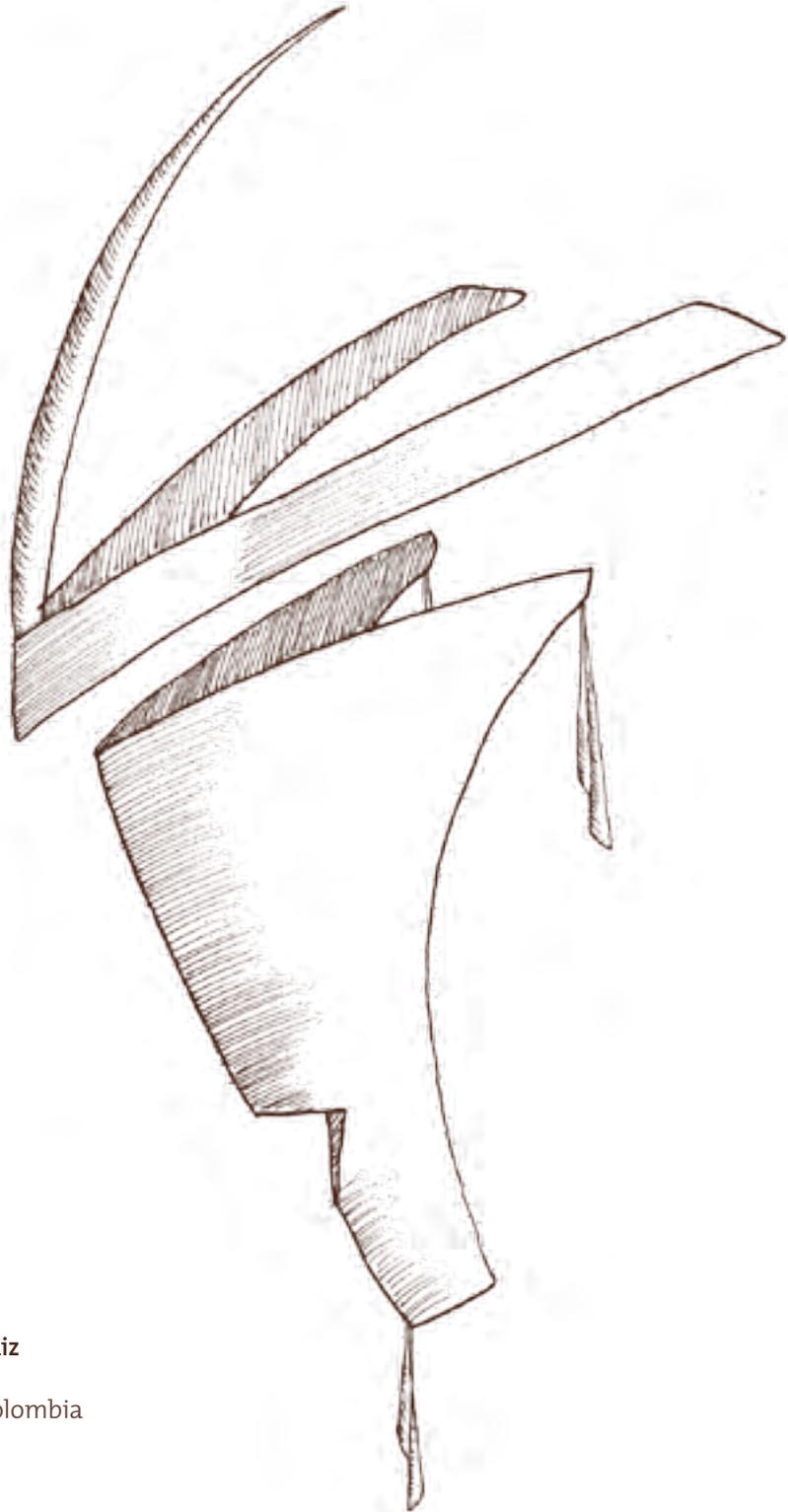


Más allá de presupuestos ontológicos:

la posibilidad de la falsedad en el
Sofista de Platón



Oscar Leandro González Ruiz
oslgonzalezru@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Palabras clave

apariencia
doxa
Falsedad
Platón
teoría del conocimiento

Keywords

appearance
doxa
falsity
Plato
knowledge theory

Resumen

Es un lugar común de la interpretación de la teoría platónica del conocimiento, el verla como sostenida bajo la presuposición de dos ‘órdenes ontológicos’ distintos: el mundo de las apariencias y el mundo de las ideas. A dichos ‘mundos’ corresponden distintas características que, a su vez, determinan dos posibilidades del conocimiento. Así, en el llamado ‘mundo aparente’, solo sería posible la opinión (*doxa*); en efecto, al estar referida a los objetos de un mundo de apariencias en constante devenir, la *doxa* se hace intrínsecamente pasible de falsedad. Este ensayo no tiene como propósito entrar a discutir directamente si la distinción platónica, entre *doxa* y *episteme*, efectivamente tiene como fundamento dicho dualismo. Más bien, indagaré las razones por las cuales se considera que la *doxa* es pasible de falsedad en el *Sofista*, con el objetivo de mostrar que –contrario a la interpretación precedente– Platón no vincula necesariamente dicha falsedad al hecho de que la *doxa* esté circunscrita a un supuesto ‘mundo aparente’ esencialmente falso. Con ello, tendremos elementos de juicio para poner en cuestión, de manera preliminar, la tesis según la cual a distintas formas de conocimiento (*episteme* y *doxa*), se debe hacer corresponder distintos órdenes ontológicos (mundo de las ideas y aparente, respectivamente).

Abstract

It is a common place of the interpretation of the Platonic knowledge theory, seeing it as determined under the presupposition of two different ‘ontological orders’: the world of appearances and the world of Ideas. To these ‘worlds’ correspond to different characteristics that determine two possibilities of knowledge. Thus, in the so-called ‘apparent world’, only opinion (*doxa*) would be possible; in fact, being referred to the objects of a world of appearances in constant becoming, the *doxa* becomes intrinsically possible of falsity. This essay is not interested in enter directly to argue if the Platonic distinction, between *doxa* and *episteme*, is actually based on this dualism or not. Rather, I will inquire into the reasons of why the *doxa* is considered to be falsifiable in the *Sophist*, in order to show that –contrary to the preceding interpretation– Plato does not necessarily link such falsity to the fact that the *doxa* is circumscribed to an alleged ‘apparent world’ essentially false. With this, we will have elements of judgment to put in question, in a preliminary way, the thesis according to which different forms of knowledge (*episteme* and *doxa*) must be made to correspond different ontological orders (world of ideas and apparent, respectively).

Introducción

Tradicionalmente, en la filosofía ha resultado familiar relacionar la teoría platónica de las ideas y el modelo epistemológico que de allí se desprende, con una suerte de ‘metafísica de los dos mundos’. Para cualquier lector no especializado de la filosofía platónica, es bastante conocido el *mito de la caverna* como una defensa alegórica a la contraposición entre un mundo aparente y un mundo de ideas. Recientemente, dicha idea ha sido rebatida desde distintos ámbitos¹.

En efecto, la lectura que llamaré aquí ‘dualista’ se enfrenta a distintos problemas como, por ejemplo, explicar la posición del *Timeo* en el conjunto de la obra platónica o el problema de si, en efecto, el *Parménides* es una autocrítica a la teoría de las ideas, tal como es expuesta en la *República*. En este panorama, se ha intentado optar por una posición evolutiva del pensamiento de Platón; sin embargo, resulta muy difícil para dicha tesis explicar la ausencia de la teoría de las ideas en el *Teeteto* y el *Sofista*, así como su extraña reaparición en el *Timeo* que, indudablemente, es una obra tardía de nuestro autor. Sea como fuere, el caso es que la interpretación tradicional de Platón ha estructurado una lectura particular de su epistemología y, en consecuencia, también de su teoría de la falsedad.

Platón, desde su diálogo temprano *Eutidemo*, mostró un interés particular por el problema de la falsedad, enmarcado en la discusión con los sofistas de su tiempo, quienes –amparados en la tesis eleática del ser uno– negaban la posibilidad del juicio falso. En efecto, puesto que ‘no se puede decir ni pensar lo que no es’, resulta imposible –tal y como los sofistas del *Eutidemo* lo defienden– hablar falsamente, en la medida en que no tiene sentido hablar de ‘lo que no es’.

El problema central de la posibilidad de la falsedad, estaba relacionado con dar una teoría satisfactoria de una relación posible entre el ser y el no ser. Esta relación, y su posibilidad de tener una remisión al conocimiento, están expuestas en la explicación platónica de la *doxa*. De acuerdo con la interpretación tradicional, dicha *doxa* se constituye en una posibilidad del conocimiento, el cual articula ser y no ser en el ámbito de los objetos a los cuales ella está referida, a saber, las imágenes. En este orden de ideas, es la composición especial de los objetos del mundo de la apariencia –que mezcla el ser y el no ser– lo que explica que un enunciado referido a ellos pueda ser inherentemente falso. Así pues, la falsedad no solo está circunscrita a la *doxa*, sino también a una clase de objetos determinados; por tanto, tenemos un modelo según el cual hay dos ámbi-

tos de objetos –un mundo aparente y otro de ideas– a los que corresponden dos posibilidades de uso del razonamiento: la *episteme* para el mundo ideal verdadero, y la *doxa* para el mundo aparente y falso².

No obstante, y como espero demostrar, en el *Sofista*, Platón fundamenta la posibilidad del juicio falso, no en un ámbito *ontológico* [‘mundo sensible’], sino en un estado *epistemológico* del individuo. Para ello, demostraré que, al no haber una relación causal entre el discurso y la realidad, efectivamente no puede haber un fundamento ontológico de la falsedad. La noción clave aquí será la de *symploké*³; esa capacidad del discurso de relacionar sus distintos elementos en una unidad de sentido. Ciertamente, en la medida en que la *symploké* del discurso no es causada por la ‘estructura de la realidad’, es posible que nosotros vayamos más allá de los ‘hechos’, generando ‘imágenes’ potencialmente falsas. Por último, trataré de esbozar una hipótesis de lectura de las aporías sobre el juicio falso que se exponen en el *Teeteto*, a la luz de los hallazgos de *El Sofista*, con el fin de develar la epistemología –errónea para Platón– de la que se deriva de una relación ‘causalista’ entre discurso y realidad.

1. La reevaluación de la lectura de la tesis de un dualismo en Platón ha sido especialmente rica en los últimos veinte años. No es mi intención entrar a reseñar las tesis fundamentales de dicha reevaluación, ni tampoco entrar en discusión directa con la tesis del dualismo. Tal discusión, en el presente ensayo, solo será tomada como marco para tratar el problema de la noción de falsedad en Platón. Para una comprensión más profunda de este tema, remito solamente al completísimo trabajo del profesor Fabián Mié, *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón*. Dicho texto, se constituye en una tesis en contra de la interpretación tradicional ‘dualista’ y contiene los últimos desarrollos alrededor de este problema en la exégesis de la filosofía de Platón.
2. Una ilustración de este modelo puede verse en: F. M. Cornford, *La Teoría Platónica del Conocimiento. Teeteto y Sofista: Traducción y comentario*, Paidós, 1983. Especialmente su introducción.
3. La palabra griega *symploké* –que en griego significa literalmente ‘trabazón y tiene un espectro semántico amplio que va desde las relaciones sexuales hasta el combate– es profusamente utilizada por Platón en varias de sus obras y con diferentes propósitos. Para el caso *Sofista*, Platón se referirá, con esta noción, a tres cosas: 1. el tipo de conexión que hay entre las letras que forman una palabra (*Sof.* 252e). En este caso, lo que llama la atención de Platón es el hecho de que letras heterogéneas constituyan un solo sentido a partir de una determinada combinación. 2. La combinación entre nombres y verbos que generan anunciados significativos (*symplokéonomaton*) esta combinación es la más importante en *Sofista*, ya que es lo que constituye al pensamiento (*Sof.* 259c). Por último 3. la estructura misma de la realidad, es decir, esa ordenación de elementos heterogéneos que nos da como resultado un mundo ordenado (*Sof.* 259e). Como lo señalé en mi introducción, lo que hay que retener bajo esta noción es el hecho de que una combinación determinada genere una unidad de sentido. En el fondo, lo que Platón nos quiere mostrar, acudiendo a este término, es el hecho –para él extraordinario– de que elementos heterogéneos formen una unidad debido a su determinada forma de organizarse entre sí o, en otras palabras, a su determinada combinación.

1. La caracterización de la falsedad en Sofista

Para comprender el modo en el que Platón caracteriza el juicio falso en el *Sofista* (*Sof.* 263b-d), es indispensable tener presente el contexto problemático en que tal temática se inserta. Efectivamente, en pasajes anteriores del diálogo, se han elaborado cuidadosamente los distintos problemas que se presentan a la hora de dar cuenta de la falsedad. Todo comienza a partir de 234c cuando –después de varios intentos fallidos por definir al sofista– el Extranjero logra identificarlo como un productor de imágenes habladas [*eídolalegómēna*]. Como ha advertido Platón, todo arte de producir imágenes puede tener, como objeto, tanto la realización de semejanzas [*eikónes*], como de apariencias [*phantásmata*], cuya naturaleza distintiva consiste en que “parecen ser copia de una figura bien hecha porque no se las ve desde el punto de vista adecuado” (236b). En este orden de ideas, el sofista va a ser clasificado –de manera provisional– dentro de aquellos que producen imágenes habladas, cuyo rasgo característico es el de ser simulacros: “decir algo aunque no sea verdad” (236e).

Tal catalogación del sofista apela a la noción del sentido común, según la cual, la falsedad consiste en una suerte de ‘decir lo que no es’. Con todo, como inmediatamente advierte el Extranjero (237a-239b), no es fácil dar cuenta del significado de esta definición; ciertamente, la expresión ‘lo que no es’ tomada en sentido de lo absolutamente irreal, destruye la posibilidad del enunciado falso, en la medida en que implicaría no decir nada. Como ha visto Graciela Marcos, este problema tiene una formulación antecedente en las falacias del *Eutidemo* (Marcos 2000 144). Allí, el enunciado falso aparece como imposible pues, si alguien dice algo, dice lo que es y, en tanto que dice lo que es, dice la verdad (*Eut.* 284a). Dicho argumento, que confunde significado con verdad en el momento en el que juega con la ambigüedad existente entre ‘hablar algo’ y ‘hablar algo acerca de algo’, tiene su base en una determinada teoría del lenguaje que se desprende del monismo parmenídeo.

Como es posible notar, la hipótesis que pone en juego Platón, a través de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro en *Eutidemo*, no apela solamente al sentido restringido de ‘lo que no es’ como lo irreal. Eutidemo afirma que, en tanto todo decir es decir *algo*, necesariamente se dice ‘lo que es’ –es decir, una ‘cosa’ en sentido ontológico–. La falacia que se desliza aquí, aprovechando la ambigüedad de la expresión ‘algo’, solo es posible si se considera que los enunciados son significativos únicamente si *nombran* hechos existentes (Marcos 2000 147)⁴. Como es fácil de observar, decir ‘algo que

no es’, resulta equivalente a expresar meros ruidos sin sentido, puesto que no pueden existir hechos que estén significados en un enunciado falso. La vinculación parmenídea con esta teoría del lenguaje resulta evidente si nos detenemos, de nuevo, en la expresión ‘algo’. Las falacias del *Eutidemo* prosiguen su curso, dejando de lado la distinción entre ‘decir algo’ y ‘decir algo acerca de algo’. En este último caso, el sentido de ‘algo’ cambia cuando tenemos en cuenta la distinción entre lenguaje y realidad que Platón intentará salvaguardar en *Sofista*. En efecto, el ‘algo’ que se dice, es distinto del ‘algo’ del cual se lo dice. Esto no puede ocurrir en la tesis de Parménides, donde se establece una relación fuerte entre pensamiento, lenguaje y ser, cuyas consecuencias son, precisamente, que no se pueda hablar con falsedad.

He tratado de hacer esta breve reconstrucción con el objetivo de señalar que, el contexto problemático en el que Platón inserta su explicación de la falsedad, no consiste meramente en la dificultad de dar cuenta de la posibilidad del ‘no-ser’. Hay, además de este importante elemento que está relacionado directamente con la pregunta por el estatus ontológico de las imágenes, otras dos cuestiones que completan el cuadro. En primer lugar, es necesario dar cuenta de la distinción entre lenguaje y realidad de una manera satisfactoria; dicha solución está insinuada ya en el mismo momento en el que, en *Sofista*, Platón habla de la *producción* de imágenes habladas. En segundo lugar, también hay que explicar, con estos elementos, hasta qué punto la teoría de la falsedad en *Sofista* es un *momento epistemológico* y no un carácter ontológico de los objetos sensibles. De esta manera, resulta posible reinterpretar el sentido de los resultados del *Teeteto* acerca de la falsedad, como la refutación, precisamente, a la teoría interpretativa que sostiene que las opiniones falsas tienen su fundamento en su referencia al mundo de lo sensible.

Con lo anterior en mente –y volviendo al *Sofista*– es importante detenernos un poco en el significado que tiene el desplazamiento de tema que, a la altura de 251a, realiza Platón. *Teeteto* y el *Extranjero* han examinado las distintas teorías acerca de la realidad de los filósofos antiguos, con el fin de hallar una base ontológica para los *eídola*, que son la condición de posibilidad del discurso falso. Cornford ha señalado que, si bien el lector podría esperar que Platón aclarara el estatus ontológico de las imágenes sensibles y su relación con

4. Esquematisando el argumento de Eutidemo: (1) Todo hablar es decir algo. (2) Si todo hablar es decir algo, entonces hablar es decir lo que es. (3) Si se dice lo que es, se habla con verdad. En este argumento no se reconoce que la palabra ‘algo’ puede referirse, o al enunciado mismo (i), o a la cosa a la que uno se refiere dicho enunciado (ii).

lo perfectamente real, esta expectativa se ve defraudada pues “la división siguiente del diálogo tiene poco o nada que ver con el problema metafísico” (Cornford 1983 226). Para el comentarista, este es otro hilo suelto que –solo podemos conjeturar– pudo haber sido retomado en el proyecto del *Filósofo* y del que solo podemos tomar información a través del *Timeo*. Empero, contrario a lo que piensa Cornford, dicho cambio tiene un sentido muy claro y comporta un testimonio textual de que el propósito general de Platón con el diálogo es el problema de la falsedad. Como espero demostrar, la teoría del juicio falso que se despliega en el *Sofista*, está estrechamente ligada a una concepción del discurso como una imagen producida por el hombre, lo que implica integrar elementos epistemológicos más que ‘metafísicos’ a su correcta comprensión.

En 257b, el Extranjero de Elea ha demostrado cómo es posible hablar con sentido acerca del no-ser. No es mi intención entrar en los detalles de esta demostración, ni tampoco en los múltiples problemas que surgen para su adecuada comprensión. Por el contrario, daré por sentada la conclusión de Platón de que “cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de lo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente” (257b)⁵. En otras palabras, el estatus ontológico del no-ser, se encuentra salvaguardado por su relación con la Diferencia. Ahora bien, es preciso no olvidar que el único propósito de Platón con esta demostración es enfrentar la cuestión del estatus ontológico de la imagen hablada.

Recordemos que el principal problema con el que nos encontramos al enfrentarnos con el sofista, es que él niega la posibilidad de la falsedad y, en general, rechaza la existencia de todo tipo de imágenes (239c-240a). Ciertamente, con la justificación del no-ser desarrollada de 255a-259b, nuestro autor ha hecho mucho más que fundamentar la condición de posibilidad de las imágenes habladas, pues toda imagen –en cuanto es diferente del original– no-es. Con todo, el hecho de que Platón se encargue inmediatamente de la aclaración de la naturaleza del discurso es, para mí, prueba fehaciente de que el objeto de examen del *Sofista* no es ni la imagen ni el no-ser, sino la falsedad. Solo partiendo de que este es el propósito original del diálogo, puede distinguirse en él una cierta unidad –independientemente de la discusión acerca de si el autor logró o no resolver la cuestión–. Si se parte de aquí, es apenas comprensible que Platón tenga ahora necesariamente que dirigirse de la argumentación general de la posibilidad del no-ser, al caso específico de las imágenes habladas. En otras palabras, en estricta dialéctica, ya que hemos sustentado la posibilidad on-

tológica de la imagen bajo el género del no-ser, ahora, hemos de examinar en qué consiste la relación entre no-ser y lenguaje, con el fin de comprender una de sus especies, a saber: los juicios falsos.

Es a partir de 259c, que Platón comienza a plantear su explicación de la naturaleza del discurso al hilo conductor de la tesis, según la cual este debe tener la posibilidad de combinarse con el no-ser, si queremos explicar, de alguna manera, la falsedad. Respecto a ello, considero acertada la interpretación de G. Marcos, según la cual, no es precisamente la participación con el no-ser lo que hace falso al discurso, sino que dicho ‘no ser’ pertenece a la esencia misma del discurso, independientemente de su verdad o falsedad. En otras palabras, el no-ser como diferencia, hace al lenguaje *pasible* de verdad o falsedad (Marcos 1997 69). En efecto, esta tesis rescata el carácter de *imagen hablada* que tiene el discurso para Platón, tal y como lo he intentado recalcar aquí. No debemos nunca perder de vista que, si el discurso es una imagen, tiene –como toda imagen– tanto la posibilidad de producir semejanzas [*eikónes*] como apariencias [*phantasma*].

Pues bien, para G. Marcos, que el lenguaje se ‘mezcle’ con la diferencia, tiene su justificación en la característica del discurso, según la cual este es una *symploké* de nombres y verbos (Marcos 1997 74). Ciertamente, en tanto que el discurso es definido por Platón como una combinación de nombres, este es una *imagen*, producida *imitando* los seres. En este sentido, el lenguaje está en una relación –con respecto a los seres– de diferencia; el lenguaje no es lo real, sino su imagen (Marcos 1997 76). Con todo, esta noción de imagen por sí misma no resuelve del todo el problema del juicio falso –aunque sí pueda establecer la diferencia entre lenguaje y realidad–. Puede ser que, aunque el discurso participe del no-ser en tanto que es una imagen, él solo pueda reproducir las cosas tal y como son. Por utilizar una imagen mental, podríamos imaginar que el lenguaje es como una cámara fotográfica que no puede sino reproducir lo que tiene en frente. Si bien, la foto tiene la característica de ser una imagen ‘capturada’ –y por lo tanto participa del no-ser como diferencia–, esto no quiere decir que pueda producir a voluntad algo completamente distinto de lo que capta. En este sentido, estaríamos de vuelta en las paradojas de *Eutidemo* acerca de la

5. Para una discusión detallada de los distintos y complejos pasos del argumento que llega a la conclusión aquí expuesta por Platón, puede consultarse la ya clásica obra de F. Cornford (1983 188-227).

falsedad. Es precisamente aquí donde viene a nuestro rescate la noción misma de *symploké* entre nombres y verbos. En efecto, el discurso hace algo más que nombrar; *dice algo acerca de algo* (262d), de modo que, no solo reproducimos realidades con el lenguaje, sino que *producimos* algo que antes no era. De ahí la importancia que G. Marcos le otorga a las dos nociones que están implicadas en la imitación: ‘imagen’ y ‘producción’⁶.

Con estos elementos quisiera detenerme un poco más en la noción de producción, pues considero que allí se encuentra la clave de la explicación del juicio falso. Aunque aquí sigo el criterio de G. Marcos, en lo que a sus líneas generales se refiere, es evidente que esta noción no es muy desarrollada por ella, en razón de que su problema no es precisamente el tema de la falsedad, sino el de la relación entre no-ser y discurso. En primer lugar, hay que señalar que la productividad del discurso no lo hace inmediatamente falso, sino que integra el elemento específicamente epistemológico que caracteriza al lenguaje y al pensamiento como “en operaciones del alma diferentes –y más elevadas– que aquellas dirigidas a reproducir lo que está ahí” (Marcos 1997 70). En segundo, dicha productividad del lenguaje tiene su base en la *symploké* específica que se da en el discurso, de modo que este no se limita a “ir al encuentro de las cosas por vía del nombre, sino también [es] un pronunciamiento sobre ellas” (Marcos 1997 72).

El primer momento en el que aparece la noción de *symploké* con respecto al lenguaje es en 259e, de una manera indirecta y altamente problemática. Aquí, Platón ha justificado la posibilidad del lenguaje sobre la demostración de la combinación –*symploké*– mutua de las formas. El problema concreto que surge, es el de determinar cuál es exactamente la relación entre ambas *symploké*. Para una interpretación causalista⁷ “la relación entre las Formas es la causa del discurso” (Cordero 1992 458-59, nota: 265), basados en el hecho de que, la teoría platónica del juicio, tiene su soporte en la teoría de las ideas. Como no resulta difícil de reconocer, el problema es que Platón no usa ejemplos de enunciados en los que solo se trate de formas, sino que el célebre ejemplo ‘Teeteto vuela’ incluye a individuos.

Cornford ha señalado que la afirmación de este pasaje no excluye la relación que se da en la participación de los individuos en las formas y que, en el ejemplo citado, de lo que se trata es de reforzar este punto de vista. Desde mi perspectiva, la explicación de Cornford sobre los juicios sobre individuos resulta insuficiente por tres razones: (1) La noción de participación involucrada en juicios como ‘Teeteto está sentado’ no logra explicar concretamente cómo la *symploké* de las formas causa la

symploké de este tipo de enunciados –de allí que algunos interpretes hayan sentido la necesidad de cambiar ‘Teeteto’ por la forma de ‘Hombre’–. En este caso, habría que preguntarse por qué Platón iba a dar un ejemplo tan desorientador. (2) Tampoco se entiende cómo ‘la relación mutua entre las formas’ sea una buena justificación de la participación de los particulares en una de ellas. Por último, (3) ya que toma las relaciones entre las formas como causa del discurso, esta interpretación puede caer en dificultades a la hora de explicar el juicio falso; en otras palabras, si en realidad la *symploké* entre las formas causa las *symploké* en el discurso, no sería posible que el discurso hiciera articulaciones incorrectas.

Es difícil establecer la relación entre los dos tipos de *symploké*; pero, sin pretender solucionar completamente el problema, considero que, en este pasaje, resulta de utilidad considerar dicha relación como *analógica*. Desde esta perspectiva, podemos evitar la principal dificultad de la interpretación causal, consistente en dar cuenta de los enunciados de la forma ‘Teeteto se sienta’. Así pues, podríamos entender el pasaje de 259e de la siguiente manera: “la aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, de la misma manera como la combinación mutua de las formas”⁸. Un testimonio textual a favor de esta interpretación es el pasaje de 261d1, donde Platón dice que debemos examinar, *del mismo modo* en que hicimos con las formas y las letras, la combinación mutua de los nombres. Obsérvese que aquí, nuestro autor no habla de ninguna relación causal; simplemente, como ha notado G. Marcos, se trata de “retomar, en una suerte de analogía, las tres hipótesis examinadas

6. La pregunta que se hace G. Marcos es en qué sentido el discurso, definido como una *symploké* de nombres (nombre y verbo), nos autoriza a hablar de una mezcla entre este y el no-ser (Marcos 1997 74). Para esto, se basa en la afirmación del *Cratilo*, donde define los ‘nombres’ como imitaciones de las cosas. La imitación es entendida por Platón como una ‘producción de imágenes’ (Marcos 1997 74-75) ambas nociones (producción e imagen) son indispensables para entender la conexión entre no ser y lenguaje. No obstante, en lo que a mí concierne, G. Marcos se dedica más en la tercera parte de su artículo a la noción de imagen que a la noción de producción. Insiste mucho en que los nombres, al ser imágenes, introducen el no-ser en el lenguaje (Marcos 1997 74-76); pero no nos da mucha información acerca de la funcionalidad de producción aparte de unas marginales, pero orientadoras, frases (Marcos 1997 77). No obstante, me parece que lo que más da peso a la noción de lenguaje, que pretende defender la autora, es su productividad, más que su carácter imagen. Efectivamente, es esta productividad la que permite la falsedad y Marcos afirma explícitamente que el no ser como diferencia en el lenguaje *se hace más visible en el juicio falso que en el verdadero* (Marcos 1997 70). Es de señalar que la autora, ha ubicado este carácter productivo en la combinación de nombres y verbos (Marcos 1997 71) que es precisamente donde el discurso se hace susceptible de ser falso, en el momento en el que le atribuyo un ‘nombre’ un ‘verbo’ que le es incompatible.

7. Defendida por Cordero, quien parece seguir aquí la posición de Cornford más que a Fréde y Moravcsik quienes pretenden encontrar en el sujeto gramatical de ‘Teeteto está sentado’, la forma de ‘Hombre’. Para el contexto de la discusión me remito a Cordero, 1992: 458-59, nota: 265

oportunamente a propósito de la posibilidad y alcance de la combinación ontológica” (Marcos 1997 71)⁹.

En el diálogo, se sostendrá que el lenguaje solo es posible en un determinado tipo de relaciones, donde unos elementos se combinan y otros no. Es, en la composición de nombres y verbos, que se hace posible hablar significativamente en la medida en que, dichos elementos, tienen funciones sintácticas distintas. Así pues, el discurso no tiene como única función nombrar, sino establecer nuevas combinaciones posibles entre sus elementos (262d). Paralelamente, para Platón es imposible conocer la realidad, no solamente si se afirma que es absolutamente unitaria, sino también si creemos que esa multiplicidad tiene una estructura relacional arbitraria. Con todo, puesto que ‘la estructura de la realidad misma’ (Marcos 1997 71) no *causa* la *symploké* existente en el lenguaje, sino que solamente mantienen una relación *análoga*, es posible decir tanto cosas ‘que son’, como cosas ‘no son’. Pensemos, por ejemplo, en un Lego. En la medida en que dicho juego tiene, como característica principal, la capacidad de combinar sus fichas de una determinada manera –unas se pueden unir a otras mientras que otras no–, le es posible producir un conjunto potencialmente infinito de combinaciones nuevas. Entre estas posibles combinaciones están –aunque no necesariamente– aquellas que existen en la realidad: por ejemplo, puede imitar el London Eye. Como es evidente, esa peculiaridad de los juegos de Lego, no implica que la ‘*symploké*’ entre elementos, que existe en el London Eye real, *cause* la *symploké* presente en las reglas de construcción del Lego. En el mismo sentido, podemos decir que el lenguaje tiene una forma de reunir múltiples elementos que es *análoga* a la que se da en la realidad –en tanto que a dicha realidad solo la podemos conocer como relacionada–. Del mismo modo, el lenguaje, al ser productivo y no estar constreñido por alguna relación fuerte con esa ‘estructura de la realidad’¹⁰, puede construir combinaciones completamente nuevas. En otras palabras, –al igual que un Lego– el discurso puede ir más allá de lo percibido e, incluso, establecer cosas *diferentes* de las que son, es decir, puede expresar falsedad.

Sin embargo, con la anterior explicación, la falsedad no ha sido caracterizada del todo. Si bien es cierto que el lenguaje, *al decir algo de algo*, puede establecer una combinación de elementos que no se da en la realidad, lo cierto es que a Platón no le basta y hace todavía una anotación más detallada del juicio falso que ilustra perfectamente su peculiar naturaleza. En 263d2, el Extranjero afirma que, en la falsedad, no solo se establecen cosas diferentes de las que son, sino que “se las

enuncia como lo mismo”; es decir, lo específico de los juicios falsos, es que sostienen como compatible –para algo existente– una combinación que, en la realidad, no es posible respecto de la misma cosa y al mismo tiempo (Sayre 1970 85).

Como ha visto Sayre, la imposibilidad de una cierta combinación en lo real, tiene su origen en la incompatibilidad de algunas relaciones entre determinadas formas. Así, en el ejemplo del enunciado verdadero ‘Teeteto sentado’, la Forma ‘Sentado’ (A) con la cual está relacionado el Teeteto real, tiene su complementaria, ‘no-Sentado’ (no-A), que le es incompatible. Del mismo modo, todas las formas que puedan estar relacionadas con A tendrán que ser incompatibles con no-A –al mismo tiempo en el mismo respecto–. Así pues, si yo relaciono una forma B (‘Volar’) con A y también resulta compatible con No-A, entonces, estoy diciendo algo falso respecto de Teeteto.

Esta explicación de la falsedad tiene gran importancia, en la medida en que expresa un aspecto que es preciso resaltar: *el hecho de que el lenguaje pueda producir combinaciones que son significativas, aunque sean incompatibles con las que se pueden dar en la realidad*. Esto es posible –según lo he venido argumentando– precisamente porque *no existe una relación causal* entre la ‘estructura de la realidad’ y la *symploké* del discurso. Lo que hay es, simplemente, un *rasgo análogo* que consiste en que estos dos ámbitos relacionan sus respectivos elementos con un determinado orden. Como viera G. Marcos, el juicio falso tiene, precisamente, por sus característi-

8. No la lectura de Cordero: “La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas”.

9. G. Marcos, por ejemplo, no habla ya propiamente de ‘géneros’, sino de los seres (Marcos 1997 71) Hablando, a su vez, de una combinación ontológica. Difícil es saber el sentido de este desplazamiento que, ciertamente, se da en Platón desde la demostración de la combinación entre los géneros, al hecho de que ‘las cosas tienen relación unas sí y otras no’. En todo caso, no considero que Platón se quiera referir con ello a un mundo de formas interrelacionado del cual el ‘mundo sensible’ sea su reflejo; ya porque el ejemplo ‘Teeteto sentado’ resulta –como vimos– problemático, como porque Platón parece haber rechazado en *Parménides* esta interpretación al examinar el problema de los relativos. Un posible sentido de la ‘combinación ontológica’, que evite defender un mundo de formas puede acudir al hecho, defendido por Platón, de que el conocimiento solo se puede dar dialécticamente. Para esta hipótesis, *Timeo* 37a y ss, especialmente c5-9 que, no obstante, no carece de dificultades.

10. Vale la pena aclarar que, con la expresión ‘estructura de la realidad’ –que he tomado de G. Marcos–, no hablo de hechos complejos como ‘trozos de realidad’, sino de las combinaciones posibles que le caben, sin contradicción, a cada cosa a la que pueda referirse un enunciado. Recordemos que, si entendemos ‘estructura de la realidad’ como ‘hechos complejos’ que son nombrados por enunciados complejos, tendríamos que admitir que los juicios falsos son imposibles en la medida en que no hay tales hechos complejos a los cuales se refiera. Para una crítica detallada de esta forma de interpretación, me remito a Cornford 1983 281-284.

cas específicas, la peculiaridad de poner en evidencia este último punto. En efecto, puedo decir ‘Teeteto vuela’ afirmando una combinación posible que, desde el punto de vista estrictamente lingüístico, es lícita en la medida en que no estoy expresando un sinsentido. El significado de las oraciones no depende, pues, de su verdad, sino de que cumplan sus reglas específicas para la combinación de sus elementos en el lenguaje –es decir, una combinación de nombres–¹¹.

Después de este largo recorrido, Platón puede concluir en 263d que es “a partir de una unión de este tipo de verbos y nombres como se produce verdaderamente el discurso falso”. Empero, es la discusión que se va a desarrollar en el breve, pasaje de 263d-264b, de la que se desplegará definitivamente el sentido que articula todo lo que se ha venido sosteniendo hasta aquí. El Extranjero concluye que, en tanto es la *symploké* característica del discurso la que posibilita la falsedad, entonces, también es evidente “que el pensamiento [*diánoia*], el juicio [*doxa*] y la imaginación [*phantasia*] son todos ellos géneros que llegan a ser, en nuestras almas, tanto verdaderos como falsos” (263d1-3). Para demostrar ello, Platón debe exponer la conexión entre éstos tres géneros y la específica *symploké* discursiva.

En primer lugar, nuestro autor establece una sugestiva relación entre pensamiento y lenguaje; el pensamiento, en tanto que ‘diálogo interior del alma consigo misma’, es –nada más ni nada menos– que el discurso del que hemos venido hablando desde el principio, solo que no expresado. Platón es muy claro: “el pensamiento [*diánoia*] y el discurso [*logos*] son, sin duda, lo mismo” (263e2). Esto no quiere decir otra cosa que, la *symploké* productiva del lenguaje, tiene su ámbito de posibilidad y desarrollo en el pensamiento, como esa actividad del alma diferente y más elevada de la que habla G. Marcos. Cuando Platón estuvo tratando de establecer la naturaleza del discurso, no tenía únicamente en mente el lenguaje tal y como nosotros lo entendemos cotidianamente –el conjunto de los signos externos con los que queremos significar algo–. Su mirada estaba dirigida a la esencia misma del pensamiento en tanto que articulación de una multiplicidad que genera un sentido posible para aquello que está examinando consigo mismo. La distinción entre pensamiento y lenguaje es solamente entre el discurso silencioso y su expresión que, no obstante, no debe ser soslayada¹².

En segundo lugar –como hemos visto– tanto el diálogo interior como el acompañado de sonido, están encaminados a establecer una combinación posible en las cosas o, por el contrario, a negarla; el discurso afirma o niega algo de algo, es decir, juzga [*doxa*]. Por

último, cuando dicho juicio se ve acompañado de una percepción, lo llamamos imaginación. Como puede observarse en estos pasajes, Platón ha hecho un camino desde el pensamiento hasta la constitución del juicio, poniendo en evidencia la interrelación de todos sus elementos. Ahora bien, lo que resalta en este esquema es el hecho de que “la naturaleza del juicio falso”, no esté sustentada por un supuesto ‘mundo sensible’ que nos conduzca inevitablemente al error. Como espero haber demostrado hasta aquí, la razón de ello parece ser que la teoría platónica del discurso ha puesto en evidencia que la falsedad es posible por las características propias del pensamiento y del lenguaje, y no por su supuesta referencia a ‘hechos ontológicamente falsos’. En otras palabras, el error es un estado epistemológico del alma, donde ella enuncia combinaciones posibles para ‘lo que es’ que, en realidad, son imposibles. Esto ocurre, como diría Platón, por la falta de familiaridad con la realidad que solo puede dar el entrenamiento dialéctico.

2. El Teeteto de Platón y el rechazo a la epistemología protagórica de la percepción

Si la ‘estructura de la realidad’ causara la *symploké* del lenguaje, o no podemos hablar falsamente como el caso del *Eutidemo*, o existe una suerte de ‘estructura deficientemente real’ que *causa* los juicios falsos en tanto que mala articulación de enunciados. Dicha es-

11. La caracterización del lenguaje en este diálogo es, con todo, bastante general. Lo que Platón quiere referir es que los enunciados son significativos por la combinación adecuada de nombres y no porque se refieran a una realidad. Ciertamente lo que entiende por *symplokéonaton*, es bastante amplio y Platón no distingue entre los distintos usos de las palabras: unas para nombrar, otras para referir a acciones (verbos), los adjetivos, etc. La correcta combinación de los nombres no le viene por una imitación de la realidad, sino por las reglas que subyacen al lenguaje, por ejemplo las reglas de la gramática.

12. Si tenemos presente la funcionalidad de esta distinción, se pueden solucionar contraejemplos a esta teoría de la falsedad, basados en las expresiones figuradas del lenguaje. Por ejemplo, yo puedo decir ‘Teeteto vuela’ en el sentido figurado de que ‘corre muy rápido’. Empero, el lenguaje figurado se debe simplemente a que los nombres son signos convencionales y no tienen una relación natural con lo significado. Yo puedo utilizar la palabra ‘vuela’ en varios sentidos. Eso no es problemático para Platón en la medida en que *no son las palabras que usamos por sí mismas, sino lo que queremos decir con ellas, lo que es realmente importante*. Eso que queremos decir con ellas, es lo que Platón en 263e llama pensamiento [*diánoia*], que es pasible de verdad y falsedad. Así pues, la falsedad no está solamente en la expresión hablada (enunciado), sino en el pensamiento cuando ejecuto una desafortunada *symploké* en el diálogo que mi alma tiene consigo misma. Si lo que estoy pensando con la expresión ‘Teeteto vuela’ es que ‘Teeteto corre muy rápido’ y, en efecto, Teeteto sí corre muy rápido, no estoy diciendo ninguna falsedad, solamente estoy usando la palabra ‘volar’ de una manera distinta. En cambio, si digo ‘Teeteto vuela’ y lo que estoy pensando es que él tiene la misma capacidad que las aves para surcar los cielos, estoy diciendo una falsedad. Estas ambigüedades, creo yo, se resuelven sometiéndolas a la prueba lógica de la dialéctica.

estructura ‘deficientemente real’ sería un ‘mundo aparente’ como fundamento ontológico de la falsedad. Si bien es cierto que en el diálogo *Teeteto*, Platón no considera esta segunda salida –lo que ya dice mucho de su plausibilidad en este autor–, sí se confronta con el tipo de epistemología que considero es el fundamento de ambas opciones. En efecto, a la noción de ‘causa’ que he venido criticando hasta aquí, le subyace una teoría del conocimiento donde la mente es tomada como un receptáculo de ‘trozos de la realidad’ o ‘hechos’, los cuales ella ‘captura’ y ‘almacena’. Aquí solamente intentaré esquematizar, a manera de hipótesis, lo que creo es el sentido de la crítica efectuada en *Teeteto* a esta postura, en su examen del juicio falso.

Después de rechazar la hipótesis según la cual, el conocimiento es percepción, Platón dirige su atención al hallazgo positivo del ejercicio dialéctico. En la percepción, ocurre una suerte de ‘juicio’ [*doxazein*] en la que el alma se ejercita por sí misma. Los paralelos con *Sofista* son estrechos, en la medida en que, inmediatamente, Platón pregunta por la forma en que, dichos juicios puedan ser falsos. Platón somete a prueba distintas posibilidades (187a-201c):

(1) Partiendo de la hipótesis de que las cosas, o se conocen totalmente o se desconocen, no se puede sostener *el error como confundir o intercambiar un conocimiento por otro* (187e-188c). En este sentido, señala Sócrates: “¿Está entonces el hombre que piensa lo que es falso suponiendo que las cosas que conoce no son aquellas cosas...de tal modo que, no obstante, conocerlas no es capaz de distinguirlas?” (188b). Lo que vale la pena destacar de esta hipótesis es el sentido en el que se habla aquí de conocimiento: como una especie de ‘trozo de información’ que la mente captura y almacena¹³. Es precisamente este supuesto el que impide fundamentar el juicio falso.

(2) El juicio falso es pensar algo que no es. Aquí tenemos la objeción sofística tratada en *Eutidemo* y *Sofista*. Lo que hay que rescatar en el examen hecho en *Teeteto* es la manera en la que procede la explicación de la imposibilidad de decir lo que ‘no es’. Aquí, al igual que en la hipótesis (1), se opera con el mismo modelo que Protágoras sostenía para la percepción. No es gratuito que Platón use, para criticar la imposibilidad de juzgar lo que no es, un ejemplo traído de la percepción directa: “[no es posible] que un hombre pueda ver algo y, sin embargo, eso que ve no sea nada...si ve algo, ve algo que es” (188e). Los sofistas del *Eutidemo*, como vimos, usan una acepción de juicio similar a la que aquí está en juego para la ‘visión’; el juicio es una especie de recepción de un hecho, de modo que –al igual que

sucede con la visión– es imposible juzgar lo que no es. Aquí, las raíces epistemológicas de la teoría causalista del juicio serán más evidentes.

(3) El juicio falso como una confusión de una cosa con otra. Aquí, ya se hace referencia a una suerte de ‘papel activo de la mente’ en el sentido de que ella puede relacionar mal ‘dos hechos’: confundo –en mi mente– lo bello con lo feo, o a Sócrates con Teeteto. El problema que ve Sócrates con esta teoría es la *irreductividad* de los hechos que tiene presente la mente. Cuando se tiene en mente dos cosas, en tanto son dos, no pueden ser una: “se piensa sólo en una cosa y para nada en la otra [al mismo tiempo y como siendo lo mismo]” (190d).

(4) El juicio falso como una confusión de percepción y memoria. La idea de esta hipótesis es superar las limitaciones de (3) haciendo notar que es posible que, cuando yo capto un ‘hecho’ en la percepción, lo tomo por otro hecho que tengo en la memoria. Aquí la mente es una *tablilla de cera*, a la cual se le imprimen determinados hechos de la realidad, como “si estampáramos el sello de un anillo”. Así es posible sostener que “es posible tanto percibir como no percibir algo que se conoce”. El error de esta propuesta lo encuentra Sócrates en su limitado rendimiento, pues no abarca los casos en los que no está involucrada la percepción (195e). Esta crítica es de suma importancia, porque señala el punto flaco que tiene toda teoría causal del discurso y es que no puede dar cuenta de la *productividad* de nuestros juicios¹⁴. A este respecto es supremamente sugerente la refutación que, con los números, efectúa Sócrates en 196a-c. Desde mi punto de vista, este ejemplo quiere señalar que el error es posible, ante todo, por la *symploké* que lleva a cabo nuestra mente –como en el caso de sumar y restar–.

(5) El argumento de la pajarera (196d-199c) tiene interesantes paralelos con el género de la caza del *Sofista*. La distinción entre ‘poseer’ y ‘tener’ un conocimiento no es más que otra forma de comprender el conocimiento como una simple captación de ‘trozos de realidad’. Aquí, la crítica se centra en el intercam-

13. No estoy de acuerdo con la interpretación de Cornford según la cual, la limitación de esta hipótesis es que “Como lo indica el ejemplo, ‘conocer’ está usado en el sentido en que se considera que se conoce no una verdad sino una persona o un objeto vistos anteriormente y que ahora son equivocados” (Cornford 1983: 112). De hecho, para Platón tampoco se pueden captar ‘verdades’, como si existiesen hechos verdaderos en una especie de ‘verdad por correspondencia’. El problema del argumento de estas líneas no es que Sócrates se dirija a objetos en vez de a ‘verdades’; sino que, precisamente, se está partiendo de una epistemología donde la mente capta ‘hechos del mundo’.

14. Esta anotación permite ir más allá, arriesgando la hipótesis de que, la teoría de la reminiscencia platónica, entendida literalmente: ‘en otro mundo vimos las verdades que aquí sólo recordamos’ tiene a su base esa mal comprensión del conocimiento como recepción perceptiva de ‘hechos’. Esto abre el problema de hacer una interpretación positiva de este recurso mítico de Platón.

bio de saberes adquiridos. De manera muy resumida: Sócrates señala que, si he adquirido el conocimiento del 11 y del 12, ¿cómo es posible que, precisamente, ese conocimiento me haga errar (es decir, el conocimiento del 11 me haga tomarlo cuando en realidad quiero el 12)?¹⁵ Desde mi punto de vista, se puede interpretar este difícil pasaje bajo la hipótesis tentativa de que Platón intenta, con la objeción, señalar que la mente –cuando conoce– hace algo más que simplemente adquirir un nuevo conocimiento o tomar uno que ya teníamos. Para este caso, tener el conocimiento, significa haber atrapado determinada ‘ave-saber’ de la pajarera. Si el conocimiento me hace errar, el conocimiento se convierte en ignorancia. Todo apunta a que debemos dejar de lado la noción de conocimiento como adquirir o tomar un hecho particular.

He intentado una lectura preliminar de las teorías sobre el juicio falso en *Teeteto*, con el propósito de construir una hipótesis interpretativa –de carácter general– sobre este pasaje para un desarrollo posterior. Como se puede observar, parece que el problema de definir el juicio falso en *Teeteto* consiste en partir de una premisa errónea: la presuposición de una relación causal entre los ‘hechos del mundo’ y los juicios de mi mente. En dicha teoría, el diálogo interior del alma funcionaría como una especie de ‘espejo’ en el caso de los juicios verdaderos. A su vez, tal premisa parece tener su fundamento en una epistemología que toma al sujeto como un receptor pasivo de hechos objetivos. En este orden de ideas, el comentario de Sócrates de 196e, sobre lo abusivo que es hablar de ‘conocimiento’, como presuponiendo que sabemos de qué estamos hablando, es más que una simple recriminación. Es una exhortación a lograr una *epistemología* satisfactoria, con base en la que podamos hablar de juicios verdaderos y falsos. En esta forma de plantear el problema, la supuesta ‘ontología dualista’ que se achaca a Platón, guarda un silencio muy significativo en todo el diálogo.

15. Aquí sigo la interpretación de M. de Boeri: “La primera objeción es que la opinión falsa se ha presentado como si fuera causada no por el saber latente que no logramos activar, sino por el saber actual o activo: es la actualización del propio saber de 11 que lleva a un error respecto de 11, o sea a su confusión con 12” (2006 219).

Bibliografía

Platón. “Eutidemo”. En: *Diálogos Tomo II: “Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo”*. F. J. Olivieri (Trad.). Madrid: Gredos. 1983: 201-272.

Platón. “Sofista”. En *Diálogos Tomo V: “Parménides, Teeteto, Sofista, Político”*. N. L. Cordero (Trad.). Madrid: Gredos. 1992: 319-482.

Platón. *Teeteto*. Traducción, introducción y notas de Marcelo de Boeri. Buenos Aires: Losada. 2006.

Comentarios consultados

Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y Sofista.*, N. L. Cordero (Trad.). Barcelona: Paidós. 1983.

Marcos de Pinotti, G. E. “Falacias en torno a la Falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la luz de la solución del *Sofista*”. Thomas M. Robinson & Luc Brisson (Eds.). En: *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Selected papers V symposium platonium*. Toronto: Academia Verlag and Sankt Augustin. 2000.

Marcos de Pinotti, G. E. “Discurso y no-ser en Platón (sofista 260a-263d)”. En: *Synthesis*, Vol. 4. 1997: 61-83.

Mié, F. *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. Argentina: Ediciones del Copista. 2004.

Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*. Trad., José Luis Díez Arias. Colección Teorema, Madrid, 1993.

Sayre, K. “Falsehood, forms and participation in the Sophist”. En: *Nous*, Vol. 4, Núm. 1. 1970: 81-91.