
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Parménides como precursor de la dialéctica platónica

Parmenides as a precursor of Plato's dialectics

Raimundo Fernández Mouján^{i ii}

<http://orcid.org/0000-0002-7074-8036>

raifer86@gmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina

ⁱⁱ Vrije Universiteit – Brussel – België

FERNÁNDEZ MOUJÁN, R. (2019). Parménides como precursor de la dialéctica platónica. *Archai* 26, e02606.

Resumen: Partiendo de una interpretación de la dialéctica platónica y de la lectura del artículo de Monique Dixsaut “Platon et le *lógos* de Parménide”, investigamos en este trabajo si acaso no podemos encontrar en el *Poema* de Parménides algunos elementos que luego resultarán fundamentales en la constitución de la dialéctica en los

diálogos de Platón. El rechazo del nombre como medio y depositario del conocimiento, la necesidad de la mediación del *lógos* y la insistencia en lo importante que resulta conocer también la naturaleza del engaño, son algunos de esos elementos que ya encontramos expuestos en Parménides y que resultarán fundamentales para el paulatino desarrollo del método propuesto por Platón.

Palabras clave: Parménides, Platón, dialéctica, *lógos*.

Abstract: Taking as a standpoint a certain interpretation of Plato's dialectics, and a reading of Monique Dixsaut's article "Platon et le *lógos* de Parménide", we investigate in this work the possibility of identifying in Parmenides' *Poem* some of the elements that later will be fundamental in the constitution of dialectics in Plato's dialogues. The rejection of the name as the means and depositary of knowledge, the necessary mediation of the *lógos*, and the insistence in the importance of knowing also the nature of error and deceit, are some of these elements that we encounter already in Parmenides, and that will be fundamental for the gradual development of the method proposed by Plato.

Keywords: Parmenides, Plato, dialectics, *lógos*.

Introducción

Claro que para poder decir si en el *Poema* de Parménides hay o no elementos que puedan ser considerados precursores de la dialéctica de Platón, primero hay que transmitir mínimamente en qué consiste esta. La clave en este caso está en el "mínimamente", que deseamos enfatizar para anticiparnos al reproche de abordar una cuestión que exigiría, para un análisis detallado, una extensión mucho mayor que la que conviene a estas palabras introductorias. El tema de este texto no es la dialéctica platónica en general; sin embargo, algo podemos decir, un estado de la cuestión que nos permita por lo menos establecer un punto de partida. Por supuesto tal estado de la cuestión no puede ser interpretativamente inocente, y expresa, como se verá,

una visión particular del “método” platónico. Una visión afín a – y deudora de – la de otros intérpretes, como Monique Dixsaut (2001), Francisco González (1998) o Sylvain Delcomminette (2013), entre otros. En todo caso, al hacer una revisión general de la bibliografía sobre el tema de, por lo menos, el último siglo, uno encuentra que, sintomáticamente, muchas lecturas determinan su interpretación de la dialéctica a partir de una serie de preconceptos respecto de lo que un método de conocimiento *tiene que ser*. Preconceptos que – creemos – constituyen obstáculos fundamentales a la comprensión del “método” nuevo que va intentando constituir Platón. El más obvio y fácilmente desnaturalizable de estos es el que pretende que la dialéctica debe poder reducirse a un esquema lógico formal bajo cuyas condiciones los diversos desarrollos deben probarse consistentes. En primer término, lo que ya de por sí parece problemático, anti-platónico, en este abordaje, es la tendencia a vaciar de contenido ontológico a las Formas, convirtiéndolas en meras clases, o en simples soportes de propiedades; es decir tomándolas como los elementos que esa estructura lógica requiere, antes que como formas previa y realmente existentes que constituyen lo esencial del mundo. Pero aun cuando se acepta en el contexto de estas lecturas – no sé sabe bien en qué sentido – guardar un “residuo metafísico” (Dixsaut, 2001, p. 215), lo cierto es que resulta muy difícil poder mostrar en Platón la existencia de ese proceder lógico que se pretende proyectar sobre sus diálogos. Como dice bien Monique Dixsaut:¹

Las interpretaciones analíticas comparten todas el postulado de una reescritura ‘apodíctica’ de los textos, toman a las Ideas por clases (lo que engendra gran cantidad de problemas refinados), y se muestran felizmente sorprendidas cuando pueden descubrir un silogismo, pero la mayor parte del tiempo shockeadas

¹ Respecto de lo inconveniente de esta logización de Platón, también resultan interesantes los comentarios de Cornford (1935, p. 266), que por su parte Dixsaut retoma.

por las imprecisiones y los errores groseros que creen descubrir. (Dixsaut, 2001, p. 9-10)

Por otro lado, un prejuicio un poco más difícil de sacarse de encima es que el que dice que la dialéctica debe identificarse con un tipo de procedimiento reglamentado específico; que una de las tantas maneras dialécticas de proceder que encontramos en Platón debe identificarse sin más con la dialéctica en su totalidad. La dialéctica, así, podría reducirse por ejemplo al procedimiento de *división-reunión* que encontramos en algunos diálogos. Quien así piensa parte de la suposición de que el método dialéctico no puede incluir en sí, como posibilidades, herramientas o partes suyas a metodologías, procedimientos diferentes. Entre mitos, discusiones hipotéticas con filósofos ausentes, procedimientos “ascendentes”, divisiones y recursos a analogías (el método “paradigmático”), hay que elegir uno. No se concibe que esos procedimientos puedan ser todos legítimos al interior de la dialéctica, que la dialéctica sea un método que, bajo ciertas condiciones, pueda subordinar a sí esos procedimientos.

Por último, un prejuicio particularmente moderno, de orden más general, que quizás sea en realidad sólo otro aspecto del anterior, es la concepción según la cual la forma del conocimiento más importante, más fundamental (el de las Ideas), tiene que ser al mismo tiempo la más segura en términos metodológicos, en términos de un procedimiento estrictamente reglamentado. Según esta perspectiva, la dialéctica debería poder ser determinada como un conjunto ordenado de reglas dadas a priori – independientemente del objeto particular a conocer – que aseguren la corrección del conocimiento que entonces resulta. Existe en esto una tendencia a concebir el valor del método dialéctico en relación a los parámetros de la seguridad metodológica de lo que hoy consideramos como método científico en otras disciplinas. O, lo que es lo mismo, existe una resistencia a aceptar que el conocimiento más importante pueda quizás no ser el más seguro en términos metodológicos, que para conocer la esencia quizás haya que ejercitarse en un método que no da esas garantías, lanzarse a un ejercicio de conocimiento que no otorga ese tipo de certeza metodológica en cada uno de sus pasos. Y, por cierto, al leer

los diálogos en busca de una caracterización de la dialéctica, lo que uno va encontrando se parece no tanto a una metodología reglamentada sino más bien a una acumulación de toda una serie de prevenciones, caracterizaciones negativas (*qué no es* la dialéctica), consejos, herramientas (entre las cuales pueden estar la división, el método paradigmático, pero también el mito, etc.), obstáculos a autoimponerse, maneras de salirse de la mera proyección subjetiva que implica la inspiración, etc., que nos permitan sostenernos atentos en el camino de un *lógos* que exponga la esencia. Algo más parecido a una técnica o un arte a incorporar por experiencia, a interiorizar como inteligencia y atención, que a una metodología científica. Como dice Monique Dixsaut:

Sócrates no formula quizás el género de regla que sus comentadores quisieran que enuncie, [...] introduce sin duda un factor aleatorio incompatible con la idea que uno se hace del rigor de un método. Ese factor 'personal' no entra en juego sólo cuando se trata de un discurso retórico; este vale igualmente cuando se trata de un procedimiento estrictamente dialéctico. [...] Para hacer dialéctica hace falta ser un verdadero dialéctico, es decir, como lo dice la *República* y lo repite el *Sofista*, un dialéctico filósofo. El dialéctico no sólo decide el método a emplear sino que es también el único que puede aplicarlo adecuadamente, y su justo discernimiento no proviene de ningún método (como lo dirá Kant, hay reglas y hay la aplicación de reglas, pero no hay reglas de la aplicación de reglas). (Dixsaut, 2001, p. 120-121)

Así como la ciencia del buen político no debe ser esclava de leyes codificadas de una vez por todas, la ciencia del dialéctico no debe someterse a reglas exterior y definitivamente prescritas. (Dixsaut, 2001, p. 171)

Platón quiere mostrar que es realmente posible distinguir la exposición de la verdad en el lenguaje de la producción de efectos que, si bien llevan intensidad e incluso convencen, no son exposición de la verdad. Frente a la sofística, quiere poder decir que sí existe una forma en que el *lógos* transmite lo que es. Entre las formas, las técnicas, de proceder con *lógoi*, Platón quiere demostrar que existe

una que sí lleva al conocimiento, y en la que el filósofo debe ejercitarse. Para esto intentará desarrollar la dialéctica. Y la paulatina construcción platónica de una descripción de la dialéctica surgirá en parte de una caracterización negativa. Es decir, buena parte surge de la descripción de cómo evitar la sofística, la erística, la confusión con la matemática, cómo evitar la mera producción de efectos en el lenguaje que no son conocimiento. De ahí la necesidad, por ejemplo, de rechazar la macrología, de evitar los largos discursos, es decir la necesidad de cortar el asociacionismo inspirado, de detenerse para “dar razón”. De ahí la necesidad del prosaísmo y la repetición que a veces le reprochan a Sócrates. Esta oposición a usos no filosóficos del lenguaje le permitirá ir dibujando de a poco un contorno de la dialéctica. A partir de esta construcción surgida de la oposición podrá comenzar una caracterización positiva de la dialéctica. Nos irá ofreciendo numerosos ejemplos, numerosas herramientas, numerosas indicaciones, de lo que es el *lógos* dialéctico. No un proceder reglamentado, no una metodología independiente de sus objetos, no las condiciones de un formalismo lógico, sino diferentes ejercicios, cuidados y medios – el “método” – para que el investigador pueda, gracias al *lógos*, ir más allá de sí mismo hacia el conocimiento de la esencia de lo real.

En todo caso, para contrarrestar la tendencia a hipostasiar la dialéctica platónica en un esquemático proceder reglamentado, para refutar la logicización de la dialéctica, Monique Dixsaut nos ha dado los mejores argumentos en su excelente libro *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, del que ya extrajimos algunos fragmentos. Ahí se nos ofrece un Platón menos unívoco pero más agudo y potente. Un Platón que va identificando los ejercicios y las prevenciones que nos permiten avanzar hacia la exposición de las Ideas. Que, en vez de limitarnos a un procedimiento (como puede ser la división), nos aconseja hacer uso de varios de ellos si así lo requerimos. Podemos recurrir justamente a la división, pero también al mito, a discusiones hipotéticas con filósofos ausentes, por nombrar sólo algunas posibilidades, pero esto siempre y cuando pongamos esos medios al servicio de la dialéctica (que no es ninguno de ellos), es decir al servicio de un *lógos* sólo interesado en inteligir la esencia.

Un Platón que nos hace participar de la viva inteligencia que requiere la filosofía. Pero en realidad no es ese libro lo que aquí se va a discutir, sino un artículo de la misma autora (“Platon et le *logos* de Parménide”) que trata acerca del sentido del “parricidio” de Parménides en el *Sofista* de Platón. Esta discusión, fundada en la impresión que Dixsaut – interesada en reivindicar la originalidad de la dialéctica platónica – ofrece una imagen demasiado dogmática del proceder parmenídeo, nos va a dar pie para investigar si acaso no hay en el *Poema* de Parménides algunos elementos que Platón retoma en la paulatina constitución de la dialéctica.²

1. Contra los nombres

Si siguiésemos a Dixsaut, deberíamos decir que el punto principal en el que Platón se separa de Parménides, el punto en el que lo refuta, tiene que ver no tanto con el contenido de su tesis sino sobre todo con el aspecto metódico. La dialéctica es lo propiamente platónico, lo originalmente platónico, y Parménides se expresó, por su parte, con facilidad, “sin hacerse problemas”, sin dialectizar. Para Dixsaut, Platón, en el *Sofista*, critica de Parménides “La insuficiencia no de una tesis sino de un método” (Dixsaut, 1987, p. 223).

No es al contenido del discurso a lo que apunta Platón sino más bien a un cierto uso del *lógos*. (Dixsaut, 1987, p. 223)

Platón, en efecto, nunca cesó de atacar a los sofistas, pero también a los antiguos físicos y, en este texto del *Sofista*, a Parménides, por su uso demasiado fácil – insuficientemente pensado, no dialéctico – del *lógos*. (Dixsaut, 1987, p. 241)

Si bien hay algo de fundamentalmente cierto en eso, si bien la dialéctica sólo surge poco a poco a lo largo de los diálogos platónicos – y en gran parte a partir de la crítica de sofistas y filósofos varios –,

² Para un estudio de mayor alcance sobre la influencia de la filosofía de Parménides en los diálogos de Platón, recomendamos el libro “Plato’s reception of Parmenides”, de John A. Palmer (1999).

si bien en la comparación Platón es evidentemente “más dialéctico” – por ejemplo por el hecho de que llega atravesando *lógoi* a la noción de ser (en el *Sofista*), mientras que Parménides empieza por ella – también salta a la vista que hay cuestiones vinculadas a lo metódico en las que Platón parece inspirarse directa y únicamente en Parménides. La relación con el “padre” Parménides, sobre todo en el contexto de los diálogos platónicos tardíos, es compleja. La crítica convive con la afirmación de mutua pertenencia (en el *Sofista*, tanto los “amigos de las Formas” como los parmenídeos son “auténticos filósofos”, y parece que nadie más está incluido en esa categoría). La “refutación” de Parménides, al probar que existe un cierto no-ser, es al final más bien una corrección hecha al eléata – necesaria luego de la sofística –, una forma de avanzar más lejos, y no tanto una refutación, ya que el no-ser que sería el opuesto del ser de hecho para Platón tampoco existe ni puede ser concebido. Y también conviven en esos diálogos la idea según la cual Parménides en alguna medida nos contó un “cuentito”, una fábula sobre el ser (como dice en el *Sofista*), con la puesta en escena del eléata como maestro de método, de dialéctica, como el que le pide a Sócrates dialectizar mejor (en el *Parménides*). Es decir, no vayamos tan rápido. Es decir, vamos a los textos. En ellos, una de las coincidencias metódicas que más rápidamente salta a la vista, un elemento del *Poema* que será retomado en los diálogos, es *el rechazo del nombre como medio y depositario de conocimiento*. Es en este punto donde la argumentación de Dixsaut es menos convincente. Para ella Parménides, mediante la diosa, impone nombres sin *lógos*. Conocer, por lo tanto, sería algo así como aceptar, recibir sus nombres:

Esos nombres [por ejemplo “ser” en Parménides] refieren sin pasar por la mediación del *lógos*, de la significación. En la hipótesis de Parménides, tal mediación sería en efecto inútil. Si es la diosa la que profiere, la que dice los nombres como ella dice los ‘signos’, el nombre no puede más que ir directo a la cosa misma. (Dixsaut, 1987, p. 232)

Pero Parménides es enfático justamente al rechazar la idea de que el nombre es el conocimiento de la cosa (que nos la dé

“directamente”), y en general critica la equiparación entre denominación y conocimiento que ve entre los “mortales”. Establecer nombres y luego apoyarse en ellos al momento de “conocer” es práctica sólo de los “mortales”. Estos, que “nada saben”, con su “intelecto errante” que cree que ser y no-ser pueden ser “lo mismo y no lo mismo”, demostrando así que no captan la necesidad del “es y no es posible no ser”, ciegos a esa necesidad que los anclaría en algo cierto, lo único que pudieron hacer es “forjar” un camino semejante, probable, pero no verdadero. ¿Cómo lo forjaron? Parménides lo dice varias veces: establecieron nombres, nombres que son “sólo nombres”, es decir nombres que no expresan nada verdadero, nombres vacíos, nombres sin relación con aquello que podrían denominar. Uno por cada cosa: “A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo” (DK 28 B19; trad. Cordero, 2005).³ El verbo *onomazein* (nombrar) surge una y otra vez cuando se describe la *praxis* de los mortales, y no cuando se trata de la exposición del conocimiento verdadero, aquel que se mantiene en el camino del “es y no es posible no ser”. Los mortales se contentaron con meros nombres, al no poder captar la necesidad del “es”. Se contentaron con establecerlos y luego, al creer comprender, se contentan con reconocerlos. Es claro en Parménides – y lo será aún más en Platón – que el énfasis en el nombre como medio y depositario del conocimiento es expresión de un pensamiento superficial. ¿Entra sin embargo Parménides en contradicción consigo mismo y pone como fundamento del conocimiento a nombres impuestos? Si siguiésemos a Dixsaut deberíamos responder afirmativamente: Parménides impone nombres sin *lógos*. Para Dixsaut la diosa del *Poema* se equipara al fabricante infalible de nombres que se hipotetiza irónicamente en el *Crátilo*. Conocer, por lo tanto, es conocer los nombres que impone la diosa. Esto le permite a Dixsaut usar contra Parménides las aporías que Sócrates revela en la posición de *Crátilo*.

³ Usamos siempre la traducción de Cordero, a la que ocasiones hacemos ligeras modificaciones.

La relación del nombre-sin-*lógos* [aquella de la que, según Dixsaut, se habría servido Parménides] con la cosa misma se opera sobre el modo de una relación triádica, denunciada por Platón en el *Crátilo* porque el nominador – y no el *lógos* – es entonces el maestro de la referencia. Incluso si el nominador es un buen nominador (aquí, Parménides o la diosa, y no los mortales), si conoce la ‘cosa’ y la nombra rectamente, la perfección misma de la semejanza, devenida identidad, convierte al nombre en indistinguible de la cosa. El *Crátilo* sustituía a esta mala relación triádica (nominador-cosa-nombre) por aquella del nombre, de la cosa y del *lógos* (cf. *Leyes* 895d). (Dixsaut, 1987, p. 232)

Pero es evidente que, por el contrario, en el llamado “fragmento 7”, Parménides aconseja la mediación del *lógos* aun cuando se trata de la “opinión verdadera” – por decirlo en términos platónicos –, aun cuando se trata del discurso de la diosa.

Juzga mediante el *lógos* la prueba polémica que te he enunciado (DK 28 B7.4-5)

Lo que hace la diosa es proponerle al joven una prueba contraria a los meros nombres de los mortales, a ese orden engañoso en el que a cada cosa corresponde un nombre distintivo, le da un motivo para desnaturalizar la “inveterada costumbre”, y le pide entonces que juzgue con el *lógos*.⁴ Es decir, no reemplaza simplemente nombres-

⁴ Tal como otros los intérpretes, nos inclinaríamos a traducir, en el fragmento 7, *lógos* por “razonamiento”. Pero más allá de las disputas por la traducción, dado que no encontramos en Parménides una tematización específica del *lógos*, un uso nuevo, podemos siempre apoyarnos en los elementos que determinaban la significación tradicional de *lógos* en sus diferentes variantes. Si pensamos en “discurso”, “relato”, “argumento”, o, si con Heráclito nos situamos en el plano ontológico del *lógos* de la *physis*, lo cierto es que lo que permanece, como ya se ha señalado varias veces, lo esencial a todas esas variantes, es la idea de una reunión de elementos (es decir, un solo elemento, como una palabra aislada, no produce un *lógos*) bajo un cierto criterio (es decir a partir de una cierta racionalidad, sea esta de un orden subjetivo u ontológico). Elijamos la traducción que elijamos, lo cierto, entonces, es que en cualquier caso lo que pide la diosa es que, entre los elementos que se le presentan al joven, juzgue con criterio, que los sopesen en sus relaciones con criterio.

sin-*lógos* “falsos” por nombres-sin-*lógos* “verdaderos”, sino que propone pasar por el *lógos*, darle sentido a esos nombres sólo mediante el *lógos*, juzgar también lo que dice la diosa, sopesarlo con el *lógos*, en vez de simplemente aceptar nombres.

Aprovechemos para recordar brevemente el contenido del *Crátilo*. Platón en ese diálogo se ocupa de la naturaleza de los nombres y de si son acaso el medio indicado para el conocimiento. En cuanto a la naturaleza de estos, explora dos posiciones: el convencionalismo (el nombre es convención, su relación con la realidad es por lo tanto arbitraria) y el naturalismo (el nombre expresa perfectamente la cosa; en el nombre, en sus sonidos, está el conocimiento mismo de la cosa). Esta última hipótesis lleva a Sócrates a postular la figura mítica de un fabricante infalible de nombres. Platón terminará por encontrar inconsistentes ambas posiciones, lo que lo llevará a responder negativamente a la segunda cuestión (si acaso debemos conocer por los nombres) y a situar el conocimiento en otra “escala” del lenguaje, la del *lógos*. Ni un naturalismo superficial en el que en el nombre está la cosa, ni un convencionalismo escéptico. Para Platón hay “adecuación” posible en el lenguaje, hay en el lenguaje – y sólo en él – exposición posible de lo que es, pero no ya en la escala del nombre, sino sólo en la del *lógos*. Es decir, como dirá en el *Sofista*, en cierta combinación específica de términos. Recién en esta escala del discurso aparece la posibilidad del conocimiento, de la exposición de lo que es.

Pero aunque no hay que confundir el conocimiento con los nombres, es cierto que, inevitablemente, la exposición de algo que realmente es, queda, en el contexto de un *lógos*, alojada en un nombre. El *eòn* de Parménides, también sus características, como “único” y “total”, o en Platón – por citar sólo un ejemplo – el término “sofista” cuando después de un largo camino dialéctico logramos “cazar” al sofista, expresan en sus contextos un conocimiento verdadero, exponen algo real. Pero si un pensamiento superficial, corto de vista, tiende entonces a ver inmediatamente en las palabras mismas el conocimiento de las cosas que entonces exponen, lo que nos dicen los filósofos es que no fue con los nombres que llegamos

al conocimiento, que en ellos aislados no encontraremos ninguna mostración de lo que es. Que fue sólo por el *lógos*, mediante *lógoi*, que llegamos a exponer, a exhibir, a entender, a significar verdaderamente. Sólo en función del *lógos* el nombre condensa el descubrimiento. El nombre es significativo a través de un *lógos*, y no en sí mismo. Y retomado por sí mismo, solo, el nombre ya no expresa nada de verdadero. El nombre, como bien lo explica Platón, sólo adquiere su valor al interior de una combinación (aquella del *lógos*). El conocimiento de algo no se fija de una vez por todas en un nombre específico, el conocimiento hay que volver a suscitarlo siempre, cada vez que lo busquemos, a través de *lógoi*. Veamos un ejemplo. “Ser” o “lo que es” en Parménides es tomado en sentidos bien diferentes dependiendo del contexto. Cuando se habla de las opiniones de los mortales, cuando se las explicita, se dice que para ellos “ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” (DK 28 B6.7). Es evidente que, en tal caso, el nombre no expresa nada verdadero. El término “ser” sólo expresa al *hecho de ser* (según la fórmula de Néstor Cordero), es decir sólo expone algo que realmente es, cuando forma parte de un esquema en el cual, por ejemplo, su opuesto es imposible, él no es separable (“no podrás obligar a lo que es a separarse de lo que es” (DK 28 B4), es continuo, total y único, etc. Por el contrario, cuando el término es tomado en un contexto donde es “lo mismo y no lo mismo” que el no ser, ya el término no aloja un conocimiento, no expone. Y no se trata de que el nombre en un caso sea el que formula la diosa y en otro el que formulan los mortales. Se trata, como dice Parménides, de juzgar con el *lógos*, de comprender su sentido mediante el conjunto, sopesar con criterio las relaciones para juzgar su sentido. En un caso “ser” sirve para referir al innegable hecho de ser, en el otro forma parte de una contradicción imposible de justificar. En fin, la relación *nombre-cosa*, *un nombre-una cosa*, no tiene un valor por sí misma, no determina los parámetros de la significación. Sólo la combinación produce el sentido, y por lo tanto reparte si se quiere el sentido entre los nombres, que por fuera de ella no tienen significaciones precisas ni relaciones eficaces con lo que es. Lo importante es que en un *lógos* o serie de *lógoi* se logre entender algo que es. Como dice Platón:

Permite, por el contrario, que imponga una letra que no corresponda. Y si permites una letra, permite también un nombre dentro de un enunciado. Y si permites un nombre, permite también que se imponga un enunciado que no corresponda con las cosas y que no por eso deje de nombrar a la cosa y expresarla, mientras esté presente el modelo de la cosa sobre el cual versa el *lógos*. (Pl. *Cra.* 432e–433a; trad. Mársico, 2016)

Es interesante y revelador en este sentido que dos pensadores rigurosos como Parménides y Platón aconsejen, cuando se trata de los nombres, una cierta laxitud, incluso displicencia. Puestos frente al fetichismo del nombre, reaccionan relativizando su valor intrínseco. Piden no malgastar esfuerzos en el análisis de los nombres por sí mismos. Recordemos en este sentido un pasaje del *Político*:

EXTR. – Ahora bien, de la crianza de seres vivos, a aquella que es crianza común de muchos animales de la misma especie en conjunto, ¿debemos darle el nombre de ‘crianza rebañega’ o bien de ‘crianza colectiva’?

J. SOC. – Cualquiera de esos dos, según aparezca en el curso de la conversación.

EXTR. – ¡Bravo, Sócrates! Si conservas siempre esa actitud de no preocuparte en exceso por los nombres, te mostrarás más rico en sabiduría cuando tu edad avance. (Pl. *Plt.* 261e1-9)

Si bien esta tendencia presente en el mundo antiguo que critican tanto Parménides como Platón, aquella que ve en el nombre el conocimiento de la cosa, pueda parecernos quizás algo extraña, inverosímil, es necesario ver todo lo actual que lleva, todo lo que sus insuficiencias nos advierten aún hoy. ¿Qué nos advierten? Que no asociemos conceptos a palabras específicas, que no hipostasiemos esos conceptos y luego los veamos como la finalidad del conocimiento. Muchas veces en filosofía se adquiere un léxico (y éste como una hipóstasis de conceptos), pero sin comprensión de su sistematicidad y su objeto; es decir: sin comprensión de la relación recíproca necesaria entre los términos, y de la dependencia de ese

léxico con respecto a su objeto, a aquello que puede exponer. En filosofía los conceptos no son el fin de la reflexión, y no son determinaciones permanentes, fijadas para siempre a palabras específicas, replicables de forma homogénea en contextos diferentes. Los conceptos no son en lo fundamental palabras determinadas. Los conceptos se recrean, o mejor, adquieren su valor según el contexto, y con la finalidad en cada caso de la exposición:

No se trata de preguntarse qué representa un concepto, hay que preguntarse cuál es su lugar en un conjunto de otros conceptos. En la mayoría de los grandes filósofos los conceptos que crean son inseparables y están tomados en verdaderas secuencias. Y si ustedes no comprenden la secuencia de la cual un concepto forma parte, no pueden comprender el concepto. (Deleuze, 2015, p. 25)

El concepto es, en realidad, en términos generales, una forma original de prosa. La filosofía no se asegura de nada al convertir a palabras específicas en conceptos de una vez por todas. Para la filosofía el lenguaje no es primordialmente signos, conceptos adheridos a significantes específicos. El fenómeno primordial del lenguaje para la filosofía (que determina su visión tan peculiar y elevada del lenguaje) es el de las Ideas que se dan en él mediante la exposición, mediante cierta combinación de palabras (combinación específicamente prosaica y dialéctica). Es lo que, en su reflexión sobre el lenguaje, hace pasar a Platón (al interior del *Crátilo*, y entre el *Crátilo* y el *Sofista*⁵) de la pregunta por la “exactitud de los nombres”, a la cuestión de la combinación que suscita la presencia del “Modelo”, del discurso (*lógos*) que transparenta la esencia. Y es lo que hace decir a un platónico del siglo XX que

para el filósofo, el uso lingüístico resulta ciertamente inestimable si se lo acepta como alusión a las Ideas, resultando en cambio capcioso si se emplea como fundamento conceptual formal en su interpretación a través de un discurso o un pensamiento de carácter

⁵ Para quien desee detenerse sobre este camino argumental que va del *Crátilo* al *Sofista* (pasando por el *Fedón*), sugiero el trabajo Soares (2005).

laxo. Este hecho permite incluso afirmar que tan sólo con una extrema reserva puede el filósofo aproximarse a la usanza propia del pensamiento ordinario consistente en hacer de las palabras conceptos específicos, a fin de asegurarse mejor de ellas. (Benjamin, 2007, p. 235)

2. La costumbre engaña

Entonces, volviendo a nuestro tema: para Parménides y para Platón los nombres sin *lógos* no sirven. *Pero tampoco los “hechos” sin lógos*. En el *Poema* se dice (DK 28 B7) que la “inveterada costumbre” *obliga* al pensamiento. No es fácil resistirse siempre a ella. ¿Por qué? Porque para Parménides ella plasma la interpretación inmediata de la experiencia. Lo que podríamos llamar el “sentido común”. Obliga (DK 28 B7) a usar los ojos sin ver, los oídos sin escuchar, la lengua sin *lógos*. Nos lleva desapercibidamente a asumir, de forma inmediata, que sabemos ya, porque es “obvio”, sin necesidad de detenernos en ello, qué es lo que percibimos. Obliga, y aun cuando estamos en el camino correcto, incluso cuando creemos estar seguros en la vía del “es y no es posible no ser”, es común descuidarse, dejarse llevar por lo que parece natural, evidente, fácil – un momento irreflexivo –, pero que en realidad trae consigo no la verdad sino una interpretación, sedimentada en la costumbre, que muchas veces engaña. Una asociación demasiado natural, un hecho demasiado obvio, una distinción demasiado simétrica, y de la comprensión de lo que es pasamos a reemplazarlo por su caricatura. Una caricatura que en realidad representa más nuestros propios rasgos que los de lo que es. Como dice Platón (Pl. *Men.* 76d6-8), la costumbre no es un buen criterio para la comprensión. La ciega inmediatez de la comprensión que ella suscita debe ser cuestionada por el filósofo. Y, entonces, ¿cómo evitar que la inveterada costumbre nos obligue? ¿Cómo percibir sin inmediatamente dejar de percibir? ¿Cómo de los “hechos” ir hacia la verdad y no al engaño? ¿Cómo entre la *lengua* y sus efectos, su inercia, insertar una prevención que nos redirija al conocimiento? En primer lugar, conociendo también el error, la naturaleza del engaño. En Platón

sabemos que esto es constante: debemos conocer al sofista para poder identificar al filósofo, debemos conocer todos los caminos por los que pueden desviarse nuestros *lógoi*, debemos saber todo lo que la *episteme* no es (*Teeteto*). Pero ya en Parménides la elucidación de la verdad es inseparable de la elucidación del error. La diosa se detiene sobre las opiniones de los “mortales”, nos dice que es necesario recorrerlas, conocerlas porque arman sin embargo un “orden” de palabras (DK 28 B8.52). Y *en cuanto orden, por ser orden*, es capaz de engañar, de suscitar nuestro acuerdo. Y el orden engañoso de palabras arma incluso un orden cósmico que es probable, verosímil o semejante (DK 28 B8.60). Entonces es importante conocerlo para no dejarse engañar ni vencer por él. Nos expresa “todo este orden cósmico probable para impedir que algún punto de vista de los mortales se te pueda imponer” (DK 28 B8.60-61). En segundo lugar, como vimos, es necesario reemplazar esa ilusión de una relación supuestamente directa, inmediata con los “hechos”, por una comprensión de estos mediante el *lógos* – tal como lo aconseja Platón en el *Fedón* al describir los caminos de formación de Sócrates, los que lo llevan a no pretender que se abordan las cosas directamente cómo se nos dan (nos cegarían, dice) sino a defender la mediación del *lógos*, a “refugiarse” en los *lógoi*. Aunque sea primero Parménides quien nos indica “juzgar con el *lógos*”, es cierto que recién Platón explicitará con cuál *lógos* específicamente, dirá *cómo*, *de qué manera* con el *lógos*. Recién Platón nos ofrece la dialéctica, pero quizás sea justo reconocer ciertos elementos precursores de esa dialéctica – y así parece indicarlo el mismo Platón – en su predecesor, Parménides. Vimos que uno de esos elementos es la desconfianza respecto de los meros nombres como expresando el conocimiento de las cosas. Otro – acabamos de agregar – es sin duda la necesidad de insertar una prevención contra la creencia, producida por la poderosa e “inveterada” costumbre, de que sabemos inmediatamente qué es lo que percibimos. En relación a esto último, también vimos recién la importancia metodológica de conocer no sólo la vía correcta sino al mismo tiempo la naturaleza de aquello que frecuentemente nos engaña. Y, finalmente, este elemento fundamental que es la necesidad de *juzgar con el lógos* aun cuando se esté en posición de

lo que podríamos llamar una opinión verdadera (aquella que enuncia la diosa). Recordemos una vez más: la diosa le expuso al joven algo que resulta “polémico” (*polúderin*). ¿Por qué es “polémico”? Porque va contra la “inveterada costumbre”, porque mina todo el edificio de las opiniones sobre las que se sostiene el sentido común. ¿Qué es lo polémico? La exposición del camino del “es y no es posible no ser”, que acompaña a la verdad. Pero no fuerza al joven a aceptarla, no lo “obliga” como la costumbre. Le dice que juzgue con el *lógos* (DK 28 B7.4-5). El joven tiene, por un lado, la interpretación acostumbrada, aquella que los “hechos” traen escondida, aquella que se reveló ahora como un orden cósmico semejante, y tiene, por otro lado, la prueba “polémica” de la diosa, y debe juzgar con el *lógos*. El joven debe no meramente aceptar (como lo piensa Dixsaut) lo que le enunció la diosa, sino sopesarlo con el *lógos*.

3. Un *lógos* aferrado al ser

Pero hay un elemento más que quisiéramos señalar, y que nos va a obligar a reponer una parte de la tesis de Parménides. Recordemos el *Poema*: tras el proemio, tras la descripción de cómo un joven llega, recorriendo el camino “lleno de signos” de la diosa, a traspasar “las puertas del día y de la noche” y a recibir su formación directamente de la diosa, Parménides – mediante esa diosa – nos transmite el núcleo de su pensamiento, que se presenta asimismo como el fundamento necesario para todo conocimiento verdadero, una certeza que todo conocimiento debe tomar como originaria. Se trata, como se sabe, de una de las tesis más simplemente formuladas de la historia de la filosofía: “es y no es posible no ser”. Si los filósofos anteriores o contemporáneos a Parménides tomaron a uno o varios “elementos” como origen y fundamento de la *physis*, o intentaron abordar el orden oculto, la fórmula, que gobierna la realidad (el caso de Heráclito), Parménides comienza por algo anterior: *estín*. Cualquier “elemento”, cualquier “fórmula”, entidad, cualquier cosa de cualquier tipo, necesita siempre y “primero” ser, necesita formar parte de un hecho que es fundamental, total e irreductible: hay ser. El realmente simple y universal *hecho de ser* es el gran descubrimiento parmenídeo. La

primera expresión de un asombro (que “haya ser”) que incluso hoy a veces todavía nos asalta. No se trata – a pesar de que así se lo entendió muchas veces – de lo Uno, de un principio separado de la realidad que la plasma desde afuera. Tampoco es algo al interior de los entes, una especie de sutil tesoro metafísico que encontramos al correrle el velo a las cosas. Pensemos en ese parco “es” que Parménides deja intencionalmente sin sujeto ni predicativo subjetivo,⁶ en ese “hay ser” que señala el hecho universal, omniabarcativo, irreductible, innegable, que es la condición de cualquier cosa que es. Es la condición de toda existencia porque es el hecho mismo de la existencia. Pero, como se sabe, la tesis parmenídea tiene en realidad una doble formulación, es una conjunción en la que las dos partes conectadas dicen prácticamente lo mismo, pero donde la segunda es la que en realidad carga con la mayor fuerza probatoria: “y no es posible no ser”. No hay no ser, no es posible que haya algo que no sea, que este hecho de ser sea interrumpido por la nada. La forma más persuasiva de la que hace uso Parménides para probar esto es la que identifica al no ser con la separación:

no podrás obligar a lo que es a separarse de lo que es
(DK 28 B4)

es totalmente continuo: lo que es toca a lo que es (DK
28 B8.25)

y tampoco es divisible, pues es completamente
homogéneo (DK 28 B8.22)

Es decir: no hay corte, franja, al interior de lo que es, por la que pase el no ser. No hay separación ontológica posible. En el mismo sentido, Parménides afirma que no puede haber, en ningún sentido, un principio o fin donde el ser empiece o termine, donde linde con la nada. Todas las “pruebas” (*sémata*) del fragmento 8 se paran sobre esta imposibilidad de la separación, el principio y el fin ontológicos.

⁶ Para entender lo inconveniente de inventar un sujeto para este “es” recomendamos los textos de O’Brien (2013) y Cordero (2005).

¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado? No te permito que digas ni que pienses que <fue> a partir de lo que no es. (DK 28 B8.6-8)

¿Qué necesidad lo habría impulsado a crecer antes o después, comenzando de la nada? (DK 28 B8.8-10)

La fuerza de la convicción no permitirá que, a partir de lo que no es, pueda nacer otra cosa a su lado. (DK 28 B8.11-12)

¿Cómo podría perecer lo que es? ¿De qué forma podría haber nacido? Pues, si nació, no es, ni tampoco si alguna vez será. La génesis se extingue y la destrucción es desconocida. (DK 28 B8.19-22)

La negación del “es” implica la existencia de la absoluta inexistencia. No meramente un “lugar” vacío, una ausencia de vida, de tiempo; no un ser sin las cosas que son. Todo eso es. No hay posible representación del no ser. Es la total inexistencia de toda condición de existencia. En Parménides, en todo caso, hay una exclusión sin excepciones ni matices: o hay el universal hecho de ser, o no hay ser en ningún sentido. Si el no ser pudiese “cortar”, separar al ser, si hubiese alguna manera en que el no ser “fuese”, entonces en verdad para Parménides no habría en absoluto ser. Si se pone “algo” de no ser, sea en el nacimiento, la muerte o en la división, entonces el ser es imposible, el no ser “engulle” al ser. “La decisión sobre estas cosas reside en esto: es o no es” (DK 28 B8.13-14). Pero como “es”, como hay de hecho ser, la exclusión se transforma en una afirmación absoluta: hay ser y no hay no ser. Tal es el fundamento que instala nuestro pensamiento en el buen camino, la poderosa necesidad de la que nuestro *lógos* no debe desprenderse si quiere que su conocimiento sea el de la realidad que lo excede, y no una mera invención. Sólo así una filosofía puede afirmarse en una certeza que le dé sustento en la realidad de las cosas.

Volvamos ahora al último de los elementos “dialécticos” que queríamos señalar. Parménides dice del camino que siguen los mortales que fue “forjado” (*plátontai*) por ellos. Lo inventaron, lo modelaron (otras traducciones posibles del mismo verbo). No surge

de una necesidad en la realidad misma, no se funda en la exposición de algo que es diferente de ellos. El camino que sí nos instala en el conocimiento, por el contrario, tiene su origen en una necesidad que no es invento nuestro. Porque, como vimos, *lo que es fuerza él mismo a pensar y decir su existencia e irreductibilidad*. Y sólo la relación con esta necesidad que no es creada origina para Parménides una “convicción verdadera” (*pístis alethés*). Los mortales que no captan la fuerza del “es”, que no toman conciencia de la necesidad del ser, que por lo tanto no la admiten como algo a lo que su *lógos* debe relacionarlos sí o sí, como no parten de una necesidad en la existencia misma, tienden a fabricarse ellos mismos su “camino”. Un camino que refleja sus mismos rasgos. Un camino donde los “signos” que los llevan son los que ellos mismos inventaron. Un camino cuya meta es una vaga imagen producto de su fantasía (y que en realidad, como dice Parménides, los lleva de vuelta al punto de partida). Un camino que tiende a ontologizar sus propias fantasías y cuya apariencia de lógica, avance, orden, ocultan la arbitrariedad y el absurdo que deberían saltar a la vista si lográsemos resistir a la inveterada costumbre. “Un camino fabricado por un intelecto que ha perdido su objeto”, dice Cordero (Cordero, 2005, p. 148). En este sentido, el “intelecto errante” del que habla Parménides es el intelecto desprendido de la necesidad del “es”, el intelecto perdido, desorientado, girando en el vacío, en el fondo inconsciente de aquello que supone, de la razón de sus afirmaciones. Los “mortales”, aunque situados – como es inevitable – en el hecho de ser, no ven sin embargo dónde se encuentran, aquello de lo que forman parte y – por lo tanto – ciegos, sordos y “atónitos”, erran recreando y recorriendo las ficciones que su propia carencia de saber ha forjado. Nada funda en la verdad su camino. Ningún saber aferra las palabras que produce y reproduce su “lengua” a una necesidad. Tanto es así que aquello en lo que su conocimiento debería fundarse (el ser) se convierte en sus bocas en una etiqueta más, en un nombre vacío, del que pueden sin problemas afirmar entonces su contrario: que hay lo que no es. Para Parménides no se trata de crear el conocimiento, sino de conocer lo que es. No una proyección del conocimiento desde nosotros mismos (que naturalmente va a ser inadecuada a las cosas) sino una

exposición de lo que es. Un *lógos* que transporte, lleve, la convicción verdadera es un *lógos* que no abandone su relación con el ser, es decir, que no se deje dominar en ningún momento por la aparente naturalidad del “sentido común”, de la “inveterada costumbre” y se desprenda del hecho de ser, de aquello que lo instala en un camino de conocimiento.

Sabemos que una cierta interpretación de Parménides, que parece haber adquirido en un momento el carácter de dogma, suscitó en parte la aparición de las tesis críticas de los sofistas. La afirmación de una relación segura entre ser y lenguaje, sostenida de modo quizás ingenuo, irreflexivo, pasó por parmenídea, y sobre ella se pararon Gorgias y otros para afirmar por el contrario la imposibilidad de determinar con seguridad una relación del *lógos* con lo que es. El *lógos*, para Gorgias, no perfora los límites de su propio contexto. Gorgias afirma la independencia del *lógos*, su capacidad para producir efectos y su incapacidad para exhibir algo que no sea él mismo. Pero quizás en favor de Parménides sea justo decir que en su poema advierte ya de la existencia de un lenguaje independiente, un *lógos* que crea él mismo, sin fundarse en nada que no sea él mismo, sus propias apariencias de conocimiento. Hay para Parménides un discurso que expone una necesidad y se funda en ella, y hay un discurso, un orden de palabras, que crea él mismo el “conocimiento”. Podemos decir que la movida gorgiana de cortar el hilo tendido entre ser, pensar y decir no era impensable para Parménides. Por el contrario había sido ya advertida, señalada por él, con el fin de que, al reconocerla, podamos evitarla. Porque tenemos una certeza innegable que nos permite evitarla, que nos da la seguridad de transmitir la verdad: la necesidad del hecho de ser. Afirmando tal necesidad nos mantenemos en un lenguaje que expone, y no en uno que fabrica sin saber.

Platón, por su parte, retomará este elemento de la filosofía parmenídea al momento de caracterizar al filósofo. Dirá en el *Sofista* que el filósofo es aquel al que el *lógos* aferra a la Forma del Ser (Pl. *Sph.* 254a8-9). ¿Pero qué es el ser en Platón? Es también en el *Sofista* donde, por primera vez en su obra, da una definición de ser: es

dynamis de actuar y de padecer, de afectar y ser afectado. Se trata de un término que podemos traducir como “potencia”, “posibilidad”, “poder”, “capacidad”, etc., aunque siempre debemos recordar que en el término griego conviven pasividad y actividad en un sentido que se ve parcialmente oscurecido, desequilibrado en favor de una o la otra, en esas traducciones.

Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta *dynamis* natural, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que *dynamis*. (Pl. *Sph.* 247e; trad. Cordero, 2015)

Néstor Cordero comenta que se trata de

la capacidad de un ente, sea cual fuere, de relacionarse con otro (para afectarlo o para ser afectado por él) y por esa razón unas páginas más adelante Platón reemplaza ‘actuar’ y ‘padecer’ por un solo verbo, ‘comunicar’, y habla de *dynamis koinonías*, ‘posibilidad o potencialidad de comunicación’ [251e9]. Y como ser es comunicar, aquello que no comunica... no existe. [...] Platón asimila esa potencialidad al hecho de ser y la precisa: es la posibilidad de comunicar, es decir, [...] de tender lazos recíprocos. (Cordero, 2014, p. 155)

Realidad fundamental de todo, para Platón, es una potencia de relación, una tendencia vincular inherente. Ese ser en todo lo que es, es *dynamis* de afectar y ser afectado, de interactuar, es tendencia al vínculo. Es participación de una relacionabilidad universal. Nunca encontraremos algo que no posea en ninguna medida una capacidad para relacionarse con otra cosa. Nunca encontraremos algo definitivamente aislado, incomunicable. Nada para Platón puede ser que no tenga esa *dynamis*. Cualquier cosa es primero potencia de relación, imposibilidad de ser un algo aislado, es parte de una comunicabilidad universal. Uno incluso podría ver en tal definición una íntima vinculación con el ser parmenídeo. Una especie de

“deducción” que iría del “es y no es posible no ser” de Parménides a la *dynamis koinonías* platónica, en la que el eslabón central sería justamente la imposibilidad de la separación ontológica. Si, como dice Parménides, la separación es imposible, si el *estín* implica que lo que es siempre se “toca” con lo que es, podemos concluir entonces, siguiendo a Platón, una necesaria relacionabilidad, una inquebrantable tendencia al vínculo, una identificación del ser con la *dynamis* de relación. Una definición de ser que, como la parmenídea, implica una universal extensión, una capacidad de englobar sin falta ni cortes todo lo que es. Y, al igual que en Parménides, el ser, la *dynamis koinonías*, no tiene contrario: no existe la separación ontológica. Lo que en el *Sofista* será pensado como “un cierto no ser” va a ser sólo el opuesto a lo Mismo y no al Ser, es decir lo Diferente (que es también una relación).

Aquel que no se aferra al ser sería entonces, por ejemplo, aquel que tiende a separarlo, a limitarlo en algún sentido, o a relativizar su universal abarcabilidad. Contradecir esa Forma del Ser, producir su contrario (separar), identificarlo con una determinación que lo relativice o limite su total extensión: eso significa desaferrarnos de ella, incurrir en un *lógos* que ya no es el del auténtico filósofo. Y eso es lo que Platón muestra, en el *Sofista*, en su revisión de las filosofías anteriores. Unas identificaron al ser con una determinada oposición, una dicotomía (como lo caliente y lo frío, entre otras), otras lo pensaron como un principio, lo Uno, otras lo redujeron a las cosas materiales, dejando afuera todo lo inteligible, y otras, finalmente, por el contrario, lo identificaron con entidades inteligibles, dejando por fuera de lo que es todo lo material y lo que posea movimiento. En todas estas posturas muestra Platón los límites, las incoherencias, las fallas. La conclusión que sacamos de esa breve “historia de la filosofía” es la necesidad de no identificar al ser con una determinación que lo separe, limite o relativice.⁷ Un *lógos* que

⁷ Como explica González: “El cambio requerido en ambos casos [el de los materialistas y el de los eidófilos] es el mismo y es uno radical: en lugar de identificar *ser* simplemente con un tipo de entidad (corpórea o incorpórea) y librando su mítica batalla en defensa de una o de la otra, tanto los Dioses como los

incurra en eso, un *lógos* desprendido del ser, deja de ser el *lógos* del filósofo. Se convierte en un *lógos* independiente, autónomo, desprendido de la realidad de las cosas, de aquello que sólo él es capaz de exponer. Se convierte en un *lógos* capaz de efectos, capaz de orden, de funciones, capaz de forjar ilusiones y fábulas, pero incapaz de habilitar la inteligibilidad de lo que es. El *lógos* de un intelecto desprendido del hecho de ser. El filósofo es el que está obligado a mantenerse aferrado al ser, aquel que no puede olvidar o relativizar esa exigencia que lo mantiene en un discurso que puede ser conocimiento de lo que es. La dialéctica platónica no es, en este sentido, una producción, una creación del conocimiento de las cosas, sino que es conocimiento en cuanto expone algo que no crea ella misma. La dialéctica no es una proyección desde el sujeto sino el difícil proceder para, yendo más allá del sujeto, exponer algo que existe. Una mostración, pero de algo que no es en sí mismo visible más que en el *lógos*, más que para los “ojos del alma” – para el pensamiento. Aquello que de esencial en las cosas se nos comunica, que es necesario distinguir y extraer metódicamente de sus meras apariencias, y no lo que en ellas ponemos.

Bajo ciertas condiciones metódicas (la dialéctica), con ciertas atenciones, con ciertos cuidados, redirigiendo toda pretensión egocéntrica hacia el deseo de conocimiento, frenando las asociaciones demasiado rápidas, demasiado “naturales”, pelando una por una nuestras proyecciones inadecuadas sobre las cosas, despreocupándose por un momento de las opiniones de los otros, es efectivamente posible en el *lógos* – y sólo en el *lógos* – llegar a exponer la esencia de la realidad. Y entre las condiciones propias a

Gigantes deben aceptar una definición de *ser* que explica cómo ambos tipos opuestos de entes pueden ser. El texto habla de buscar aquello que es *sumphuès gegonós* (247d3) en relación a lo que es corpóreo y lo que es incorpóreo: aquello que ha llegado a ser la naturaleza de ambos juntos. Esta naturaleza común es ignorada tanto por los Gigantes como por los Dioses porque ambos, como los monistas y pluralistas antes que ellos, realmente pierden de vista la cuestión del ser al identificarlo con una clase particular de entes. Pero a ambos es ofrecida esta ‘naturaleza común’, una que convierte en irrelevante su batalla, a través de la definición de ser como *dynamis*” (González, 2011, p. 77).

ese *lógos* dialéctico, está siempre la de mantenernos aferrados a la Forma de ser, es decir – siguiendo en este sentido a Parménides – la de no ser llevados a separar, ya que “mi buen amigo, intentar separar todo de todo es [...] algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía” (Pl. *Sph.* 259e).⁸

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2007). El Origen del ‘Trauerspiel’ alemán. In: *Obras*. Libro I, Vol. 1. Madrid, Abada.
- CORDERO, N.-L. (2005). *Siendo, se es*. Buenos Aires, Biblos.
- CORDERO, N.-L. (2014). *Cuando la realidad palpataba*. Buenos Aires, Biblos.
- CORDERO, N.-L. et. al. (2015). Platón. *Diálogos V*. Madrid, Gredos.
- CORNFORD, F. M. (1935). *Plato’s theory of knowledge: the ‘Theaetetus’ and the ‘Sophist’ of Plato translated with a running commentary*. London, Routledge/Kegan & Paul.
- DELCOMMINETTE, S. (2013). Devenir de la dialectique. In: CASTEL-BOUCHOUCHI, A.; DIXSAUT, M.; KÉVORKIAN, G. (eds.). *Lectures de Platon*. Paris, Ellipses.
- DELEUZE, G. (2015). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- DIXSAUT, M. (1987). Platon et le *lógos* de Parménide. In: AUBENQUE, P. (ed.). *Études sur Parménide*. Vol. 2. Paris, Vrin, p. 215-255.
- DIXSAUT, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, Vrin.
- GONZÁLEZ, F. J. (1998). *Dialectic and dialogue: Plato’s practice of philosophical inquiry*. Evanston, Northwestern University Press.

⁸ Quisiera agradecer la lectura y los comentarios de Néstor Cordero y de los dos evaluadores anónimos. Sus aportes contribuyeron tanto a incitar en mí nuevas reflexiones como a mejorar el texto que aquí se publica.

GONZÁLEZ, F. J. (2011). Being as power in Plato's *Sophist* and beyond. In: HAVLÍČEK, A.; KARFÍK, F. (eds.). *Plato's Sophist*. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense. Praga, Oikoymene, p. 63-95.

MÁRSICO, C. (2016). Platón. *Crátilo*. Buenos Aires, Losada.

O'BRIEN, D. (2013). Le Parménide historique et le Parménide de Platon. In: CASTEL-BOUCHOUCHI, A.; DIXSAUT, M.; KEVORKIAN, G. (eds.). *Lectures de Platon*. Paris, Ellipses.

PALMER, J. A. (1999). *Plato's reception of Parmenides*. Oxford, Clarendon Press.

SOARES, L. (2005). El problema de la relación entre formas, discurso y causalidad en el *Sofista* y su antecedente en *Crátilo* y *Fedón*. *Diálogos* 85, p. 61-94.

Sometido en 13/07/2018 y aprobado para publicación en 13/09/2018



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.