

¿Paralelismos entre el «Sofista» de Platón y el libro Γ de la «Metafísica» de Aristóteles?

KÖNIGSHAUSEN, JOHANN-HEINRICH

Universidad de Würzburg

Deseo llamar la atención de que he escrito el título de este artículo (*Paralelismos entre el «Sofista» de Platón y el libro Γ de la «Metafísica» de Aristóteles*) entre signos de interrogación¹. A la vista de la inmensa literatura dedicada a los escritos platónicos y aristotélicos, apenas parece creíble que tales paralelismos, si los hubiera, no hubiesen sido ya puestos de relieve desde hace mucho. Se comprende que, en el limitado espacio del que dispongo, sólo me sea posible dar algunas

¹ En el origen de este trabajo está la conferencia que bajo el título «Parallelen zwischen Platons *Sophistes* und Aristoteles' *Metaphysik* Γ?» fue pronunciada y debatida en Erlangen, Wuppertal y Tübingen. Hasta 1990, la literatura sobre el *Sofista* apenas alcanza unos 200 artículos —extremadamente dispersos y en los que, además, se toma postura exclusivamente en relación a cuestiones de pormenor del diálogo— y tres monografías. Con seguridad puede decirse que la investigación sobre Platón se encuentra tan sólo en el umbral de una comprensión realmente lúcida. Queda aún pendiente una penetración en los problemas de tipo sistemático, de los que en el *Sofista* —como, por otra parte, a menudo acontece en Platón— sólo se percibe un eco en el todo de su llamada «última filosofía», de la que algunos pasajes esenciales aparecían ya tempranamente en el ejercicio prático del diálogo. Un caso ejemplar es la *integración* de la teoría de las Ideas en la doctrina de la *hipótesis* en el *Fedón*: toda ὑπόθεσις representa, naturalmente, un λόγος, y sólo *porque* las ideas se ordenan jerárquicamente hay conexiones *argumentativas*. En mi comentario de la *Metafísica* de Aristóteles (véase Johann-Heinrich KÖNIGSHAUSEN: *Ursprung und Thema der Ersten Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems*, Amsterdam, 1989), llamé la atención particularmente para la conexión, fácticamente constatable de inmediato, que existe entre la problemática del *excursus* del *Sofista* y la exposición de los capítulos 1-4 de la *Metafísica*. Pero sólo una comparación filológica de los textos puede excluir toda duda acerca del paralelismo temático y sistemático en la orientación de los problemas. De ahí que sean con razón interesantes las *diferencias* entre ambos escritos. Pero, para ello, es importante desvelar de una vez su *paralelismo*.

indicaciones en un ámbito de investigación que aún está totalmente abierto. En efecto, tan sólo hay un pequeño escrito, de de Strycker, dedicado al estudio del posible influjo del *Sofista* de Platón en la *Metafísica* de Aristóteles tomada en su globalidad. Pero tal escrito es demasiado general y concreta muy poco².

Procederé de la siguiente manera: Empezaré por hacer unas breves consideraciones introductorias acerca de ambos escritos. Luego, en vez de intentar hacer una comparación entre tales o cuales problemas o conceptos, buscaré probar que existe una íntima conexión entre *ambos*, que se revela en su *estructura argumentativa* altamente compleja, y no sólo en lo que respecta a los elementos y a las *funciones* de la argumentación, sino incluso en ciertos matices de lenguaje, todo lo cual, más que un mero hecho, pone de manifiesto el tema central propio de ambos escritos.

SOBRE EL DIALOGO PLATONICO *SOFISTA*

Después de los seis primeros y vanos intentos de definición del sofista, entre los que se cuenta la tan significativa inadecuación del sexto, se da inicio al llamado *excursus* o disgresión en la séptima definición, con la siguiente observación cortante (236 d 9): «En verdad, buen amigo, nos encontramos en una investigación de extrema dificultad». Esta tiene por objetivo aclarar la cuestión (236 e 3) de cómo es posible el ψευδῆ λέγειν, el discurso falso. Y, puesto que el ψευδῆ λέγειν, en la medida en que se atreve a afirmar que τὸ μὴ ὄν εἶναι (el no-ente es), en tanto que *afirmación* es λόγος (237 a 3), vamos a tener que vernos en lo que sigue con una *teoría* del λόγος. Y aquí (238 a 1 y ss.) la cuestión central es cómo podría corresponder un ὄν a otro ὄν (προσγίγνεσθαι, 238 a 5). Este problema estaba ya supuesto, por lo demás, en el *Fedón*, cuando se afirmaba que hay muchos conceptos que están asociados con otros, como es el caso del ser impar con el número tres y de la inmortalidad con el alma. Esta cuestión (ἡ μείγιστη καὶ πρώτη τῶν ἀποριῶν) caracteriza el ἀρχή (238 a 3) de toda la investigación.

Llevar adelante este planteamiento, claramente caracterizado como hilo conductor del *excursus* del «Sofista» platónico, coloca al lector ante dificultades considerables, que no es aquí el lugar de enumerar en toda su extensión. Baste con mencionar que hay pasajes de difícil ordenación histórica, como es el caso de la crítica a los llamados amigos de las ideas; hay ámbitos problemáticos de difícil

² Véase E. DE STRYCKER: «Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote», *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote du VI^{ème} Symposium aristotelicum*, París, 1979.

identificación, como el de la doctrina del $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ y $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$, hay entramados argumentativos problemáticos, etc. Hasta hoy sigue siendo un enigma qué puede aportar la digresión de *auténticamente* positivo para la conclusión de la séptima definición. En todo caso, a pesar de todas las dificultades, hay que tener en cuenta la siguiente línea general de la articulación sistemática:

Platón procede en cuatro fases. En las dos primeras, muestra que los problemas —paradojas— referentes al $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$, también lo son con referencia al término $\acute{\omicron}\nu$, puesto que ambas voces son empleadas por los dialogantes en acepciones diversas, lo que hizo hasta Parménides en su argumentación *de facto*, aunque sin darse cuenta de ello. Dicho con brevedad: si el $\acute{\omicron}\nu$ es *verdadero*, el $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$ es falso, por tanto, no es en absoluto. Pero entonces tampoco hay $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, y en consecuencia, no hay sofistas.

En 251 a 5 hallamos el momento crítico del *excursus*, con las dos fases en que se soluciona el problema (el diálogo no termina de modo alguno aporéticamente), pero en orden inverso a aquél en que habían sido presentadas; primero, sobre el término $\acute{\omicron}\nu$, y luego, sobre el $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$.

Sea lo que sea aquello de lo que hablemos, siempre lo consideramos como uno ($\acute{\epsilon}\nu$) y como múltiple ($\pi\lambda\eta\acute{\theta}\omicron\varsigma$, es decir, lo expresamos como ser-múltiple, 251 a 8 y ss.; de la misma manera, justamente, como lo hace Aristóteles en *Met.* 1006 a 31, con idéntico ejemplo y en idéntico contexto). El modelo terminológico utilizado en los diálogos platónicos tardíos para expresar este «considerar-algo-como-siendo-múltiple» es $\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\tau}\iota\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, es la apertura de la diferencia judicial. ¡Así acontece con *todo*! No podemos hablar de *nada* como de algo carente en sí de diferencia; todo es una relación de $\acute{\epsilon}\nu$ y $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$. (También Parménides pone el $\acute{\omicron}\nu$ necesariamente *como* $\acute{\epsilon}\nu$, *como* $\acute{\tau}\iota$, *como* $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$, en oposición a su afirmación de que el $\acute{\omicron}\nu$ *tan sólo* es $\acute{\omicron}\nu$).

Este $\pi\epsilon\grave{\rho}\iota$ $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ $\tau\omega\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\delta\omega\nu$ (256 e 5/6) es expresamente válido. (No se trata aquí, por tanto, de un pasaje sistemático relativo a la posibilidad de las ideas. La llamada «Monoeidética» platónica no puede, por consiguiente, indicar la carencia de diferenciación interna de las ideas). Todo $\acute{\omicron}\nu$ es muchos $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ (este uso predicativo del $\acute{\omicron}\nu$, especialmente evidente en 256 e 6, designa siempre naturalmente en el contexto del desarrollo problemático del *Sofista* «idea», «concepto»). El que el término $\acute{\omicron}\nu$ sea reconocido por Platón no sólo en su *multiplicidad de sentidos*, sino también en sus diferentes *funciones* (el $\acute{\omicron}\nu$ como aquello *a lo que* corresponde otra cosa; como aquello *que* corresponde a otra cosa; como designación de la *correspondencia* misma, 263 b 4), el que sólo se pueda hablar de $\acute{\omicron}\nu$ *con* y *en el ámbito* de estas funciones (puesto que éstas representan los *principios* del $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ *mismo*), todo ello constituye el *supuesto* para aclarar el $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. El resultado será el siguiente (263 b 4-7): El discurso

falso expresa el μή ὄν como ὄν. Lo que implica afirmar la no correspondencia de x a y como correspondencia. Así consigue la negación convertirse en proposición —que era lo que había que aclarar.

Echemos una breve mirada retrospectiva. La parte positiva del *excursus* empezaba con la tesis siguiente: en el discurso, todo se muestra como uno y múltiple (reparo en Aristóteles, *Met.* IV, 1006 b 26). Pero ¿cómo es eso posible? ¿Cómo puede cada cosa mostrarse como múltiple y, sin embargo, una y determinada, es decir, como diferente de otra? Nada puede, por tanto, serlo *todo*; pues aunque sea muchas cosas, tiene sin embargo que no-ser otra. La reflexión sobre aquellos principios que posibilitan todo concepto *como concepto* (por consiguiente, no en tanto que lo posibilitan en su determinación singular), esta reflexión la ofrece Platón con la doctrina de los llamados μέγιστα γένη. Y la expone tan sólo en la justa medida en que es necesaria al curso de la argumentación (254 c 6-8), puesto que el dialogante Teeteto hacía tiempo que había quedado fuera de combate.

Queda en abierto saber cómo se conecta esta ciencia de los μέγιστα γένη —que hace posible la κοινωνία γενῶν (257 a 9) o la συμπλοκή εἰδῶν, y con ello también el λόγος en tanto que λόγος— con la ciencia de las determinaciones propias de las εἶδη. En 253 b 9 y ss., en 253 d 1 y en 254 b 7 y ss., ambas ciencias, a pesar de su enorme diferencia sistemática, son designadas como ἐπιστήμη διαλεκτική y tratadas conjunta e indistintamente. ¿Acaso se le ha escapado a Platón tal diferencia sistemática? En todo caso, las determinaciones singulares del contenido de las εἶδη no se dejan «derivar» de ningún modo de los μέγιστα γένη. Si Aristóteles habla de aquellos principios que posibilitan el ὄν en cuanto ὄν, por mucho que él vuelva sobre esta pesquisa y la lleve adelante, como veremos en lo que sigue, tal pesquisa, según él, no pertenece a la dialéctica (Aristóteles, *Met.* Γ 2, 1004 b 17-26).

SOBRE EL LIBRO Γ DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES

En general, y no sin razón, los libros A, B y Γ de la *Metafísica* son considerados formando un conjunto (del que se separa claramente el *Alfa élatton*, de aceptárselo como auténtico). Después de la «introducción» A 1-2³, compuesta en

³ Se ha constatado a menudo que los caps. 1 y 2 de *Met.* A presentan un contenido doctrinal genuinamente platónico. Se hace evidente el contexto del *Protreptikos* aristotélico. En mi trabajo antes citado, *Ursprung und Thema der Ersten Wissenschaft* se precisa el estado de la cuestión y la literatura fundamental acerca de la misma. En la demostración de que el libro Γ de la *Met.* deriva

estilo académico; de la exposición anexa de A 3-10, histórico-filosófica e histórico-crítica; y del libro B, llamado de las aporías, que expone los planteamientos centrales de la ontología y de la lógica aristotélicas, se sigue un primer gran desarrollo doctrinal (*Met.* Γ 1-4), con el que se conecta una crítica a las doctrinas presocráticas y sofísticas (en Γ 5-6, más detallada que en A 3-10), incluyendo, como en el *Sofista* de Platón, a Anaxágoras, Heráclito y Protágoras. Γ 7 retoma de Γ 4 la discusión del principio de contradicción y amplía la doctrina del «principio más seguro», al que hoy llamamos el «principio de *tercero excluido*» (principio de *tertio excluso* entre las ἀντιφάσεις), extrayendo (en Γ 8) la consecuencia final de que no todos los enunciados pueden ser verdaderos o falsos. El pasaje restante de Γ 8, 1012 b 22-31, queda fuera, tanto por su estilo como por su contenido, del pensamiento expuesto hasta ahora y configura un cuerpo extraño en el desarrollo de la presente problemática (inesperado discurso, aunque lo sea de un excelente «objeto»; hasta aquí se trataba de los más seguros principios, que posibilitan la determinación del ὄν —es decir, de lo que sólo nombramos en cada caso como «siendo»— y, con ello, del λόγος en general (*en tanto que* λόγος). El grupo de escritos formado por A, B, Γ pertenece a una época relativamente temprana; A y B ofrecen ya, al parecer, algo genuinamente «aristotélico», en especial, su doctrina de la οὐσία (aunque esto ha de admitirse con limitaciones, sobre lo que tendremos oportunidad de volver más tarde). Al contrario de B, donde se hace una relación de problemas, en Γ, especialmente en 1-4, nos encontramos con una orientación argumentativa. Se distingue a menudo entre los capítulos «lógicos» (3 y 4) y los «ontológicos» (1 y 2), lo que es totalmente incorrecto, según pienso. La razón de esta distinción reside en una valoración errónea sistemática de la diferencia entre lo «lógico» y lo «ontológico», que tiene su fundamento en el desarrollo histórico-filosófico del siglo XIX, que no puede servir de supuesto a la interpretación de la discusión platónico-aristotélica de los llamados «principios supremos». Y con ello nos acercamos a nuestro tema. Los caps. 1-4 del libro Γ de la *Metafísica* exponen indudablemente un todo argumentativo cerrado, si bien, en todo caso, el complicado cap. 2 plantea cuestiones de difícil solución respecto del carácter unitario del desarrollo del pensamiento y del contexto⁴, como es el caso de pasajes, claramente interpolados

temáticamente de forma inmediata de la orientación procedente de los libros A y B —la conexión textual es incontestable— se indica el punto de contacto de la reflexión aristotélica acerca de los «principios más seguros» con la de la Academia o, más bien, con la problemática del «último» Platón (en especial en los diálogos marcadamente «lógicos»: *Sofista*, *Político* y *Filebo*).

⁴ Véase el trabajo del autor antes mencionado, *Ursprung und Thema der Ersten Wissenschaft*. En el cap. II, especialmente, pp. 119-208, se presentaba, por ello, un comentario textual de Γ 1-4.

(por ejemplo, 1004 a 10-16), de cuerpos extraños a la estructura del pensamiento (1004 a 2-9: la llamada tricotomía en la doctrina de los tipos de οὐσιαί) y de intercalaciones de ideas nuevas (por ejemplo, 1003 b 19).

Acerquémonos sumariamente algo más al contenido de Γ 1-4. Γ 1: La tarea consiste en mostrar que hay una ciencia del ὄν ἢ ὄν, que no puede ser idéntica a ninguna ciencia particular, y que, por tanto, tenemos que buscar las πρώτας αἰτίας τοῦ ὄντος ἢ ὄν. El cap. 2 se inicia con el llamado teorema aristotélico, según el cual el término ὄν, πολλαχῶς λέγεται, «se dice de manera diversa» (con lo que, naturalmente, se oculta lo esencial, a saber, lo que atañe a las funciones fundamentales del término ὄν, que posibilitan el λόγος). Eso ya lo sabemos.

Todas la significaciones del término ὄν se reducen a tres fundamentales (1003 a 33-b 19): ὄν en el sentido de aquello que no puede, por su parte, ser dicho *de otro*; la οὐσία⁵; ὄν en el sentido de lo que se dice *de otro*; en el sentido del mismo enunciado afirmativo o negativo (ἀπόφασις/κἀταφασις) y, por tanto, del εἶναι copulativo y designativo de la relación⁶. Después de la exposición de las diferentes significaciones (o, más precisamente, funciones) del término ὄν, Aristóteles muestra en 3-4 que un uso del término ὄν en su sentido pleno, con independencia de cualquiera de sus tres significados o funciones, siempre tiene que designar necesariamente algo uno (ἐν σημαίνειν)⁷, incluso si la significación *en sí* misma se diferencia de múltiple manera —como, por ejemplo, Sócrates bípedo o Sócrates sentado, etc.—⁸. Con σημαίνειν, por tanto, no se entiende precisamente lo que hoy llamamos referencia semántica, sino unidad de significación del término ὄν, cualquiera que sea su función y su contenido significativo (lo que casi nunca se tiene en cuenta). Y justamente porque es así, no puede comportarse todo de una manera y, a la vez, de otra totalmente diferente. Concretamente: incluso si el «hombre» (concepto genérico, que aquí figura como οὐσία) es «siendo muchas cosas» (ζῶον δίπουν), el concepto sólo de-

⁵ Véase igualmente 1006 b 16: lo τὸ καθ' ἑνοῦς; 1007 a 34: lo πρῶτον τὸ καθ' οὐ. El significado de ὄν como οὐσία se presenta y desarrolla en *Met.* Γ a partir de la función lógico-judicativa del sujeto, y no es, pues, mentada en modo alguno la οὐσία en el sentido objetivo o hylemórfico de la primera categoría del escrito sobre las mismas. Así y sólo así, precisamente en esta significación, se emplea el término en todo el libro.

⁶ Claramente en Γ 3, 1006 a 28-31: πρῶτον μὲν οὖν δηλὸν ὡς τοῦτο γαυτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ εἶναι τοδί, ὡστ' οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχει — ἔχειν tiene aquí, pues, claramente el sentido del εἶναι copulativo, el comportarse de algo como algo.

⁷ *Metafísica*, 1006 a 30-31, 1006 b 7; en el *Sofista* de Platón, a título preparatorio, en 237 1 y ss., luego desarrollado en 244 b 5 y ss.

⁸ Aristóteles, 1006 a 31 ss.: ἄνθρωπος como ζῶον δίπουν. Compárese con el *Sofista*, 251 a 5 ss.

signa algo uno, ἓν. Tenemos, por ello, que concluir que el término ὄν^{9/}, para que tenga sentido, tiene que designar, a pesar de su diferencia interna, algo uno, pues de lo contrario no podemos decir absolutamente nada con sentido, no podemos afirmar nada con pretensión de verdad o falsedad.

Esta necesaria unidad de significación del término ὄν^{9/} (con independencia de cualquiera de sus tres funciones fundamentales y de su contenido de significación, *cualquiera* que sea éste en cada caso) es la *base de demostración* de la famosa doctrina del llamado «principio de (excluyente) contradicción», del principio que Aristóteles designa como el «más seguro» (βεβαιωτάτη ἀρχή, 1006 a 18 ss.)⁹. La *legitimación probatoria* de este principio reposa, en que basta pedir al oponente nombrar (σημαίνειν) algo en general, con lo cual ya éste lo ha reconocido en su validez universal *de facto*. Platón, en el *Sofista*, pide exactamente lo mismo de los parmenídeos.

En 1007 a 1 y ss., se esclarece este pensamiento con el ejemplo del ἄνθρωπος¹⁰. Este puede ser adicionalmente infinitas cosas más (1007 a 11, μυσία τὸ πλῆθος, por ejemplo, λευκός, etc.); pero con todo sigue significando algo uno, ἓν. Y, recordando 1006 a 28-31, está claro, en primer lugar, que es verdadero esto mismo, a saber, que la palabra «ser» o «no ser» indica algo determinado; y de tal modo, que todo no puede comportarse así o no-así. Aquí, «ser» indica naturalmente el εἶναι copulativo.

Esta conocida doctrina central, en la que se basa Aristóteles para hacer la crítica de Heráclito, Anaxágoras y Protágoras, en Γ 5-6, (también Platón argumenta *a partir de este punto* justamente contra los mismos precursores), la subrayo para mostrar, en contra de la interpretación corriente, que toda esta doctrina es independiente de la doctrina aristotélica de la οὐσία en sentido más estricto (la llamada «primera» categoría en el libro sobre las mismas), y ello tanto por su contenido temático como por el curso fáctico de la argumentación. Objetivamente, es definitivamente falso que la teoría de la (excluyente) contradicción en *Met. Γ* sea dependiente de *esta* doctrina aristotélica de la οὐσία, como es fácil de refutar en este contexto¹¹. Y hablo de la doctrina aristotélica de la

⁹ Y conoce perfectamente las condiciones limitativas del principio. Por lo demás, Platón en el *Sofista* (230 b 3 y ss.) lo formula como Aristóteles: Lo mismo no puede ser y no ser a la vez bajo el mismo punto de vista.

¹⁰ El concepto se toma aquí como predicado. No se habla de *este* hombre. Recuérdese a este propósito el uso aristotélico del término οὐσία en *Met. Γ*.

¹¹ Cfr., de nuevo, *Ursprung und Thema der Ersten Wissenschaft*. En el cap. I se somete a discusión el problema aristotélico de la «indemostrabilidad del inicio» en sus diferentes ámbitos sistemáticos (pp. 89-107) y, en seguida (pp. 108-117), se entra en la cuestión del significado metódico de la Eléctica para la demostración de *determinadas* ἀρχαί, todo ello desde la perspectiva del significado, en cada caso *diferente*, del concepto aristotélico de ἀρχή.

οὐσία en sentido «más estricto», porque este término sólo se halla empleado en un sentido más amplio en *Met. Γ*: οὐσία y τὸ τί ἦν εἶναι (1007 a 21) designan la determinación de un concepto invariable y necesaria en cada caso¹².

Atengámonos, por tanto, a esto: La doctrina del principio más seguro —y Aristóteles da a entender que hay varios— es de la *máxima universalidad*, vale para todo sentido posible del ὄν y está, por tanto, en un *nivel sistemático más fundamental* que toda la tipología específicamente aristotélica de las οὐσίαι (οὐσίαι matemáticas, físicas y divina). Tipología esta que arrastró hacia sí, en *Met. E 1*, la tricotomía de sus ciencias teóricas según los criterios de distinción ontológica κινητόν/χωριστόν y sus opuestos.

Hay, pues, una ciencia teórica, que Aristóteles especialmente cultiva *de facto* en *Met. Γ* 1-4 —de lo que hasta ahora nadie parece haberse dado cuenta—, que no tiene *lugar alguno* en esta tricotomía y que, en principio, no es tematizable según la división de las ciencias de la tipología de las οὐσίαι. Y, no sólo eso; hasta trata de algo más fundamental. Ahora bien, justo aquí, en este ámbito sistemático fundamental, anterior a toda Ontología «aristotélica» (Cosmología, tricotomía tipológica de su doctrina de las οὐσίαι), es donde llamo la atención sobre los paralelismos con el discurso platónico en el *Sofista (excursus)*.

LOS PARALELISMOS

Procederé del siguiente modo: En primer lugar, mostraré lo que llamo los *tópoi* problemáticos que aparecen en ambos escritos; luego, las *funciones* paralelas de fundamentación de tales *tópoi*; para llamar la atención, finalmente, sobre los aspectos *metódicos*. Por tanto, por razones de espacio, procederé de modo un tanto esquemático. (Por lo demás, Aristóteles no se refiere *expressis verbis* en *Met.* al *Sofista* platónico, aunque en la totalidad de su obra se hallan indicaciones directas en, al menos, seis lugares: *Met.* VI 2, 1026 b 14; *Met.* XI 8, 1064 b 29; *Met.* XIV 2, 1088 b 35 y 1089 a 19; *De interpr.* 11, 21 a 32; *Top.* VI 7, 146 a 22 y ss.¹³.

¹² En *Γ* 5 (1010 b 23-24), por ejemplo, la determinación γλυκό: ἀλλ' οὐ τὸ γε γλυκό, οἷόν ἐστιν ὅταν ἢ, οὐδεπώποτε μετέβαλεν, lo dulce mismo, tal y como es, si es, jamás se ha modificado, tan sólo su percepción sensorial. De este modo argumenta Aristóteles contra los sensualistas, los «empiristas» (como Platón en el *Sofista*).

¹³ A propósito de la referencia aristotélica al *Sofista* platónico, véase Eduard ZELLER: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Darmstadt, 61963), 2.^a Parte, 2, pp. 457 y ss., nota 1. Ningún otro estudio sobre el *Sofista* de Platón ofrece un derroche de información más valioso que el de esta obra de Zeller acerca de la relación entre ambos escritos (el platónico y el aristotélico), de la que da inmensas indicaciones.

1. La cuestión de la definición del sofista —que en el *Sofista* aparece siempre como siendo éste o aquél— conduce en el *excursus* hacia la cuestión, mucho más general, de cómo algo en suma puede ser otra cosa. Esta profundización en la cuestión concreta de la que se partió es necesaria, en primer lugar —porque mientras el «objeto» de la misma es desconocido, al contrario del ejemplo inicial (del pescador de caña)— el ὡς τίθεσθαι se cumple de modo arbitrario; en segundo lugar, porque el objeto buscado es puesto inadvertidamente como algo *opuesto*; en tercer lugar, porque sólo así se deja refutar la tesis parmenídica (251 b/c; 258 c 5 y ss.), sofísticamente explotada, según la cual el ὄν (o en su caso, cada «algo») sólo puede ser ὄν, sólo puede ser él mismo y no algo diferente. Pero la cuestión de cómo algo (τι) puede ser algo (τι), la cuestión de la posibilidad de definición interna del ὄν, es a la vez el problema del λόγος mismo, que pone a algo como siendo algo. Y si yo declaro a algo como siendo algo, lo declaro *eo ipso* como no siendo otra cosa. Por eso, la investigación del μὴ ὄν y, con ello, de la negación, es *necesariamente* inherente a la cuestión de cómo algo puede ser algo o ser afirmado como algo.

La investigación de la negación, empero, pertenece expresamente, según Aristóteles, a la cuestión del ὄν ἢ οὐκ ὄν (1003 b 10, lo que ha sido desatendido a menudo; sólo este hecho basta ya para impedir una lectura puramente «ontológica» de *Met.* 1-2). El que con el mero nombrar algo (ὄν) se designe algo uno y, además, determinado (ἤδη γὰρ τι ἔσται ὁρισμένον, 1006 a 24/25), tanto en Aristóteles como en Platón, implica no sólo la llamada convertibilidad de ὄν y ἔν, sino incluso la convertibilidad de ὄν, ἔν y τί (*Sofista*, 244 b 6-e). Y tal y como Platón valora esta triple convertibilidad¹⁴ en la argumentación contra las doctrinas eleáticas y heraclíticas, también Aristóteles la utiliza contra los parmenidianos y, sobre todo, contra los heraclíticos, así como contra los sofismas de influencia heraclítica (por ejemplo, «todo puede serlo todo»). El que la tesis τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι (1006 a 1) no quiere decir que «lo mismo sea existente y no existente», vuelve a aparecer especialmente claro en Γ 5, en la crítica a las doctrinas de Protágoras, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles y también, justamente, de Heráclito: todos ellos se basaban en la tesis de que algo puede ser o no ser lo mismo (predicativamente). Y con ello se suprime también la definición del εἶναι copulativo en su oposición al μὴ εἶναι. Y consecuentemente se suprime con ello toda οὐσία, cuya definición del ὄν esté necesariamente ofrecida con los términos ὄν y ἔν, precisamente el ὁρισμός. El concepto aparece, justamente, no sólo en Platón como en Aristóteles, exactamente en el mismo sentido de la

¹⁴ Implicación mutua de tres términos (mejor dicho, de principios de determinación lógica) que, por tanto, también se explicitan y constituyen recíprocamente.

definición necesaria del uso, sólo posible con pleno sentido, del término $\acute{\omicron}\nu$ (por ejemplo: $\acute{\upsilon}\gamma\acute{\iota}\epsilon\iota\alpha$, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, $\tau\omicron$ $\gamma\lambda\upsilon\kappa\acute{\upsilon}$, por tanto, no en el sentido de la primera categoría aristotélica).

Este sentido *lógico de definición* del $\acute{\omicron}\nu$ es consecuencia de la triple convertibilidad, por la que el término $\acute{\omicron}\nu$ implica no sólo algo uno, sino también un algo determinado. Y la siguiente consecuencia decisiva de esto es que el $\acute{\omicron}\nu$, aunque del punto de vista predicativo pueda ser muchas cosas, no puede sin embargo serlas todas ($\pi\acute{\alpha}\nu$). Lo cual es traído a colación y desarrollado una vez más por Platón y por Aristóteles en contra del teorema del todo-en-todo de Anaxágoras $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

Para abreviar, interrumpiré aquí el desarrollo del paralelismo en ambos de esta fundamental doctrina, tanto «lógica» como «ontológica». De ella pueden con facilidad derivarse otros argumentos particulares paralelos.

2. Haré una breve referencia al *status* de estas argumentaciones. En ninguno de los dos (es decir, ni en la disgresión del *Sofista* de Platón ni en la *Met.* Γ 1-4 de Aristóteles) se habla en parte alguna de un $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ o de una $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ determinada, ni en general de cualquier idea, concepto u objeto determinados. Nos la hemos con un *entramado* de principios que explica la *posibilidad* de determinación del $\acute{\omicron}\nu$ y es, a la vez, por ello, doctrina de la *posibilitación* del $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$. Estos principios están destacados claramente, en su especial rango jerárquico, en relación a aquello para lo que son principios. Ni son «ideas» en Platón, en el sentido de «justicia», «valentía», etc., ni tienen nada que ver en Aristóteles con la doctrina tricotómica de los tipos de $\omicron\upsilon\theta\acute{\iota}\alpha$. Posibilitan las ideas en su determinación *en tanto que* ideas, del mismo modo que, posibilitan los tipos aristotélicos de $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Su universalidad —y esto es decisivo— no es universalidad del *género*: en sentido lógico no tienen el *status* del predicado normativo. Sólo su universalidad es *absolutamente* $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$. Su investigación y explicación es asunto *exclusivo* y genuino del filósofo, tanto para Platón como para Aristóteles. Ambos dan explícitamente a entender que se trata de todo un complejo de principios (triple convertibilidad de $\acute{\omicron}\nu$, $\acute{\epsilon}\nu$, y $\tau\iota$) y de consecuencias principales, que sólo parcialmente se extienden ante nosotros¹⁵, como se nota en

¹⁵ Como es frecuente en los diálogos, Platón sugiere aquí más que expone, lo que constituye el fundamento sistemático de la problemática tratada, reservándose mucho de lo esencial sin, con todo, dejar al lector en las tinieblas. Pues es evidente que puede «venir en ayuda» de las exposiciones actuales con otras «más valiosas». (La obra *standard* acerca de este procedimiento platónico es la de Thomas SZLEZAK: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín, 1985). En el *Sofista*, Platón da la impresión de que *aquí* se adentra más de lo común en lo fundante: Cfr. la instructiva referencia retrospectiva del *Político* al *Sofista* —*Político*, 186 b 7, c 3—, punto en el que se aclara de modo muy instructivo la conexión entre ambos diálogos. Si, en «la acción de

el caso de la doctrina de los μέγιστα γένη, al hablar Aristóteles varias veces en plural de los «principios más seguros».

marco» del *Sofista*, en la séptima definición, se trataba justamente de la definición del sofista, tal y como en el *Político* se trata de la definición del estadista, es decir, de la definición diairética o dialéctica de un concepto determinado; en el mencionado pasaje del *Político*, Platón da a entender claramente que el *excursus* del *Sofista* tematiza algo completamente diferente de la correspondiente definición dialéctica del contenido de un γένος, a saber, los supuestos para ello y, por tanto, de que en general tales intentos correspondientes de definición conceptual (por tanto, del contenido) diairética o dialéctica son posibles. Los dialogantes quedan sobrecargados con este «largo» discurso (en conexión con el *excursus* del *Sofista*: μήκος, 284 c 7, retomado en 286 b 11), que temen que es más bien una verborrea inoportuna, que nada tiene que ver con el asunto, por lo que el conductor del diálogo en el *Político*, indicándolo apenas (286 c 2-3), vuelve inmediatamente a la cuestión de la definición del contenido conceptual del estadista. Todo esto no significa otra cosa sino que Platón tenía plena conciencia del *status* del *excursus*.

Aun cuando sólo queramos definir al estadista para «que sea más dialéctico en todo» (285 d 5-6: περί πάντα διαλεκτικωτέρους γίνεσθαι) y este arte sólo lo podamos adquirir, según Platón, mediante el ejercicio ejemplificativo —razón por la que sus consideraciones generales acerca del significado de la διαλεκτική ἐπιστήμη no solamente son relativamente escasas, sino que su contenido temático es notablemente impreciso—, tal destreza tampoco viene dada por el conocimiento de los principios supremos que posibilitan toda dialéctica. Sólo se daría ese caso si los μέγιστα γένη se dejaran comprender como conceptos supremos (en el sentido de la universalidad del género). Pero, justamente, según Platón no es este el caso —no lo es tampoco en la cosa—. Nada se altera en lo que respecta al carácter transcendental de los μέγιστα γένη ni, en consecuencia, al *status* transcendental de la doctrina que lo explica, ni a su reformulación cosmológica, tal y como se efectuó ya en la Academia —sobre todo por Jenócrates, aunque también Aristóteles ha mostrado tendencia a ello (véase *Met.* A 6; e inclusive la crítica contenida en *Met.* M y N parece integrarse totalmente en esta tendencia)— y principalmente en la recepción neoplatónica.

(Es lamentable, por ejemplo, que los trabajos de Hans Krämer y Konrad Gaiser, que contienen un rico material, no hayan hecho suficiente justicia al impulso dado por Karl Bärthlein hacia este tema y a lo justificado de su llamada de atención. Aunque en la interpretación de Platón se noten demasiado a menudo perspectivas de estrategia científica —por ejemplo, la de iniciar una tradición histórico-filosófica, piénsese en el acertado reproche de Krämer contra la interpretación «infinetista» de Platón, románticamente estrecha, reproche que se podría extender hasta los esfuerzos de Bärthlein, por otra parte hoy casi olvidados, pero orientados a ampliar la historia y desarrollo del pensamiento «transcendental»—, en cada caso concreto, sin embargo, lo decisivo es saber hasta qué punto nuestra comprensión de lo universal, no lógico-genérico, aunque lo sea terminológicamente, del «transcendental» universal, nos conduce a una comprensión de los problemas platónicos(-tardíos). Y ya se puede intentar presentar tranquilamente una interpretación del *excursus* platónico en el *Sofista*, aunque sea a medias esclarecedora, callando el científicamente convincente, sin una tal comprensión de la —aunque sea de nuevo sólo terminológicamente— diferencia «transcendental» de los μέγιστα γένη y de los principios en relación a los cuales son justamente μέγιστα γένη. En la comprensión de «transcendental» debería uno abstenerse de incluir toda connotación teórica de índole subjetiva o consciente, connotaciones históricamente demasiado habituales, e igualmente la mayoría de las veces superficiales. Una fundada teoría del sujeto, debe ser consecuencia de un concepto de «transcendental» y, por tanto, también de un concepto fundado de principio. Reiner Wiehl —*Platon, Sophistes*, ed. bilingüe gr.-al., Hamburg,

El *status* sistemático de esta doctrina de los principios es, en ambos, *anterior* a la diferente ponderación ontológica de cada uno del significado de $\acute{\omicron}\nu$ como $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, ya sea como en el sentido genuinamente platónico de idea, o como $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, en el sentido del $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ en Aristóteles.

3. La *demostración argumentativa* de este entramado de principios discurre de modo totalmente paralelo en Platón y Aristóteles. Estos principios son demostrados en ambos de manera *eléntica*, puesto que, precisamente por su generalidad en sentido universal (bien vistas las cosas, también en sentido reflexivo, puesto que estos principios sólo se los puede explicitar *mediante* ellos mismos) no *pueden* derivarse de ningún otro (menos aún de uno «supremo»). Este punto, conocido en Aristóteles, que expone directamente una teoría del $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\kappa\omicron\varsigma$ ¹⁶, está presente exactamente de la misma manera en Platón. Este no

1985—, aunque rechaza formulaciones neokantianas anteriores (pp. VIII y ss.), reconoce también, sin más, el *carácter transcendental* de las concepciones del extranjero eleático en respuesta a Sócrates en el *excursus* del *Sofista* (p. XXXI): «Pues lo que el viejo maestro de la lógica eleática exhibe aquí ante al maestro en ciernes de la dialéctica ateniense es un ejercicio en tal estilo de expresión transcendental, un ejercicio tanto de la lógica transcendental como en el trato con los transcendentales, es decir, con aquellas determinaciones universales y principios del ente que transcenden cada ente determinado singular en su carácter categorialmente determinado y, mediante esto, remiten todo lo esencial y dominante al ente como tal en general y en su totalidad». Puesto que no hay transición de la reflexión transcendental al conocimiento del singular, que no siga un cierto hilo, observa Wiehl con razón, al hablar, aunque con bastante imprecisión, del «peligro constante» en el que se encuentra «la relación de la universalidad, la generalidad y la especificidad» (p. XXXII). Quizá a consecuencia de las limitaciones de espacio de una «Introducción» a una edición bilingüe, la relación de esta esfera de lo transcendental a la dialéctica y al arte diairético platónicos, queda también insuficientemente precisada por Wiehl. Aunque él por otra parte se refiera a las ideas mismas como esencias «transcendentales» (p. XXXIV), en vez de reservar el concepto para los transcendentales auténticos, refleja con todo el estado del texto platónico, en el que tampoco se avanza en el sentido de una aclaración explícita de la relación entre ambas esferas sistemáticas, aunque completamente diferentes —cfr. también WIEHL, p. XXXVII y ss.—. La edición de Wiehl, con sus notas temáticamente esclarecedoras, ofrece indudablemente los cimientos para una comprensión más profunda del texto).

¹⁶ Cfr., en relación con este punto, *Ursprung und Thema der Ersten Wissenschaft*, pp. 108-117. Es asombroso constatar hasta qué punto, en los empeños actuales, es insuficiente la recepción del precedente aristotélico, considerado hoy de modo poco común; incluso por los que aún ven en la temática de la «fundamentación última» (en la demostración metódica de principios originarios), por lo menos, una tarea plenamente filosófica —como es el caso, por ejemplo, de K. O. Apel y su discípulo Wolfgang Kuhlmann—. El «elenchos» aristotélico no sólo tiene la función teórica de refutación, como justamente en la praxis humana una relevancia inmediata (cfr. *Met.* Γ 4, 1008 b 21; 1009 a 5). Lamentablemente, esta función práctica ha sido pasada por alto por Kuhlmann en su demasiado abreviada exposición de la figura argumentativa eléntica, a pesar de que sería de interés precisamente para la pragmática transcendental (cfr. W. KUHLMANN: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg, 1985).

refuta la tesis eleática simplemente desde su contenido, sino que prueba que ella se contradice a sí misma *necesariamente*, en la medida en que tiene que hacer suposiciones inevitables que, sin embargo, pretende excluir¹⁷. Está claro que, en el *excursus*, el discurrir *fáctico* de la argumentación en contra de la tesis eleática —la prueba de que es interna y, por tanto, *sistemáticamente* contradictoria consigo misma— caracteriza el sentido preciso del ἔλεγχειν (230 d 1), partiendo del sexto intento de definición, que reproduce, justamente, la actividad del «noble sofista», por tanto, del «filósofo» (230 d 6-8): καὶ τὸν ἐλεγχον λεκτέον ὡς ἀρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἔστι, que esta refutación es la mayor y más excelente de toda purificación (del alma). Incluso el superlativo (230 c 3) reaparece textualmente en Aristóteles.

La función, el empleo estratégico-argumentativo, la indudable seguridad y la caracterización terminológica *de este* ἔλεγχος —de este ἔλεγχος referido a los principios supremos— son absolutamente paralelos en ambos autores.

Para terminar, mantengo que he tenido que prescindir de lo que hay de diferente en ambos escritos. De hecho, el conocimiento de las *diferencias* subraya aún más el *paralelismo*. También he prescindido de muchos aspectos singulares, incluso en lo que respecta a formulaciones, que se configuran de modo paralelo. En efecto, es mucho más importante el paralelismo entre los *contextos* argumentativos, entre los *niveles* problemáticos, entre los procedimientos *demostrativos* empleados.

En *ambos* filósofos, por la condición del asunto, los principios supremos no tienen en absoluto nada que ver con «objetos» tan dignamente caracterizados, ontológicamente tan excelentes. Ni pueden interpretarse en sentido «cosmológico» ni tampoco «teológico». Son principios de la *posibilidad* de determinación (y, por ello, de aquello a lo que consideramos «siendo»; por tanto, de la posibilidad de pensar y conocer). Tienen, como después se dirá en la tradición, una función «transcendental». No *son* nada para sí, fuera de su función de posibilidad. No tiene en absoluto sentido hablar de su existencia, sea de la índole que sea. Aquí, por lo demás, refiere Aristóteles (en Γ 2, 1004 b 27-30), *concordando* absolutamente con ella, aquella doctrina platónica del ἔν, y del πλήθος, del ὄν y del μὴ ὄν, que en otros sitios reprueba.

¿Es todo ello mera casualidad histórico-filosófica?

Para concluir, me gustaría dirigir la mirada hacia el contexto siguiente, aparentemente sólo como visión filosófica de conjunto: La investigación intensa,

¹⁷ Me permito llamar la atención sobre el «insólito Euricles», en la sexta definición del *Sofista*, 252 c 7/8, el ventrilocuo, que ya trae consigo mismo *desde dentro* a su oponente. Platón se refiere aquí a las *Avispas* de Aristófanes, 1017-20.

de orientación lógica, acerca del *Sofista*, dirigida casi exclusivamente a pasajes diminutos del texto del *excursus*, constata en algún caso con perplejidad, como si de algo curioso se tratara, que Jámblico y Proclo eran del parecer que el *Sofista* de Platón versaba sobre el segundo demiurgo, por tanto, sobre el «demiurgo sublunar»¹⁸. Examinemos si esta perspectiva es efectivamente tan extraña.

En los cinco primeros ensayos de definición del sofista, la τέχνη del sofista es caracterizada como una κτητική τέχνη y, más aún —puesto que produce imágenes— como una μιμητική τέχνη, subordinada en su caso a estos conceptos superiores de género (de predicado). A lo que parece, el conocimiento ofrece, de alguna manera, «imágenes» y no los originales (esto es cosa del primer demiurgo). Pero sabemos que Platón ya en el *Teeteto* había señalado la insuficiencia de principio de la metáfora de la imagen para nuestro concepto del conocimiento y del saber, aunque no halle ninguna solución *positiva* en el *Teeteto*. Con los medios lógicos de los diálogos tempranos, (hasta la llamada teoría de las ideas de la *República*, es decir, mientras estuvo en Platón la metáfora de la imagen en el centro de la explicación del pensar y del conocer), la sofística no era abordable (pues no puede entenderse el error y el conocimiento ilusorio como imágenes; ¿de qué lo serían?). Aunque los sofistas se dejen envolver en el curso de la discusión en contradicciones internas, la «teoría de las ideas» no nos da base alguna para un concepto suficiente de aquello que los sofistas «hacen» propiamente. Sólo el *excursus* del *Sofista* crea aquí claridad: Los sofistas *producen* algo, que no tiene *ningún* modelo, ya sea error o apariencia¹⁹. ¿Dónde reside la *posibilidad* del error? El error y la apariencia son «*originales*» (*razón por la cual*, en la conclusión de la séptima definición que enmarca el *excursus*, la τέχνη del sofista es puesta como εἰδολοποιική τέχνη, como arte *creadora* de imágenes). Pero esta τέχνη se sirve del λόγος²⁰. En el λόγος, el hombre se sabe creador de originales, se sabe demiurgo. Pero ello sólo se le hace consciente, cuando ya no se limita a buscar defenderse en cada caso de los conocimientos ilusorios, sino cuando reflexiona sobre la *posibilidad* del error y del conocimiento aparente. Los conocimientos, como los errores y los conocimientos aparentes, no son en

¹⁸ Así lo dice Michael FREDE en «Prädikation und Existenzaussage», *Hypomnemata*, 18 (1967), p. 9. Es, por lo demás, el único que recoge este punto de vista de los neoplatónicos. Véase a este respecto JAMBILICO: *Schol. in Soph.*, 216 a, y Proclo, *Theol.*, 12, pp. 47-49.

¹⁹ El arte socrático y práctico de refutación necesitaba, en la llamada obra tardía, una penetración *teorética* de la sofística.

²⁰ Esta definición, que distingue tan característicamente la conclusión de la séptima de todos los otros intentos de definición (a pesar de ser tan poco llamativa en el texto) se halla en la definición conclusiva, en la última línea del texto, con lo cual se considera que queda aniquilado el salvaje, el «sofista» (268 d 2). (Que él opera con λόγοι ya había sido preparado en 267 c 6 y 268 a 2).

principio del tipo de lo imaginable, sino que son λόγοι, tienen la estructura del juicio. Su demiurgia la descubre el hombre en la necesaria composición del *logos* de conocimiento y error. La irreductibilidad del *logos* a lo imaginable, la insuficiencia de la metáfora de la imagen para nuestro concepto del pensar y del conocer, y también de la posibilidad de error, es expresión de *nuestra* capacidad de producir *originales*. Aunque no hayan alcanzado penetración sistemática en los logros lógicos del *Sofista* platónico (con lo que la interpretación neoplatónica de Platón hubiese tenido que vérselas con problemas de gran peso), tanto Jámblico como Proclo tenían conciencia, sin embargo, de lo que todo el horizonte problemático en el que se integra la doctrina platónica del error significa realmente para nosotros los hombres. No parece, pues, que el comentario neoplatónico haya estado tan curiosamente fuera de lugar.

Trad. de Irene Borges Duarte