

¿QUÉ ES EL NO-SER? LA RESPUESTA DE PLATÓN Y DE PARMÉNIDES

Andrés Lema Hincapié

ABSTRACT

Firstly, this article presents through a minute analysis Parmenides' ontological doctrine on not-being taken from his Poem. Moreover, it handles with a period in Plato's thought that could be adequately qualified as a Parmenidian period of his not-being ontology. Nevertheless, Plato, in his search for a precise and true definition of the sophist, is forced to abandon his former way of thinking about not-being. That is the main content of his dialogue entitled The Sophist. This dialogue defends another meaning of not-being. For Parmenides not-being just meant nothing. Besides not-being as nothing, now for Plato there is a positive sense of not-being, which is the different or the other.

INTRODUCCIÓN

Las siguientes páginas son el análisis detallado de las doctrinas de Platón y de Parménides sobre del no-ser. La primera parte está dedicada al *Poema* de Parménides y finaliza con algunas consideraciones sobre el no-ser en Platón. Estas consideraciones caracterizan aquello que con legitimidad puede llamarse la etapa parmenidea del pensamiento de Platón acerca del no-ser. En la segunda parte estudio la ontología platónica del no-ser tal y como ella se nos ofrece en *El sofista* de Platón. En un primer momento tengo en cuenta las relaciones entre Parménides, Platón y los sofistas. Más adelante presento el nuevo sentido que se da al no-ser y cómo este nuevo sentido del no-ser se precisa aún más en el momento de intentar fundar su existencia. Mi análisis sobre el no-ser en Platón termina con ciertos comentarios referentes a la doctrina platónica del juicio falso. Por último, en una tercera parte, muy corta, presento algunas conclusiones que, siendo provisionales, fueron surgiendo a lo largo de esta interpretación.

I. EL NO-SER EN PARMÉNIDES

Una comprensión adecuada del no-ser en Platón, de acuerdo con su diálogo *El sofista*, pasa ante todo por una determinación precisa del no-ser en Parménides. Para Platón mismo esto es incluso evidente: sólo si se comete «parricidio», esto es únicamente si son destruidas las tesis de Parménides sobre el no-ser, con el fin de hacer posible el juicio falso, será posible alcanzar una definición positiva e irrefutable de aquello que es un sofista. Tanto la posición de los sofistas como la doctrina de Parménides sobre el no-ser comportan el difícil problema del juicio falso y se hallan en el origen de las reflexiones platónicas acerca de lo que no es. Ya se verá por qué los intentos de deficiencia del sofista conducen, según Platón, al problema de la realidad del juicio falso.

La presencia explícita de Parménides tiene lugar en 237a del *Sofista*. Pierre Aubenque comenta este pasaje: «el hecho del error presupone que se afirme el ser de aquello que no es. Ahora bien, esta presuposición contraviene directamente la advertencia de Parménides -primera forma histórica del principio de identidad- de acuerdo con la cual es imposible que el no-ser sea»¹.

Así, pues, es legítima e incluso necesaria la puesta en paralelo de Platón y de Parménides ya que, como muy bien lo expresó Friedrich Schleiermacher, en *El sofista* de Platón se encuentra «el locus principal de la diferencia entre filósofos platónicos y filósofos eleatas»².

Hay que preguntarse entonces, en primer lugar, cuál es la concepción de Parménides de Elea sobre el no-ser. Los párrafos que siguen quieren delimitar y comprender esta concepción del no-ser tal y como Parménides la presenta en su *Poema*.

1. Aubenque, Pierre, «Une occasion manquée: la gènèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose"», in Aubenque, Pierre (éditeur), *Études sur Le Sophiste de Platon*, Paris, Bibliopolis, 1991, p. 367. Salvo indicación, todas las traducciones presentes en este ensayo son mías.

2. Tristemente sólo pude acceder a una traducción inglesa de esta obra del hemeneuta alemán. Cf. Schleiermacher, F.E.D., *Introduction to the Dialogues of Plato*, chapter VI: «*The Sophist*», (translated by William Dobson), New York, Arno, 1973, p. 255. Sin embargo, esta tesis de Schleiermacher ha de ser matizada si, siguiendo a Néstor Luis Cordero, ha de tenerse a Platón como el inventor de la escuela eleática. Aceptado esto, la idea de un grupo de filósofos de Elea, que siguen una misma doctrina, pierde su fundamento.

a) Fragmentos 1, 2 y 3

El fragmento 1 del *Poema* declara en los versos 22 y 23: «Y la diosa me acogió benévola; tomó en su mano mi mano diestra y así me dirigió la palabra»³. A partir de este fragmento, el estatuto del texto es bien claro en lo que se refiere a la justificación de sus verdades: esta justificación es completamente distinta a la ofrecida por el diálogo platónico. Su verdad, o mejor aún sus verdades, poseen una legitimación divina que no proviene del mundo humano. En primer y último lugar, la diosa es la fuente de verdad del discurso de Parménides. *Lo divino* aparece así como el fundamento de aquello que se dice sobre lo que no es. Como habré de mostrar más tarde, en Platón el saber sobre el no-ser nace de una óptica *secularizada*, a saber aquella que se origina en un análisis de la comunidad entre los Géneros Supremos. Por el contrario, en Parménides, la presencia de la revelación se halla en el origen del saber sobre el no-ser. Por esta razón G.S. Kirk y J.E. Raven escriben: «Claramente, Parménides describe su huida desde el error hacia la iluminación. Además, muy probablemente, como Diels sugirió, esta forma alegórica es tomada de la literatura oracular y mística. “Es claro”, escribe Bowra (*Problemas in Greek Poetry*) “que este poema pretenda poseer la importancia y la seriedad de una revelación religiosa»⁴.

Ahora bien, el segundo fragmento añade al componente revelado nuevos elementos. Aquí está todo el fragmento: «Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato que me oigas) [sobre] los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno [se refiere] al ser y [dice] que no es posible que el ser no sea. Esta es la ruta de la Persuasión, porque ésta acompaña a la verdad. El otro [camino] trata de lo que no es y [dice] que es necesario que el no-ser no sea; te indico que este

3. Parménides de Elea, «Fragmentos», (trad. Alberto Bernabé), in *Filósofos presocráticos (De Tales a Demócrito)*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 160. Aun cuando he recurrido a esta versión castellana, nunca he dejado de consultar las versiones de L. Tarán, N.L. Cordero y G.S., Kirk/J.E.Raven. Cf. Tarán, Leonardo *Parménides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, 1965; Cordero, Néstor Luis, *Les deux chemins de Parménides*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1984; y Kirk, G.S. -Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

4. Kirk, G.S. -Raven, J.E., *op.cit.*, p. 268.

camino es incognoscible por completo, ya que ni podrías conocer lo que no es (porque ello es imposible) ni podrías expresarlo»⁵.

En un primer momento, el fragmento establece que, aun cuando el no-ser no es en absoluto, él es sin embargo un camino de investigación. De allí que sería legítimo decir que en este sentido el no-ser es, de todas formas, algo. Por otra parte, en cuanto vía de investigación («*way of inquiry*» es la traducción de L. Tarán) el no-ser puede llegar a ser concebido. En la traducción de N.L. Cordero el no-ser es uno de los dos caminos «*pour penser*», y en la de L. Tarán el no-ser aparece como una de las dos vías «*that can be conceived*»⁶. Y otro contrapunto se establece: lo posible y la verdad que persuade acompañan al ser, mientras que del lado del no-ser posibilidad y verdad no existen. Es asimismo la imposibilidad de lo que no es aquello que coloca lo inexistente fuera del campo del conocimiento. Tan sólo lo que es puede llegar a ser conocido⁷.

Sin embargo, y aunque el fragmento rechaza toda posibilidad al no-ser, el verso 6 de este mismo fragmento le confiere una suerte de necesidad: aquello que no es *no debe ser*; aquello que no es no ha de existir en absoluto. Al no-ser también le es negada toda verdad. En el camino del no-ser no hay verdad, y por ello tampoco hay persuasión. ¿Están entonces la disuasión y el error puestos del lado del no-ser? Sería demasiado atrevido responder afirmativamente a esta pregunta. Al menos puede decirse, según el texto del *Poema*, que el camino del no-ser apunta a la ausencia de verdad porque él es una vía de la ignorancia.

Los versos 6, 7 y 8 de este fragmento ofrecen un nuevo elemento

5. No sigo completamente la traducción de A. Bernabé. Prefiero insistir, junto con L. Tarán y N.L. Cordero, en el carácter incognoscible (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν), imposible (οὐ γὰρ ἀνυστόν) e inexpressable (οὔτε φράσαις) del no-ser. Cf. fragmento 2, vv. 1-8.

6. Tarán, Leonardo, *op. cit.*, p. 32.

7. Aquí me alejo de la perspectiva de L. Tarán. Considero, siguiendo muy de cerca el texto de Parménides, que es el *factum* de la imposibilidad del no-ser y no su carácter inconcebible lo que funda las dos premisas del fragmento, esto es que hay ser y que no existe no-ser en absoluto. Aquí están las anotaciones de L. Tarán con cuyo contenido estoy polemizando: «*Parmenides started from the assumption that there is existence and that non-Being is impossible. These two premisses did not need to prove; in fact they are both derived from the fact that non-Being is inconceivable; therefore to think is to think what exists*». Tarán, Leonardo, «Parmenides, Concept of Being» in Tarán, Leonardo, *op. cit.*, pp. 191-192.

para la reflexión sobre el no-ser. Ya que el no-ser es imposible, esto es que lo inexistente no puede ser, él no puede ser ni conocido ni nombrado. Habida cuenta de que la facultad de hablar y la facultad de conocer necesitan de un objeto existente para ejercerse, la palabra y el conocimiento se anulan cuando se toma el camino de lo inexistente⁸. Esto hace que el no-ser se torne innombrable e incognoscible. Parménides retomará esta caracterización negativa de lo que no es en el fragmento 8, versos 8 y 15. Para decirlo con Denis O'Brien: «para la diosa no habría sino un no-ser, uno solamente, el que ella proscribe en el fragmento 2 del poema. Los discursos de los hombres se hacen imposibles, incluso inconcebibles, precisamente porque ellos no pueden dejar de recurrir, aunque sólo sea implícitamente, al no-ser incognoscible e incomunicable condenado por la diosa al inicio de su discurso»⁹.

Ahora bien, desde el momento en que el fragmento 3 declara que «pensar y ser son la misma cosa» (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι), Parménides le niega al no-ser toda relación con el pensamiento. Además, Parménides enuncia, si se quiere indirectamente, que el no-ser es «algo» que no tiene nada que ver con el pensamiento. Esta nueva tesis envía al fragmento 2, versos 6 y 7, y al fragmento 8, verso 9.

Antes de analizar los siguientes fragmentos del *Poema* quisiera detenerme en algunas consideraciones acerca del significado del término *no-ser* en Parménides. Seguiré aquí las precisiones tanto de D. O'Brien como aquéllas de G.S. Kirk y de J.E. Raven. Esta es la pregunta que aparece: ¿A qué puede atribuirse el no-ser del que habla la diosa? D. O'Brien identifica tres tipos de traducciones que intentan resolver el problema de la atribución o de la referencialidad del no-ser. En primer término, existen traducciones que D. O'Brien califica de *cuasi-pronominales*: son las de Owen, Cordero, Guthrie y Aubenque. En esta perspectiva la parte pertinente del fragmento 2, verso 5 se traduce como

8. Soy consciente de que la noción de facultad es extraña al pensamiento de Parménides. Ello no impide sin embargo que tal noción sea adecuada para comentar el texto del filósofo presocrático.

9. O'Brien, Denis, "Le non-être dans la philosophie grecque. Parménide, Platon, Plotin", in *Études sur Le Sophiste de Platon*, ed. cit., p. 351. Esta cita anuncia, *in nuce*, los dos sentidos del no-ser en Platón: un sentido típicamente parmenídeo, otro sentido muy propio a Platón.

«*il n'est pas*» o «*ce n'est pas*». Luego, Ch. Kahn representaría la traducción *epistémica*. Para este autor οὐκ ἔστιν corresponde a «*lo conocible no es*». Finalmente, las traducciones *ontológicas* defendidas por L. Robin, A. Diès y L. Tarán vierten al francés estas palabras griegas de la siguiente manera: «*l'être n'est pas*» o «*le non-être est*». No obstante, subraya D. O'Brian, es necesario mantener la ausencia de sujeto gramatical tal y como ella es mantenida por Parménides. «“no es” (οὐκ ἔστιν) es “un sendero del que nada puede aprenderse” (Frag. 2, vv. 5-6),- “ya que el no-ser (τὸ [...] μὴ ἔόν) tú no podrías ni conocerlo ni hacerlo comprender” (vv. 7-8)»¹⁰. La atribución permanece entonces indeterminada, sea en el uso del participio sustantivado τὸ μὴ ἔόν, sea con relación al verbo afectado por la negación: οὐκ ἔστιν. Así, pues, este comentador concluye: «la segunda vía [la del no-ser] únicamente puede expresarse bajo la forma de un verbo que no posee sujeto (οὐκ ἔστιν), o bien, si la fórmula no es demasiado paradójica, bajo la forma de un sujeto que no posee verbo (“*le non-être*” τὸ μὴ ἔόν)»¹¹.

Asimismo, G.S. Kirk y J.E. Raven parecen estar de acuerdo con las conclusiones de D. O'Brien. Sus anotaciones permiten precisar aún más el no-ser de Parménides: «En los inicios de su *Poema*, la premisa ἔστιν de Parménides *no posee en absoluto un sujeto determinado*: si es necesario traducir la frase ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν la traducción menos engañosa es: “Una cosa (*thing*) es o una cosa no es”. Aquí Parménides ataca a aquellos que creen, como todos los hombres lo han hecho, que es posible hacer *una predicación negativa con significado*. Ahora bien, Parménides es capaz de llevar a cabo este ataque porque él mismo confunde una predicación y un juicio existencial negativo»¹².

Esto lleva a concluir que el no-ser es la no-existencia en general. Por esta razón hay que cuidarse de asignar cualquier sujeto a la expresión griega οὐκ ἔστιν. Por otra parte, el no-ser, que carece de sentido, es incomprendible. En otros términos: cuando Parménides identifica la predicación negativa con el juicio existencial negativo la falta de senti-

10. *Ibidem*, p. 325. Cf. también pp. 321-323.

11. *Ibidem*, pp. 325-326. Esta reflexión hace más claro el pasaje del *Sofista* donde Platón considera los problemas de atribución del no-ser. Cf. *El sofista*, 237c.

12. Kirk, G.S. -Raven, J.E., *op. cit.*, pp. 269-270. Sin embargo, los autores caen en la trampa de dar, con su traducción, un sujeto al verbo, *i.e. thing*.

do de aquélla alcanza todo juicio existencial relativo al no-ser.

b) Fragmentos 6, 7 y 8.

En Parménides el no-ser sería sinónimo de palabras como nada e inexistencia¹³. El verso 2 del fragmento 6 confirma esta sinonimia pues allí Parménides escribe: «la nada no existe»¹⁴. Esta idea se comprende fácilmente: en la medida en que el verbo εἶναι, en el *Poema*, expresa «la idea de realidad efectiva, de presencia, de existencia»¹⁵, la negación del verbo ser en οὐκ ἔστιν deberá interpretarse como irrealidad, ausencia e inexistencia. Esto significa que Parménides utiliza la negación {οὐκ, μή} para significar lo contrario de aquello que se niega. De ahí viene el marcado contraste, la separación de los contrarios entre las dos vías de la investigación. La segunda vía enunciada por la diosa niega «lo que la otra vía afirmaba: la existencia, la realidad absoluta; y esta vía declara: no hay ser, no hay presencia»¹⁶.

El no-ser, al igual que el ser, posee un carácter absoluto. Aquello que no existe es un inexistente absoluto al igual que aquello que es lo es absolutamente. La negación posee un carácter absoluto negando toda otra posibilidad entre lo que es y el no-ser: he aquí la razón por la cual este no-ser es radicalmente lo contrario del ser. La separación esencial de las dos vías, la incomunicabilidad entre el ser y el no-ser, prohíbe toda introducción de intermediarios que existirían entre el εἶναι y el οὐκ εἶναι.

Es comprensible entonces que, en el fragmento 8, verso 16, Parménides escriba: «es o no es», ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. La disyunción es exclusiva, traduciendo otra vez la distinción incondicionada que separa ausencia y presencia. El paralelo exclusivo se impone: en Parménides, desde el momento en que el ser se interpreta de manera existencial como una naturaleza absoluta y necesaria, el no-ser, por su parte, conserva de manera negativa su significación existencial, tan absoluta como necesaria en cuanto inexistencia. Este es un no-ser sin restricción alguna, diferente del no-ser de Platón, porque es necesario en cuanto no-ser, es

13. Cf. Cordero, Néstor Luis, *op. cit.*, p. 95.

14. Leonardo Tarán traduce esta parte del verso como «nothing is not». Cf. Tarán, Leonardo, *op. cit.*, p. 54.

15. Cordero, Néstor Luis, *op. cit.*, p. 73.

16. *Ibidem*, p. 81.

decir el no-ser no es y no debe ser *absolutamente*.

Dicho esto, conviene agregar nuevos elementos que se relacionan con el no-ser de Parménides. Parménides parece sugerir, según lo que se lee en los fragmentos 7 y 8 de su *Poema*, que la falsa creencia en una suerte de no-ser existente nace de aquello que dice la lengua, de aquello que el ojo ve y de aquello que el oído escucha (cf. frag. 7, vv. 4-5; frag. 8, vv. 53-64 *et sq.*). Los sentidos proveen contenidos *temporales* sobre las cosas que perecen y se engendran. Es allí donde halla su origen la idea errónea acerca de la existencia de lo que no es. Ahora bien, asegura Parménides, la nada no es el origen de algo. El no-ser no engendra ni es tampoco el «receptáculo» de las cosas que dejan ilusoriamente de existir o vienen a la existencia. Como diría más tarde Lucrecio en su *De rerum natura*: «*nihil posse creari de nihilo*»¹⁷. Así, en el fragmento 8 habla la diosa y prohíbe: «no te permito ni decir ni pensar que el ser tiene el no-ser como origen, pues no es posible ni decir ni pensar el no-ser»¹⁸.

Asimismo, no es insensato identificar el futuro y el pasado como siendo apariencias temporales relativas al no-ser. Esta reflexión halla su fundamento en lectura del verso 5 del fragmento 8: «[el ser] no fue una vez ni será, pues [el ser] ahora es todo a la vez, uno, continuo.» Porque lo que existe es una existencia en una eternidad siempre presente, dos dimensiones del tiempo pierden todo su sentido y caen en la ilusión del no-ser: no hay ni pasado ni porvenir. Todo aquello que es lo es en un presente eterno. Así se justifica la condena de las doctrinas filosóficas que aceptan la corrupción y la generación de la existente¹⁹. La *generatio* y la *corruptio* son ideas que provienen de la información sensible. Para Parménides, esta información es siempre engañosa, pues ella siempre anima y legitima juicios cuyo contenido supone que lo inexistente es de algún modo. Al eliminar del conocimiento sensible toda pretensión de verdad, Parménides parece obligado, sin decirlo, a

17. En este aspecto el *Poema* de Parménides anticipa doctrinas de Lucrecio y de Epicuro. Persio escribe en sus *Sátiras*: «*de nihilo nihilum, in nihilum nihil posse reverti*» (III, 84).

18. Parménides, *op. cit.*, frag. 8, vv. 7-8. Aquí sigo las traducciones de N.L. Cordero y de L. Tarán, pues la de A. Bernabé es algo torpe.

19. Acerca del frag. 8, vv. 12-13, G.S. Kirk y J.E. Raven escriben: «*it could perhaps mean simple that nothing can come from τὸ μὴ ὄν "that which does not exist", except Not-Being.*», Kirk, G.S. -Raven, J.E., *op. cit.*, pp. 274-275.

aceptar tan sólo el valor de un conocimiento cuyo origen no es sensible. Así pues, y aún cuando Parménides jamás habló, hasta donde sabemos, de un conocimiento racional, F. Schleiermacher puede afirmar con razón: «Sabemos que Parménides tuvo que asumir la posibilidad de una existencia imperfecta y de un mundo apariencial separado de la existencia perfecta que asimismo se le opone. Es así, que el hombre tiene comunicación con aquella a través de la percepción, y con la existencia perfecta por medio de la razón»²⁰.

En este contexto Parménides habla del no-ser como alteridad, como diferencia. Hay que citar todos los versos que puntualizan este tema, habida cuenta de la importancia que tienen para los desarrollos futuros del *Sofista* de Platón. Parménides declara en los versos 53 a 59 del fragmento 8: «[los mortales] han establecido dos puntos de vista para dar nombre a las apariencias exteriores. *Éstas no poseen unidad* -aquí ellos están errados. Han juzgado la existencia de formas opuestas, y han presentado pruebas distantes las unas de las otras, por una parte, el fuego etéreo de la llama, dulce y ligero, *por completo igual a sí mismo, mas no igual a lo otro*; por otra, aquéllo que es en sí su contrario, a saber la noche oscura, forma pesada y densa»²¹.

En este sentido va la lectura de L. Tarán del fragmento 8, versos 34-41, y en especial la del verso 38. L. Tarán anota: «se hace patente que no puede existir nada fuera del ser, *i.e.* el Ser es lo único que hay. Además, esta característica es necesaria ya que, si lo que existe es más de uno, la diferencia sería real y ella implicaría la existencia del no-ser»²².

En esta perspectiva el error se hace explicable: él no es sino la falsa creencia que atribuye un sujeto al no-ser. Es creer que «no-seres sean» (frag. 7, v 1: εἶναι μὴ ἑόντα) Esta fórmula, que la diosa condena al inicio del *Poema*, traduce la falsa opinión de los mortales acerca del

20. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 256.

21. Sigo aquí de cerca la traducción de N.L. Cordero. «*La thèse parménidienne aparamment paradoxale qui fait coïncider, par exemple, "le même et pas le même" (ταυτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταυτόν) (Sophiste, 256a10) (car le mouvement est le même que lui-même, et pas le même que l'autre, scil. le repos) figurait déjà chez Parménide mais sans le caractère de découverte: "[le feu] est absolument le même que lui-même, mais pas le même que l'autre [scil. la nuit]" (fr. 8, 57-58).*» Cordero, Néstor-Luis, «*L'invention de l'école éléatique*», in *op. cit.*, p. 122.

22. Tarán, Leonardo, *op. cit.*, p. 190.

mundo sensible. Para Parménides, el falso sujeto del verbo εἶναι sería el referente del «camino que nos lleva a creer en la génesis o en la desaparición de los objetos en el mundo sensible»²³. Aquí el no-ser del que habla el *Poema* se refiere primordialmente al mundo sensible. Igualmente, este mundo sensible se comprende como el conjunto de seres precarios, afectados por la destrucción y la generación. Por último, este teatro del mundo no es más que una falsa creencia a la que, en verdad, no concierne objeto alguno.

Entre los comentaristas consultados, D. O'Brien es el que mejor ha expresado la naturaleza de este no-ser para los mortales: desde el punto de vista de la diosa, este no-ser no respeta ni el carácter absoluto del ser según nos es revelado en la Primera Vía, ni la necesidad de la inexistencia del no-ser establecida por la Segunda Vía. Esta es una oposición radical entre dos términos cuyo tercer término está excluido de manera radical: la incoherencia, la contradicción acechan a todo aquel que desee desconocer la naturaleza irreconciliable de las dos vías. «Los mortales -escribe D. O'Brien-, ignorando la oposición del ser y del no-ser proclamada por la diosa al inicio de su discurso, han reunido, si puedo expresarme así, el verbo de la primera vía [ἔστιν] y el participio sustantivado de la segunda [τὸ μὴ εἶναι], llegando de tal manera a una fórmula que no únicamente tiene por objeto lo "incognoscible" (el no-ser), sino que además es contradictoria ya que reúne en una sola y misma proposición el ser (como verbo) y el no-ser (como sujeto). Esta contradicción constituye, para la diosa, la "vía" -o más bien la desviación- de los mortales. En efecto, es por gracia de esta contradicción, de esta incoherencia, que los mortales creen en la génesis y en la destrucción referidas al mundo sensible»²⁴.

c) Hacia *El sofista* de Platón.

El no-ser como algo indecible, inconcebible, inexistente, en una palabra como nada, no es extraño al pensamiento de Platón. Este no-ser que es nada aparece en Platón cuando tienen lugar sus reflexiones sobre la imposibilidad del juicio falso. En verdad, es porque el no-ser siempre

23. O'Brien, Denis, *op. cit.*, p. 327.

24. *Ibidem*, pp. 326-327.

es comprendido como nada que Platón no escapa jamás, antes del *Sofista*, al desazón (ἀπορία) que resulta de toda reflexión acerca del error. Habida cuenta de este hecho, puede afirmarse sin temor que los primeros desarrollos del Extranjero de Elea²⁵ retoman la posición de Platón -en la perspectiva de la doctrina de Parménides- según su presentación previa en el *Cratilo*, en el *Eutidemo* y en el *Teeteto*.

En el *Cratilo*, Sócrates dice a Cratilo: «Por ejemplo, si alguien se encuentra contigo en el extranjero, te toma de la mano y dice: “Salud, forastero ateniense, Hermógenes hijo de Esmicrion”, ¿lo diría este hombre o lo enunciaría o te saludaría así no a ti sino a Hermógenes? ¿O a ninguno de los dos?» A lo cual Cratilo responde: «Según mi opinión, Sócrates, este hombre pronunciaría en vano esas palabras»²⁶.

En este momento del pensamiento de Platón es imposible hablar del juicio falso sin caer en contradicciones infranqueables. El juicio falso no es un juicio, sino un conjunto de sonidos desprovistos de sentido. Es la doctrina pamenideana del no-ser -operando sobre el pensamiento de Platón- aquello que impide el hallazgo de una solución satisfactoria a la posibilidad del error.

Por otra parte, el *Eutidemo* avanza otras precisiones que hacen más difícil y molesto el problema de la falsedad. Esta vez, a la ausencia de sentido del juicio falso se añade el riesgo de la inacción. Hablar falsamente es no hablar en absoluto, si esto fuese posible. De ahí que hablar sea siempre decir lo verdadero. Es mejor referirse al razonamiento de Platón, mucho más claro que el mío: «Y entonces Eutidemo: -Pero las cosas que no son -dijo- no existen, ¿no es cierto? -No existen. -Entonces, ¿las cosas que no son, no existen en ninguna parte? -En ninguna parte. -Me parece que no, arguyó Ctesipo. -Y bien, cuando los oradores dicen algo frente al público, ¿acaso no realizan una acción? -La realizan -contestó él. -¿Y si la realizan, entonces producen? -Claro. -¿De modo que “decir” es “realizar” y también “producir”? Admitió que sí. -Por tanto -agregó- nadie dice las cosas que no son; diciéndolas, produciría ya

25. «*The Eleatic Visitor begins by (in effect) treating “what is not” as equivalent to “what has no being”*». Bluck, Richard. S., *Plato's Sophist*, Manchester, Manchester University Press, 1975, p. 61.

26. Platón, «*Cratilo*», 429e, (trad. J.L. Calvo), in Platón, *Diálogos*, volumen II, Madrid, Gredos, 1983, p. 443.

algo, y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es; de manera que, según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que son»²⁷.

Por último, el *Teeteto* funda el rechazo a considerar el juicio falso como posible sobre el principio del carácter innombrable de lo que no es, y sobre la referencialidad de todo juicio, es decir porque todo juicio apunta siempre a algo que es. Platón escribe: «¿es posible que [...] pueda una persona opinar lo que no es, ya sea sobre las cosas que son o de un modo absoluto?»²⁸.

Contemplando a Platón, Parménides no podría estar más contento con un discípulo tan fiel a su doctrina. Aunque habré de volver sobre este punto cuando considere los desarrollos parmenídeos del *Sofista*, por lo pronto se imponen ahora tres conclusiones. Además, estas conclusiones establecen un lazo entre Parménides y Platón. En primer lugar, si todo juicio tiene *sentido*, entonces el juicio falso es imposible pues él no es sino sonidos incomprensibles (*Cratilo*). En segundo lugar, si todo juicio es un *actuar* y en este sentido él recae siempre sobre algo, entonces el juicio falso es imposible ya que opera sobre nada y operar sobre nada es no operar en absoluto (*Eutidemo*). Por último, si todo juicio enuncia lo que es, entonces el juicio falso es imposible: él no es un juicio porque enuncia la nada y la nada no existe (*Teeteto*).

27. Platón, «Eutidemo», 284b-c, (trad. F.J. Olivieri), in Platón, *Diálogos*, volumen II, Madrid, Gredos, 1983, p. 229. Platón olvida, según lo recuerda el profesor Adolfo León Gómez, que hay una distinción entre mentira y falsedad. La mentira, además de la falsedad, posee un elemento de intención moral. De esto se sigue que no toda falsedad es mentira.

28. Platón, «Teeteto», 188d (trad. A. Vallejo Campos), in Platón, *Diálogos*, volumen V, Gredos, Madrid, 1992, p. 270. La tarea del *Sofista* consistirá en demostrar que es posible decir lo que no es de manera relativa, guardando no obstante la imposibilidad del juicio falso para aquello que no es de manera absoluta. Acerca del *Teeteto*, escribe Yvon Lafrance: «l'échec de la discussion dans le Théétète est double: au plan épistémologique, on n'avait pas réussi à réfuter la thèse de l'impossibilité du jugement faux ou de l'erreur; au plan ontologique, on s'était récusé à remettre en question la doctrine de l'être et du non-être de Parménide.» Lafrance, Yvon, *La théorie platonicienne de la doxa*, Bellarmin/Les Belles Lettres, Montréal/Paris, 1981. p. 386.

III. EL NO-SER EN PLATÓN.

a) Platón, Parménides y los Sofistas

En el diálogo *El sofista*, en el intento de alcanzar una definición al fin definitiva del sofista como personaje, Teeteto y el Extranjero de Elea son conducidos a las sin salidas de los diálogos precedentes: la falsedad, implicada en la definición del sofista en cuanto productor de imágenes ilusorias, de φαντάσματα, introduce el problema de la existencia del no-ser. Para considerar como verdadera esta definición hay que suponer, expresa Platón (237a), el ser del no-ser. Ahora bien, poner la existencia del no-ser como condición necesaria de la posibilidad del error, contradice las enseñanzas del gran Parménides.

A esta altura del diálogo, Parménides y los sofistas se encuentran. Ambos comparten la doctrina según la cual el no-ser, siempre y bajo todos los posibles aspectos, es nada, es inexistencia²⁹. En la medida en que es imposible decir aquello que no es, todo juicio es un juicio verdadero: no puede haber error en las afirmaciones o juicios, pues esto supondría la realidad de lo inexistente, la existencia de la nada. De acuerdo con Diógenes de Laercio, en su *De Vitis Philosophorum*, 6, 3, uno de los más conocidos sofistas, Antístenes, fue el que por vez primera «definió la oración diciendo: “La oración es una exposición de lo que era o es”»³⁰. Así, Antístenes excluye del juicio toda referencia al no-ser: el juicio refiere siempre algo efectivamente existente en el pasado o en el presente.

Con el fin de precisar aún más la posición de los sofistas sobre la relación entre el juicio falso y el no-ser, hay que volver a los desarro-

29. En Platón y en Parménides el ser como cópula tiene *prima facie* un sentido existencial antes que esencial. Por esta razón, cuando Platón dice que el «no-ente es» (τὸ μὴ ὄν εἶναι) (*El sofista*, 237a3-4) el *es* no hace en primer lugar referencia a la *quidditas* del ente, sino a la *existentia* de éste. Este sentido existencial, tal y como P. Aubenque comenta, se halla más adelante, en 237a4: allí Platón afirma que sin la hipótesis según la cual el no-ser es, «el error no podría llegar a existir (οὐκ ἄν [...] ἐγίνετο ὄν).» Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 368. Cf. también Diès, Auguste, «Note» a su edición del *Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 352. Y Bluck, Richard S., *op. cit.*, pp. 62-63.

30. Diógenes de Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, (trad. José Ortiz y Sainz), volumen II, Barcelona, Orbis, 1985, p. 5.

llos del *Eutidemo*. En 283c7-284e8, Platón presenta los elementos de la argumentación sofística acerca de la imposibilidad del juicio falso. De todos los comentadores consultados, quien ha caracterizado de la mejor manera esta argumentación es Yvon Lafrance. Y. Lafrance escribe que, según Platón, para los sofistas «todo discurso recae sobre algo (τὸ πρᾶγμα)». Asimismo, «el *pragma* de todo discurso es un ὄν», es decir algo que es. Además, «decir el ὄν y los ὄντα, es decir la verdad (τὸ ὄν καὶ ὄντα τὰ ὄντα ταληθῆ λέγει). Por consiguiente es imposible hablar falsamente»³¹.

Y ahora volvamos al *Sofista*. El primer acercamiento al no-ser se efectúa desde una perspectiva completamente parmenídea. En un primer momento del análisis, en 237a, el no-ser aparece como *condición*. El no-ser será la condición necesaria para que pueda darse el juicio falso. Ahora bien, y aunque la cuestión sobre la existencia del no-ser haya surgido en el contexto de inquietudes gnoseológicas, *id est* el contexto acerca de la posibilidad del error, las dificultades son también de orden ontológico. Como lo mostrará Platón más tarde, para resolver de manera satisfactoria esta cuestión que surge de los dominios del juicio, es necesario considerar las Ideas, y de manera más precisa emprender un análisis de la dinámica del «lugar inteligible».

El segundo momento de la argumentación del *Sofista* se presenta como un análisis conceptual del no-ser en la óptica del Parménides. En 237b Platón constata el carácter *impronunciable* del no-ser. El Extranjero dice a Teeteto: «Y dime: ¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en un modo alguno?»³².

Igualmente, el Extranjero añade al no-ser indecible, la dificultad de su *atribución*. ¿Cuál sería el referente del no-ser en tanto que sustantivo? Para establecer el problema de manera aún más técnica, podría decirse que el no-ser en cuanto sustantivo (ὄνομα) pone dificultades des-

31. Lafrance, Yvon, *op. cit.*, p. 376. W.C.K. Guthrie recuerda, enviando a una obra de Proclo, el fragmento 49 sobre Antístenes: «Todo *logos* (afirmación) es verdadero, pues quien habla dice algo, el que dice algo dice lo que es y aquél que dice aquello que es dice la verdad». Cf. Guthrie, W.C.K., *Les sophistes*, (trad. J.-P. Cottureau), Alençon (France), Payot, 1988, pp. 217-218.

32. Platón, «Sofista», 237b, (trad. Néstor Luis Cordero), in Platón, *Diálogos*, volumen V, Madrid, Gredos, 1992, p. 385.

de el momento en que se pregunta por su objeto correspondiente (πρᾶγμα). «Pero esto, por lo menos, es evidente: lo que no es, no se aplica a las cosas que son»³³.

La primera etapa de esta primera presentación de aquello que no es va del 238a al 239b. Siguiendo la doctrina de Parménides, Platón establece la incompatibilidad entre el ser y el no-ser. Con el fin de expresar esta incompatibilidad, Platón afirma que el no-ser no puede “agregarse” al ser, que es inadecuado querer ponerlos juntos. «Pero, ¿diremos que es posible agregar cualquier cosa que sea a lo que no es?» (238a). Y un poco más adelante: «no es ni justo ni correcto intentar agregar lo que es, a lo que no es». (238c)³⁴.

Antes de extraer conclusiones del no-ser parmenídeo, Platón avanza otra tesis negativa, a saber que el no-ser no puede ser calificado ni como siendo uno ni como siendo múltiple. Eso quiere decir que el número no le conviene. Estos desarrollos de 238a-c se prolongan en 238e cuando el Extranjero llega incluso a decir que aquello que no existe no participa (μετέχειν) ni de la unidad ni de la pluralidad. Este cuarto momento de la reflexión de Platón asegura el carácter *indeterminado* del no-ser con relación a la cantidad.

Siguiendo muy de cerca el *Poema* de Parménides, Platón enuncia su primera conclusión: «¿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»³⁵. Este pasaje obliga a hacer tres anotaciones pertinentes. La primera, que se trata aquí de un no-ser *en sí mismo*. Ahora bien, esta precisión restrictiva anuncia que existe otra suerte de no-ser *en relación*. Sobre este punto, Platón deja de ser el discípulo de Parménides. La segunda: al igual que Parménides, Platón anula el poder de dos facultades cuando hay que ejercerlas en el reino del no-ser, esto es pala-

33. *Ibidem*, 237c.

34. El verbo “agregar” aparece de nuevo en 241b. Platón utiliza los términos griegos προσγιγνομαι y προσαρμόττω, que A. Diès traduce respectivamente como *accoler* y *assembler*. Cf. Platón, *Le Sophiste*, (trad. Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 337-338. También cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1950, pp. 1656-1658.

35. Platón, «Sofista», 238c, *ed. cit.*, p. 390.

bra y pensamiento. Última: Platón afirma que no existe fundamento alguno que permita pensar o pronunciar este no-ser absoluto. Por primera vez en el diálogo platónico, de manera explícita, se hace manifiesta la idea del carácter ilegítimo, o injustificable, de toda consideración sobre lo que no es.

En la segunda conclusión Platón es más parmenídeo que Parménides. Ella ya había sido sugerida en 237c. Platón concluye que la contradicción se apodera de todo aquel que quisiera enunciar cualquier cosa acerca del no-ser. «Pero decíamos que, si se quiere hablar con corrección: [del no-ser], es necesario no definirlo ni como uno, ni como múltiple, e incluso no llamarlo en absoluto, pues esta expresión lo denotaría con la forma de la unidad»³⁶. Esta posición es más radical que la de Parménides en el sentido en que ella critica incluso la posibilidad de enunciar y de caracterizar el no-ser como camino de investigación y de que éste posea una necesidad absoluta. Aquí Platón es más radical que su «maestro» pues destruye la «ontología negativa» de aquello que no tiene existencia. Esta ontología está constituida por los adjetivos cuya atribución al no-ser aún era posible para Parménides³⁷.

b) *Hacia otro sentido del no-ser.*

Es en *El sofista* 254d donde aparece por vez primera el término *otro* o *diferente* (τὸ ἕτερόν). Esto tiene lugar inmediatamente después de la demostración acerca de la irreductibilidad del ser, del movimiento y del reposo. Esta irreductibilidad consiste en decir que ser, movimiento y

36. *Ibidem*, 239a, ed. cit., p. 391. Toda caracterización del no-ser es en sí misma una contradicción. «Cuando intenté aplicarle el “es” [al no-ser], ¿no dije lo contrario de lo anterior?» (*Sofista*, 238d). Para un excelente análisis de 237a-239c, cf. O'Brien, D., op. cit., p. 329.

37. Platón, a su pesar, parece forjar una nueva determinación, *via negationis*, del no-ser. Si el ser es potencia (δύναμις), potencia de actuar y de padecer (*Sofista*, 247c), sería posible pensar el no-ser absoluto como la ausencia de esta potencia. El no-ser sería pues la privación del ejercicio de actuar y padecer. En otras palabras, allí donde tal potencia no se ejerce, allí habría no-ser. Para fundamentar esta perspectiva es suficiente pensar, ante todo, en el no-ser como lo contrario del ser, y a éste en cuanto presencia (παρουσία) (*Sofista*, 247a5). Además, habría que tenerse en cuenta el pasaje de 251d-c en el que Platón habla de una especie de no-poder que evita la mezcla de las Formas-Géneros. Cf. también Aubenque, P., op. cit., p. 382-383.

reposo poseen una naturaleza propia, no intercambiable. Asimismo, a partir de 254e, el Extranjero intenta dar al *otro* una naturaleza igualmente irreductible en cuanto Forma Género independiente con relación al ser, al reposo y al movimiento³⁸. El centro de la argumentación, que se debe citar por completo, va de 255c a 255e. Sigo aquí la traducción de N.L. Cordero (*ed. cit.* pp. 439-440).

«*Extr.* -¿Y qué? ¿Acaso no debe decirse que lo diferente es la quinta [Forma-Género]? ¿O es preciso considerar a éste y al ser como dos nombres aplicados a un mismo género? *Teet.* -Quizá. *Extr.* -Creo, no obstante, que tú admites que algunas cosas se enuncian en sí mismas y de por sí, mientras que otras lo son en relación con otras cosas. *Teet.* -¿Cómo no? *Extr.* -Lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa, ¿no es así? *Teet.* -Así es. *Extr.* -Y no sería así, si el ser y lo diferente no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participase de dos formas, como el ser, podría haber algo que fuese diferente de alguna otra cosa. No obstante, ocurre que cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa. *Teet.* -Dices las cosas tal como son. *Extr.* -La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas».

De este pasaje hay al menos tres elementos para subrayar. En primer lugar, el otro se presenta como la *quinta Forma-Género* descubierta. Asimismo, *el otro es diferente del ser*. Él es un Género Supremo único que no se confunde con el ser. Para justificar esta afirmación, Platón dice «que algunas cosas se enuncian en sí mismas y de por sí, mientras que otras lo son en relación con otras cosas». Por un lado, esta consideración, en principio oscura, quiere expresar que el no-ser en cuanto alteridad aparece cuando los seres son examinados en relación y cuando poseen una naturaleza propia y diferenciada. Por otro lado, el otro

38. Sobre la cuestión de los Géneros Supremos en *El Sofista* sigo de cerca los estudios de Yvon Lafrance. Según este autor, «*les Formes-Genres du Sophiste sont des réalités ontologiques indépendantes de l'activité de l'esprit, elles ne sont pas des concepts, mais ce à quoi réfèrent les concepts.*» (p. 357) Par ailleurs, Y. Lafrance traduce la expresión de Platón μέγιστα γενή con el término Forma-Género, pues al hacerlo así se designa a las «*Formes qui doivent remplir une fonction logique dans la prédication sans cesser d'être des Formes ou Ideés.*» (p. 337), Lafrance, Yvon, *op. cit.*

no es el ser, porque si lo fuera, el reposo entonces, que se comunica con el ser, sería algo diferente de sí mismo, es decir, el reposo sería movimiento³⁹. Por último, el fragmento puntualiza *la relatividad del otro*. Esta es una relatividad comprendida como contraste de una cosa con otra.

La segunda etapa del análisis platónico acerca del no-ser fácilmente se puede resumir con estas palabras: «Hay una naturaleza del otro que se manifiesta para todos los seres en sus relaciones mutuas»⁴⁰. Esto quiere decir que la naturaleza del otro depende de una condición previa, esto es que existan relaciones mutuas entre los seres. Con el fin de que haya algo así como la Idea de otro, la comunidad entre lo que existe, y más precisamente entre los μέγιστα γενή (=Géneros Supremos), es del todo necesaria. En un primer momento esta comunidad de las Formas-Géneros Platón la piensa en 251d-2 como el poder que ellas tienen para la asociación mutua. Las Ideas poseen la facultad para establecer relaciones. Ahora bien, las relaciones entre ellas no generan distorsiones con respecto a sus naturalezas particulares. Para decirlo en A. Diès, «*El sofista* descubre o precisa, en el interior mismo de las Ideas, un poder de relación mutua, pero este poder de relación no modifica sus naturalezas íntimas; él no altera su identidad permanente»⁴¹.

El principio de la comunidad de los géneros (κοινωνία), cuya justificación desborda el marco de este ensayo, toca principalmente la Forma-Género del otro, pues ella es subsidiaria de tal principio: si las Ideas permanecen aisladas el contraste a través de la diferencia no sería posible. Por ejemplo, sería incluso imposible decir y afirmar la verdad ontológica según la cual el movimiento no es el ser, en el sentido en que

39. Desde ahora conviene mencionar dos especies de alteridad en Platón. Una alteridad de incompatibilidad, que es la mantenida entre el movimiento y el reposo. Aquí hay alteridad pues el movimiento es diferente del reposo y el reposo es diferente del movimiento. Es una alteridad de incompatibilidad en el sentido en que estas dos Formas-Géneros no se comunican entre sí. Existe también una alteridad de compatibilidad. Es el caso, por ejemplo, entre el reposo y el ser. El reposo es diferente del ser, pero se comunica con el ser. (Aquí sigo los comentarios del profesor Yvon Lafrance en su curso sobre *Le Sophiste* de Platón, Université d'Ottawa).

40. *Le Sophiste*, 258e-d. Aquí prefiero seguir la traducción francesa de Auguste Diès, *op. cit.*, p. 374. Además, en lugar de *otro*, en la traducción castellana de Gredos se utiliza el término *diferente*.

41. Diès, Auguste, *Définition de l'être et nature des Idées dans le Sophiste de Platón*, Paris, Vrin, 1963, p. 89.

el ser es diferente del movimiento. Ahora bien, el otro se comunica con las cuatro Formas-Géneros. Para dar legitimidad a esta tesis Platón estudia, en 255e *et sq.*, el movimiento, el reposo, lo mismo y el ser en lo que concierne a sus relaciones recíprocas. El movimiento es diferente del reposo, del ser, de lo mismo y del otro. El reposo es diferente de lo diferente, del movimiento, de lo mismo y del ser. El ser es diferente de lo mismo, del otro, del movimiento y del reposo. Lo mismo es diferente del otro, del reposo, del movimiento y del ser. Finalmente, el otro es diferente del ser, del movimiento, del reposo y de lo mismo⁴².

Por otra parte, la Forma-Género del otro es realmente no-ser en cuanto perspectiva de diferenciación, en cuanto relación que distingue los géneros supremos. Por ejemplo, el εἶδος del otro es no-ser puesto que cuando se comunica con el reposo, el reposo por esto mismo se dice no-ser, no en el sentido de *nada*, sino en el sentido de *ser diferente* del movimiento, de lo mismo y del ser. He aquí en lo que consiste la tarea de esta tercera etapa de la argumentación: presentar el no-ser en cuanto punto de vista, en cuanto relación, esto es el punto de vista y la relación desde el otro como Género Supremo. El Extranjero, luego de haber establecido que el movimiento es otro que el ser, declara satisfecho: «¿no es acaso evidente que el cambio es realmente algo que no es, aunque también sea, pues participa del ser?» Frente a la respuesta afirmativa de Teeteto, el Extranjero concluye: «Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, *la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es*, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero al mismo

42. Sin embargo, hay que insistir en una novedad con respecto a la comunidad entre el otro y lo mismo. Esta comunicación (κοινωνία) no es recíproca habida cuenta de la naturaleza relativa del otro. Considerar que el otro es en sí mismo otro, es decir, que se comunica con lo mismo, sería acordarle una naturaleza para sí, independiente y absoluta. Por el contrario, la Idea del otro tiene una naturaleza cuya función consiste siempre en distinguir al menos dos cosas, dos seres, y, en el caso de las Formas-Géneros, en distinguir dos Géneros Supremos. El otro bien puede ser una de las cosas distinguidas, pero él no se distingue de sí mismo. Tristemente, en *El Sofista*, Platón no efectúa un análisis acerca de las relaciones posibles entre el otro y lo mismo desde la óptica del otro.

tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es»⁴³.

Platón parece ofrecer una nueva caracterización del no-ser en el siguiente momento de su análisis. En esta ocasión el no-ser es comprendido como cantidad infinita. El personaje de Elea proclama: «Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser»⁴⁴. Ante todo, estas frases del Extranjero son la conclusión de un argumento. Ellas deben ser comprendidas en el contexto de la irreductibilidad de las Formas-Género entre sí. La frase extiende este carácter irreductible al conjunto de todas las Ideas del «lugar inteligible»: porque cada forma no es las otras y estas otras formas son un número infinito, aquella forma no será, infinitamente, la infinidad de Ideas que no son ella. Desde esta óptica, aquella Idea posee así el no-ser en cantidad infinita.

Así mismo, mientras que el no-ser es infinito, ilimitado, indeterminado (ἄπειρον), el ser es múltiple pero limitado. Del ser hay mucho (πολύ), pero jamás en cantidad infinita. Por consiguiente, el límite y la determinación no se hallan del lado del no-ser. El no-ser en cuanto otro, es residuo indeterminado. Este residuo indeterminado podría, no obstante, ser potencialmente determinado. Y es aquí en donde el no-ser y el método de la división (διαίρεσις) se encuentran. Aun cuando el proceso de la división cumple una función lógica, en Platón ella tiene también, fundamentalmente, un objetivo ontológico que concierne directamente la naturaleza del no-ser. Por esto la división debe ser estudiada en su relación con el no-ser del *Sofista*. Ahora bien, ¿Cómo debe pensarse la relación entre el no-ser y la διαίρεσις? La relación aparece cuando el

43. Platón, «Sofista», 256d-e, *ed. cit.*, p. 445. En lugar de “según este aspecto” de la traducción de N.L. Cordero, prefiero, por su referencia a la κοινωνία, la traducción de A. Diès para la expresión κατὰ ταῦτ’α οὕτως como «*sous ce rapport*» (Cf. *ed. cit.*, pp. 370-371). El no-ser pensado como relación es una idea que aparece en 256a-b y 241d. Platón sabe muy bien que esta perspectiva se opone a la de Parménides. Por esto, bajo muchos aspectos, su diálogo será un verdadero «parricidio»: «Debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo.» («Sofista», 241d, *ed. cit.*, p. 401).

44. *Ibidem*, 256e, p. 445. Para ilustrar esta conclusión, A. Diès cita estas frases del Padre Malebranche tomadas de su libro *Entretien avec un philosophe chinois*: «*Ma main n'est pas ma tête, ma chaise, ma chambre... Elle renferme, pour ainsi dire, une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point.*» *Le Sophiste*, *ed. cit.*, p. 371.

método de la división se muestra como una disciplina cuya tarea consiste en precisar aquello que cada esencia o εἶδος no es. A través del ejercicio de la división, *id est* gracias al proceso que determina lo otro de toda idea, cada forma se hace más distinta, más ella misma, más diferenciada. «Junto al ser de cada esencia -escribe León Robin- hay un no-ser indeterminado; la división se propone determinarlo y definirlo. Cuando el espíritu consigue especificar la relación real de esa o de aquella porción de este no-ser con el ser que él considera, entonces, el espíritu comprende. Pero cuando esta relación real permanece confusa porque no ha sido esclarecida y determinada, entonces el espíritu no comprende todavía, o ya no comprende, es decir, percibe únicamente. La inteligibilidad será entonces tanto más completa cuanto la división sea llevada más lejos, haciéndonos penetrar en el corazón mismo de cada ser a través de la determinación precisa de aquello que no es»⁴⁵.

Habida cuenta de que ninguna entidad particular agota la totalidad del ser y que este ser no es la existencia determinada para siempre, el método de la división aparece como la ciencia del no-ser. Su objeto será la infinitud del no-ser el cual, en cuanto otro, permanece en el seno del ser. Por una parte, la «multiplicidad de atribuciones positivas»; por otra, una «infinitud de distinciones negativas»: es en este último dominio en el que se ejerce el método de la διαίρεσις⁴⁶.

c) *El no-ser existe.*

Habiendo llegado a este punto, Platón intentará demostrar que aunque el no-ser sea lo que no es, esto no quiere decir que el no-ser no exista. O más aún, en términos más técnicos: en esta nueva óptica, cuando los μὴ ὄντα y el οὐκ εἶναι se refieren a τὰ ἕτερα, estas otras cosas, lejos de ser nada, son con justicia τὰ ὄντα existentes.

Para comprender lo anterior, hay que fundar la tesis según la cual «cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo

45. Robin, Léon, *Les rapports de l'être et de la conscience d'après Platon*, «Deuxième Leçon», Paris, P.U.F., 1957, p. 124.

46. Cf. Diès, Aguste, *Définition de l'être...*, ed. cit., pp. 113-114. Estas reflexiones no quieren restringir el método de la división al reino del no-ser. Cf. sobre este punto Y. Lafrance, *op. cit.*, pp. 311-314, 344-346, 349, 370.

47. Platón, «Sofista», 257b, ed. cit., p. 446.

que es, sino sólo de algo diferente»⁴⁷. Esta tesis, que impide identificar siempre la negación del ser con su contrario, halla su justificación en la analogía que analiza lo no-grande, lo no-bello y lo no-justo. Según Platón, la analogía permite concluir que el no-ser en cuanto otro se comunica con el ser, es decir que el no-ser es existente, es decir es de algún modo. Además, en Platón -y esto se confirma gracias a los desarrollos de la analogía-, la negación tiene más extensión que la simple contrariedad. En efecto, la negación implica lo contrario. Es el caso por ejemplo de los colores. Lo no-blanco es ciertamente lo negro, pero también lo azul, lo amarillo, lo rojo, *et cetera*. Por esto, la negación del ser, *id est* el no-ser, no conlleva obligatoriamente lo contrario del ser comprendido como nada, como inexistencia. La negación del no-ser permite pues referirse a algo existente aunque diferente del ser.

Pero volvamos a la analogía tal y como Platón la presenta. En primer lugar, voy a concentrarme sobre el primer miembro de la proporción -toda analogía es una proporción-, aquélla que concierne al análisis de lo bello y de su negación, esto es lo no-bello. He aquí como el Extranjero comienza su argumentación con Teeteto:

«Ext. -La existencia de lo no-bello, ¿no reside acaso en algo separado a partir de cierto género determinado de cosas, y, a su vez, opuesto respecto de alguna otra cosa? Teet. -Así es. Ext. -Ocurre entonces que, según parece, lo no-bello es una cierta oposición de lo que es respecto de lo que es. Teet. -Justamente. Ext. -¿Y qué? ¿Según este argumento, lo bello sería acaso para nosotros más ser, y lo no-bello, menos? Teet. -No. Ext. -¿Se dirá entonces que lo no-grande existe de igual modo que lo grande mismo? Teet. -Del mismo modo»⁴⁸.

El segundo miembro de la analogía introducido por la palabra «entonces», establece:

«Extr. -Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquélla del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real -si es lícito decirlo- que el ser mismo, pues aquélla no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste. Teet. -Es clarísimo. Extr. -¿Y cómo lo llamaremos? Teet. -Es evidente que lo llamaremos “no-ser”, que es aquello que buscamos a causa del sofista.

48. *Ibidem*, 257e-258a, *ed. cit.*, pp. 450-451.

Extr. -¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a la otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras? ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto? *Teet.* -Ninguna»⁴⁹.

Todos los comentadores consultados están de acuerdo en reconocer la importancia de esta analogía en la economía de la argumentación platónica. Ella posee dos claras funciones: por un lado, en su función lógica, la analogía quiere demostrar que la negación no significa obligatoriamente contrariedad, sino más que esto. Por otra parte, su función ontológica aprovecha de las consecuencias lógicas que se desprenden de la analogía e intenta legitimar el hecho de que el no-ser no concierne la inexistencia sino otro tipo de existencia.

Para intérpretes como D. O'Brien y A. Diès, el fundamento de esta analogía es evidente. Para O'Brien, las precisiones sobre diversas cualidades de 257b-c se aplican, *mutatis mutandis*, al ser y al no-ser. «El no-ser -continua D. O'Brien- es aquella parte del otro que se opone al ser como para lo no-grande el término negativo comporta aquí una diferencia (la alteridad) pero sin significar lo contrario. El no-ser es lo diferente del ser, y no lo contrario del ser. Incluso aquí toda noción de contrariedad es excluida. El otro participa del ser; las partes del otro son por consiguiente realidades; hay pues una "comunicación" (κοινωνία) entre el ser y el otro (cf. 258a 7-10). [...] El ser sí posee una negación (el no-ser), pero no tiene contrario»⁵⁰.

49. *Ibidem*, 286a-258c, ed. cit., pp. 451-452.

50. O'Brien, Denis, *op. cit.*, pp. 334-335. A este respecto A. Diès escribe: «*Au beau, par exemple, s'oppose une partie de l'autre: c'est le non-beau. Ainsi le non-beau se trouve être: un autre être ou un être autre que le beau [...], pris dans un certain genre et mis à part de ce genre [...]; et opposé d'autre part à un certain être [...]. Le non-beau est donc une opposition de chose existante à chose existante. On ne dira donc pas le beau existant et le non-beau moins existant. Le non-grand et le non-juste existent au même titre que le grand et le juste. Puisque la nature de l'autre a une existence réelle, ses parties ne l'ont pas moins. L'opposition réciproque d'une partie de la nature de l'autre et d'une partie de celle de l'être n'est pas*

La analogía bien puede ser esquematizada. Ella diría que, con relación a la existencia

$$\frac{\text{LO NO-BELLO}}{\text{BELLO}} = \frac{\text{EL NO-SER}}{\text{SER}}$$

Ahora bien, en mi opinión, tanto Platón como los intérpretes que lo siguen se engañan. La analogía es débil. Incluso ella es inadecuada para demostrar lo que quiere demostrar. En primer lugar, la partícula negativa que acompaña lo bello no tiene el mismo sentido que aquella que acompaña al ser. El «no» en cuanto prefijo de lo bello, no niega en absoluto la existencia de lo bello; en efecto, la negación en este caso no posee un sentido existencial sino cualitativo: lo no-bello no deja de existir al ser no-bello. El «no» niega una cualidad pero sin poner en cuestión la existencia de la cualidad negada. Platón desplaza una conclusión cuyo alcance es cualitativo hacia un dominio en el que las cualidades serían existencialmente secundarias y donde la cuestión de la existencia es *l'enjeu*. Ciertamente, para Platón, el no-ser es, así como analógicamente lo no-bello no deja de existir por ser no-bello. Sin embargo, con el fin de respetar los términos de la analogía, con el fin de que no se vuelva engañosa, hay que concluir esto: cuando se habla de lo no-bello, aunque sea diferente de lo bello, no obstante no se dice que lo no-bello es aún algo bello. ¿Se podrá decir entonces que el no-ser, distinto del ser, es aún algo que es?

Platón confunde pues elementos cualitativos con elementos existenciales. La situación se comprende cuando lo no-justo y lo no-grande se comparan con la naturaleza del no-ser: aunque lo no-grande pueda ser lo contrario o lo diferente de lo grande, esto es lo pequeño así como lo igual (este último no siendo su contrario), de aquí no resulta que el no-ser no sea siempre lo contrario del ser, puesto que lo otro de lo existente es lo inexistente. Entre el no-ser y el ser, a diferencia de lo que ocurre entre lo rojo y lo no-rojo, no hay en absoluto un tercer término que

moins réalité que l'être lui-même; elle ne désigne point le contraire de l'être, mais une chose différente de l'être. Ainsi le non-être existe avec sa nature propre.» Diès, Auguste, *Définition de l'être...*, ed. cit., pp. 7-8.

permite escapar a la contrariedad introducida en el momento de negar el ser.

Así que estamos de nuevo, luego de haber destruido la analogía, de regreso al no-ser absoluto de Parménides, por siempre contrario al ser. Sin embargo, Platón sigue afirmando que su no-ser, comprendido como otro, existe en cierto modo, ya que se comunica con el ser. Para Platón este no-ser como otro no es el no-ser en sí, contrario a lo que existe y nada, desde la óptica de Parménides. De ahí que el Extranjero de Elea declare con solemnidad. «Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional»⁵¹.

De acuerdo con Platón, la alteridad, el otro del ser no es lo contrario (ἐναντίον) de aquello que es. La partícula de la negación (ἀπόφασις) envía a la alteridad más que a la contrariedad: es la Forma-Género del otro, circulando por todas las demás Ideas. Para Platón esta alteridad tiene lugar en su doctrina ontológica porque el ser es esencialmente heterogéneo. Desde esta perspectiva acerca de lo real, el no-ser posee una función de separación ontológica. Esta función del no-ser se hace patente cuando se toma conciencia de que el otro realiza la tarea de distinguir, al evitar su mezcla difusa, tres de los Géneros Supremos, asegurándoles la conservación de sus naturalezas propias. Por ejemplo, el movimiento no se identifica ni con el reposo ni con el ser. Él es irreductible a estas dos Formas-Género. En este sentido, el movimiento es diferente del reposo y del ser. Ahora bien, es su comunicación con el otro lo que permite al movimiento no confundirse con el ser y con el reposo. Esta referencia al otro comprendido como diferencia hace que el movimiento «teniendo su naturaleza distintiva, sea diferente de los otros»⁵². Así, el no-ser se convierte en la condición necesaria que evita la

51. Platón, «Sofista», 258e-259a, *ed. cit.*, p. 456. Existe otra analogía que sirve a la comprensión del no-ser en tanto alteridad que sin embargo existe. Se trata de la analogía de la ciencia y de sus partes (*Sofista*, 257c-d). Ahora bien, debo reconocer que esta analogía es aún oscura para mí. Cf. Lafrance, Ivon, *op. cit.*, pp. 341-342.

52. Acerca de la negación, A. Diès anota: «*Le μη̄ et le οὐ̄ qu'on place avant une série de mots indiquent seulement des choses autres que ces mots qui suivent*

disolución de las Formas-Géneros en el seno de un ser que sería de otro modo mezcla indiferenciada. En lugar de un monismo radical, gracias al εἶδος del otro Platón se decide por una existencia heterogénea y plural⁵³. El otro, que es no-ser en el sentido de diferente del ser, es un *arrière-fond* sobre el cual el ser se presenta. Aquello que son las cosas, la positividad de su ser, tiene un contorno que permite bosquejar mejor su silueta: este contorno es el no-ser⁵⁴, la Forma-Género del otro que es también la causa de separación de las otras Formas-Géneros.

Este no-ser comprendido como otro es por consiguiente siempre relativo. ¿Porqué? Mientras que el movimiento o el reposo poseen un contenido de naturaleza propio, una esencia particular, la naturaleza del otro no es comprensible sino es puesta en relación con otra Forma-Género. Dicho de otro modo, el no-ser se comprende en el momento en que él se comunica, distinguiéndolas, con las otras Formas-Géneros. Se trata aquí de la relatividad del no-ser, una relatividad en la κοινωνία como condición de la comprensibilidad de la Forma-Género del otro.

Todo lo que acaba de decirse autoriza el establecimiento de una distinción fundamental. Hay dos sentidos de no-ser en *El sofista* de Platón: por una parte, un no-ser de corte parmenídeo. Este sería contrario al ser. Es un no-ser impensable e indecible. Es el no-ser de la segunda vía de la diosa. Acerca de este no-ser, tanto Platón como Parménides están totalmente de acuerdo. El Extranjero de Elea lo caracteriza como «lo que no es en modo alguno» (τὸ μὴ δαμῶς)⁵⁵ y como el no-ser «en sí y

la négation, ou plutôt autres que les choses désignées par ces mots». Diès, Auguste, *Définition de l'être...*, ed. cit., p. 7.

53. Cf. Robin, León, *op. cit.*, p. 199. A propósito de esto, A. Diès escribe: «*Il [le non-être] ne s'emploie qu'en relation. Il est donc essentiellement intermédiaire ou intervalle. Tout ce qui est, tout ce qui a son individualité propre, c'est l'autre qui sert à le séparer du reste, à lui permettre de n'être pas tout le reste, tout en étant.*» Diès, A., *Définition de l'être...*, ed. cit., p. 113.

54. Eugène Dupréel habla de un ontologismo pluralista para caracterizar esta etapa de la filosofía de Platón. Cf. Dupréel, E., *Les Sophistes*, Neuchâtel, Griffon, 1948, p. 314.

55. Platón, «Sofista», 237b7-8. En este sentido, Jean-Marc Narbonne escribe que el pensamiento del no-ser sería «*une pensée de ce rapport à quoi, de ce sur fond de quoi, un certain être est appréhendé, visé dans sa positivité, i.e. dans sa différence.*» Narbonne, J.-M., «Le non-être chez Platon et dans la tradition grecque»,

por sí» (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ)⁵⁶. Por otra parte, existe un no-ser propio al pensamiento de Platón: es aquél que aparece cuando la negación no se comprende como contrariedad sino como alteridad. Con el fin de hablar de este no-ser que es otro, Platón se sirve de dos expresiones: quizás la primera expresión sea un recuerdo del fragmento 7 del *Poema* de Parménides. εἶναι μὴ ἐόντα, dice Parménides; τὰ μὴ ὄντα ἔστιν, escribe Platón⁵⁷. Asimismo, Platón afirma que este no-ser que él aprueba, que este no-ser «diferente» del ser, es «realmente lo que no es» (ὄντως τὸ μὴ ὄν)⁵⁸.

No obstante, una pregunta se impone: este nuevo sentido del no-ser, que deja de ser idéntico a la nada, que es otro, ¿cómo sirve para resolver el problema del error y del juicio falso? Se trata pues de fundamentar la posibilidad de la falsedad gracias a este no-ser que es alteridad, que es diferencia. Al conseguirse esto, al fin el sofista podrá ser atrapado, desenmascarado y vencido, pues ya no tendrá más al no-ser por refugio. Esto nos obliga entonces a estudiar las relaciones entre esta nueva concepción del no-ser y la posibilidad del error.

d) *El no-ser y el juicio falso*

Los análisis de Platón sobre el no-ser y el discurso comienzan en 260b. En 260a5-6 Platón había afirmado que el discurso debía considerarse como un género del ser. Al haber seres que se combinan y otros que no se combinan, la relación entre ser y discurso lo autoriza a decir que el discurso, en cuanto género del ser, presupone la comunidad recíproca de las Ideas⁵⁹.

Con el ánimo de ofrecer un fundamento de su tesis de la comunidad

Revue de philosophie ancienne, Bruxelles, Ousia, vol. IX, No. 1, 1992, p. 115.

56. *Ibidem*, 238c9, ed. cit., p. 390.

57. *Poema*, frag. 7, v.1; *Sofista*, 258d, 237a.

58. *Sofista*, 258e3. Aquí sigo el comentario de D. O'Brien: «Platon distingue le non-être qu'il approuve: la négation exprimant l'altérité, d'avec le non-être qu'il condamne: la négation exprimant la contrariété.» O'Brien D., *op. cit.*, p. 339. Asimismo, J.-M. Narbonne es sensible a esta distinción. Cf. Narbonne, J.-M., *op. cit.*, p. 12.

59. Debo reconocer la dificultad para seguir a Platón en este punto. En mi opinión, las reflexiones que emparentan ser y discurso no son del todo claras. Cf. Lafrance, Yvon, *op. cit.*, p. 329. Tal vez una posible respuesta la ofrezca P. Aubenque cuando afirma que en Platón toda proposición posee un alcance ontológico, es

entre el discurso, que es ser, y el no-ser, Platón divide su argumentación en cuatro etapas. Antes que nada, el discurso es definido como la combinación de nombres y de verbos (σμπλοκῆ ὀνοματῶν). Luego, el Extranjero constata que necesariamente los nombres se relacionan con sujetos, y que los verbos hacen referencia a acciones de los sujetos. La tercera etapa es una conclusión que resulta de las dos tesis anteriores: «cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo, pues, si no es de algo, es imposible»⁶⁰. En este punto concreto, hay que decirlo, los sofistas y Platón profesan la misma doctrina. Además, a partir de 262, Platón establece que todo discurso tiene una cualidad determinada: él es o verdadero o falso. Verdad y falsedad son pues dos posibles cualidades del discurso. Es pues, en esta última etapa de la argumentación, que Platón hace explícita la relación entre discurso y no-ser. Para Platón el no-ser puede hallarse en el discurso que tiene la cualidad de ser falso. Allí se encuentra el no-ser desde el momento en que éste no se comprende como nada sino como el otro o lo diferente. Para utilizar una terminología más cercana a nosotros, sería adecuado decir que el referente del discurso falso no es la nada. Por el contrario, tal referente es, *bel et bien*, algo que es. Ahora bien, este algo que es, aludido en el discurso falso, es diferente de que aquello que es. Así, la presencia en el discurso del no-ser en cuanto otro está desde ahora garantizada. «[El discurso falso] -anota el Extranjero- dice pues cosas que son, pero diferentes, según tu opinión [Teeteto], de aquellas que son. Ya lo dijimos: en verdad, de alguna manera, alrededor de cada realidad hay muchos seres y muchos no-seres»⁶¹.

Aquí ha regresado la famosa expresión de 256e, pues el juicio falso no consigue limitar la naturaleza propia de lo que es. Por el contrario, el juicio falso se pierde en el reino infinito de las cosas distintas de las

decir ella siempre apunta al ser. «Platon considère comme allant de soi que le sujet d'une proposition quelconque, qui est à n'en pas douter quelque chose (τι), est par la-même un étant (ὄν).» Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 370.

60. Platón, «Sofista», 262e, *ed. cit.*, p. 466.

61. Debido a su mayor claridad, he preferido seguir aquí la traducción francesa de A. Diès. Cf. Platón, *Le Sophiste*, 263b, *ed. cit.*, p. 382. Dejaré de lado los desarrollos de Platón sobre la imagen y el no-ser pues ellos son tan sólo una aplicación de los resultados que conciernen al juicio falso y al otro.

cosas existentes. El no-ser, anota León Robin, «es una *ilimitación* que se trata de delimitar et de circunscribir según la medida del ser. Faltar a esta obra de determinación, no realizar el acuerdo singular del no-ser con el ser, es juzgar falsamente y decir un error»⁶².

En sentido relativo, es decir desde el cual el no-ser es otro, la falsedad se hace posible. Contrariamente, y con respecto a una proposición, si únicamente hubiese no-ser absoluto, el no-ser de Parménides, el no-ser al que apunta la proposición falsa tan sólo negaría el sujeto mismo de la proposición. Ya no habría proposición, puesto que algo que se refiere a nada deja de ser «algo». En otros términos: la nada no puede ser referente de una proposición. No obstante, gracias a la introducción de este no-ser relativo entendido como otro, el discurso falso y el pensamiento quedan salvados. De ahora en adelante, es imposible decir que toda proposición debe ser absolutamente verdadera o no ser proposición. Ahora engañar y engañarse son dos caminos posibles del decir y del pensar, no menos reales que las ilusiones y las falsas imágenes de los sofistas.

Sin embargo, esta doctrina platónica, según la cual el no-ser se comunica con el discurso -pues éste es también *συμπλοκή ειδῶν*- cuando tiene la cualidad de ser falso, puede ser criticada. Pero antes de presentar mis anotaciones críticas quiero volver al texto de Platón. En 263d, el Extranjero concluye: «Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que, absolutamente, es a partir de una unión de este tipo de verbos y de nombres como se produce real y verdaderamente el discurso falso»⁶³.

Así, pues, existen dos condiciones que debe cumplir todo juicio falso. En primer lugar, debe aludir a *cosas diferentes* de las que son. En segundo lugar, estas cosas diferentes de las que son deben, no obstante, existir. El ejemplo de Platón es claro: el juicio *Teeteto está sentado* tiene la cualidad de ser verdad pues expresa algo que es. Por el contrario, con respecto al juicio, *Teeteto, con el que ahora converso, vuela*, la falsedad se establece, porque (1) dice algo distinto de lo que es, a saber que «Teeteto está sentado»; y (2) las otras cosas diferentes de las que

62. Robin, León, *op. cit.*, p. 130. Cf. también Lafrance, Yvon, *op. cit.*, pp. 367-368.

63. Platón, «Sofista», 263d, *ed. cit.*, p. 470.

son tiene una existencia: es decir, *Teeteto* es algo que existe, y *volar* es una acción que en cuanto «algo» es.

El problema se presenta -y aquí está mi crítica- cuando las cosas diferentes de aquellas que refiere la proposición no existen. En esta ocasión se trata del otro que guarda tanto el sentido de lo *diferente* como de lo *inexistente*. De acuerdo con esta precisión convendría decir que la definición del juicio falso, ofrecida por Platón en 263d, ciertamente es incompleta. Lo anterior porque allí conviene añadir la posibilidad de acuerdo con la cual el discurso falso puede referirse a un otro inexistente. Mas esta crítica no cabría si llega a mostrarse que este otro inexistente no puede no ser la nada parmenídea, impensable e impronunciable, a la que ningún juicio puede aludir.

En otras palabras, mi última nota crítica es ésta: Platón restringe la relación entre el no-ser y el discurso solamente en el caso del juicio falso. Ahora bien, es totalmente posible decir algo verdadero y referirse al mismo tiempo al no-ser: el juicio verdadero puede decir positivamente aquello que las cosas no son. O más aún: una proposición puede relacionarse tanto con cosas diferentes de aquellas que son como con las que no existen, y sin embargo conservar su calidad de proposición verdadera.

Aquí ofrezco este ejemplo:

Proposición verdadera

- a) Teeteto está sentado → sobre el ser de Teeteto.
- b) Teeteto no vuela → sobre el no-ser de Teeteto.

Proposición falsa.

- 1) Teeteto vuela → sobre el no-ser de Teeteto.

Se presenta entonces la siguiente pregunta: ¿cómo debe comprenderse el no-ser de la proposición verdadera? ¿Es tal vez un no-ser diferente de aquél de la proposición falsa? Al menos este no-ser no es condición de posibilidad del error. Este nuevo no-ser sería un otro que es condición de posibilidad de la verdad.

IV. CONCLUSIONES PROVISIONALES

1. El no-ser de Parménides es contrario al ser. No hay en absoluto intermediarios, terceros, entre lo que es y lo que no existe.

2. Acerca del no-ser absoluto, en sí mismo, Parménides no es tan radical como Platón. Platón prefiere suspender todo juicio al respecto, mientras que Parménides se atreve a pensar el no-ser, que necesariamente no es, pero que existe como una vía de investigación.

3. Platón retoma el no-ser de Parménides. Platón guarda el sentido de su predecesor y añade otro. Es el sentido relativo del no-ser en cuanto otro. Hay pues dos sentidos del no-ser en Platón.

4. Entre la Forma-Género del otro y aquélla de lo mismo hay algo extraño. Aunque estemos autorizados a afirmar que lo mismo se comunica con el otro, es probable que no haya comunicación desde el otro hacia lo mismo. Esto bien podría confirmar el carácter de intervalo del no-ser entendido como otro.

5. La analogía de lo no-bello, de lo no-grande y de lo no-justo no es en absoluto convincente. Ella fracasa en el momento de fundamentar la existencia del no-ser. Queda la analogía entre la ciencia y el otro cuya comprensión aún me escapa.

6. El no-ser en cuanto otro no es únicamente la condición de posibilidad del error. Como quedó dicho, el juicio verdadero puede con derecho apuntar al no-ser, pero sin perder su calidad de ser verdadero, es decir, expresar aquello que las cosas son.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBENQUE, Pierre, «Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre "l'étant" et le "quelque chose"», in *Études sur Le Sophiste de Platon*, (éd. Pierre Aubenque), Paris, Bibliopolis, 1991, pp.367-385.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.
- BLUCK, Richard S., *Plato's Sophist*, Manchester, Manchester University Press, 1975.
- CORDERO, Néstor-Luis, «L'invention de l'école éléatique », in *Études sur Le Sophiste de Platon*, (éd. Pierre Aubenque), Paris Bibliopolis, 1991, pp.91-124.
- , *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1984.
- DIÈS, Auguste, *Définition de l'être et nature des Idées dans Le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1963.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, (trad. José Ortiz y Sainz), Volumen II, Barcelona, Orbis, 1985.
- DUPRÉEL, Eugène, *Les Sophistes*, Neuchâtel, Griffon, 1948.
- Guthrie, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- , *Les sophistes*, (trad. J.-P. Cottureau), Alençon (France), Payot, 1988.
- KIRK, G.S., -Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, chap. X: «Parménides of Elea», Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- LAFRANCE, Yvon, *La théorie platonicienne de la doxa*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris, 1981.
- NARBONNE, Jean-Marie, «Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque», *Revue de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, 1992, Volumen IX, No. 1.
- O'BRIEN, Denis, «Le non-être dans la philosophie grecque. Parménide, Platon, Plotin», in *Études sur Le Sophiste de Platon*, (éd. Pierre Aubenque), Paris, Bibliopolis, 1991, pp.317-364.
- PARMÉNIDES, «Poema», (trad. Alberto Bernabé), in *Filosófos Presocráticos (de Tales a Demócrito)*, Barcelona, Altaya, 1995.

- PLATÓN, «Cratilo», (trad. J.L. Calvo), in Platón, *Diálogos*, volumen II, Madrid, Gredos, 1983.
- , *Cratyle*, (trad. Louis Méridier), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- , «Eutidemo» (trad. F. J. Olivieri), in Platón, *Diálogos*, volumen II, Madrid, Gredos, 1983.
- , *Euthydème*, (trad. Louis Méridier), Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- , «Parménides» (trad. María Isabel Santa Cruz), in Platón, *Diálogos*, volumen V, Madrid, Gredos, 1988.
- , *Parménide*, (trad. Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- , «Teeteto», (trad. A. Vallejo Campos), in Platón, *Diálogos*, volumen V, Madrid, Gredos, 1988.
- , *Théétète*, (trad. Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- , «Sofista» (trad. Néstor Luis Cordero), in Platón, *Diálogos*, volumen V, Madrid, Gredos, 1988.
- , *Le sophiste*, (trad. Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- ROBIN, Léon, *Les rapports de l'être et de la conscience d'après Platon*, «Dix-huitième Leçon», Paris, P.U.F., 1957.
- SCHLEIERMACHER, F.E.D., *Introduction to the Dialogues of Plato*, chap. VI: «The Sophist», (trad. William Dobson), New York, Arno Press, 1973.
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio I., (Director), *Diccionario griego-español*, Barcelona, Sopena, 1984.
- TARÁN, Leonardo, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1965.