

SER Y NO SER EN EL SOFISTA DE PLATÓN

Antes de entrar decididamente en el terreno metafísico para abordar la noción clave del no ser, que constituye el eje del diálogo, Platón trata de definir al sofista, recurriendo al pescador de caña para advertir la similitud que existe entre ambos. Tanto el sofista como el pescador se dedican a la caza; pero el primero es un cazador de jóvenes ricos y un mercader del conocimiento, pero un comerciante al por menor de los conocimientos que él mismo produce. Al mismo tiempo, discute incansablemente las ideas, tratando incluso de purificar las almas que se presumen de sabias, a fin de que puedan liberarse de sus errores y conocer las cosas tal como realmente son.

Platón caracteriza todavía al sofista como un contradictor de ideas y asimismo como un mago y un ilusionista, fabricante de imágenes engañosas, que, entre otras cosas, podrían inducirnos a pensar que «existe lo que no es, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser»¹. Indudablemente, «lo que no es» (τὸ μὴ ὄν) debe gozar de una cierta realidad, pues si no la tuviera no podría explicarse, ni justificarse lo falso (ψεῦδος), lo cual remite, de alguna manera, a lo que no es. Pero semejante afirmación implica contradecir palmariamente a Parménides, quien negaba rotundamente que «sean las cosas que no son» (εἶναι μὴ ὄντα), con lo cual Platón incoa aquí su presunto y temible parricidio del filósofo de Elea. Pero acaso, inquiere Platón, «¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno?» (τὸ μηδαμῶς ὄν²). ¿A qué podemos aplicar la expresión «lo que es»? Ella no conviene, desde luego, a las cosas que son.

Algunos críticos estiman que, a esta altura del diálogo, Platón identifica ser y existir. Si consideramos la palabra «existir» etimológicamente, resulta indudable que los entes, para los griegos, no ex-sisten, en el sentido de que no provienen (*ex*) de ninguna parte, careciendo por tanto de origen, al no haber sido creados. Pero estimamos que los entes tampoco existen, en el sentido de que estén ejerciendo el ser o existir como algo distinto de lo que son. Los entes efectivamente *son*, y son reales y existentes, pero ello significa tan sólo que ejercen el ser en el sentido de ser lo que son. Por tal motivo, el término «ser» carece de toda connotación existencial, diluyéndose y disolviéndose en el seno de la esencia e identificándose, en consecuencia, con lo que el ente es. En tal sentido, el ser del ente, para usar la expresión heideggeriana, indica la esencia, y ser, para todo ente, significa ser lo que se es.

¹ *Sofista* 237a.

² *Sofista* 237b. A juicio de N. L. Cordero, a cuya traducción recurrimos frecuentemente, «el no-ser es el no-ser absoluto» (Cfr. PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992, p. 386).

Ya que la expresión «lo que no es», continúa Platón, no puede aplicarse a lo que es, podría convenir a «algo» que no es; pero la noción de «algo» ya indica lo que una cosa es; habría entonces que decir «no algo», pero quien se exprese así no dice absolutamente nada. Con motivo de este texto, N. L. Cordero estima que Platón «intenta “construir” la noción de “nada”»³. Por el contrario, J. Marías escribe al respecto: «No hay palabra griega para decir *nada*: se dice *no ser* (en forma más débil, *me ón*, en forma más fuerte, *ouk ón*), pero en definitiva se trata de *no ser esto* o *no ser aquello*»⁴.

Pensamos que J. Marías tiene razón con respecto a Platón, en última instancia, como luego veremos, pero su juicio no es válido con referencia a Parménides. En un notable pasaje de su poema, el filósofo de Elea se pregunta acerca de un posible nacimiento del universo. En tal sentido, si el ente hubiese nacido, tendría que haber sido desde lo que no es (ἐκ μὴ ἔόντος); pero como «lo que no es», no resulta ni pensable ni expresable, es imposible que el ente haya provenido del no ser. Además, interroga Parménides, ¿qué necesidad lo habría hecho surgir antes o después, si procediera de la nada (τοῦ μηδενός)?

Indudablemente, pensamos que aquí está presente la idea de «nada» entendida como el no ser absoluto y Platón pareciera también visualizarlo cuando trata de pensar «lo que no es» valiéndose del número, aunque su intento finalmente fracasa. Al hablar de las cosas que no son, estamos recurriendo a la pluralidad, así como recurrimos a la unidad al mentar lo que no es. Sin embargo, no resulta correcto agregar lo que es, en este caso el número, ya sea la unidad, ya sea la pluralidad, a lo que no es, con lo cual, concluye Platón «no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es —en sí y de por sí (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό)—, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e in formulable»⁵.

«Lo que no es», por tanto, excluye tanto la unidad como la multiplicidad y no resulta posible obtener una teoría correcta acerca de él. Tal como decía Parménides, no se puede ni pensar, ni expresar «lo que no es», con lo cual también Platón, como decimos, pareciera advertir la nada como el no ser absoluto. Si esto fuera así, Platón habría concebido la nada como lo contrario del ser, aunque, como luego veremos, terminará finalmente desestimando tal idea, despojándola de toda significación filosófica⁶.

Pero, aún habiendo negado el ser, la unidad y la multiplicidad, ¿no se podría decir algo sobre «lo que no es»?⁷. Quizás nos ayude al respecto la noción de «imagen», ya que ella designa realmente lo que no es. Sin duda alguna, la imagen es verdaderamente, pero no es el objeto del cual es imagen, con lo cual Platón comienza a temer que «el no ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación (συμπλοκή)» a la

³ PLATÓN, *Diálogos*, ed. cit., p. 388.

⁴ J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo»: *Cuenta y Razón* IV (1981) 15; texto citado por J. BALLESTEROS, *El problema de Dios y otros problemas*, Buenos Aires 1993, p. 21.

⁵ *Sofista* 238b.

⁶ Comentando este pasaje, N. L. Cordero escribe que Platón ha intentado «refutar la realidad de un no-ser absoluto, existencial» (PLATÓN, *Diálogos*, p. 392). Nos permitimos señalar que un no ser absoluto es la nada y que la nada no tiene ninguna realidad, ni, por ello, carácter existencial.

⁷ Cfr. *Sofista* 239b.

cual recurrirá después para hablar sobre la comunidad mutua que reina entre las formas. En suma, Platón advierte ya que «lo que no es, en cierto modo es»⁸, ya que la imagen es verdaderamente tal, aunque no sea el objeto que representa.

Por otra parte, Platón vuelve a reiterar que un pensamiento falso piensa lo que no es, en cuyo caso, lo que no es, de algún modo es, con lo cual se ve nuevamente tentado a cometer un parricidio: «En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que en cierto modo no sea»⁹. En este momento, Platón nos confiesa, en un texto conmovedor, que cuando «era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser»¹⁰.

Asimismo, Platón considera que tanto Parménides, como muchos de los filósofos que le precedieron, hablaron con ligereza acerca de los entes, debido a lo cual resulta necesario revisar sus opiniones. Al referirse a los filósofos llamados «pluralistas», por sostener la existencia de varios principios supremos, Platón les interroga sobre el sentido de la palabra *es* al afirmar que todas las cosas son lo caliente y lo frío: «¿Qué suponemos que es este “ser”?»¹¹. Pues si lo caliente «es» y lo frío «es», el ser no puede convenirles del mismo modo, con lo cual el ser sería como un «uno doble» por aplicarse a cosas opuestas. Si los pluralistas tienen razón, el ser resulta doble, pero si insisten en que tanto lo caliente como lo frío «son», entonces todos los entes son uno. Pero, ¿a qué llaman «ser» los que así opinan? Al pensar así, ellos estiman que hay algo único, y que él es «uno y total»¹². Sin embargo, Platón argumenta dialécticamente al respecto, destacando las dificultades insalvables que presenta tanto la determinación del ser como algo único como también las que implica la concepción del ser como algo doble. Habrá que considerar entonces, opina Platón, el pensamiento de los que se interrogaron por el ser con mayor pulcritud y entre los cuales se libra como un combate de gigantes acerca de la realidad (οὐσία)¹³.

Los que sostienen, como Demócrito, que todo es corpóreo, tendrán que admitir que las cosas reales son aquéllas que poseen la potencia de actuar y de padecer. Los amigos de las formas, en cambio, dirán que a las cosas reales o esencias, no les afecta ni el actuar ni el padecer. Pero, si esto último fuese así, o sea, si las esencias resultasen incompatibles con el devenir, quedarían excluidos de la realidad total de las cosas (τὸ παντελῶς ὄν), el cambio, la vida, el alma y el pensamiento.

Platón inquiere entonces si «lo que es» implica el cambio o el reposo, concluyendo que, si bien los abarca, resulta algo distinto de ellos. Si ellos, por otra parte, no tuvieran ninguna comunicación con «lo que es», no podrían ser. Tanto los que sostienen que todo cambia, como los que afirman que todo es inmutable, tendrán por

⁸ *Sofista* 240c.

⁹ *Sofista* 241d.

¹⁰ *Sofista* 243b.

¹¹ *Sofista* 243e.

¹² *Sofista* 245b.

¹³ Cfr. *Sofista* 246a.

ello que admitir una comunión entre las formas, en este caso, entre el ser, el cambio y el reposo. A partir de este momento, Platón habla indistintamente de entrelazamiento o combinación (συμπλοκή), comunión o comunidad (κοινωνία), mezcla (σύμμιξις) y participación (μέθεξις) de los géneros o ideas supremas entre sí. En tal sentido, Platón escoge las tres formas o géneros mayores, a saber, lo que es (τὸ ὄν), el reposo (στάσις) y el cambio (κίνησις) para ver cómo se comunican y se mezclan entre ellas. A juicio de Brochard, este segmento del diálogo constituye la piedra angular de todo el platonismo¹⁴.

Evidentemente, ya que tanto el reposo como el cambio «son», el ser se mezcla con ambos. Cada uno de ellos, por su parte, resulta diferente (ἕτερον) de los otros dos, pero es igual a sí mismo. Lo mismo y lo diferente se distinguen del cambio y del reposo, aunque estos últimos participan de los primeros. Por otro lado, si el ser y lo mismo se identificaran, el cambio y el reposo tendrían también que coincidir, dado que ambos son. Resulta, por ello, imposible, que el ser y lo mismo convengan, con lo cual se debe añadir lo «mismo» como cuarta forma. Por otro lado, lo «diferente» debe considerarse como la quinta forma suprema, ya que «cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente —anota Platón— lo es por necesidad en función de otra cosa»¹⁵. Y esta última forma penetra y atraviesa todas las otras: «Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente»¹⁶.

Con el propósito de pasar revista a cada una de las formas, Platón comienza analizando la idea de cambio o movimiento, la cual se presenta en primer lugar, como diferente del reposo, aunque ella «sea» por participar del ser o lo que es: (Ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος¹⁷). Al respecto, no nos parece pertinente decir que el cambio «existe» por participar del ser. El cambio «es», o sea, es real, porque participa de «lo que es». Reiteramos que, a nuestro entender, no resulta totalmente legítimo traducir εἶναι por «existir», ni οὐσία por «existencia», como propone A. Diès, ni τὸ ὄν por «lo que existe», teniendo en cuenta la índole tan netamente esencialista de la ontología platónica.

Por otra parte, el cambio resulta una idea diferente del género lo «mismo», aunque sea lo mismo, en tanto que participa de esta idea. Por tal motivo, el cambio es lo mismo y no es lo mismo, y Platón aclara que al decir esto no lo hace en el mismo sentido. El cambio es lo mismo por participar del género lo «mismo», pero no se identifica con el género citado, por comulgar en la idea de lo «diferente». El cambio resulta entonces distinto de lo «diferente», como así también de lo «mismo» y del «reposo». Pero él es también distinto del género «ser» por la comunidad que él mantiene con lo «diferente», aunque él indudablemente «es» por participar de «lo que es».

¹⁴ Nos permitimos señalar aquí que, si bien la expresión τὸ ὄν puede traducirse por «el ente» o por «el ser», ella indica siempre «lo que es», o sea, un sujeto (lo que) ejerciendo el ser (es). Si quisiéramos trasladar el τὸ ὄν a nuestro idioma con una sola palabra, tendríamos que forjar el neologismo «lo siente», es decir, lo que está siendo, lo que es.

¹⁵ *Sofista* 255d.

¹⁶ *Sofista* 255e.

¹⁷ *Sofista* 256a.

Por tanto, parece ineludible afirmar que hay no ser no sólo con respecto al cambio, sino también con relación a todas las otras formas. En efecto, al participar de lo «diferente», cada uno de los géneros resulta distinto del ser y, por ello, sin duda alguna, se inscribe en el no ser. En tanto que participan del ser, las formas son, pero en la medida en que participan de lo «diferente», resultan distintas del ser, y, por tal motivo, no son. Hay, por ende, alrededor de cada forma, «multiplicidad de ser, infinita cantidad de no ser»: πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλῆθει τὸ μὴ ὄν¹⁸.

Por otro lado, si un ente es, los otros entes no son, por ser distintos del primero, y resultan distintos del primero por no ser lo que él es. A su vez, si estos entes son, el primero no es, por ser distinto de lo que estos entes son. De ello se desprende que el no ser (μὴ ὄν) no señala algo contrario (ἐναντίον) del ser, sino tan sólo algo diferente (ἕτερον), con lo cual Platón asienta uno de los hitos fundamentales de su pensamiento.

Una cosa «es», en la medida misma en que es lo que es; pero, al resultar distinta de cualquier otra cosa, por comulgar con lo «diferente», es la razón o fundamento último del no ser platónico, de modo tal que si ser significa ser lo que se es, no ser significa no ser eso que se es, por ser otra cosa. De esta manera, y por insólito que pueda parecer, el ser y el no ser conviven simultáneamente en una ontología como la platónica.

Una vez más, se puede apreciar aquí la concepción típicamente esencialista del ser. En tal sentido, la piedra es, en la medida en que es lo que es; pero por no ser planta, ni animal, ella no es. Como lo señala notablemente Platón, las cosas miles y miles de veces son, infinitas veces no son.

«En una doctrina donde “lo mismo” —escribe Gilson al respecto— es la condición del ser, “lo otro» es la condición del no ser. En consecuencia, en lugar de concebir el ser como excluyendo el no-ser, habrá necesariamente que sostener que, ya que ser lo mismo que sí es, al mismo tiempo, ser otro que el resto, ser es, al mismo tiempo, no ser. ¿Cómo sostener aún con Parménides, que es imposible que el no-ser sea? Alrededor de lo que cada cosa es, y establecido necesariamente por su ser mismo, surge la inmensa multiplicidad de lo que ella no es. Por una vez que cada ser es lo que él es y que, por tal motivo, es, hay una infinidad de veces que él es distinto de lo que él es, y que, por tal razón, él no es. Así, el no-ser se instala en el corazón mismo del ser, la mezcla de los géneros resulta la regla y el todo homogéneo de Parménides se abre a todas las contradicciones»¹⁹.

Y así como lo no-bello es, y lo no-justo es, también el no-ser es, con lo cual Platón estima haber «desobedecido a Parménides más de lo permitido»²⁰. En tal sentido, A. Diès ve en el *Sofista* la negación misma de la tesis parmenídea. Pero pensamos que Platón no ha cometido ningún parricidio, porque más que negar simétricamente la tesis de Parménides, ha propuesto una nueva noción del no ser y, con ello, una noción distinta del ser.

¹⁸ *Sofista* 256e.

¹⁹ É. GILSON, *L'être et l'essence*, 2e. éd., Vrin, Paris 1962, p. 37.

²⁰ *Sofista* 258c.

Si la palabra «ser» gozase de la misma significación en uno y otro autor, se podría hablar de un parricidio, pero como posee un sentido distinto, ambas posturas no se contraponen; antes bien las dos resultan legítimas, e incluso, absolutamente compatibles entre sí. En efecto, cuando Parménides afirma que la vía de la verdad consiste en decir y pensar que el ente «es», está entendiendo el ser como el *estar siendo* del ente y cuando se refiere al no ser, del cual el ente no puede provenir, ni proceder, está visualizando el no ser como la nada absoluta. En cambio, como hemos visto, el ser para Platón significa el ser lo que se es y el no ser, finalmente, quiere decir ser algo «diferente». Sin duda alguna, para ambos filósofos las cosas «son», pero que «sean» significa para Parménides que *están siendo*, mientras para Platón significa que *están siendo lo que son*. En el primer caso, el término «ser» goza de un relieve que podríamos llamar «existencial», mientras en el segundo posee una dimensión «esencial». «Uno puede estar seguro de encontrarse en la tradición del platonismo auténtico —anota Gilson— cada vez que las nociones de existencia y de nada son remitidas a las nociones puramente esenciales de lo mismo y de lo otro, *de eodem et diverso*»²¹.

En todo caso, el parricidio platónico habría consistido en sustituir la índole existencial que tienen ambas expresiones en el pensamiento parmenídeo por una dimensión puramente esencialista de las mismas, lo cual se asocia, por otra parte, con el olvido del ser pregonado por Heidegger. En efecto, Parménides reparó en el ser del ente, en el hecho de que el ente *sea*, y no se interesó, como lo hará más tarde Platón, por *lo que* el ente es. Por ello, tanto en la filosofía platónica como también en la aristotélica, la esencia ha encubierto y eclipsado al ser, pues ella se ha confesado como la raíz única y última de lo real.

Por otro lado, ambas posturas no son, en última instancia, antagónicas, porque el ente puede, a la vez, *ser*, como lo subraya Parménides, y *ser lo que es*, como destaca Platón, tal como Santo Tomás lo afirmará siglos después con su célebre tesis acerca de la composición real de *essentia* y *esse*, que afecta a toda cosa creada. De acuerdo con esta tesis, todo ente ejerce el ser (*esse*) y, al mismo tiempo, tiene una *essentia* por la cual es lo que es. Si un ente designa «lo que es» o «lo que está siendo», Parménides reparó en el «es» o «estar siendo» del ente, mientras Platón visualizó exclusivamente el «lo que». Santo Tomás, por su parte, conjugando ambos aspectos, y asumiendo la noción aristotélica de «acto», sostendrá que el «es» actualiza el «lo que», o sea, la esencia, haciendo de ella y con ella un ente realmente existente.

Asimismo, Platón asevera que existe una forma (εἶδος) que corresponde al no ser: «El no ser se nos mostró como un cierto género»²², esparcido por todos los seres. «La existencia del no-ser se establece —acota A. Diès— al remitir el εἶδος del *no-ser* al εἶδος de lo *otro*»²³. Pero Platón aclara inmediatamente, que, al sostener que el no ser es, no se está refiriendo a algo contrario del ser. De este no ser, o, como antes decía, de «lo que no es en sí y de por sí», hace ya mucho tiempo que se ha des-

²¹ É. GILSON, *Le thomisme*, 6e. éd., Vrin, Paris 1965, pp. 54-55.

²² *Sofista* 260b.

²³ A. DIÈS, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin, Paris 1932, p. 2.

pedido, no preocupándose por saber «si es o no es, si es racional o completamente irracional» (ἄλογον)²⁴.

Algunos autores, como Bréhier, estiman que Platón ha distinguido entre el no ser relativo o lo diferente y el no ser absoluto o la nada²⁵. Mas, teniendo en cuenta que la noción de «nada» excluye de suyo y espontáneamente todo tipo de existencia y realidad, como también toda racionalidad, resulta difícil pensar que Platón la esté considerando, dado que no quiere preguntar acerca de ella, si es o no es, si es racional o no. De todos modos, y aún en el caso de que el no ser como lo contrario del ser, fuese la nada absoluta, al despedirse de él está cancelando el no ser de Parménides y quitándole a la idea de nada todo relieve filosófico.

El ser y lo diferente penetran todos los géneros, y éstos son en la medida en que participan del ser, pero no son cuando participan de lo diferente, ya que, al hacerlo, resultan distintos del ser y, debido a ello, no son. En tal sentido, las cosas «en muchos casos son, y, en muchos otros, no son»²⁶.

El no ser se mezcla también con el juicio y con el discurso (λόγος). Si no fuera así, no habría juicios, ni discursos falsos, los cuales expresan lo que no es. Pero «nadie piensa —argumenta el sofista— ni dice lo que no es: pues el no ser no participa en modo alguno de la realidad (οὐσία)»²⁷.

Por su parte, la realidad (οὐσία) resulta expresada por dos tipos de sonidos: el verbo, que indica las acciones, y el nombre, que señala el sujeto que las ejecuta. En el discurso verdadero, ambos se combinarán a fin de expresar algo acerca de lo que los seres son, y en el falso, manifestarán cosas diferentes de las que son. Aunque no sea quizás el objetivo principal del diálogo, éste tiene como «fin confesado —escribe Diès al respecto— resolver el problema del error; para establecer la posibilidad del error, se trata de demostrar la existencia del no-ser»²⁸.

Refiriéndose finalmente a la técnica productiva, Platón considera que es por obra de un dios artesano «como llega a ser todo cuanto antes no era»²⁹. Indudablemente, no se trata aquí de un surgimiento de lo que es a partir de lo que no es, porque del no ser como algo contrario del ser, o sea de la nada, Platón se ha despedido definitivamente.

Como ya lo había anticipado Parménides, el universo no pudo haber nacido, porque de haber surgido tendría que haber sido desde la nada, pero como ésta no es ni pensable, ni expresable, como también el mismo Platón lo reafirmará, resulta total-

²⁴ *Sofista* 259a.

²⁵ É. BRÉHIER, *Études de philosophie antique*, P.U.F., Paris 1955, p. 257. En igual sentido, N.L. Cordero estima que «Platón mismo afirma que él utiliza “no ser” con dos significaciones distintas: lo contrario del ser y lo diferente del ser» (PLATÓN, *Diálogos*, pp. 441-442). Y concluye: «Ambas significaciones (la existencial y la que indica mismidad o identidad) coexisten en el *Sofista*» (*Ibid.*, p. 442).

²⁶ *Sofista* 259b.

²⁷ *Sofista* 260d.

²⁸ A. DIÈS, *Op. cit.*, p. 1.

²⁹ *Sofista* 265c.

mente descartada una emergencia radical de las cosas. Los entes *están siendo* para Parménides y *están siendo lo que son* para Platón desde siempre y para siempre.

RAÚL ECHAURI (†)³⁰

³⁰ Este artículo póstumo del Dr. Raúl Echauri se publica gracias a la amable autorización de la Sra. Úrsula Hellwig de Echauri. La Dra. Silvana Filippi, profesora de la Universidad Nacional de Rosario, ha tenido a su cargo la preparación final del texto en vistas de su edición en la presente entrega de *Sapientia*.