nivel<sup>38</sup>. Su rechazo compromete, ante todo, el nivel ontológico: siendo el ser un producto de nuestro discurso, no habrá manera de dirimir entre posiciones contradictorias, que estrictamente no serán tales, si por contradicción se entiende decir cosas contrarias *acerca de lo mismo*. Lo que cuenta en el caso de la sofística es la inexistencia de un “afuera” del discurso que pueda corroborar una u otra parte en caso de contradicción. Es por eso que, lejos de acceder a una razón a partir de las cosas mismas, tal “confirmación” se alcanzará sólo a partir de la adhesión de los otros sujetos. Para subrayar el carácter meramente “útil” que podía llegar a conferirle el sofista al PNC a nivel lógico-psicológico, me parece pertinente traer a colación una cita de Nietzsche al referirse al principio, porque ilustra perfectamente, a mi entender, la posición sofística respecto del mismo:

“Fracasamos al afirmar y negar una y la misma cosa: éste es un principio empírico subjetivo en el que no se expresa ninguna “necesidad”, sino solamente una impotencia. Sí, según Aristóteles, el principio de contradicción es el más cierto de todos los principios, si es el último y el más básico, al que se remite toda demostración; si en él reside el principio de todos los demás axiomas, entonces se debería sopesar con el mayor rigor qué aseveraciones presupone ya en el fondo. ¿Con él se asevera algo concerniente a la realidad, a lo existente, como si ya lo conociéramos por otros medios: es decir que los predicados contradictorios no pueden serle aplicados, o el principio significa que los predicados contradictorios no deben serle aplicados? En este caso, la lógica sería un imperativo, no para el conocimiento

---

<sup>38</sup> Recordemos que Gorgias en el *Encomio de Helena* se refería a el hecho de haber respetado la norma fijada al principio de su discurso, como si respetar tal regla de coherencia fuera necesario desde el punto de vista retórico.

de lo verdadero, sino para sentar y disponer un mundo que nosotros debemos llamar verdadero”<sup>39</sup>.

Es claro que la sofística opta por la segunda alternativa, esto es, sostiene que el principio es un imperativo “para sentar un mundo que nosotros debemos llamar verdadero”, pero del que no se puede afirmar nada, puesto que es imposible un discurso concerniente a la realidad. Al eliminar la relación entre ser y decir, Gorgias no hacía otra cosa que señalar la imposibilidad de hablar de un “mundo verdadero”. Sin embargo, no por eso dejaba de señalar la necesidad de “conservar la norma” interna al discurso. Toda verdad devenía entonces coherencia.

No debemos perder de vista que los discursos sofísticos eran generados en gran medida para ilustrar sus enseñanzas retóricas y que tal retórica era puesta en práctica ante todo en las asambleas. ¿Qué tipo de adhesión se podía ganar con la posición bicéfala del “sí y no”? El sofista no convencería a nadie con este tipo de enunciados. Lo que se espera de él es justamente que defienda una posición fuerte y enseñe a hacerlo *cualquiera que esta fuera*. Sin duda no es alguien que afirma a la vez sí y no, sino que en todo caso afirma sí o no en función de la conveniencia circunstancial. Sabemos que el criterio para el sofista es la utilidad. Es por eso que la pregunta de Nietzsche “¿Los axiomas lógicos son adecuados a lo real, o bien son norma y medio propios para crear lo real, el concepto de “realidad?”” podría haber expresado el cuestionamiento sofístico ante la posición aristotélica, el que se desprende de las teorías sostenidas por los sofistas. Siendo que la existencia de la cosa es negada, no contamos con el socorro de un tercero que venga a decidir si es mi discurso “A” o el de él, “no A”, el que se lleva el trofeo de la verdad. En este sentido, toda posición es verdadera y falsa a la vez que, en última instancia, la existencia misma del par verdad-falsedad es negada. En consecuencia, es imposible sostener la validez ontológica del PNC

---

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, ed. por Goncal Mayos, Barcelona, Península, 1998. No sólo Nietzsche pone en duda el principio en tanto ley inapelable. Cf. Lukasiewicz por ejemplo sostiene que el principio debe considerarse como una constatación empírica cuya generalización es una suposición imposible de demostrar. Señala: “The principle of contradiction is a sign of the intellectual and ethical incompleteness of man” (“On the principle of contradiction in Aristotle”, *Review of Metaphysics*, 24, 1970/1971, p. 508). Cassini, por su parte, afirma que “la necesidad que este principio alcanza no es, sin embargo, de carácter lógico; sino lo que puede llamarse una forma de necesidad práctica. En efecto, las pruebas del PNC establecen que éste es necesario para la realización de ciertas actividades, como las de hablar significativamente y

en la medida en que no contemos con la existencia de las cosas y la capacidad de aprehenderlas. A partir de todo lo dicho, importa no perder de vista que *el sofista no rechaza el PNC al nivel del lenguaje sino a nivel de las cosas*. A partir de una nada originaria instituye una afirmación o una negación, de suerte que a nivel lógico y psicológico el sofista propiamente no se contradice. Es más, respeta rigurosamente la norma básica de la persuasión de no contradecirse a lo largo de un discurso. Lo que niega es que esta necesidad de afirmar o negar esté sustentada por una situación paralela en las cosas.

Una vez establecidas las implicancias del discurso sofístico en cuanto a su negación del PNC, es posible volcarse al análisis del argumento aristotélico. En el capítulo tercero del libro *Gamma* Aristóteles se propone determinar si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los axiomas y el estudio de la sustancia. Sostiene entonces que es evidente que la investigación acerca de los principios corresponde a la ciencia del filósofo, ya que ellos no pertenecen a ninguna ciencia en particular, sino a todas las cosas que son. Puesto que son los principios de lo que es en tanto que es, todos se sirven de ellos (1005 a 18-23). Es por eso que corresponde que los estudie quien estudia lo que es en tanto que es. Ninguno de los que se ocupan de las ciencias particulares se ha ocupado de ellos, aunque los físicos han creído que lo hacían al reducir el ser a la naturaleza. Pero puesto que no todo ser es físico, corresponderá a la ciencia universal del ente su estudio (1005 a 28-32).

Aristóteles expone, entonces, las características del principio que estudiará en lo que sigue: (a) se trata del principio más firme de todos; (b) sobre el cual es imposible el error; (c) el más conocido, por eso nadie se equivoca sobre él; y (d) no hipotético, puesto que ya lo posee cualquiera que viene a conocer algo. En seguida nos da a conocer cuál es este principio.

“Es imposible que lo mismo se dé y no se dé (ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν) en lo mismo a la vez y en el mismo respecto (y cuantas precisiones habríamos de añadir; dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas)”. (1005 b 19-20)

Esta puede ser considerada una verdadera definición y es el único enunciado del principio que está precedido por una cláusula declarativa que expresa la intención de comunicarse.” (“La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo

transmitir una definición<sup>40</sup>. “Que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo”<sup>41</sup> alude a propiedades que no pueden darse simultáneamente (ἄμω) y en el mismo sentido en una cosa. Esta última cláusula “en el mismo respecto” compromete el aspecto semántico, pues para que exista una verdadera contradicción el sujeto y los predicados del enunciado contradictorio deben permanecer constantes en su significado. Con esto Aristóteles estaría delineando la figura del adversario como aquel que usa un término de manera homónima, esto es que bajo el mismo nombre hace referencia a cosas diferentes que tienen definiciones diferentes<sup>42</sup>. No es difícil advertir aquí rasgos sofisticos. Pero esta clara formulación del PNC en términos ontológicos no es la única que ofrecerá Aristóteles en este libro.

Aristóteles inferirá a partir del establecimiento de nuestro principio a nivel ontológico la necesidad de afirmar o negar al nivel del pensamiento y el discurso. Sostiene entonces:

Este es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea (ὑπολαμβάνειν) que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo (añadamos también a esta proposición las precisiones habituales), y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo sujeto crea que lo mismo es y no es. Quien se engaña a propósito de esto tendría, en efecto, a la vez las opiniones contrarias. (1005 b 21-24)

Esta formulación psicológica no puede ser postulada al mismo nivel que la postulación ontológica que acabamos de ver, puesto que está claramente apoyada en ella. Lo que intenta explicar aquí Aristóteles es por qué un individuo no puede creer que lo mismo es y no es. Dado que no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo y si la opinión que contradice a su opinión es su contraria, entonces un mismo sujeto no puede tener opiniones contrarias: creería y no creería al mismo tiempo en el PNC, lo cual es imposible. En este sentido, la fuerza del argumento recae sobre el nivel ontológico. La caracterización continúa en estos términos

---

radical”, tesis doctoral, Buenos Aires, 1990, p. 170)

<sup>40</sup> Cf. Cassini, *op.cit.*, p. 173

<sup>41</sup> Sobre los supuestos ontológicos que están implícitos en esta formulación del principio cf. Calvo Martínez Tomás, “El principio de no contradicción en Aristóteles”, *Méthexis* I, 1988, p. 53-70.

<sup>42</sup> Cf. *Categorías* 1 a 1-6.

“por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas.” (1005 b 33-34)

Para cualquier demostración y cualquier ciencia demostrativa es necesario postular este axioma que es el principio de todo el resto. A través de la prueba de este principio se alcanzará entonces el fundamento de todo el resto de los axiomas. En consecuencia, si no se pudiera probar este principio las ciencias particulares serían meramente dialécticas, en la medida en que no partirían de principios verdaderos sino meramente probables. Es por eso que para Aristóteles resultará de vital importancia probar de alguna manera la validez de este principio, sin lo cual la verdad de las ciencias devendrá mera coherencia y el conjunto del saber no tendrá ninguna apoyatura en la realidad, quedando reducido a un conjunto de opiniones. Si así fuera, el sofista ganaría la partida.

#### **4. La prueba**

Trataré ahora el tercero de los puntos anunciados al comienzo de este capítulo que se refiere a la estrategia aristotélica frente a la posición sofística que, en virtud de la imposibilidad de alcanzar el ser, sostenía la verdad de todo discurso, negando implícitamente el PNC. Partiré aquí de la hipótesis que a la hora de enfrentarse al sofista Aristóteles acude a la estrategia utilizada por su maestro al tomar el discurso como punto de partida para forzar al sofista a encontrar su sustento en el ser, pero profundizando en la estrategia de volcar las premisas sofísticas contra ellas mismas (al igual que había hecho la sofística con ciertos axiomas eleáticos).

Una vez establecida la definición y la importancia del PNC, en el capítulo cuarto Aristóteles ofrece la refutación que me interesa examinar contra quienes pretenden negarlo.

“Algunos por ignorancia exigen que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que consideran mayormente tal”. (1005 b 35- 1006 a 6)



De este pasaje se desprende que para Aristóteles deben existir ciertos enunciados primeros e indemostrables que son el fundamento del conocimiento demostrativo. Estos enunciados no pueden ser ellos mismos demostrados pues en tal caso se caería en una petición de principio, y en este sentido es ignorancia pedir tal demostración. Pero a pesar de no ser posible una demostración en sentido estricto, es posible justificar los principios dando razones lo suficientemente persuasivas como para aceptarlos<sup>43</sup>. El primero de estos principios es el de no contradicción. Aristóteles expone una prueba contra quienes niegan este principio en los siguientes términos:

“acerca de este principio cabe una demostración refutativa (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς) de que es imposible, con sólo que el que lo cuestiona diga algo (τι λέγει). Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir. Por lo demás, digo que ‘demostrar refutativamente’ es algo distinto de demostrar, ya que si uno intenta demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración”. (1006 a 11-14)

De este importante pasaje se desprende, en primer lugar, que, dado que no es posible ofrecer una demostración por las razones antes expuestas, será necesario ofrecer lo que Aristóteles llama “una demostración refutativa”. Esto es, si bien no es posible una demostración estricta del PNC, sí cabe la refutación de quien pretenda negar su validez. Así, Aristóteles parece aplicar una estrategia sofística contra el sofista: el ἔλεγχος. Esta consiste en una prueba dialéctica, la cual parte de premisas concedidas por el adversario. Sus premisas son entonces una clase de ἔνδοξα y no conocimientos verdaderos (*An. Pr.* II, 20 66 b 11-12). Las pruebas de *Gamma* conservan así dos de los rasgos definitorios de las refutaciones ejercidas por los sofistas. El primero de ellos es que parte de enunciados

---

<sup>43</sup> Cf. Cassini, *op. cit.* p. 168 e Irwin, quien señala que no toda ciencia es demostrativa, aunque sí debe dar razones de algún tipo. La prueba, según el autor, no quiere convencernos de la verdad del PNC sino de que no es la simple expresión de una convención, pues si se tratara de una mera convención podríamos adoptar una convención contraria. Lo que intenta Aristóteles, según Irwin, es ofrecer una razón que revele la posición epistemológica del PNC en tanto “no negociable” y probar que esta razón está fundada en principios subordinados al PNC. No se trata de un razonamiento dialéctico puesto que este puede estar fundado exclusivamente en las ideas recibidas y no muestra nunca que un principio no sea enteramente convencional. Aun así, por su lado, sostiene que no hay petición de principio pues el fundamento del diálogo, y con él de la refutación, se halla más

concedidos por el interlocutor y oponente; el segundo es que su objetivo es probar la contradictoria de la tesis sostenida por el oponente.

Sin embargo, la demostración refutativa no puede identificarse sin más con el ἔλεγχος, definido en *Analíticos Primeros* como “un silogismo que deduce la contradictoria de una tesis dada” (II, 20, 66 b 11), puesto que éste, en tanto se trata de un silogismo, ya presupone la aceptación de la validez del PNC<sup>44</sup>.

Asimismo, demostrar refutativamente sería diferente de demostrar a secas, porque no es el que intenta probar el que comete petición de principio, sino el interlocutor. Hemos visto ya que si Aristóteles intentara demostrar el PNC formalmente cometería petición de principio, puesto que para una demostración es necesario acudir a principios anteriores, mas en este caso se está postulando el PNC como el primero de los principios. Pero si es el otro el que opera mediante el PNC aunque sea para sostener su tesis, entonces Aristóteles no comete petición de principio y prueba que el otro ya está suponiendo aquello que intenta negar. Esta petición, hay que subrayar, no puede tomarse en el sentido usual, ya que lo que el adversario presupone no es lo que él mismo intenta defender, sino el principio contrario al suyo. Es decir, se trata de la misma petición de principio que debe evitar quien intenta la prueba.

Por otro lado, el pasaje citado describe en qué consistirá la prueba. Aristóteles la hace consistir en que el interlocutor diga algo (τι λέγει, 1006 a 13) y, de esta manera, cometa petición de principio. En este punto se verá en aprietos, puesto que si no dice nada, no será necesario refutarlo porque, como señala Aristóteles, es como una planta. Si el adversario se negara a usar el lenguaje significativo, no podría siquiera negar el principio ni ser tenido en cuenta en tanto adversario. No habría nadie ni nada a quien refutar, porque al abandonar el lenguaje, el adversario habría abandonado la condición humana.

Es importante notar, como señala Cassin, que Aristóteles adopta la “rigurosidad ultraparmenídea” de la posición sofística al tomar también como punto de partida la equivalencia entre “decir lo que no es” y “(no) decir nada”: quien no dice algo que es, no

---

acá del discurso. El PNC atañe a la condición de posibilidad de todo discurso y, en consecuencia, no se encuentra al mismo nivel que el resto de los enunciados (*art. cit.*, p. 123).

<sup>44</sup> Acerca de si la argumentación aristotélica a favor del PNC constituye una *reductio ad absurdum*, en cuyo caso su estructura sería deductiva y presupondría el principio en cuestión o no, véase

dice nada, puesto que todo el que dice dice algo que es<sup>45</sup>. En este sentido, puede decirse que Aristóteles se apropia en parte de la posición adoptada por la sofística frente al lenguaje. Sin que esto signifique, claro está, aceptar la ecuación sofística que desemboca en el derecho a decir todo, incluso los contradictorios, en la pretensión de que todo lo que es dicho es verdadero. Antes bien, nuestro filósofo considera necesario revertir esta posición y demostrar la necesidad de evitar la contradicción. En vez de concluir a la manera sofística que todos dicen siempre la verdad, concluye que quienes no dicen algo no son hombres. Sin embargo, para que la exclusión funcione habrá que reinterpretar la ecuación haciendo valer la equivalencia entre “decir algo” y “significar algo”. Mientras la ecuación sofística funcionaba a partir de la identidad entre decir algo y decir verdad, la aristotélica, en cambio, identifica el ‘decir algo’ con el ‘significar algo’, y es el ser supuesto en toda significación el que entra en juego en la ecuación aristotélica. En este sentido, para Aristóteles es posible decir algo que efectiva, extradiscursivamente, no es; en todos los casos el discurso deberá significar algo y en tal significación estará envuelto el ser, aunque no en el sentido fuerte de la sofística. En la medida en que contamos con discurso, contamos con significación y a la inversa.

En efecto, Aristóteles reduce el “decir algo” (λέγειν τι) a “significar algo” (σημαίνειν τι), puesto que no hay *lógos* sin significación. El sofista que, sabemos, no podrá renunciar al *lógos*, deberá reconocer el PNC y con ello la posibilidad del ente y de aprehenderlo a través de un discurso. Aristóteles ha subrayado que el punto de partida no consiste en pedirle al adversario que diga que algo es o no es, en cuyo caso se cometería petición de principio, sino en pedirle “que diga algo que tenga significado para sí mismo y para otro” (τὸ σημαίνειν γὰρ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ, 1006 a 21). Si no dijera algo con significado, no diría nada. Si dice algo, habrá *algo determinado* y en consecuencia habrá demostración. El responsable, señala Aristóteles, será el adversario, porque aunque intente destruir el *lógos* lo sigue manteniendo. Vale la pena reparar en el tipo de mecanismo utilizado por el Estagirita a la hora de refutar a su adversario: el responsable de la demostración es el interlocutor porque se contradice al tratar de destruir el lenguaje.

---

Lukasiewicz, *art. cit.* p. 508; Cassin, *op.cit.*, p. 17-25; Dancy, *Sens and contradiction*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1975, pp. 19-20.

<sup>45</sup> Cf. Cassin, *op.cit.*, pp. 29-33.

significativo y, a la vez, seguir manteniéndolo. En suma, la petición la comete el adversario y no Aristóteles. Habría comprometida aquí una especie de oposición pragmática, en las palabras de Cassini, entre el acto lingüístico-realizado y el significado de la afirmación hecha en ese acto. Si el PNC es una condición de la significatividad de todo discurso, afirmar con sentido “el PNC es falso” presupone que ya se ha aceptado la validez del PNC<sup>46</sup>.

Veremos ahora cómo Aristóteles argumenta a favor de la petición de principio que implica el hecho de decir algo por parte de su adversario:

“La palabra significa el hecho de ser o no ser esto”<sup>47</sup>.

La palabra (τὸ ὄνομα) *por sí sola* significa el hecho de ser o no ser algo determinado. Con esto se establece que el significado de una palabra conlleva una determinada predicación en la cual el verbo establece una relación necesaria de identidad entre los términos que liga. El significado, entonces, es expresado por medio de una definición y, en consecuencia, en toda significación encontramos comprometido el ser. Este ‘ser’ no comporta necesariamente existencia, sino que se trata de la cópula que establece identidad entre una determinada palabra y su significado. Hemos visto ya en el apartado anterior que, a diferencia de las posiciones sofisticas, para Aristóteles la palabra por sí misma no supone una afirmación de existencia o inexistencia de la cosa designada. Tal es la razón por la que de momento no encontramos en el texto elementos que supongan un compromiso ontológico fuerte, en el sentido en que el mero pronunciar una palabra cualquiera con una cierta significación comprometa necesariamente con un ser en el sentido fuerte de ‘existencia’.

Hasta aquí, el sofista aristotélico parece no ofrecer ninguna resistencia y formula una expresión con significado, por ejemplo “hombre”. Continúa Aristóteles:

---

<sup>46</sup> Cassini, *op. cit.*, p. 167.

<sup>47</sup> He optado aquí por una traducción alternativa a la que ofrece Calvo Martínez, quien traduce: “Es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras ‘ser’ y ‘no-ser’ significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo.” Este pasaje es ambiguo en griego y autoriza las dos lecturas. Sin embargo, esta última traducción está suponiendo que el interlocutor ha dicho un enunciado y no meramente una palabra. En este caso no estaría respetando la condición fijada más arriba según la cual bastaba con decir sólo una palabra, porque si no cometería petición de principio. La traducción por la que he optado respeta las normas fijadas más arriba: el interlocutor dice una sola palabra, por ejemplo “hombre”. Acerca de esta polémica cf. Cassin, *op. cit.* p. 185.

“Además si ‘hombre’ tiene un solo significado, sea éste ‘animal bípedo’. Por ‘tener un solo significado’ entiendo lo siguiente: si ‘hombre’ significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá el ser-hombre. (1006 a 31-34)

Que una palabra tenga *un* significado quiere decir que es intercambiable con su significado, el cual guarda una relación de identidad con aquello de lo cual es significado, poniéndose en juego una predicación esencial. Según el ejemplo brindado por Aristóteles, si algo es hombre necesariamente es animal bípedo, puesto que “animal bípedo” no es cualquier predicación de hombre sino que es la respuesta a la pregunta ‘¿qué es?’<sup>48</sup>. El hecho de “significar algo determinado” se manifiesta aquí como significar algo uno, ya que “no significar una sola cosa es no significar nada en absoluto” (1006 b 7). Aristóteles combate aquí contra el riesgo que representa la homonimia, que en *Categorías* era definida como la relación de “las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común” (1 a 1-2). Sin embargo, no ignora que gran parte de los términos del lenguaje natural tiene más de un significado, de ahí que insista en que en tales casos alcanzará con que esos significados sean determinados en número (ὄρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμὸν, 1006 b 4), pues de esta manera es posible conferirle un nombre diferente a cada uno de los enunciados. El requisito que fija Aristóteles, insistamos en esto, no implica que las palabras tengan un solo significado, requisito por demás absurdo que iría contra el *factum* del lenguaje, sino que apunta a que los nombres sean determinados (ὄρισμένα; 1006 b 1), lo cual implica que sean limitados en número. Es que si el adversario afirma que son infinitos (ἄπειρα) no sería posible el *lógos*, pues *no significar algo determinado es no significar nada* (1006 b 5-6). En este caso se suprimiría el diálogo con los demás y con uno mismo, pues sería imposible incluso pensar (νοεῖν) algo que no sea determinado. Este es un punto importante

---

<sup>48</sup> La definición de hombre en tanto animal bípedo es introducida como una hipótesis para ejemplificar la identidad entre un término y su significado: “si ‘hombre’ tiene un solo significado, sea este animal bípedo”. A la respuesta de “qué es un hombre”, deberá darse como respuesta, según la propuesta aristotélica, “animal bípedo”. Poco más adelante Aristóteles sostendrá que “uno solo es, en efecto, el significado y éste era la sustancia (*ousía*) de algo”. David Charles sostiene que “hombre” significa una clase no accidentalmente, esto es una sustancia que, a su vez, tiene una esencia. De manera que “animal bípedo” referiría a la sustancia, que, por el hecho de serlo tiene una esencia. Sin embargo, “animal bípedo” no se trataría directamente de la esencia de hombre. (*art. cit.* pp. 66-73). Irwin, en cambio, sostiene que aquello que se significa es directamente la esencia (*op.cit.* pp. 262-265). Un poco más abajo retomaremos este problema.

de coincidencia con Platón, para quien el acto de pensar algo implicaba dotarlo de características y, en tal sentido, determinarlo<sup>49</sup>. Además, al igual que su maestro, Aristóteles parece definir el pensamiento como el diálogo significativo de una persona consigo misma. Y si se piensa algo determinado cabe ponerle un único nombre a tal cosa<sup>50</sup>, supuesto que juega un importante rol en la prueba aristotélica.

Aristóteles da como aceptado ya que el nombre posee cierto significado y que ese significado es uno, tal como había sido establecido en 1006 a 29-31. Seguidamente, una vez evitado el peligro de la homonimia, pasará a combatir en 1006 b 12-19 contra el que representa la sinonimia, definida en *Categorías* como una relación entre “cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo” (1 a 6-7). Nuestro filósofo establece que por el hecho de ser predicados de un mismo sujeto, la sustancia y los accidentes no tienen el mismo significado. “Decirse de” no se identifica con “significar”. Ser hombre (esto es, ser animal bípedo), que ya se ha definido como el enunciado que expresa el ‘qué es’, no puede significar lo mismo que no ser hombre (esto es blanco, músico, y el resto de los infinitos predicados que se pueden asociar a un sujeto), puesto que el significado de “hombre” es uno, no porque signifique de un sujeto. La unidad a la que refiere Aristóteles no es, pues, la de todas las predicaciones posibles de un mismo sujeto, sino el significado uno que implica un determinado término. Por eso predicación y significación difieren: el hecho de que se prediquen de un sujeto no da un significado uno a los nombres, en cuyo caso el significado de la sustancia y el de todos sus accidentes se identificarían<sup>51</sup>. La determinación buscada por Aristóteles se encontrará en el significado uno de cada una de ellas y no en aquello de lo cual se predicán. En tal caso todas las

---

<sup>49</sup> Cf. *Sofista* 237 a-237 b, *supra* pp. 107-108.

<sup>50</sup> Este pasaje es paralelo a *Tópicos* I, 18, 108 a 18 en que Aristóteles establece que “es útil haber examinado el número de las múltiples significaciones de un término, tanto en orden a la claridad de la discusión (pues se puede conocer mejor qué es lo que se mantiene una vez que se ha puesto en claro la diversidad de sus significaciones) como para asegurarnos de que nuestros razonamientos se aplican a la cosas misma y no sólo a su nombre. En efecto: sin ver con claridad en qué sentido se toma un término puede suceder que quien responde, lo mismo que quien interroga, no dirijan su espíritu hacia la cosa misma. Por el contrario una vez que se han aclarado los diferentes sentidos de un término, y se sabe a cuál de ellos dirige su espíritu el interlocutor cuando enuncia su aserto, entonces parecería ridículo que quien interroga no aplicase sus argumentos a dicho sentido”.

<sup>51</sup> Que Sócrates sea hombre y aparte blanco y músico no implica que todos estos términos signifiquen lo mismo en razón de su predicación de un mismo sujeto. Lo que cuenta es que el significado de cada uno de estos predicados difiere pues la respuesta al qué es ser blanco o músico no es la misma que la de qué es ser hombre.

palabras serían sinónimas, pues remitirían a un mismo significado. Pero esto no es así.

Señala Aristóteles:

“Pero el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente. Y es que si ‘hombre’ y ‘no-hombre’ no tuvieran significados distintos, es evidente que aquello en que consiste ser-hombre no sería distinto tampoco de aquello en que consiste no-ser-hombre y, por consiguiente, ‘ser-hombre’ sería ‘ser-no-hombre’: serían, en efecto, una misma cosa. (Ser una misma cosa significa, efectivamente ser como ‘traje’ y ‘vestido’, supuesto que su enunciado es uno.) Y si son una misma cosa, ‘ser-hombre’ y ‘ser no hombre’ tienen un mismo significado.” (1006 b 20-29)

Este pasaje representa, a mi entender, un deslizamiento central en la argumentación aristotélica. Si, tal como habíamos establecido en el apartado precedente, acordamos la existencia de tres instancias en juego a la hora de dar cuenta de la significación (el término lingüístico, el significado y la cosa del mundo a la que éste se refiere), es necesario reparar en el hecho de que aquí Aristóteles se desentiende de una de ellas, al decir que no importa si ‘hombre’ y ‘no hombre’ son lo mismo “sólo de palabra”. Hasta este punto de la argumentación de *Gamma 4* nuestro filósofo venía atendiendo ante todo a la relación del término lingüístico y el significado, que remitía, a su vez, a la cosa. Sin embargo, aquí parece dejar a un lado el término lingüístico en cuestión al señalar que lo mismo puede ser y no ser por hominimia, es decir que es posible que otros llamen ‘no hombre’ a lo que nosotros llamamos ‘hombre’ sin comprometer la relación que cuenta en este caso, que es la que guarda el significado (el cual, según vimos en *De Interpretatione*, era el pensamiento o la afección en el alma) con la cosa del mundo. Hay, pues, un elemento que sale de escena y es el término lingüístico, dado que a fin de cuentas es indiferente en la argumentación aristotélica. Lo que cuenta, en efecto, es el significado y su relación con la cosa del mundo. Aunque Aristóteles ya ha probado que en el interior de un determinado paradigma lingüístico no pueden identificarse un término y su negación puesto que tienen significados diversos<sup>52</sup>, aquí sostiene que incluso aunque dos términos lingüísticos contradictorios

---

<sup>52</sup> A través de la posibilidad de consensuar con el interlocutor el significado que se le asignará a una palabra (si es que tiene varios) y el de aclarar desde qué paradigma lingüístico se está hablando, en el pasaje que estoy analizando en este momento, Aristóteles parece otorgar las pruebas para combatir contra los que, como Barbara Cassin, sostienen que la prueba no necesariamente supone la unidad de la esencia, sino que es la esencia la que se construye como un sentido, esto es, de manera convencional. Vemos que la convención no parece ser un sustento lo suficientemente fuerte, puesto que la instancia de aclarar constantemente el sentido en que se utilizará una palabra parece ponerla

significaran lo mismo, caso que podría llegar a darse por ejemplo entre dos sujetos que pertenecen a paradigmas lingüísticos diferentes, su prueba seguiría en pie, en tanto no se trataría de una contradicción al nivel ontológico. En efecto, este tipo de contradicción aparente no le preocupa a Aristóteles pues es sólo una contradicción al nivel del nombre y no al nivel de las cosas, que es la que hay que combatir. Esto pone de manifiesto que la palabra es sólo un anzuelo para el sofista, un punto de partida para arribar a la cosa, y que la relación realmente central será la que guarde el significado con aquello a lo cual refiere. Ya no importaría que alguien llame 'no-hombre' a lo que nosotros llamamos 'hombre' si acordamos que el significado de ambos es 'animal bípedo'. Lo que cuenta para Aristóteles no es si un mismo término puede tener dos significados contradictorios, sino si una misma *cosa* puede tenerlos. Por eso establece que si dos términos contradictorios como 'hombre' y 'no hombre' significan lo mismo, *son* una misma cosa, resguardando así la relación entre significado y cosa que le interesa en la medida en que remite al polo ontológico que el sofista había puesto en discusión. Una condición necesaria para que con el solo hecho de decir una palabra la refutación tenga lugar, hemos visto, era que un determinado término lingüístico tenga un solo significado. Puesto que en el interior de un mismo paradigma lingüístico parece haber un acuerdo en cuanto al significado de los términos (recordemos que la relación entre la palabra y su significación era definida por Aristóteles como *κατὰ συνηκίην*), alcanzaría en general con decir una sola palabra. Pero la remisión del término lingüístico al significado es falible y esto ya se evidenciaba en la cláusula que determinaba que el adversario diga algo "que tenga un mismo significado para sí mismo y para otro". Aquí se sugería ya que la referencia a un mismo objeto no es infalible, puesto que el lenguaje natural es equívoco. En consecuencia, habrá que anclar en el significado para a partir de allí referir al mundo. La empresa aristotélica comienza a descubrirse así como una empresa cuyo cometido es claramente ontológico y no meramente semántico, y la significación como un puente para arribar a las cosas mismas, único terreno en el cual es posible eliminar al sofista.

Aristóteles ofrece, por fin, la exposición de su prueba:

---

en jaque. Puesto que el nombre es absolutamente convencional debemos encontrar un punto firme en la cosa misma, que será la que, en algunos casos, logra definir un sentido determinado.



“Pero ya quedó mostrado que tiene significados distintos. Por consiguiente aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba ‘hombre’). Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, ‘ser necesario’ significa ‘no poder no ser’). Por consiguiente, no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre”. (1006 b 29-35)

La prueba aristotélica puede ser esquematizada en los siguiente términos:

- 1) Si algo es hombre necesariamente es animal bípedo (por definición del término “hombre” como “animal bípedo”).
- 2) No es posible que algo sea hombre y no sea animal bípedo (por definición del significado de ‘necesario’ como no ser posible no ser).
- 3) No es posible que algo sea hombre y no sea hombre (por reemplazo de lo definido por la definición).

Cassini señala que para llegar a esta conclusión son necesarias dos premisas fundamentales: (1) que las expresiones significativas del lenguaje tengan un único significado determinado; (2) que exista una definición de tales términos significativos que fije este significado, estableciendo una relación necesaria entre el *definiens* y el *definiendum*<sup>53</sup>. Tales premisas han sido concedidas a esta altura por el sofista aristotélico, de manera que hasta aquí parece haber llegado el primer argumento.

## **5. El fundamento de la unicidad del sentido como puente hacia el ser**

En este punto trataré de determinar cómo es que Aristóteles logra remitir discursivamente a un fundamento ontológico, encontrando en consecuencia la manera de fundar el nexo primordial entre ser y discurso.

Hemos visto hasta aquí en qué consistía la prueba aristotélica. Ahora bien, es problemático determinar dónde se encuentra el fundamento de la unicidad del sentido en el cual se apoya el argumento ofrecido por nuestro filósofo. Antes de desarrollar mi interpretación, ofreceré dos de las principales soluciones que se han brindado al respecto: la posición de Terence Irwin y la de Barbara Cassin.

---

<sup>53</sup> Cf. Cassini, *op.cit.*, p. 189.

Hemos visto ya que **Irwin** combate contra la “interpretación propedéutica” que afirma que en *Gamma* no se encuentra ningún razonamiento propio de la ciencia del ser. Irwin considera que el interlocutor admite que la investigación científica presupone un sujeto con propiedades, pero sostiene que el mismo sujeto admite predicados contradictorios. Sin embargo, para que dos propiedades contradictorias se prediquen de un mismo sujeto es necesario que se esté significando un mismo sujeto, y al significar un único sujeto se está significando la misma propiedad esencial. En consecuencia, el negador del PNC no puede afirmar y negar las propiedades esenciales de un mismo sujeto. Debería negar para ello las presuposiciones de su propia posición, pero si el adversario no puede significar el mismo sujeto no puede atribuirle propiedades contradictorias. En resumen, o son dos sujetos diferentes y no hay contradicción alguna, o se trata del mismo sujeto y su identidad requiere propiedades esenciales que no pueden ser contradictorias. Puesto que ha sostenido que un sujeto de discurso y predicación es un único sujeto en tanto tenga una esencia, la defensa de Aristóteles muestra por qué debemos reconocer esencias. A pesar de fundamentar la unicidad del significado en la esencia, el argumento, según Irwin, no necesita una ontología distintivamente aristotélica. El adversario podría rechazar el argumento de Aristóteles negando cualquier creencia en sujetos y confinándose él mismo a hablar de propiedades accidentales no combinadas con sujetos con más de una propiedad. En consecuencia el argumento no es lógicamente necesario y la argumentación es convincente sólo para oyentes racionales. En este sentido, Irwin señala que esta defensa es *ad hominem* puesto que se funda en la afirmación del interlocutor que rechaza el PNC y muestra que no es un interlocutor válido. Aristóteles propone así un razonamiento que no es demostrativo pero sí científico, y no simplemente dialéctico puesto que sus premisas no son ideas recibidas<sup>54</sup>.

**Barbara Cassin**, en cambio, sostiene que el fundamento de la determinación del significado no se encuentra en la esencia ni en la existencia de definiciones necesarias sino simplemente en la comunicación: lo que garantiza la determinación del significado es el consenso (presente en la cláusula “para sí mismo y para otro” de 1006 a 21). La autora considera que el significado es de carácter netamente lingüístico, y que en consecuencia no depende de un polo ontológico, sino que lo funda. El significado es entonces el modelo de la entidad y la objetividad. A partir de la equivalencia mínima entre decir algo y significar algo (a 13-15) el argumento se va desarrollando como una cadena de equivalencias: no significar algo para sí y para otro = no decir algo = no sostener un discurso sobre algo = no sostener un discurso = ser como una planta. Cassin considera que hay al menos tres motivos para pensar que la prueba no debe tener supuestos de tipo ontológico: el primero es que el adversario posible no podría sino ser aristotélico. En segundo lugar, la doctrina constante de Aristóteles sostiene que la existencia precede a la esencia<sup>55</sup> y, en tercer lugar, de no ser así quedarían por fuera de la prueba aquellas palabras que no nombran un objeto real, con lo cual el alcance de la prueba se reduciría considerablemente. Irwin, por ejemplo, debe limitar la imposibilidad de la contradicción a los predicados esenciales. Por último, Cassin sostiene que el verdadero supuesto de la prueba no radicaría en sus fundamentos ontológicos, sino en eliminar la posibilidad de otras teorías del significado.

---

<sup>54</sup> He utilizado para este resumen el artículo anteriormente citado y el capítulo 8 de *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, 1988.

<sup>55</sup> Cf. Cassin, *op.cit.* p. 36; una referencia que allí se proporciona es *An. Post.*, II, 7, 93 a 17-20.

Vemos pues que mientras la primera posición sostiene que la unicidad del significado está dada por el hecho de remitir a la esencia, la segunda señalaría que sólo si existe aquello que llamamos 'hombre', el significado de la palabra "hombre" será la definición que corresponde a la esencia. Mientras que para la primera posición la prueba aristotélica no hubiera funcionado si el adversario hubiera elegido en vez de 'hombre' cualquier otro término que no remitiera a una sustancia portadora de una esencia, para esta última posición el adversario hubiera podido decir cualquier palabra con sentido, inclusive "ciervo-cabrío", puesto que es posible que haya significados de palabras para las que no puede encontrarse un referente existente y que, en consecuencia, no remiten a una esencia.

A mi entender una y otra posición merecen ciertas críticas. En el caso de Irwin el adversario no parece ser el feroz enemigo al que, según Aristóteles, hay que forzar, aquel que habla por el placer de hablar, sino que parece ser bastante "aristotélico": acepta una investigación científica y en este sentido presupone un sujeto con propiedades, aunque sostenga que el mismo sujeto admite predicados contradictorios. Este dócil interlocutor no parece adaptarse al perfil de enemigo delineado por Aristóteles en *Gamma*. Si pensamos que el enemigo es un sofista, cualquiera que este sea, y que Aristóteles se refiere explícitamente a Protágoras y a quienes sostienen que es imposible decir falsedad, el punto de partida nunca podría ser el del acuerdo acerca de la posibilidad de la ciencia y de un sujeto portador de propiedades. Creo que no necesito argumentar demasiado a favor de ello, pues ya hemos visto suficientemente que el sofista lejos está de admitir tales posibilidades.

Barbara Cassin, por su parte, parece no tomar en cuenta que frente al adversario al que tanta atención ha prestado y que tan bien ha inferido a partir del texto aristotélico, no alcanzaría nunca con probar que el lenguaje no es contradictorio, puesto que entre lenguaje y mundo hay una heterogeneidad total y la contradicción quedaría confinada sólo al nivel de los nombres, cuando ya hemos visto que es al nivel de las cosas que se dirige Aristóteles. No es en la relación entre el término lingüístico y su significado, pues, que hay que buscar el fundamento de la prueba aristotélica, sino en la relación que guarda el significado con la cosa. Es al terreno ontológico, como ya he dicho, donde habrá que empujar al sofista, probando que sólo a partir del reconocimiento del ser es posible contar con un discurso significativo.

Antes de ofrecer mi propia lectura querría presentar el que ha sido considerado un segundo argumento de *Gamma*, que, a diferencia del primero que se considera de orden lingüístico, es considerado de orden ontológico. Esta segunda prueba sostiene que quienes niegan el principio, niegan también la esencia.

“En general, los que dicen tal eliminan la entidad (οὐσία), es decir la esencia (τὸ τι ἦν εἶναι). Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello precisamente en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser-no-hombre, ni aquello en que consiste no-ser-hombre (en realidad, estas son negaciones suyas). Uno solo era, en efecto, su significado y éste era la οὐσία de algo.” (1007 a 21-26)

En este pasaje, Aristóteles despliega una de las consecuencias que se seguirían de sostener un lenguaje contradictorio: en tal caso se suprimiría la entidad, esto es, la esencia. Al poner todos los predicados a un mismo nivel, se destruiría el “principio de determinación esencial” según el cual cada cosa posee una esencia y, por tanto, solamente el predicado que la expresa exhibe lo que la cosa es. Si todos los predicados fueran accidentales, el sujeto subsistiría indeterminado. En este caso la predicación sería imposible, convirtiéndose en un proceso infinito e indefinido. A la pregunta por el “¿qué es?” habría que responder, según esta posición, con una infinidad de predicados, proceso que sería infinito porque infinitos son los accidentes y, en consecuencia, no tendríamos nada determinado (1007 a 14-15). Y ya hemos visto que la alternativa establecida por Aristóteles era que decimos algo determinado, o no decimos nada.

Poniendo en relación este argumento con lo visto anteriormente, podemos afirmar que descansa en tres puntos a los que ya se ha hecho referencia:

- a. ‘hombre’ tiene un único significado determinado (1006 b 12-13), esto es “animal bípedo” (1006 a 33-34).
- b. sólo es posible que tenga un solo significado si la cosa no es significada accidentalmente (en contraste con blanco o educado: 1006 b 14-16);
- c. ‘hombre’ significa una cosa no accidentalmente porque aquello que significa tiene una esencia.

Ninguna de las tres condiciones consignadas exigen que el nombre “hombre” signifique la esencia, sólo se requiere que el nombre signifique algo que *tenga* una esencia.

Esto es una ventaja en el contexto dialéctico de *Gamma 4* porque, de otra manera, el adversario escaparía negando que aquello uno que se significa es la esencia. Como señala Charles, no es lo mismo afirmar que 'hombre' significa la esencia de hombre que decir que 'hombre' significa una sustancia, que tiene una esencia. El adversario podría mantener que es uno sólo por accidente puesto que no hay esencias y, en consecuencia, toda predicación es accidental (1007 a 34-5, 20-2). Aristóteles responde que si no hubiera esencias, no sería posible hablar, en tanto no contaríamos con ningún sujeto ya que éste se perdería en predicados dichos accidentalmente uno del otro. Y así al infinito, cada sujeto se disolvería de esta manera (1007 a 35-b 1). Pero esto no es posible, a juicio de Aristóteles, porque los accidentes pueden ser predicados unos de otros si pertenecen ambos a una sustancia con una esencia (1007 b 3-5, 15-16). Debe haber, pues, enunciados simples en los cuales un accidente es dicho de una sustancia como la base de cualquier otra predicación. El significado de la sustancia no puede estar dado por una descripción accidentalmente verdadera del hombre. Por eso 'significar una cosa' requiere que el término designe la misma clase de objeto cuando es usado con esta significación. La teoría metafísica de Aristóteles es introducida, pues, para legitimar su explicación de la significación no accidental.

“Ahora bien, significar la οὐσία de una cosa es significar que el ser de tal cosa no es algo distinto. Pero si, para tal cosa, aquello precisamente en que consiste ser-hombre fuera o bien aquello precisamente en que consiste ser-no-hombre o aquello precisamente en que consiste no-ser-hombre, entonces el ser (de tal cosa) sería algo distinto: por consiguiente, necesariamente afirman que de ninguna cosa hay un enunciado tal, sino que todo es accidentalmente. En efecto, la entidad y el accidente se distingue en esto: lo blanco es algo que sucede accidentalmente al hombre por éste es, ciertamente, blanco, pero no es lo blanco en sí mismo.” (1007 a 26-34)

Vemos que estas últimas líneas refieren a puntos comunes con el *Sofista* de Platón. Aristóteles aquí parece estar sosteniendo que acerca de cualquier predicación accidental es posible también su negación, en el sentido de que no hay una identidad entre sujeto y predicado: el hombre *es* blanco, pero *no es* lo blanco. Aquello en que consiste ser hombre (el conjunto de sus propiedades) sería entonces también aquello en que consiste no-ser-hombre (puesto que ninguno de sus predicados se identificaría con el sujeto). Si uno sostuviera que la predicación accidental es la única posible debería aceptar que para todo

predicado es posible sostener con verdad su afirmación y su negación, en la medida en que no habría ningún predicado que se identifique con el sujeto.

Ahora bien, así como Platón, Aristóteles sostiene que en este caso estaríamos ignorando el primer sentido de ser por el cual es posible hablar de una identidad entre sujeto y predicado. Este es el caso en el cual el predicado expresa la esencia y esta es la relación que se da en la significación. Al decir “el hombre es un animal bípedo”, “animal bípedo” se identifica con “hombre”, de manera que la predicación accidental no es la única predicación posible y, en este sentido, es posible sostener la identidad entre un nombre y su significación.

La conclusión de esta argumentación sostiene:

“Hay, pues, algo que significa la esencia. Y si esto es así, queda mostrado que es imposible que las contradicciones se prediquen a la vez” (1007 b 16-18).

La prueba de la validez del PNC se hace depender, pues, en última instancia del polo de identidad en que consiste la sustancia como sujeto último de predicación.

Debemos suponer, pues, que la esencia es en última instancia el sustento de la prueba en cuestión<sup>56</sup>. Aristóteles asumiría un sentido fuerte de definición en este contexto; esto es, en un sentido estricto la definición es el enunciado de una sustancia portadora de una esencia. Hemos visto que así lo señala Aristóteles en *Tópicos*. La prueba parte del plano lingüístico, puesto que es aquel plano al cual el sofista no podrá renunciar, pero a partir de allí conduce a la afirmación de una ontología: partiendo de la existencia del discurso, Aristóteles prueba la existencia de un polo ontológico que oficia como polo de identidad sobre el cual se funda el significado único. Por eso se ve en la llamada segunda prueba que hay una correlación entre la destrucción del significado como determinado y único, y la esencia.

Lo que garantiza la unicidad del significado de “hombre” es en última instancia aquello que hace que todo hombre sea hombre, a saber su esencia (1006 a 32). Decir que la palabra “hombre” significa una cosa *una* es decir que en todo hombre, aquello que hace que sea hombre y que así lo llamemos es su misma esencia. La permanencia de la esencia se

---

<sup>56</sup> La esencia sería el fundamento de este argumento, aunque no de toda la semántica aristotélica, puesto que Aristóteles puede dar cuenta de la significación de ciertos sujetos sin recurrir a la esencia. Una vez más podemos recurrir a nuestro ya familiar ejemplo del “ciervo-cabrío”, que siendo significativo, no tiene esencia.

presupone como fundamento de la unidad del sentido: las palabras tienen un sentido porque las cosas tienen una esencia<sup>57</sup>.

Aristóteles ha pegado entonces un salto del plano lingüístico al plano ontológico que, en última instancia, representaba el ámbito en el cual el sofista negaba la validez del principio. Por eso la prueba de *Gamma 4* era competencia de la ciencia del ente en tanto ente. Es el análisis de los fundamentos del lenguaje el que revela que el plano de la denominación remite al plano del ser. La exigencia lingüística de la unidad de la significación y el principio ontológico de identidad se confunden, puesto que la primera tiene sólo sentido en virtud del segundo.

### **Conclusión**

Si esta prueba es contra el sofista, nunca podría haberle alcanzado a Aristóteles con sostener que una palabra no puede tener y no tener la misma significación, porque hasta allí estaría de acuerdo, incluso, el sofista. Hemos visto que éste reconoce la validez del principio a ese nivel. En virtud de la escisión propuesta entre *lógos* y ser, no encontraría inconveniente alguno en considerar válido un principio únicamente al nivel del discurso. Por otro lado, este principio aspira a ser universalmente válido, y todos conocemos la triste condición según la cual un solo caso no prueba ninguna ley, aunque sí alcanza para refutarla.

Será, en consecuencia, necesario para Aristóteles fundar el sentido en el plano ontológico y, a partir del lenguaje, único terreno aceptado por la sofística, alcanzar el ser. No debemos olvidar que la prueba aspira a probar el principio ontológico fundamental y que se inscribe en el contexto de la formulación de una ciencia del ser, viniendo a apuntalar la posibilidad misma de una ciencia tal. Hemos visto que Aristóteles encuentra en la esencia el fundamento del sentido. En efecto, en el plano ontológico se encuentra el sustento de la prueba en cuestión. Pero no sólo es el sustento de la prueba, sino que es aquello hacia lo cual está dirigida. Esto es, la prueba parte del plano lingüístico, puesto que es aquel plano al cual el sofista no podrá renunciar, y a partir de allí conduce a la afirmación de una ontología: partiendo de la existencia del discurso, Aristóteles prueba la

---

<sup>57</sup>Cf. Aubenque, *op.cit.*, p. 124.

existencia de un polo ontológico que oficia como polo de identidad sobre la cual se funda el significado único. Por eso se ve en la llamada segunda prueba que hay una correlación entre la destrucción del significado como determinado y único, y la de la esencia.

Creo que Nietzsche sofista acierta en su consideración acerca de la complementariedad que se da entre el establecimiento de la lógica como la verdadera legalidad del pensamiento y la de la ontología:

“En la medida (...) que hacemos de la lógica un verdadero criterio de ser estamos ya en trance de sentar como realidades todas estas hipótesis: sustancia, predicado, objeto, sujeto, acción, etc; es decir, concebir un mundo metafísico, esto es: un ‘mundo verdadero’”. [...]

PNC y mundo metafísico se condicionan, pues, mutuamente.

Por último, me interesa subrayar la filiación platónica de la prueba aristotélica. No es desacertado encontrar en Platón un claro antecedente de la estrategia utilizada por Aristóteles en esta prueba, allí cuando en *Sofista* 259 e Platón afirmaba que sólo en la medida en que el discurso se combina con el ser podemos contar con un discurso, obligando así al sofista, si es que quiere conservar el discurso, a reconocer un plano ontológico. En caso de negar tal combinación, el sofista perdería la palabra. Tanto la prueba platónica como la aristotélica contra el sofista parecen apuntar, pues, a probar la existencia de un plano ontológico que, de alguna manera, daría sustento a la posibilidad del discurso. Aunque a la luz de la negación radical del PNC por parte del adversario aristotélico es posible pensar que el argumento examinado de *Gamma* 4 quizás no hubiera forzado al sofista a reconocer el ser, podría suponerse que el argumento aristotélico fue efectivo. En este sentido, se trataría de un argumento *ad hominem* que intentaría probar ante un auditorio más o menos racional la validez del principio, señalando como “lo otro” a aquel que lo niega. La base de esta acusación reside en que el sofista no compartiría la esencia humana dada por la racionalidad<sup>58</sup>.

“¿Los axiomas lógicos son adecuados a lo real, o bien son norma y medio propios para crear lo real, el concepto de “realidad”?”. La pregunta formulada por Nietzsche se

---

<sup>58</sup> Acerca de la exclusión del sofista del género humano cf. Natalia Meta, *El principio de no contradicción como criterio de pertenencia al género humano. Análisis del primer argumento contra quien pretenda negar el principio en Metafísica, Gamma 4* (tesis de licenciatura), 2000 y Barbara Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 y *La décision du sens*, pp. 40-42.



descubre como netamente sofística. El sofista respondería, sin duda, que creamos un mundo a la manera aristotélica, pero no lo descubrimos. La polémica entre nihilismo y ontología se evidencia así como plenamente vigente en la medida en que cuestiona lo que nosotros consideramos leyes lógico-ontológicas. Mientras que la posición "ontológica" sostendría que tales leyes vienen a dar cuenta del mundo, la sofística, en cambio, las consideraría solo ficciones necesarias para legitimar las nociones de verdad y falsedad y, en definitiva, para sustentar la posibilidad de la ontología como otro juego discursivo más.

## Conclusiones

He examinado algunos textos de Gorgias, Platón y Aristóteles centrándome en ciertos aspectos doctrinales de sus filosofías que se habrían gestado como reacción frente a posiciones rivales, en la hipótesis de que bajo ciertas críticas abiertas hay, también, apropiaciones y herencias encubiertas.

En el primer capítulo hemos visto cómo Gorgias, intentando revertir el pensamiento eleático, confecciona una doctrina que, lejos de encontrarse en las antípodas, queda atada a ciertas consecuencias fundamentales del eleatismo. Ya a partir del título de su obra *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, Gorgias se enfrenta abiertamente al pensamiento eleático, para el cual ser y naturaleza se identifican. El objetivo del sofista consiste en oponer unas a otras las doctrinas de los físicos hasta disolverlas en su contradicción, para por fin arribar a la radical sentencia "nada es". Contra la identificación eleática entre discurso y ser, Gorgias opera una ruptura que, lejos de relegar al discurso a un lugar despreciable, revierte la jerarquía que Parménides establecía entre ellos. Una vez relegado el ser a mera categoría lingüística, hemos visto en el *Encomio* cómo el discurso deviene el gran soberano.

Sin embargo, a pesar de su burla al eleatismo, Gorgias no logra escapar a ciertos esquemas del pensamiento de su adversario: En efecto, en primer lugar, es posible percibir en la estrategia argumentativa del sofista ciertos tipos de razonamiento de cuño netamente eleático. Hemos visto que Gorgias razona a partir de oposiciones y que, al igual que los eleáticos, considera que tales oposiciones constituyen alternativas incompatibles en cualquier sentido o respecto en que se tomen. Esto desemboca no sólo en falacias debido al paso de un sentido al otro de ciertos términos, por ejemplo del verbo 'ser', sino que además conduce a una suerte de "radicalidad del cuantificador universal". Al proponer oposiciones universales como si fueran alternativas exhaustivas, cualquier caso que contradice una de ellas es suficiente para probar la tesis contraria, como si se trataran realmente de tesis contradictorias. Así, por ejemplo, en la segunda tesis Gorgias postula la oposición entre "todo lo pensado es" o "todo lo pensado no es" y a partir de allí sostiene que, puesto que en algunos casos podemos pensar cosas que no son, entonces es imposible pensar lo que es, de suerte que en todos los casos el pensamiento es de lo que *no* es. Tal tipo de argumentación, hemos visto, también era utilizada por el eleatismo, y así lo ilustra la disyuntiva parmenídea "es necesario que sea" o "es necesario que no sea". Pero la principal impronta del pensamiento eleático en

el gorgiano se evidencia en el hecho de que, al igual que en el caso de Parménides, Gorgias disuelve la *krisis* entre verdad y falsedad, posibilitando la existencia de cualquier discurso como legítimo. A pesar de que la tesis nihilista se presenta como el claro reverso del 'todo es' parmenídeo, en la medida en que ambas tesis eliminan uno de los elementos del par ser-no ser, ambas arriban a la imposibilidad de contar con un criterio de verdad. Las consecuencias de las tesis "todo discurso dice lo que es" y "todo discurso dice lo que no es" proponen, finalmente, el mismo esquema, según el cual las nociones de verdad y falsedad quedan vaciadas de sentido al no contar con los dos valores de verdad conjuntamente. En suma, en los dos casos se llega por vías opuestas a la misma conclusión: el sinsentido de predicar verdad o falsedad. La relación del pensamiento gorgiano con estos elementos de cuño eleático permite afirmar, pues, que la tarea del sofista se nutrió, en buena medida, del pensamiento objeto de su crítica.

✓  
condición  
de su crisis  
tema

En la segunda sección de este trabajo, referida a la refutación platónica al nihilismo de Gorgias, he presentado algunos pasajes del *Sofista* que constituirían el intento de Platón de someter nuevamente el discurso al ser, invirtiendo así la jerarquía establecida por el sofista. Platón parece divisar claramente el terreno común en que se mueven sofística y eleatismo y es por esta razón que en el *Sofista* somete a crítica ciertos axiomas comunes a ambos que desembocaban en el nihilismo y en la imposibilidad de decir falsedad. Recordemos en qué ha consistido la estrategia platónica. En primer lugar, Platón ofrece una distinción de los sentidos de *ser* con la cual impide el deslizamiento ilegítimo de un sentido a otro del verbo. En segundo lugar, sin ignorar la importancia que la palabra revestía para la sofística, en 259 e nuestro filósofo pone en práctica una estrategia a través de la cual fuerza a su adversario a reconocer la existencia del ser, a efectos de conservar el discurso. Así, Platón proclama que gracias a la combinación de las formas 'ser' y 'lógos', podemos afirmar la existencia del discurso. Hemos visto, asimismo, que a fin de cuentas el *Sofista* constituye una lucha contra el monismo en sus dos vertientes: el monismo ontológico encarnado por los eleáticos que reducían todo a ser, y el "monismo logológico" de los sofistas, que reducían todo a discurso. La prueba platónica contra unos y otros consiste, en definitiva, en forzarlos a reconocer una alteridad. En tercer lugar, Platón instaura a través de la significación y de la noción de no ser en tanto diferencia una distancia entre ser y discurso que le permite no sólo hablar de imágenes, sino también de simulacros para dar cuenta de los discursos sofísticos. En efecto, para legitimar la *krisis* entre

✓

verdad y falsedad negada por el eleatismo y la sofística, el filósofo examina la distancia que une y separa ser y discurso.

Sin embargo, en la base de su crítica a la posición sofística subsiste un núcleo central común a Platón y a su adversario. En primer lugar, encontramos que muchas de las categorías centrales que operan en el *Sofista* son tratadas explícitamente por Gorgias en su *Tratado sobre el no ser*. No sólo ser y no ser, sino también movimiento y reposo, esto es, cuatro de los cinco géneros mayores que menciona el Extranjero son categorías que, de alguna manera, remiten al tratado gorgiano. Sugestivamente Platón retoma ciertas categorías utilizadas por Gorgias y les confiere una importancia central. La noción de ἕτερος, por ejemplo, que en el *Tratado sobre el no ser* da cuenta de la relación entre el ser y el discurso, es retomada por Platón para dar razón, en última instancia, de la relación entre la imagen y original, que le permite explicar a su vez la relación entre discurso y ser. Asimismo, vimos cómo el ejemplo de enunciado falso 'Teeteto vuela', que intenta ilustrar aquellos enunciados que no sólo no tienen una correspondencia efectiva en la realidad, sino que nunca podrán tenerla, encuentra un antecedente en el ejemplo gorgiano "el hombre vuela". Pero más allá de estas convergencias terminológicas, más importante aún es la impronta gorgiana en la concepción platónica del discurso. Hemos visto que en las definiciones que ofrece Platón del sofista y de su discurso se encuentra un campo semántico muy próximo al de la caracterización del *lógos* en el *Encomio*: el sofista es un hechicero, un mago y un productor de ilusiones a través del discurso. Pero este paralelismo se podría llevar más allá: para Platón no sólo el discurso sofístico es considerado productor, sino que *todo* discurso ha de considerarse tal en la medida en que supone una *mimesis*, motivo por el cual puede ir más allá de lo dado en el ámbito del ser. En el pensamiento platónico, así como en el de Gorgias, encontramos, pues, una ruptura con la posición eleática en la que ser-pensamiento-lenguaje conforman una unidad indisoluble. Justamente a la luz de la importancia conferida por Platón al discurso se comprende su rechazo a las posiciones sofísticas: mientras que para el sofista la capacidad ilimitada del lenguaje debe ser explotada, para Platón, en cambio, es la realidad misma la que debe fijar un rumbo al discurso. En este sentido, el pensamiento sofístico, aunque ajeno y hostil al de Platón, influyó decisivamente en la constitución de su filosofía.

En la tercera sección de este trabajo, por último, me he ocupado de la refutación empleada por Aristóteles contra la sofística, intentando mostrar cómo el Estagirita

profundiza ciertas estrategias platónicas en vistas del adversario al cual se enfrenta. En Aristóteles, los argumentos contra el adversario y aquello que retoma de él se confunden, pues la estrategia aristotélica (retomando incluso en este punto un arma sofística) consiste, en gran medida, en volcar las tesis sofísticas contra sus propios autores. En este sentido, las pruebas aportadas en el libro *Gamma* contra la sofística constituyen un ἔλεγχος en el sentido estricto de la palabra. Hemos visto que en *Gamma* Aristóteles intenta fundar la posibilidad de una ciencia del ser y, en consecuencia, debe enfrentarse una vez más al nihilismo sofístico y a la escisión total establecida por el sofista entre ser y discurso. A partir de la distinción delineada por Platón en el *Sofista*, en cierto modo marginalmente, entre un ser por sí y un ser en relación a otra cosa, Aristóteles precisa los diferentes sentidos de *ser* de manera de disipar definitivamente la equivocidad en que se refugiaba el sofista en sus argumentos y, asimismo, superar la reducción sofística de toda predicación a accidente. Instituye, entonces, un sentido primero de *ser* dado por la sustancia, tal que el resto de los sentidos se subordinan, de alguna manera, a él. Hemos visto que en su asentamiento de la posibilidad de una ciencia del ente en tanto ente, Aristóteles retoma la premisa gorgiana “lo que no es es lo que no es” para volcarla contra la conclusión “nada es” del mismo Gorgias, presentando al no ser como el pico máximo de la amplitud del πολλαχῶς λεγόμενον. En segundo lugar, en vistas del análisis de la segunda parte de *Gamma*, vimos cómo Aristóteles ofrece claramente una teoría de la significación para oponerse a la adhesión sofística entre palabra y cosa. En efecto, una vez establecido el ente, Aristóteles encuentra en la significación una mediación entre palabra y cosa que le permite hablar de un discurso verdadero (así como también de un discurso falso) y fundar así la posibilidad de una ontología. Aristóteles, hemos visto, concede a Gorgias la heterogeneidad entre ser y discurso, pero encuentra en la significación la manera de relacionar uno y otro, rompiendo entonces con la escisión gorgiana.

Pero es en la prueba contra quienes niegan el PNC donde se pone en práctica la refutación central y, a la vez, la apropiación más clara de las armas del adversario por parte de Aristóteles. A diferencia de Platón, para el Estagirita la estrategia de forzar al adversario a reconocer el ser para conservar el *lógos* y la de postular el sentido como mediador entre palabras y cosas no conforman dos estrategias diversas, sino que se funden en un argumento único por el cual el ‘decir algo’ implica ‘significar algo’ y la

significación remite, a su vez, a la sustancia, alcanzando así el polo ontológico que conforma no sólo el sustento de la prueba sino también aquello a lo cual ella va dirigida. La refutación consiste, pues, en poner en práctica la ecuación sofística "todo decir es decir algo y decir algo es decir algo que es", argumento que implica la apropiación por parte de Aristóteles de la estrategia de su adversario para volcarla contra este mismo. Nuestro filósofo hace pues una concesión inicial al sofista, la de partir del discurso, para desde allí forzarlo a adentrarse en el propio terreno, el del ser.

Sin duda, Platón y Aristóteles han contribuido durante largo tiempo a ver en la sofística una enemiga de la filosofía. Sin embargo, en su intento de dar una respuesta contundente al relativismo y al escepticismo imperantes en su época se han nutrido de muchas de las armas de su enemigo. En este sentido, es posible pensar que, lejos de anularse, ontología y sofística se descubren a sí mismas en su límite y contribuyen así a conformar cada una la identidad de la otra, a través de rechazos y apropiaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

### TEXTOS

#### EDICIONES Y TRADUCCIONES

#### GORGIAS

TLG (Material informático)

Untersteiner, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 4 vols, 1949-1967.

Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 3 vols., 1951-1952.

Dumont, J. P., *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969.

Piqué Angordans, A., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, 1985.

Melero Bellido, A., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.

Cassin, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

#### PLATÓN

TLG

Burnet, J., *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon, 1905.

Cornford, F., *Plato's Theory of Knowledge, The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London, 1935.

Diès A., *Platon, Le Sophiste*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Pleyade, II, 1925.

Cordero N., *El Sofista*, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988.

Cordero N., *Le Sophist*, Paris, G-F Flammarion, 1993.

Santa Cruz, M.I., *Parménides*, en *Dialogos V*, Madrid, Gredos, 1988.

Calonge Ruiz, *Gorgias, Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1983.

Canto M., *Gorgias*, Paris, Flammarion, 1987.

#### ARISTÓTELES

TLG (Material Informático).

The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes, Princeton, 1984, (2 Vols.).

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, ed., intr. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1970 (6ta. ed.), 2 Vols.

Tricot, J., *La Métaphysique*, intr., trad., y coment., Paris, Vrin, 1981, 2 Vols.

Reale, *La Metafisica*, trad., intr. y coment., Napoli, Loffredo, 1968, 2 Vols.

*Aristotle's Metaphysics. Books Γ, Δ, E*, trad. y coment. de C. Kirwan, Oxford, Clarendon Press, 1984 (3ra. ed.).

Cassin, B. y Nancy, M., *La Décision du Sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1989.

Zucchi H., *Metafisica*, trad. e intr., Buenos Aires, Sudamericana, 1986 (2da. ed.).

Calvo Martínez, T., *Metafisica*, trad. e intr., Madrid, Gredos, 1994.

*Organon:*

- Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, 1980 (7ma. ed.).  
Ross W.D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed., intr. y coment., Oxford, 1957 (2da. ed.), (Clarendon Press).  
Candel Sanmartín, M., *Tratados de lógica (Organon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*, Madrid, Gredos, 1982.  
Candel Sanmartín, M., *Tratados de lógica (Organon). II. Sobre la interpretación. Analíticos-Primeros. Analíticos Segundos*, Madrid, Gredos, 1988.  
Ross, W.D., *Topica et Sophistici Elenchi*, ed., Oxford, 1984 (6ta. ed.).

*De Anima:*

- Calvo Martínez, T., *Acerca del Alma*, trad., Madrid, Gredos, 1978.

## ESTUDIOS Y COMENTARIOS

### GORGÍAS

- AAVV, *Los Filósofos Presocráticos. I.*, intr. gral. C. Eggers Lan, intrs. trads. y notas, C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos, 1986.  
Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.  
Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1962.  
Austin, J.L., *How to do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.  
Bett Richard, "The Sophists and Relativism", *Phronesis*, vol. XXXIV, No. 2, 1989, pp. 139-169.  
Breton, S. "Le plaisir de parler'. Réflexions sur la sophistique", *Revue philosophique de Louvain*, 85 (4e.s., nro. 67), agosto 1987, pp. 356-370.  
Breton, S. "Sophistique et ontologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 90, pp.279-296.  
Cajouille-Zaslowsky, F., "Sophistique et Scepticisme", en Cassin (ed.), 1986, pp. 149-166.  
Casertano, G., "L'amour entre *logos* et *pathos*, Quelques considérations sur l'*Hélène* de Gorgias" en *Positions de la Sophistique*, Editado por Barbara Cassin, Vrin, Paris, 1986, pp. 211-220.  
Cassin, B., (ed.), *Positions de la Sophistique*, Paris, 1986.  
-----, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.  
Cordero, N. L., "Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias", *Escritos de Filosofía* N° 1, Buenos Aires 1978, pp. 135-142.  
Derrida, J., "La Pharmacie de Platon", *Tel Quel* 32 (1968), pp. 3-48 y *Tel Quel* 33 (1968), pp. 18-56. Reproducido en *La Dissémination*, Paris, *Le Seuil*, 1972.  
Dupréel, E., *Les Sophistes*, Editions du Griffon, Neuchatel, 1948.  
Gaines, R., "Knowledge and Discourse in Gorgias's *On the Non-Existent or On Nature*", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 30, 1997, pp. 1-12.  
Ford Andrew, "Platonics Insults: Sophistic", *Common Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 33-48.  
Gigon, O., "Gorgias 'Über das Nichtsein'" en *Studien zur antiken Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1972, pp. 67-97.  
Guthrie W.K.C., *History of Greek Philosophy* III, Cambridge, 1969.



- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo II, traducción de Wencesalo Roces, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Kerferd, G. B., "The first Greek Sophists", *Classical Review*, Vol. 64, 1950, pp. 8-10.
- , "Gorgias on nature of that which is not", *Phronesis*, vol. I, No. 1, 1955, pp. 3-25.
- , *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Lloyd, G.E.R., *Polaridad y analogía*, Madrid, Taurus, 1987.
- Lydell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Mansfeld, J., "Historical and Philosophical Aspects of Gorgias 'On what is not'", *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1990, pp. 97-125.
- Poratti, A., "De la sofística antigua a la aldea global", *El pensamiento antiguo y su sombra*, pp.75-100, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- Robinson, J.M., "On Gorgias", en *Exegesis and Argument*, ed. E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty, Assen, 1960, pp. 49-60.
- Romilly, J., *Le Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988.
- Rossetti L., "Rhétorique de l'anti-rhétorique et effet de surprise à l'origine de l'image négative des sophistes", *Noésis*, N. 2, 2000, pp. 105-118.
- Schiappa, E., "Interpreting Gorgias's 'Being' in *On Not-Being or On Nature*", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 30, no. 1, 1997, pp. 13-30.
- Thom, Paul, "The principle of Non-Contradiction en Early Greek Philosophy", *Apeiron*, Vol. XXXII, N. 3, 1999, pp. 153-170.
- Untersteiner, M., *Les Sophistes*, traducción al francés de Alonso Tordesillas, Paris, Vrin, 1993.
- Wardy, R., *The Birth of Rhetoric*, Routledge, New York, 1996.

## PLATÓN

- Ackrill, J. L., "SYMPLOKE EIDON" en *Plato, A Collection of Critical Essays Edited by Gregory Vlastos*, Anchor, New York, 1971, pp. 199-206.
- Aubenque, P., "Si o No" en *Nuestros griegos y sus modernos*, Traducción de Irene Agoff, Manantial, Buenos Aires, 1994.
- , "Syntaxe et sémantique de l'être", en *Études sur Parménide II*, Paris, Vrin, 1987, pp. 102-134.
- Bluck, R. S., *Plato's Sophist*, University of Manchester Press, Manchester, 1975.
- , "False Statement in the *Sophist*", *J.H.S.* 77, 1957, pp. 181-186.
- Bondeson, W., "Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist* 242-249" en *Journal of the History of Philosophy*, vol. xiv, n° 1, January 1976, pp. 1-10.
- Bostock, David, "Plato on understanding language" en Everson, S. (ed.), *Language, Companions to Ancient Thought 3*, Cambridge, 1994, pp. 37-74.
- Clarke, Patricia, "The Interweaving of the Forms with one another: *Sophist* 259 e", Taylor C.C. W. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy XII*, Oxford, Clarendon, 1994, pp. 35-62.
- Cordero, N., "La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon", en *Ontologie et Dialogue*, N. Cordero (ed.) Paris, Vrin, 2000, pp. 33-46.
- Cornford, F.M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de N. L. Cordero y M. D. Ligatto, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, 1963 (traducción al español de Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, Alianza, 1979

Deleuze, G., "Platón y el simulacro" en el Apéndice I de *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

Denyer, N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, New York, 1993.

Dodds, R., *Plato's Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford Press, Oxford, 1959.

Heinaman, R. E., "Communion of Forms" en *Proceedings of The Aristotelian Society*, New Series, Vol. LXXXIII, London, 1983, pp. 176-190.

Kerferd, G. B., "El sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait" en *Positions de la sophistique*, Edit. por B. Cassin, Paris, Vrin, 1986, pp. 13-15.

Lassege, M., "L'imitation dans le Sophiste de Platon", *Etudes sur le Sophiste de Platon* (Aubenque P. y Narcy, M. eds.), Paris, Bibliopolis, 1991, pp. 247-265.

Li Carrillo, V., "Las definiciones del sofista", *Episteme*, Venezuela, 1959/60, pp. 83-189

Marcos, G., *Platón ante el problema del error*, Fundec, Buenos Aires, 1995.

-----, "Négation, Fausseté et Non-être dans le *Sophiste*", *Revue de Philosophie Ancienne*, XII, 2, 1994, pp.153-170 .

Moravcsik, J. M. E., "ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ and the Genesis of Logos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 117-129.

Moravcsik, J.M.E., "Being and Meaning in the *Sophist*" en *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, pp. 23-78.

Notomi, N., *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge University Press, 1999.

Owen, G. E. L., "Plato on Not-Being" en *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Vlastos, Garden City, N.Y., 1979, pp. 223-267.

Peck, A. L., "Plato and the MEGISTA GENH of the *Sophist*: a Reinterpretation", *The Classical Quarterly*, vol. II, 1952, pp. 32-56.

-----, "Plato's Sophist: the συμπλοκή τῶν εἰδῶν", *Phronesis* vol VII, 1962, pp. 46-66.

Russell, B., *Los principios de la matemática*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.

Soulez, A., *La grammaire philosophique chez Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

Van Eck Job, "Falsity without Negative Predication: On *Sophistes* 255e-263d", *Phronesis*, Vol. XL, 1995, pp. 20-47.

Villela-Petit, M. "La question de l'image artistique dans le *Sophiste*", *Etudes sur le Sophiste de Platon* (Aubenque P. y Narcy, M. eds.), Paris, Bibliopolis, 1991, pp. 53-90.

## ARISTÓTELES

Ackrill, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, (trad. F. Bravo), Caracas, 1984.

Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Quadrige, 1966.

Barnes, J., "The law of contradiction", *Philosophical Quarterly* 19, 1969, pp. 302-309.

Barnes, J., *Aristóteles*, (trad. M. Sansigre Vidal de la ed. en Inglés de 1982), Madrid, Cátedra, 1993.

Barnes, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995.

Berti, E. "La critica allo scetticismo nel libro IV della *Metafisica*", en *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Rome, 5-8 Nov. 1980, a cura di G. Giannantoni*, Nápoles, 1981, t.I, pp. 61-79.

Bordoni, G., *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

- Brauer, D. "Contradicción apofántica y contradicción reflexiva", *RLF*, vol. XIV, nro.3, nov. 1988, pp. 323-338.
- Byrne, Patrick, *Analysis and Science in Aristotle*, New York, 1997.
- Calvo Martinez, T. "El principio de no contradicción en Aristóteles", *Méthexis*, vol.1, Bs. As. 1988, pp. 53-70.
- Cassin, B. y Narcy, M., *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d' Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1989.
- Cassin, B., " 'Habla si eres un hombre' o la exclusión trascendental", (traducción de T.E. Zwanck y E. de Olosa), *RLF*, vol.XIV, nro.3, noviembre 1988, pp. 291-303.
- , ed., *Nuestros Griegos y Sus Modernos*, (trad. Irene Agoff de la ed. Paris, 1992), Buenos Aires, 1994.
- , "Aristóteles y el *linguistic turn*" en B. Cassin ed. (1994), pp. 311-324.
- Cassini, A., *La justificación Aristotélica del principio de no contradicción*, (tesis doctoral), 1990a.
- , "La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles", *Crítica*, Vol. XII, nro.65, 1990b, pp. 57-72.
- , "La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIV, nro.3, noviembre 1988, pp. 339-345.
- Charles, D., "Aristotle on names and their signification" en Everson, S. (ed.), *Language, Companions to Ancient Thought 3*; Cambridge, 1994, pp. 37-74.
- , "Aristotle on Meaning and Essence, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Code Alan, "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Wich Science investigates the Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, N. 3, 1986, pp. 341-358.
- , "Metaphysics and Logic", *Aristotle Critical Assesments* en Gerson L. P. (ed.), *Aristotle Critical Assessments*, vol. 1, London, Routledge, 1999, pp. 167-185.
- Dancy, R.M., *Sense and Contradiction*, Dordrecht, 1975.
- Degnan, M.J., "What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC?", en *Apeiron*, Vol XXXII No.3, Sept., 1999, pp. 243-273.
- Irwin, T.H., "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34 (1981), pp. 523-44.
- Irwin, T.H., "Aristotle's concept of signification", en Schofield, M. y Nussbaum, M.C., eds., *Language and Logos*, Cambridge, 1982, pp. 241-265.
- Irwin, T.H., *Aristotle's First Principles*, New York, 1988, (Clarendon).
- Irwin, T. H., "Algunas aporías de la ciencia del ser", en *Nuestros Griegos y sus modernos*, B. Cassin (ed.), Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 301-310.
- Jaeger, W., *Aristóteles*, (trad. José Gaos, de la ed. de 1934), México, D. F., 1946. (1ra. ed. 1923).
- Kirwan, C., *Aristotle's Metaphysics. Books Γ, Δ, E*, trad. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1984 (3ra. Ed., 1ra. ed. 1971).
- Lukasiewicz, J. "On the principle of contradiction in Aristotle" (trad. V. Wedin), *Review of Metaphysics* 24, 1971, pp. 485-509.
- Meta Natalia, *El principio de no contradicción como criterio de pertenencia al género humano. Análisis del primer argumento contra quien pretenda negar el principio en Metafísica, Gamma 4* (tesis de licenciatura), 2000.
- Nussbaum M. (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, Collected Papers in Greek Philosophy, Londres, 1986.
- Owen, G.E.L (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*. (Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum), Oxford, Clarendon Press, 1968.

-----, "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle" en M. Nussbaum (ed.), 1986, pp. 180-200.

Romeyer Dherbey, G., *Les choses mêmes*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

Ross, W.D. *Aristotle*, Londres, 1974 (1923, 1ra. ed.).

Schofield, M. y Nussbaum, M.C., eds., *Language and Logos*, Cambridge, 1982.

Shields, C., *Order in Multiplicity*. Oxford, Clarendon, 1999.

Wedin, M. V., "The Scope of Non-Contradiction", en *Apeiron*, Vol. XXXII No. 3, Sept., 1999, pp. 231-242.

Whitaker, C.W.A., *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, 1996.

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**Dirección de Bibliotecas**