

METAMORFOSIS DE LA DIALÉCTICA II: LA CIENCIA DIALÉCTICA Y LA TAREA DEL DIALÉCTICO (*SOFISTA*, 253 D 5-E 2)

MONIQUE DIXSAUT*

RESUMEN

Este artículo¹ examina dos aspectos de la descripción de la ciencia dialéctica que están presentes en un pasaje del *Sofista* que ha suscitado una gran cantidad de lecturas: La necesidad de una ciencia dialéctica que trate el problema de la comunicación de los géneros; y, las características propias del pensamiento dialéctico en virtud de las cuales pueden enfrentarse las diversas situaciones en que tiene que pensarse la relación entre lo uno y lo múltiple. Dixsaut sostiene que la dialéctica es ajena a la subsunción de las especies en géneros y que Platón permite pensar una multiplicidad libre, no necesariamente ligada al dominio de lo uno.

Palabras Clave: Platón, Sofista, ciencia dialéctica, especies, géneros.

*Universidad de París I.

1. Segunda parte que continúa el artículo aparecido en *Universitas Philosophica* 42 pp. 11-37. Traducción de Juan Fernando Mejía Mosquera, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

**METAMORPHOSIS OF DIALECTICS II: DIALECTIC
SCIENCE AND DIALECTICIAN'S TASK (*SOPHIST*, 253
D 5-E 2)**

MONIQUE DIXSAUT*

ABSTRACT

This article deals with two aspects of dialectic science present in a very hard passage of the *Sophist* that has raised a vast variety of readings. The need of a dialectic science facing the problem of the communication of the *genera*, and the main features of dialectical thought by virtue of which the dialectician can manage different situations where the relationship between the one and the many is to be thought about. Dixsaut claims that it is possible to think about dialectics without identifying it with the subordination of *species* to *genera*. Moreover, she holds Plato has provided a way to think about the multiple as free, not necessarily determined by the one.

Key words: Plato, *Sophist*, dialectic science, *species*, *genera*.

* Universidad Paris I.

“El Sofista y El Político, que han llegado a ser considerados manuales de *diairesis*”.

H. Cherniss, *El enigma de la primera academia*.

ESTE PASAJE DEL *SOFISTA* es, de todos los consagrados por Platón a la dialéctica, el más difícil de interpretar.

El extranjero acaba de concluir su examen de las doctrinas del ser, las de los pluralistas, los monistas, los Hijos de la Tierra y los Amigos de las Ideas. Aún queda la esperanza (250 e 5-251 a 4) de que si la dificultad concerniente al no ser se mantiene por completo –no se sabe a qué referir ese nombre, no-ser–, tampoco se sabe a qué referir el de ser: la aporía es igual (250 e 6-7). A partir de 254 b el Extranjero va escoger algunas de las Formas que se consideran más importantes, va a examinar cada una en particular y lo correspondiente a la potencia de comunicación entre ellas (254 c). Entre el examen de las doctrinas del ser y la postulación de los cinco géneros mayores, es preciso ocuparse de un pasaje de transición (desde 251 a 4 hasta 254 b 2).

EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN DE LOS GÉNEROS

LA CUESTIÓN QUE SIRVE de hilo conductor a todo este pasaje es la de la posibilidad de llamar múltiple a la misma cosa. El Ser, en efecto, acaba de ser propuesto como un tercer término (τρίτον [. . .] τι τό ὄν 250 c 1-2) de cuya naturaleza difieren tanto la del Movimiento como la del Reposo ¿Se sigue de ello, entonces, la imposibilidad de decir que el Ser está en movimiento o en reposo y, recíprocamente la imposibilidad de afirmar que Movimiento y Reposo existen? Frente a los neófitos y a los que llegan tarde, que sostienen esta imposibilidad, el Extranjero replantea este problema en estos términos: ¿todos los géneros se comunican con todos, o ninguno con ninguno, o ciertos géneros con ciertos otros (251 a-d)? Para decidir hay que examinar las consecuencias de cada una de estas hipótesis.

Rechazar que ninguno pueda mezclarse con ninguno, es condenarse a no decir nada, pues la existencia misma del discurso basta para refutar la tesis (251 e 7-252 d 1). Pero, afirmar que todos son capaces de

comunicación mutua es dar la posibilidad de afirmar cualquier cosa de cualquier otra y por lo tanto despojar de sentido a la noción misma de comunicación (251 d 2-11). Queda la tercera hipótesis: ciertos géneros bien pueden mezclarse con determinados géneros y otros no ($\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\grave{\eta}\ \sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\acute{\iota}\gamma\upsilon\sigma\theta\alpha\iota.$ 252 e 2), estos se resisten a “acoger” algunos ($\sigma\acute{\upsilon}\ \delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ 253 c 1). La única solución aceptable es la de la comunicación y no-comunicación selectiva de los géneros (252 d 12-e 8).

Es ella en efecto, la que garantiza la distinción entre discurso verdadero y discurso falso, pues según la primera hipótesis solamente la aserción tautológica es verdadera: de lo bueno sólo puede decirse bueno y del hombre sólo puede decirse hombre ($\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu,\ \tau\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu.$ 251 c 1-2) y, según la segunda, también una afirmación contradictoria es verdadera (por ejemplo “el movimiento permanece en reposo y el reposo se mueve” ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota.$ 252 d 10). Por el contrario, según la tercera, es verdadero el discurso que expresa el consentimiento de dos formas a una mezcla mutua o su rechazo a recibirse –falso aquello que obliga a asociarse a dos Formas incompatibles o que disocia dos Formas dispuestas a acogerse mutuamente. El vocabulario del consentimiento o del rechazo retoma el que se emplea en el último argumento del *Fedón*; la relación eidética es una relación dinámica en la medida en que, para una Forma, participar de otra consiste en “padecer” del carácter, bien de la denominación o del predicado, que esta última le impone². En 254 c 2 el Extranjero propone examinar, a propósito, los grados géneros “eso que es su *potencia* de comunicación mutua” ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\omicron}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu\ \pi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma.$). Toda potencia es potencia de hacer y de padecer y, estando ligada a la naturaleza de una cosa, es ella misma un principio de selección: ésta no puede obrar sobre cualquier objeto, ni padecer cualquier afección³, y en verdad, su

2. Ver 252 b 9-10; los géneros más ridículos son aquellos que “no permiten que, por una comunicación con otra cualidad, sea aplicada otra denominación [que aquella de la cosa en cuestión]” ($\sigma\acute{\iota}\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\omega\nu\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\ \theta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\iota\nu.$) Cualidad se dice aquí $\pi\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha$, en otros lugares $\pi\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$ (por ejemplo en 245 b 4), recibir una cualidad es recibir la acción determinante de una Forma.

3. *Cfr.* 247 d 8 -e 3. “Afirmo esto con seguridad: lo que posee por naturaleza una potencia cualquiera, sea de obrar sobre otra cosa, sea de padecer la más mínima acción ejercida por la

potencia de padecer es más determinante en cuanto a su naturaleza que su potencia de obrar. Lo que distingue un natural dialéctico o filósofo es la capacidad de padecer seres inteligibles que tiene su pensamiento, su capacidad de ser afectado por otras cosas distintas de las realidades sensibles y las imágenes.

Los paradigmas de la gramática y de la música sirven para mostrar que para todos los casos en que nos encontremos con un problema similar hace falta una *techne* para discernir los posibles acuerdos y desacuerdos (252 e 9-253 b 7). Entonces, es necesaria una ciencia para “caminar a través de los discursos” y mostrar qué géneros pueden y qué géneros no pueden comunicarse entre sí. Esta ciencia es, sin duda, la ciencia más importante, y el Extranjero nos ofrece su nombre: la dialéctica (253 b 8-253 d 4).

Podría detenerse allí: ha establecido la necesidad de una ciencia, le ha asignado su objeto y su nombre, y ha destacado los dos grandes géneros que le sirven de principios: lo Mismo y lo Otro. La ciencia dialéctica tiene su fundamento en la existencia de identidades y diferencias, y su labor consiste en discernir las reales de las aparentes.

Entre tanto, el extranjero añade que quien la posee y es capaz de hacerlo (δρᾶν) –identificar y diferenciar correctamente–, sabe percibir adecuadamente cómo se comunican los géneros y cómo no (253 d 5-e 2). Es la articulación de estos dos pasajes (243 b 8-d 4 y 253 d 5-e 2) la que es difícil de captar: ¿el Extranjero no hace más que precisar en su descripción de la capacidad del dialéctico lo que acaba de decir a propósito de la ciencia dialéctica, o, al pasar de la una a la otra, describe operaciones que se deducen de lo que antecede, pero que no se reducen a ello? Si se adopta la primera perspectiva, la interpretación del segundo momento deberá servirse de distinciones entre géneros idénticos, en forma interrogativa, dentro del análisis de la ciencia dialéctica. De

cosa más insignificante [...] digo que todo lo que la posee es realmente.” (Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιονοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, [...] πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι.) Esta célebre definición provisional del ser por la potencia no es una definición, pero es con seguridad un criterio.

acuerdo con la segunda, por el contrario, se estima que se plantea otro problema y que las distinciones a establecer provienen de principios diferentes.

Las verdaderas dificultades del pasaje han dado lugar a una abundante literatura, impresionante por la cantidad y la diversidad de los argumentos propuestos. Cada interpretación aporta elementos precisos y útiles, y a diferencia de lo que frecuentemente ocurre con el *Fedro*, cada una proviene de una lectura escrupulosa y atenta al contexto. Sin embargo, la sutileza de los análisis propuestos, que parecen tener por objeto principal responder a los análisis anteriores y situarse con respecto a ellos más que con respecto al texto de Platón, tiene por efecto hacer perder de vista el contenido y el sentido filosófico de los problemas que el Extranjero enfrenta en estos pasajes. Al leerlos se nota cómo se constituye una escolástica que ya no es conciente del carácter eminentemente discutible de estos puntos de partida pero que, como toda escolástica, abre a los escolares el espacio ilimitado de la *disputatio* y parece asegurar de tal manera una función social. Sin embargo, hay que tomar en cuenta estos trabajos, no para dejarse poseer por el delirio argumentativo sino porque, en medio de los innumerables falsos problemas generados por tal método y, a pesar de todo, las verdaderas dificultades se encuentran planteadas y discutidas.

LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA DIALÉCTICA

LA INTRODUCCIÓN DE dos paradigmas, la gramática y la música, permite asignar analógicamente cuatro tareas a la ciencia que se aplica no a las letras ni a los sonidos sino a los géneros. La ciencia más importante es aquella que guía “a aquél que quiere mostrar correctamente” (τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν 253 b 10-11):

- qué géneros concuerdan con qué géneros (ποιῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν , 253 b 11)

- qué géneros no se reciben mutuamente (καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται 253 b 11-c 1)

- Además, (καὶ δὴ καὶ⁴) si existen algunos que, al atravesarlos todos, los mantengan juntos, haciéndolos capaces de mezclarse (διὰ πάτων εἰ συνέχοντ' ἅπτ' αὐτ' ἔστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, 253 c 1-2)⁵

- E, inversamente, si, en cuanto a las divisiones, ¿existen otros que, al atravesar las totalidades, sean responsables de su división? (καὶ πόλιν ἐν ταίς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; 253 c 2-3)

Distinguir género por género

Todo esto consiste en dividir género por género (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι 253 d 1) ¿Qué significa aquí διαιρεῖσθαι? No se trata de dividir *un* género, cada género, en sus especies, pues la ciencia dialéctica tiene por objeto aquí la comunicación *de los* géneros. En lo precedente, “división” (διαιρέσις) está bien empleado dos veces en el en su sentido llamado técnico, pero no se ve a la ciencia dialéctica asignarse por tarea operar tales divisiones sino interrogarse sobre sus principios. No se trata de dividir el *conjunto* de los géneros en cuatro especies: en 254 c el Extranjero dice que él va a adelantar su examen “no a propósito de todas las Formas, sino señalando las que se dicen ser las más importantes” y esto “para que no nos embrollemos con la multiplicidad” (ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς). El dialéctico no tiene que levantar una suerte de atlas ontológico (*ontological map*⁶) (Trevaskis, JR., 1967, p. 128) de geografía general del mundo de las Formas. Como muy bien lo ha dicho Cherniss: “Para Platón, los

4. καὶ δὴ καὶ no quiere decir siempre “y en particular”, véase el único sentido que ofrece LS.J. s.v. δὴ IV,4 “and what is more, adding an emphatic statement” (=καὶ δὴ). Ver también Denniston, s.v. δὴ, p. 255: “in this primary significance καὶ δὴ καὶ does not essentially differ from καὶ ... δὴ: “and indeed, also indeed, actually indeed” (p. 248). “occasionally however, the particles mark a new departure ... This transitional use of is particularly common in Plato’s later works” (p.256); la expresión equivale por lo tanto a καὶ μὴν, e introduce “a new point of any kind” (p.352). Se puede elegir entonces entre “y lo que es más” (καὶ δὴ) o “además” (= καὶ μὴν) según el grado de énfasis que corresponda.

5. ἅπτ' αὐτ' es una corrección de Wagner, los manuscritos dan: συνέχοντα ταυτ' pero la frase sería difícil de construir a falta del pronombre interrogativo y el sentido es de todas maneras bastante claro.

6. Es lo que J.R. Trevaskis (1967, p. 128) propone como la finalidad del método.

esquemas de división no sirven para llenar las tablas de las relaciones que organizan el mundo de las ideas son, más bien, instrumentos de análisis” (Cherniss, H. 1944, p. 46).

Toda la frase es interrogativa: la ciencia dialéctica es la que permite responder a cuatro preguntas que solamente tienen sentido a condición de que traten de géneros determinados. Este saber es, además, el que se requiere para responder a la pregunta con la que se abre el diálogo: el sofista, el filósofo y el político provienen o bien de tres géneros distintos o de dos o de uno solo y, si sus géneros son distintos ¿qué relaciones existen entre ellos? Se comprende que solamente el filósofo-dialéctico puede responder semejante pregunta, pero no la responde haciendo un inventario exhaustivo de los géneros que pueden comunicarse o no, sino aplicando su discernimiento a cada uno de los géneros en cuestión. Aunque la ciencia dialéctica pueda formular ciertas reglas generales (los contrarios se excluyen, por ejemplo) esas reglas no permiten de ninguna manera levantar un inventario de los acuerdos y desacuerdos entre todos los géneros. El *problema* de los acuerdos y los desacuerdos entre ciertos géneros, la *cuestión* de saber si existen géneros que los penetran a todos y si hay otros que serían responsables por las divisiones que conducen a establecer las distinciones entre géneros: dividir quiere decir aquí distinguir entre los géneros en función de las preguntas planteadas (y no escindir un todo en sus partes). El Extranjero no prescribe, entonces, a la ciencia dialéctica la división sistemática de los géneros en cuatro especies, el que volverá a dividir *los géneros*, lo reconoce por su capacidad de responder, género por género, a cuestiones que aquel que camina en el discurso vuelve a encontrar necesariamente.

Consonancias y disonancias

LAS DOS PRIMERAS CUESTIONES SON LAS DE LOS ACUERDOS Y DESACUERDOS ENTRE GÉNEROS DETERMINADOS. ¿Qué quiere decir exactamente que dos o más géneros son consonantes, o se mezclan, o se entrelazan⁷? El empleo aparentemente indiferente de un término considerado propio

7. Para los diferentes verbos empleados por Platón para designar los nexos entre los géneros –entrelazamiento, participación, consonancia, mezcla, etc.– véase Cornford, (1937, pp. 255-256), y Bluck (1975, p. 117)

técnicamente –participación– y de metáforas provenientes de diversos dominios técnicos atormenta a los intérpretes. Pero, este uso del verbo participar es del todo metafórico (Kahn, 1966, pp. 334- 335); además, el verbo corre el riesgo de inducir la aporía de la parte y el todo –y por lo tanto, conducir a la aporía del velo que se expone en el *Parménides*– y, de otra parte, no clarifica nada, por el contrario, pues es el término utilizado por Platón precisamente para designar la relación de los sensibles con una Forma inteligible: las otras “metáforas” vienen a corregir el desnivel entre participantes y participado que el verbo μετέχειν podría sugerir. Mezclarse, ser consonantes, entrelazarse, implica que los elementos de la relación son de la misma naturaleza. Los términos más insistentes, aquellos que denotan una mezcla, no entrañan en Platón idea alguna de transformación de los componentes⁸. Tal es el testimonio del *Filebo*: la mezcla de placeres y conocimientos que constituye la vida buena, no afecta la naturaleza ni de los unos ni de los otros, y para los placeres el mezclarse con las ciencias, lejos de inducir una corrupción exige, por el contrario, una purificación. “Mezcla” puede entonces remitir a una combinación análoga a la que se da en una consonancia o en un entrelazamiento.

Ser consonante (Rosen, S. 1983. pp. 254-258)⁹ con otros es para un género la posibilidad de ser llamado de múltiples maneras, de ser nombrado con otros nombres que el suyo, y que todos esos nombres le afecten con un carácter diferente al suyo (252 b 9-10). Si los géneros se repelen, esta predicación es imposible. Cornford se rehúsa a emplear el término predicación con respecto a Platón, 1) porque implica la distinción entre un sujeto sustancial y predicados que podrían ser clasificados en las categorías y 2) porque las proposiciones de la forma “el hombre es un animal” significan la mezcla de dos Formas y no tienen nada que ver con proposiciones de la forma “Todo hombre es un animal”; en la primera no se atribuye a un hombre un predicado que le pertenezca, se ofrece una definición, pues para Platón “una definición

8. Sobre la noción platónica de mezcla en su oposición a la noción hipocrática, ver L. Ayache (1999, pp. 35- 60), especialmente, p. 43.

9. Sobre la significación de este término y el paradigma musical ver S. Rosen (1983, p. 254-258), que es el único en darle a este último una importancia igual al de la gramática.

no es una proposición predicativa”¹⁰. Cornford (1937, pp. 268-269), ciertamente, tiene razón, teniendo en cuenta que, si es evidente que debe expulsar fuera de su espíritu la teoría aristotélica de la predicación, proposiciones como “el tres es un impar” o “la justicia es sabia” ciertamente mezclan Formas pero no son definiciones. Sin embargo, por comodidad, continuaré hablando de predicación, dando por entendido que incluso en las proposiciones de este género los términos puestos en posición de sujeto y de predicado son, ambos, Formas, el enunciado predicativo positivo implica su mezcla y el enunciado negativo implica su contrariedad o su separación.

Cornford posee el gran mérito de haber anticipado y denunciado (a su pesar, parece) la lectura analítica de ciertos textos: la dialéctica platónica no es una lógica formal porque ésta no se instaure sino con el empleo de símbolos. El uso de símbolos significa que la atención no se dirige más que a la forma de los enunciados, haciendo abstracción de sus contenidos; por su parte, Platón no utiliza símbolos ni construye formas proposicionales. Piensa relaciones eternas entre Formas, relaciones “de las que no imagina que puedan tomar la forma de proposiciones”; en efecto, habría valido más “evitar completamente hablar de proposición”(Cornford, 1937, p. 266). Mejor no podría decirse: el enfoque lógico y proposicional de la predicación es profundamente inadecuado en la medida en que la predicación no es para Platón un problema lógico sino un problema dialéctico (por tanto ontológico, puesto que la dialéctica no se ocupa más que de entes realmente existentes). Platón se sitúa siempre, como lo ha visto Cornford, en el horizonte de la definición de una Forma, por tanto de la comprensión de una esencia, y solamente esta comprensión permite aplicar a tal Forma tal o tal otro predicado¹¹.

10. Para el análisis, no predicativo sino verbal, que ofrece Platón del *logos* más pequeño, ver Dixsaut (2000, p. 281-283).

11. Lo cual plantea la cuestión de la asimetría de la predicación que ha sido señalada por J.L. Ackrill (1965, pp. 207- 218). Éste critica la afirmación de Cornford según la cual podemos decir igualmente “el Movimiento se mezcla con la Existencia” que “la Existencia se mezcla con el movimiento”. Atribuye cierto absurdo al hecho de que Cornford se apegue a la metáfora de la mezcla que sugiere una relación simétrica en detrimento de otras expresiones como “participar de”, que implican una asimetría. D. Ross ya había planteado esta pregunta al distinguir entre dos construcciones de *κοινωνεῖν*, una con dativo (participar de), que sería simétrica y

El problema de la participación entre dos o más Formas pasa por la búsqueda de su definición: para llamar útil a la *sophrosyne*, hay que concebirla de cierta manera. Si se la define a la manera de Critias como la ciencia de todas las otras ciencias y de ella misma (*Cármides*, 174 d-175 a), uno resultará necesariamente llevado a afirmar que aquella no es útil, puesto que utilidad y *sophrosyne* no se comunican (de la misma manera, si se define la justicia a la manera de Polo o de Trasímaco, ésta no será una cosa bella, etc.). Preguntas de este tipo son las que debe resolver la ciencia dialéctica y ella implica la comprensión de la rectitud y de la no-rectitud de las definiciones propuestas (la comprensión de que una definición *no es* correcta, viene a enriquecer el contenido de la definición). Que esas definiciones se obtengan o no por la división no cambiará en nada el asunto. Si el político es definido como aquél que toma el cuidado de un conjunto de bípedos que lo aceptan de buen grado, su género no se comunicará, por lo tanto, con el género humano pues los hombres son, ciertamente, bípedos por naturaleza, pero no son naturalmente aceptantes (*Político*, 276 c- 277 a). La relación entre los géneros es una relación entre esencias (*ousia* es un término que brilla por su ausencia en todos los análisis “lógico-lingüísticos”) y una esencia no puede asirse más que dialécticamente, es decir que ella es puesta para ser pensada y comprendida, no ha de ser reducida a la función de término en una proposición.

La participación eidética

PARA SABER SI DOS O MÁS Formas se comunican o no, el dialéctico debe comprender primero lo que son: su esencia. A partir de allí, la cuestión de la predicación puede ser simple cuando el “predicado” (la otra Forma), o bien está necesariamente ligada a la esencia de la una, o bien está excluida por ella. Es más compleja o más arriesgada cuando se

expresaría la noción general de comunicación, la otra con genitivo que denotaría la noción asimétrica de participar de. Pero la simetría no vale solamente para la comunicación en general pues si se pasa del nivel ontológico al de las proposiciones, “el tres es impar” o “el movimiento existe” son forzosamente asimétricas pero las proposiciones que predicen uno al otro dos de los géneros participados universalmente (el Ser, lo Mismo, y lo Otro) son, necesariamente simétricas, como lo son igualmente las definiciones. La cuestión de la simetría no puede resolverse formalmente en ella hace falta aún tener en cuenta la *naturaleza* de los géneros que participan uno de otro.

plantea la cuestión de la relación entre Formas que no están esencialmente relacionadas y, del mismo modo, cuando no hay un *rechazo* de la comunicación sino simplemente *ausencia* de comunicación entre dos Formas. Entonces son “consonantes” dos Formas que tienen una esencia común: en este caso el discurso que expresa este acuerdo es una definición, o mejor, es su expresión abreviada¹². También son consonantes necesariamente entre sí, dos Formas de las cuales una no es la esencia sino una propiedad esencial de la otra. Rehúsan acogerse dos Formas contrarias: lo Bello rehúsa acoger a lo Feo o lo Grande a lo Pequeño, y el Fuego rehúsa acoger a lo Frío, o el Tres a la Paridad; en efecto, se excluyen las formas directamente contrarias, pero también las que lo son indirectamente, por participación esencial de un contrario (Fedón, 103 b-105 b)¹³. En todos estos casos no hay necesidad de otra Forma para establecer el nexo, tal como ninguna otra Forma es responsable del rechazo de la comunicación. Pero estos casos no agotan todos los casos de participación o de no participación entre las Formas.

La alternativa (que es la del último argumento del *Fedón*): o bien acogerse mutuamente o bien excluirse, no es suficiente para explicar la posibilidad o imposibilidad de todas las mezclas eidéticas. El recurso al paradigma de la gramática permite una combinatoria más compleja, capaz de dar cuenta de una parte de los casos en la que la participación no se opera según la esencia (la Justicia es bella, el Movimiento existe)

12. Esta expresión abreviada es la propia de las definiciones que provienen de la forma de pensamiento que en la *República* se denomina “dianoética”: la definición dialéctica se identifica con la totalidad del movimiento de búsqueda de la definición. La división no es entonces, tampoco para el Platón de la vejez, el único medio de definir, como lo atestiguan las siete definiciones sucesivas del *Sofista* y las definiciones erradas del *Político*. La única definición exitosa es la última división del *Sofista* pero, ésta sirve igualmente para recuperar todas las otras, pues todas las artes enumeradas anteriormente pueden ser ejecutadas sofísticamente porque el sofista puede aparentar que las practica todas. Para definirlo correctamente se necesita *el conjunto* del diálogo. La dialéctica puede también incluir el mito en su búsqueda de la definición: en el *Político*: (286 b) el largo discurso sobre la retrogradación del universo es puesto en el mismo plano que la división del tejido y que aquel que ha tratado sobre la existencia del No-ser (sc. En el *Sofista*) hace parte de los procedimientos que harán del oyente un dialéctico más creativo y más hábil. Ver *Métamorphoses* cap. V.

13. Ver *Fedón*, 103.b-105 b, y en mi edición la Introducción, p. 152-157 y las notas 306-314, p. 390-393.

y, de otra parte, de aquellos en los que la noción de participación se traduce por una separación y no pone en juego una contrariedad.

Los “géneros-vocales”

El paralelo con la gramática sirve, en efecto, para fundar la existencia de relaciones entre géneros más laxas que la relación esencial, y formas de no-comunicación menos radicales que aquella que representa la exclusión de los contrarios. Así como las vocales circulan como un nexo a través de todas las otras letras y así como hace falta por lo menos una vocal para que las otras –las consonantes– se combinen, de la misma manera es posible que ciertos géneros “posean juntos” todos los géneros, “de tal suerte que sean capaces de mezclarse” (διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅπτ' αὐτ' ἔστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι 253 c 1-2). Esto no significa, evidentemente, que al atravesar todos los géneros, los géneros-vocales permitirían a *todos* comunicarse con *todos*. La analogía entre las vocales y los géneros universalmente participados por todos los otros no es más que una analogía de función: la formación de sílabas, y por tanto de palabras, exige que ciertas letras tengan la función de nexo, tal como la mezcla de géneros exige que ciertos géneros tengan esta misma función de relación. Pero, así como es imposible para una sola vocal ligar todas las consonantes, no es posible tampoco para un solo y mismo género hacer que todos los demás se comuniquen. Ésa es justamente la hipótesis que acaba de ser rechazada en provecho de una comunicación selectiva. Al retomar los puntos sobre los cuales se ha alcanzado un acuerdo, el Extranjero dice: “pero nada impide que otros géneros, atravesando todos, se encuentren en comunicación con todos”. Está claro que son los géneros participados universalmente los que comunican con todos los otros, sin que por ello hagan que se mezclen todos con todos. Ciertos géneros (el Ser, por ejemplo) se pueden comunicar con todos los otros, pero todos los otros no se comunican entre sí del mismo modo (el Movimiento no se mezcla con el Reposo, ni lo Grande con lo Pequeño por el solo hecho de que todos existen). Esto es lo que el Extranjero retoma en 254 b 8-c 1: “ciertos géneros no aceptan comunicarse más que con uno pocos de los otros géneros, otros con muchos, y nada impide que algunos, al atravesarlos a todos, lleguen a comunicarse con todos” (καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι). *Ciertos* géneros

pueden comunicarse con *todos*, pero no *todos* con *todos*. Tales géneros no tienen por función más que hacer que *todos los géneros sean capaces de comunicarse*, pero esta comunicación no se hace real más que entre *ciertos géneros* (en mayor o menor número).

Esos géneros que corren a través de todos los otros son, por lo tanto, las condiciones generales de posibilidad de toda comunicación pero, no son la condición suficiente de comunicación alguna en particular¹⁴. Estos justifican la investigación dialéctica, porque su existencia hace que, en principio, la relación entre dos o más Formas sea posible, o mejor, que no sea *a priori* imposible, pero solamente un examen dialéctico que trate sobre determinadas Formas permitirá decir si existe o no una verdadera relación entre ellas, y cuál es.

La cuestión inevitable es entonces ¿cuáles son estos géneros vocales? ¿Cuáles son los géneros que tienen juntos a todos los otros permitiéndoles mezclarse? ¿Por qué el plural? De la misma manera para los responsables de la división que atraviesa las totalidades: ¿muchos o uno solo, y entonces cuáles o cuál? La interpretación comúnmente aceptada es que el único género-vocal es el ser. ¿Por qué acordar decir que el ser es la única Forma a la cual remite el *plural* utilizado por el Extranjero? La razón ha sido formulada por Bluck: “parece que, en efecto, no hay más que una sola Forma que sea evidentemente una Forma-vocal, el Ser, y una sola que sea evidentemente responsable de las divisiones, lo Otro” (Bluck, 1975, p. 124). La interpretación de Cornford es más refinada porque al no reconocer, igualmente, más que al Ser como Forma-vocal, justifica el plural diciendo que remite a diferentes sentidos de la palabra “ser” (existir y ser idéntico a): “estas Formas que atraviesan a todas las otras son evidentemente las significaciones de ciertas palabras utilizadas dentro de los enunciados positivos. Estos son, en efecto, los significados de la palabra ‘es’” (Cornford, 1937, 261- 262. Moravsick, 1962, 23-

14. Ver R. S. Bluck (1975, p. 121) “el ser de las cosas es simplemente el *sine qua non* de cualquier caracterización y no tiene nada que ver con la cuestión de si dos formas particulares combinan o no”. Se me puede reprochar el empleo de la expresión kantiana “condición de posibilidad”, pero ¿qué es lo que “hace que todos los géneros sean capaces de comunicarse” sino una condición de posibilidad? ¡Yo no he dicho trascendental!

78)¹⁵. Eso se suma a un número de evidencias que vendrían a contradecir una frase del Extranjero. Al final del pasaje sobre los cinco grandes géneros, éste retoma lo que acaba de demostrar y afirma “hay que decir [...] que los géneros se mezclan mutuamente y que el ser y lo otro circulan a través de todos tal como uno a través del otro” (λεκτέον [...], ὅτι συμμείγνυται τε ἄλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὄν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι’ ἄλλήλων διεληλυθότε 259 a 3-6). A pesar de esta afirmación que liga explícitamente la mezcla mutua de los géneros al hecho de que el Ser y lo Otro los atraviesen a todos, se sostiene entonces que lo Otro no puede ser un género que mantenga juntas todas las Formas porque es él el que les permite dividirse (Cornford, 1937, p. 262)¹⁶.

Esto implica negarle al género de lo Otro toda función de relación. Pues lo Otro no interviene solamente en los juicios negativos de la forma “lo Grande no es lo Pequeño” o “el Movimiento no es el Ser”, sino también en los juicios positivos. Pues para decir que el Movimiento es, hace falta que el Movimiento difiera del Ser. Sin lo Otro, el Ser, él mismo y no trabajado por la diferencia, no sería múltiple. Responsable de las diferencias entre los entes, lo Otro garantiza en principio la existencia de una multiplicidad de Formas a relacionarse: sin diferencia no hay multiplicidad y sin multiplicidad la dialéctica no sería posible. Pero, lo Otro es también aquello que relaciona y, en el pasaje sobre los tres grandes géneros, lo Otro aparece como la instancia misma de la relación: “habiendo demostrado, en efecto, que la naturaleza de lo Otro existe y que se reparte al distribuirse a todos los entes, los relaciona mutuamente” (τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσῶν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα 258 d 7-e.1). Se necesita que cada ente participe de lo Otro para ser otro, no solamente otro que todos los otros sino también para ser otro de *sus* otros, que a su turno son otros de él. Las Formas son πρὸς ἄλληλα relacionadas *mutuamente* por una relación de alteridad. Ser

15. Moravcsick constituye una notable excepción al ver en el Ser, lo Otro y lo Mismo, las Formas en las que la función primera es hacer posibles las conexiones.

16. Allí Cornford tiene también una interpretación bastante sutil pero que, en el fondo, vuelve a lo mismo: las Formas disyuntivas “son los significados de la palabra “no es” en afirmaciones negativas verdaderas”.

otro es, evidentemente, ser otro que (no idéntico a) todos los otros, pero es también ser otro que otro, *tal* otro. Lo Otro, confiere a cada Forma una existencia distinta, eso que Hegel llama “una diferencia indiferente”, una simple no identidad, pero también les confiere una esencia diferente, una “diferencia diferente” que las diferencia positivamente, y es la determinación precisa de estas diferencias que existen entre múltiples esencias la que permite decir si ellas pueden comunicarse o no. Decir que una Forma difiere de otra, no es ni establecer entre ellas una relación de contrariedad (y por tanto plantear la imposibilidad de que se comuniquen), ni constituir solamente la clase indeterminada (no F) que correspondiente a una Forma determinada (F). Esto es darse a la tarea de precisar, dialécticamente, la naturaleza de la diferencia entre dos o más Formas. Pues las Formas no tienen solamente una manera de diferir y la Valentía no difiere del Triángulo, como difiere de la Sabiduría. Dicho de otro modo, si “el Tres es par” es una proposición contradictoria, “el Tres es valiente” es, *tal vez*, una proposición absurda, al traducir el esfuerzo de hacer comunicar dos Formas que no tienen relación alguna entre sí –decir que la Forma del Tres y la de la Valentía no se comunican quiere decir entonces solamente que el dialéctico no ha encontrado aún la manera de establecer la menor relación entre estas dos Formas–. Vlastos objeta a esto que nosotros bien podemos juzgar absurdo predicar cualidades morales de los números pero que un pitagórico decidiría probablemente de otra manera (Vlastos, G. 1981. 254)¹⁷. Se puede admitir este punto a condición de precisar que si la predicación puede perfectamente para Platón ser trans-genérica o trans-categorial (en sentido aristotélico), sólo el examen dialéctico y no el recurso a los Pitagóricos puede decidir si tal o tal otra proposición está o no privada de sentido.

Lo Otro relaciona cada Forma a las Formas que, aunque diferentes de ellas, puedan concordar con ella. La hipótesis según la cual el Ser sería el único género-vocal no se puede sostener entonces. Pero, al

17. G. Vlastos, “The Unity of Virtues in the *Protagoras*”, artículo reimpresso con correcciones en *Platonic Studies*, 2 ed. Princeton, 1981, p. 254. Vlastos evoca aquí una objeción posible contra su propia teoría de la predicación paulina y la refuta por consideraciones generales sobre historia de la filosofía como disciplina empírica, apelando a la ayuda de Bertrand Russell (p. 254-255).

admitir que lo Otro sea, junto al Ser, un género-vocal ¿cuáles son entonces los géneros responsables de la división de las totalidades?

Los géneros responsables de la división

NADA SUGIERE, COMENTA CON RAZÓN Bluck sin sacar las consecuencias, que estos responsables sean las formas vocales ni que éstas sean las mismas Formas que son responsables de la división de todas las totalidades. Me parece que sobre este punto un poco de buen sentido basta. El Extranjero se pregunta por las Formas que “en las divisiones” (ἐν ταῖς διαίρεσιν) sirven para partir las totalidades (δι' ὅλων· no hay artículo). Él no busca el principio universal de todas las totalidades, sino de aquellos (plurales) de las divisiones (plurales) en el curso de los cuales se opere la escisión ciertos todos (y no de todos). ¿Cómo divide en el *Sofista* y en el *Político*? ¿Cómo ha dividido Sócrates la perturbación del espíritu en el *Fedro*? Haciendo intervenir principios de división cada vez diferentes, es decir, Formas capaces de escindir en cada etapa, la totalidad que se presenta. Las divisiones se efectúan sea según el objeto, sea según la finalidad, pero también según los diferentes modos de intercambio, o de locomoción o de generación. Son estos los *principios de división* de los cuales el dialéctico debe discernir la existencia, los debe hacer intervenir y escogerlos ingeniosamente. ¿Por qué realiza en cada fraccionamiento tal elección y no tal otra? Por ninguna otra razón que porque posee la ciencia dialéctica, llamada aquí ciencia de hombres libres¹⁸, libres precisamente al menos de variar los principios en función de los cuales dividen. Completamente similar a la ciencia del buen político, que no debe ser esclava de las leyes codificadas de una vez por todas, la ciencia del dialéctico no debe someterse a reglas exteriores y prescritas definitivamente. Es a la flexibilidad de su inteligencia que se confía la justa aprensión de los principios que le permiten dividir correctamente. El resultado revelará si las decisiones fueron las correctas.

18. Es ciertamente notable que ninguno de los comentaristas de este pasaje haya insistido en esta expresión, sin duda, relegada por ellos a las tinieblas de las fórmulas retóricas.

Lo Otro y el Ser

SI LO OTRO NO ES el género responsable por las divisiones, nada le impide ser uno de los géneros que, circulando a través de todos, los hace capaces de mezclarse, constituyendo su multiplicidad en primer lugar, y diferenciándolos mutuamente, en segundo lugar. Sin él no se plantearía siquiera el problema de la comunicación entre géneros, pues para plantearlo se necesita que dichos géneros sean múltiples y mutuamente diferentes.

Parece, por lo menos a los ojos de una multitud de comentaristas, mucho más difícil captar la función exacta de ese género-vocal que es el Ser. En un famoso artículo, Ackrill (1965, pp. 207-218) ha sostenido que además de su sentido existencial, *estin* tiene en el *Sofista* otras dos significaciones, la de la cópula –equivale entonces a “participa de” seguido de un nombre abstracto, el nombre de un concepto–, y el de un signo de identidad, que indica que alguna cosa cae bajo el concepto de identidad. El “es” empleado en una proposición podría entonces designar tres clases de participación: una participación en una forma indeterminada (expresado por el *esti* cópula), una participación del Ser (en sentido de existencia) y una participación en lo Mismo (en sentido de identidad). Para este último sentido Ackrill no puede encontrar en el *Sofista* más que ejemplos negativos y lo contrario sería sorprendente pues ninguno de los tres grandes géneros es idéntico a otro. Cita, vertiéndolo libremente, el pasaje de 256 a 10-b 4 : κίνησις ἔστι ταῦτόν ν , κινεσις οὐκ ἔστι ταῦτόν. El Movimiento es lo mismo que sí mismo porque participa de lo Mismo: ἔστιν tiene su sentido de cópula, el Movimiento no es lo Mismo, porque no es idéntico a lo Mismo.

Sin embargo, este sentido de identidad no es posible más que a condición de considerar que una Forma es un nombre abstracto, el nombre de un concepto, y que un concepto es la significación de un término general (Ackrill, p. 205)¹⁹. Si una Forma es una Forma en sentido platónico jamás puede ser idéntica a otra. La negación –esta Forma no es X– puede significar una no identidad entre dos Formas, pero es imposible que la afirmación –esta Forma es X– exprese una identidad

19. Ackrill, “Sympleke eidon”, en *Studies in Plato's Metaphysics*, p. 199-206, ver p. 205.

entre las dos: si hay *dos* Formas estas son, por necesidad, esencialmente diferentes. ¿Qué ocurre con el $\epsilon\sigma\tau\iota$ cópula? Según Ackrill éste es el equivalente en el lenguaje ordinario del $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ utilizado en el lenguaje filosófico de Platón. Un enunciado predicativo es entonces la traducción en lenguaje ordinario de la participación de una Forma en otra. Ackrill tiene el mérito de reconocer que “el Fuego es caliente” o “el movimiento es mismo (que él mismo)” no pueden ser analizados filosóficamente por Platón en sujeto-cópula-predicado, sino que deben ser comprendidos como una participación entre Formas. Darle al ser un sentido de cópula sería darle una simple función formal de relación: al participar del ser, cada Forma por ese hecho capaz de ser X, es decir, capaz de recibir un predicado positivo. Participar en el ser entendido en este sentido sería participar en la capacidad de participar. Ackrill no franquea este paso y reserva este sentido de $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ para el lenguaje ordinario (Gómez- Lobo, 1977, p. 39)²⁰. Pero, otros sí lo franquean al afirmar que en toda esta parte central del *Sofista* “ser” no puede tener más que su sentido de cópula. Ahora bien, al final de nuestro pasaje, el Extranjero dice que con la ciencia dialéctica corre el riesgo de haber descubierto al filósofo, el cual se aplica a la *idea* del ser y no es del todo fácil de ver en razón de la deslumbrante luz de la región en la que reside (‘Ο δέ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διαλογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· 254 a 8-10); me resulta tan difícil entrever la deslumbrante luz de la cópula como a Harpagón, el Avaro, imaginar los bellos ojos de su cofre.

Si la cópula, entonces, no puede ser un sentido de “ser” cuando se trata de comunicación entre las Formas y si, en este caso, el Ser no puede, además, significar la identidad, el genero-vocal que es el Ser no

20. Ver la página 39 y las referencias que da en la nota 31. La literatura anglosajona es de una fecundidad inagotable en este punto, para atenerme a este pasaje del *Sofista*, la interpretación de Gómez Lobo resulta ejemplar pues, para él, el sentido existencial no es aquí un sentido *posible* del verbo ser: él no le concede más que un sentido predicativo con elipse del nombre o del verbo predicados. Decir que todos los géneros participan de Ser, sería decir entonces que todos los géneros están en espera de sus predicados. El sentido de cópula, para Ackrill, no es más que la traducción en lenguaje ordinario del hecho de que todos los géneros pueden “participar de”; en el lenguaje de Gómez Lobo, participar del Ser no es más que participar de la capacidad de recibir predicados positivos (p. 40).

puede tener más que su sentido “existencial”; participar, para una Forma es, buenamente, existir. El Ser permite a todas las Formas comunicarse con otras porque para poder comunicar hace falta ante todo, que existan. Los géneros, las Formas, *existen*, es decir, no son precisamente abstracciones o conceptos. Se nota hasta qué punto el enfoque lógico lingüístico invierte el problema, pero quienquiera que proponga una solución tan poco refinada lógicamente se sentiría tentado a excusarse. Sin embargo, todas las otras hipótesis se atienen a la condición de sustituir las Formas por esencias, conceptos reducidos a no ser más que la significación de términos generales, nombres abstractos, en resumen: términos que se puedan combinar lógicamente pero que no exigen en modo alguno ser pensados.

El análisis de los cinco grandes géneros permite confirmar que los géneros que circulan a través de todos son el Ser y lo Otro. La analogía con la ciencia del gramático no puede sostenerse más que al final (Rosen, 1983, pp. 249-250)²¹, pues al construir su paradigma el Extranjero pasa, en efecto, de la función vocal asumida en general por toda vocal, lo que hace que se pueda decir que “circulan como un vínculo a través de todas [las otras letras]”, a la vocal particular “sin la cual es imposible que una letra [sc. una consonante] se ajuste a otra”. Para la ciencia de las letras no existen vocales universales que mantengan juntas a todas las consonantes, pero existen para la ciencia dialéctica. Los géneros que circulan a través de todos los otros ejercen una función análoga a la de las vocales pero es imposible forzar la analogía y comprender que todas las comunicaciones entre Formas, o al menos algunas, exigen que venga a insertarse *entre ellas* un género vocal. La mediación que permite comunicarse a ciertas Formas, no es una tercera Forma ni mucho menos el ser entendido como cópula; es, una vez más, la comprensión de la naturaleza de cada una de estas Formas. Pero, el dialéctico debe también interrogarse sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia dialéctica y descubrir que éstas residen en *la existencia y la diferencia* de cada una de las Formas que ella examina.

21. Rosen señala por lo menos dos discordancias: una vocal no deviene predicado de las letras que relaciona, y una sílaba (y por tanto una palabra) debe comprender una o muchas vocales pero no todas, mientras que el Ser, lo Otro y lo Mismo, están presentes en cada Forma.

El principio general de la ciencia dialéctica

SE FORMULA UN PRINCIPIO general: “no tomar por misma una Forma que es otra ni por otra una Forma que es la misma”. Tener una capacidad dialéctica, es saber por dónde hacer pasar lo mismo y lo otro, y es también comprender que la identidad no hace comunicar y que la diferencia no hace más que separar y dividir. Toda dialéctica parte de una forma que permanece la misma que ella misma y conduce, al pasar por las Formas, a Formas que son todas igualmente ellas mismas que sí mismas²². Lo Mismo no es, en efecto, ni un género que relaciona, ni un género que divide, es un género que confiere a las Formas y a las realidades que participan (como de las que participan) su identidad consigo mismas (Dixsaut, 2000, pp. 266-269)²³. Lo Mismo *no* es un género-vocal, es lo que confiere a cada Forma su consistencia, lo que le permite entrar en una multiplicidad de relaciones sin jamás cesar de ser lo que ella es; por tanto, su esencia jamás se altera debido a estas puestas en relación. Decir que el ejercicio de la ciencia dialéctica implica un justo discernimiento de lo mismo y de lo otro significa entonces, ante todo, este reconocimiento de que toda Forma es y permanece la misma que ella misma. Es este reconocimiento lo que vuelve problemática su comunicación con los otros géneros y lo que exige que se postule la existencia participada universalmente de la diferencia. También es ella la que vuelve la comunicación necesariamente selectiva y funda la necesidad de una ciencia. Todos estos puntos son indisociables. Para decirlo de otro modo, Platón no abandona en el *Sofista* su “antigua teoría de las Formas”, antes bien, busca un medio por el que las Formas, que ha concebido y concibe siempre como existentes eternamente ellas mismas en sí mismas, puedan sin embargo entrar en relación: busca evitar la tesis de los Amigos de las Ideas y, por tanto, fundar la dialéctica como ciencia. Se trata, para él, de resolver una dificultad, no de romper con una ontología superada. La dialéctica, el único *logos* capaz de resistir la *antilogía* del sofista, debe discernir lo mismo, pero el reconocimiento de la igual existencia de lo otro permite

22. Parafraseo el texto de *República* VI, 511 c 1-2, ἄλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη. Donde la repetición señala esta presencia de lo mismo.

23. Sobre el hecho de que lo Mismo no es un género universalmente participado sino solamente un género participado por todos los géneros y todas las cosas sensibles, pero del que las imágenes no participan.

comprender que la confusión permanece siempre amenazante y que es más fácil tomar el Movimiento por el Ser o el *sophistes* por el *sophos* que distinguirlos, como es más fácil jugar el juego de la identificación de lo uno y de lo múltiple que mostrar que al dividirse un género no pierde su identidad y que al circular a otro no se volverá diferente de lo que es.

Aquel que camina en el discurso, si camina pensando, como filósofo y no como sofista encuentra, entonces, cuatro problemas imposibles de resolver empíricamente, sino solamente con la ayuda de la ciencia más alta. Los dos primeros (qué géneros se comunican y cuales no) toca la verdad y la falsedad del *logos*, el tercero su posibilidad misma – su posibilidad de hablar *de alguna cosa*– y el cuarto se trata de los medios de dividir correctamente una unidad compleja en una multiplicidad. Discurso verdadero y discurso falso, ser y otro, unidad y multiplicidad no son problemas nuevos en Platón pero están aquí en primer plano pues no es posible atrapar al sofista si estos quedan sin solución, y capturar al sofista es salvar el *logos*. La comunicación de géneros en su conjunto tiene por finalidad que “el *logos* sea para nosotros lo uno, determinado, de los géneros que son” (πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἓν τι γενῶν εἶναι) pues “ser privados del *logos* sería, y esto es lo más importante, ser privados de filosofía” (τοῦ του γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν: 260 a 4-7).

El *logos* puede ser puesto en el número de los géneros que son:

1) Porque la comunicación entre géneros se revela posible y selectiva, lo que funda su verdad y falsedad

2) Porque el Ser y lo Otro atraviesan todos los géneros, lo que garantiza la existencia y la diferencia de sus objetos.

3) Y porque la igual realidad de lo Mismo y de lo Otro justifica los entrelazamientos que operan entre lo uno y lo múltiple.

Darle por tarea a la dialéctica salvar al *logos* y a la filosofía, es hacerle sufrir una metamorfosis. Pero, si la dialéctica se encuentra ahora descrita de otro modo, no deja de ser lo que fundamentalmente es: el

planteamiento de preguntas sobre las realidades divinas (πρὸς τὸ θεῖον 254 b 1).

EL DISCERNIMIENTO PROPIO DEL DIALÉCTICO

EL EXTRANJERO PASA ahora de la ciencia dialéctica a la capacidad de discernir propia del dialéctico. Este pasaje presenta dificultades por lo menos tan considerables como las que acaban de ser examinadas y ha suscitado entre los comentadores un verdadero “frenesí interpretativo”²⁴. Siguiendo a Bonitz, Ritter ha confesado honestamente que no ha encontrado una explicación que a la vez rinda cuenta completamente de las palabras empleadas por Platón y que confiera a sus pensamientos una claridad suficiente (Ritter, 1910, p. 57)²⁵. Cornford (1935, p. 268) resalta su excepcional concisión y la oscuridad con la que procede debido, según él, al hecho de que se trata de una disgresión; Gómez- Lobo (1977, pp. 29, 39) habla también de un pasaje oscuro y abundantemente discutido, y para S. Rosen (1983, p. 259) se trata de un texto extremadamente difícil que ha sido sometido a un gran número de exámenes detallados y que ha dado lugar a interpretaciones contradictorias²⁶.

La oscuridad se incrementa desde que se plantean los problemas de referencia. Aquí, estos resultan particularmente agudos: como en el *Fedro*, los intérpretes se limitan a las conjeturas, pero la manera en que el Extranjero se expresa aumenta su perplejidad. El empleo de neutros y de femeninos para designar las diferentes multiplicidades de las que debe tratar el dialéctico, plantean la cuestión de la naturaleza de sus elementos: ¿cosas sensibles, en el caso del neutro, o Ideas cuando se emplea el femenino o mejor ambos? Y si está bastante claro que se

24. No he resistido al placer de tomar prestada esta expresión de D. El Murr quien, con la insolencia de la juventud reacciona de este modo a la inflación de comentarios suscitados por ciertos textos de Platón.

25. “Ich enine Erklärung, die den Worten Platons vollkommen gerecht würde und zugleich den Gedanken zu evidenten Klarheit brächte, nicht gefunden habe”. El método –partir “de las palabras de Platón”– me parece, en todo caso, el correcto.

26. Ver Cornford (1935, p.268); A. Gómez Lobo (1977, p. 39), S. Rosen (1983, p. 259). La obra de H. Meinhardt (1968), está casi toda ella consagrada a comentar estas siete líneas de griego.

trata de *ideai* cuando él emplea el femenino, estas *ideai* ¿son trascendentales o inmanentes?

La oscuridad crece aún más si se busca establecer una relación con el texto del *Fedro* lo que conduce a los intérpretes a reintroducir los esquemas de la composición y la división así en los de las especies y los géneros. Como el discernimiento de los géneros constituye aquí la finalidad del método, se lo identifica con mucho esfuerzo con el doble procedimiento que se ha creído ver descrito en el *Fedro*.

Por oscuras, elípticas y controvertidas que sean, estas pocas líneas tratan de una cuestión esencial y debemos buscar aclararlas.

La finalidad del pasaje

SI EL DIALÉCTICO ES un buen dialéctico, posee la capacidad de distinguir género por género (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι). Este saber tiene por consecuencia una percepción adecuada, que es en sí misma un saber: ésta consiste en “saber discernir por el género” (διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι) ¿Son idénticas estas dos clases de saber? Existe por lo menos una diferencia innegable entre ellas, a saber: su finalidad. El objeto de la ciencia dialéctica es saber distinguir *cuáles géneros* se comunican entre ellos, y *cuáles* no (ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται 253 b 11-c 1); el dialéctico debe ser capaz de discernir cómo cada una de esas “cosas”²⁷ se puede comunicar, y cómo no (ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ 253 e 1). Los dos problemas son diferentes.

El texto

SIN EMBARGO, LA relación entre esta finalidad enunciada explícitamente y la que antecede no es evidente. He aquí lo que dice el Extranjero:

“Ciertamente, por consecuencia, el que es capaz de hacer esto [...] percibe adecuadamente...” (Οὐκοῦν ὁ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν [...] ἱκανῶς διαισθάνεται)

27. Volveré sobre el problema planteado por ἕκαστα, que por ahora dejo en suspenso.

“Esto” (τούτο) remite a lo que se acaba de señalar, es decir, a la capacidad de distinguir genero por género, esto es: de no confundir lo mismo y lo otro. Esta capacidad es la propia de la ciencia dialéctica y quien la posee, el dialéctico, tiene “ciertamente en consecuencia” (οὐκοῦν)²⁸ la percepción adecuada de un cierto número de cosas. Esta percepción adecuada es también una percepción discerniente (διαισθάνεται ψ νο αισθάνεται)²⁹. Aquel que es capaz de distinguir lo mismo

28. Ver L.S.J., s.v.: “1. en preguntas, invitar a asentir a una inferencia o a una adición a lo que ya ha recibido asentimiento. 2. en frases afirmativas, seguramente entonces”. Las dos vuelven a lo mismo: que la proposición sea interrogativa o afirmativa, se trata de sacar una consecuencia que se considera indiscutible a partir de lo que viene de recibir asentimiento; esta consecuencia constituye una inferencia o una adición. De allí, mi traducción “ciertamente en consecuencia”, que no es de gran fluidez pero que se esfuerza por precisar claramente la naturaleza de la articulación.

29. Las otras siete ocurrencias de este verbo en el *Corpus* verifican que expresa un discernimiento intelectual: *a contrario*, cuando se trata de el hombre incapaz de *identificar* correctamente el estado de reminiscencia en que se encuentra (αὐται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' <ἐν> αὐτῶν γίνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνωοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι. *Fedro*, 250 a 6-b-1); igualmente el amado es capaz de *tener conciencia* que todos sus otros amigos y parientes le tienen una amistad que no vale nada para aquel con relación a la que le tiene su enamorado: (διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἐνθεον φίλον. *Ibidem*, 255 b 5-7). En todos los otros casos, el discernimiento lo hace posible un arte o un saber: el piloto y el médico distinguen lo que para su arte es posible o imposible: οἶον κυβερνήτης ἄκρος ἢ ἱατρὸς τὰ τε ἄδύνατα ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὰ δύνατα διαισθάνεται, (*República* II. 360 e 7 – 361 a); el buen juez es celoso en discernir lo que es malo por naturaleza (lo cual toma mucho tiempo) gracias a un saber y no a una experiencia personal μεμελετηκότα ἐν πολλῷ χρόνῳ διαισθάνεσθαι οἶον πέφυκε κακόν, ἐπιστήμη, οὐκ ἐμπειρία οἰκεία κεχρημένον. (III, 409 b 7-c 1), es al razonar sobre las cosas pequeñas que razonamos sobre las proporciones: συμμετρίῳ δὲ τὰ μὲν μικρὰ διαισθανόμενοι συλλογιζόμεθα, (*Timeo*, 87 c 6-7); los niños son capaces de discernir correctamente cada letra en las sílabas más cortas y más fáciles: τῶν στοιχείων ἕκαστον ἐν ταῖς βραχυτάταις καὶ ῥῆσταις τῶν συλλαβῶν ἱκανῶς διαισθάνονται, (*Político*, 277 e 6-7). Finalmente, ser un buen orador es ser capaz, por un discernimiento justo –estando presente aquel al que se habla– de mostrarse a sí mismo que éste es tal y de tal naturaleza, del que hablaban nuestros razonamientos y de adaptar sus discursos en consecuencia: παραγιγνόμενον τε δυνατὸς ἢ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι οὕτως ἔστι καὶ αὕτη ἢ φύσις περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι, (*Fedro*, 271 e 3-272 a 1). Esta última ocurrencia es particularmente esclarecedora pues esto es lo que debe hacer el dialéctico: aplicar su ciencia dialéctica a cada especie diferente de multiplicidad que se presenta, lo que supone su discernimiento previo. Agradezco a D. El Murr haberme proporcionado este argumento suplementario.

y lo otro sabe forzosamente distinguir las diferentes maneras que tienen de comunicarse o no comunicarse los géneros entre sí.

El verbo “percibir adecuadamente” rige cuatro acusativos. El dialéctico percibe de manera distinta y adecuada:

S1– una *idea* única completamente extendida a través de una multiplicidad, en la que cada unidad esta puesta como separada (μία *ιδέα*ν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντα διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται)

S2– y de múltiples [*ideai*] distintas unas de otras envueltas desde afuera por una sola [*idea*] (καὶ πολλὰς [ιδέας] ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας)

S3– y además una sola [*idea*] conectada en una unidad a través de múltiples todos (καὶ μίαν αὐτῶν ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ)

S4– y de múltiples [*ideai*] separadas porque están completamente discriminadas (καὶ πολλὰς χωρὶς πάντα διωρισμένας)³⁰.

Hipótesis de lectura

SE OBSERVA QUE EL ÚNICO término que figura en las cuatro proposiciones es aquel que designa una multiplicidad. Aparece dos veces en neutro (πολλῶν): una vez en S1 (δὸνδ πολλῶν está probablemente en neutro porque las unidades que constituyen esta multiplicidad lo están: ἐνὸς ἐκάστου, y la otra en S3 donde se predica de los “todos” (ὅλων); y dos veces en femenino (πολλὰς) en S2 y S4, lo cual remite, entonces, a una multiplicidad de *ideai*. La *idea* única aparece en S1, S2 y S3, pero no en S4.

30. Gómez-Lobo emplea T1, T2 etc., para distinguir las cuatro proposiciones. Por mi parte, las he notado como S1, S2 etc. para señalar que el dialéctico se encuentra en cuatro situaciones diferentes, retomando el término ‘situación dialéctica’ de N.L. Cordero, Op. Cit., p. 257.

Mi hipótesis es entonces que la cuestión planteada aquí es la de la multiplicidad, o mejor la de los diferentes aspectos en los que puede presentarse. Son esos aspectos los que el dialéctico sabe percibir y discernir. Todas las precisiones del texto se refieren en efecto a la naturaleza de diferentes multiplicidades, la *idea* única no es determinada en cuanto tal en su naturaleza, sino solamente por la manera en que se refiere a estas pluralidades. Si no existe más que una especie de multiplicidad, el problema de la *koinônia* debe resolverse de una manera diferente según el dialéctico se ocupe de:

S1– una multiplicidad en la que cada unidad constituyente es puesta como separada (χωρίς)

S2– una multiplicidad de ideas mutuamente otras (ἐτέρας ἀλλήλων)

S3– una multiplicidad compuesta de todos (ὅλων)

S4– una multiplicidad de *ideai* separadas (χωρίς) completamente discriminadas.

El Extranjero examina aquí *lo múltiple en cuanto tal*. Hay muchas maneras de ser múltiple, y son esas las que determinan el modo de comunicación y de no comunicación de los géneros. Comunicar se puede decir también participar. Determinar cómo se pueden comunicar los géneros es, entonces, precisar también los diferentes modos, posibles e imposibles, de participación o de mezcla entre géneros. En los tres primeros casos, la participación se hace de una *idea* única, y las diferentes clases de participación son expresadas por tres verbos: la *idea* única o bien “es completamente extendida a través” (S1), o bien “envuelve desde afuera” (S2) o en fin, “es conectada a través” (S3). La manera que tiene la *idea* única de unificar la multiplicidad de la cual ella es la *idea*, de una parte, y la manera en que los elementos que componen esta multiplicidad participan de esta *idea* y se comunican o no entre ellos, de otra parte, es diferente en cada caso y constituye cada vez una situación dialéctica diferente.

Para verificar esta hipótesis hay que entrar en el detalle del texto y examinar los cuatro casos.

Una multiplicidad de unidades separadas

S1. EL DIALÉCTICO puede ante todo percibir adecuadamente “una *idea* única completamente extendida a través de una multiplicidad en la que cada unidad está puesta como separada”. (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάτη διατεταμένην).

Los elementos están puestos sin relación, y la separación entre las unidades que componen la multiplicidad persiste a pesar de la *idea* única que las atraviesa. Sin embargo, no le daría valor concesivo al participio (“si bien cada término permanece separado”) sino un valor adversativo (aunque cada unidad sea puesta como separada). El despliegue de la forma única deja subsistir la separación de las unidades pero esta separación *define* la naturaleza de la multiplicidad, esta no es un *obstáculo* para la extensión de la *idea*. El término κειμένου significa que la separación no tiene la naturaleza propia de las unidades sino el hecho de que ellas están *puestas como, vistas como*, separadas. Lo Otro sólo ejerce aquí su función de no-identidad, es condición de existencia de una multiplicidad de unidades, pero no las diferencia las unas por referencia a las otras. Poseedoras todas de un carácter común, debido al hecho de su participación de una idea única, *sin embargo*, las unidades *no se comunican entre ellas*. Son necesariamente diferentes, distintas, porque son múltiples, pero no son como en S2, mutuamente otras, es decir: no están diferenciadas relativamente. Esto no significa que aquellas *no puedan serlo*, sino que *no son consideradas desde ese punto de vista* cuando son presentadas en este tipo de multiplicidad. El empleo del neutro vuelve inevitable el problema de la referencia ¿De qué naturaleza son las unidades a través de las cuales se extiende la *idea*? Puesto que el Extranjero emplea el femenino cuando quiere hablar de una multiplicidad de *ideai*, no hace falta deducir que si emplea el neutro es porque se refiere a una multiplicidad o a un conjunto de cosas sensibles. A lo anterior hay evidentemente dos objeciones: la primera es que el Extranjero habla de la ciencia dialéctica y del dialéctico (o lo que es lo mismo, el dialéctico filósofo); pero, lo propio de la dialéctica es que no tiene otro asunto que las realidades inteligibles³¹. La segunda objeción es que el problema del dialéctico es

31. Ver Cornford, (1935, n. 2 p. 267). Para otras interpretaciones ver Cordero, Op. Cit., n. 284 p. 256-257.

el de la comunicación de los géneros; pero, si la participación de una multiplicidad sensible en una *idea* única convierte a esta *idea* el género de dicha multiplicidad (convierte la Belleza en el género de las cosas bellas y al Color en el género de los colores), los términos de esta multiplicidad no son géneros (cada cosa bella no es un género y cada color tampoco). El dialéctico no tendría entonces que ocuparse más que de un solo género, lo que excluiría todo problema de comunicación *de los géneros entre sí*. Considero entonces razonable comprender que se trata de una multiplicidad de *unidades no sensibles*, el neutro (πολλῶν) no solamente es precisado sino llamado (*appelé*) por la expresión “cada unidad” (ἐνὸς ἐκάστου) que sigue. Por medio de su empleo del neutro, el Extranjero indica que las unidades no son consideradas en sus características propias, desde el punto de vista de la idea (Dixsaut, 2001, p. 267), sino solamente como *unidades* constitutivas de una multiplicidad numérica y en cuanto dan lugar a una enumeración³².

En el *Menón*, Sócrates utiliza una expresión por poco paralela a la que encontramos aquí: Menón no ha tenido éxito en encontrar la virtud única que atraviesa todas las virtudes (τὴν δὲ μίαν ἢ διὰ πάντων τούτων ἐστίν, 74 a 9). Puesto que no existe una multiplicidad que Sócrates le pida a Menón enumerar, y este ha mencionado en este caso el valor, la moderación, la sabiduría, la magnanimidad, “y además una gran cantidad de otras” Ἡ ἀνδρεία τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ ἀρετὴ εἶναι καὶ σωφροσύνη καὶ σοφία καὶ μεγαλοπρέπεια καὶ ἄλλαι πόμπολλαι. (*Ibidem.*, 4-6). Las diferentes virtudes constituyen unidades discretas en las que las diferencias de esencia no son tenidas en cuenta. Esta pluralidad es una pluralidad cuantitativa resultante de una enumeración que tampoco tiene que ser exhaustiva para que se pueda intentar descubrir el carácter común que permite llamar a todas estas múltiples unidades “virtudes”. Es suficiente, como lo dice Sócrates, afirmar que tan grande como sea su multiplicidad, ellas “padecen todas del mismo [*sc.* Carácter]” (ταὐτὸν πεπόνθαμεν *Ibidem.* 74 a 7). La

32. “Tan pronto como hay diferencia, el número se justifica”; sobre el hecho de que el contar no requiere en Platón de una unidad de medida común porque en él, el número no depende exclusivamente de la aritmética sino que está relacionado con la gramática, al hecho de que la lengua no puede evitar el singular y el plural, ver (Charles-Saget, A., 1982, pp. 60- 61).

multiplicidad de virtudes no plantea aquí ningún problema de composición o de división, las virtudes enumeradas no son especies del género virtud, son unidades separadas, todas son atravesadas, penetradas por lo que el *Sofista* nombra como una misma *idea*. No están relacionadas unas con otras, no se comunican entre ellas, pero todas comunican (es decir, participan) con una *idea* única.

La extensión de la *idea* única coincide entonces necesariamente con la del conjunto de unidades a través de las cuales ésta se extiende completamente ($\delta\iota\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega$: es el verbo empleado para describir el acto de tender un arco al máximo); su extensión puede ser indefinida, o infinita, pero es innumerable (en potencia diría Aristóteles) como lo es la de la Virtud, y como lo son aún más evidentemente las del Número, la Paridad o la Imparidad. La *idea* participada es coextensiva a todas las unidades que ella atraviesa, pero comprenderla no es tomar *toda la extensión*, es tomarla como una potencia de afectar una multiplicidad indeterminada de unidades de un *mismo* carácter. Como las unidades no se comunican más que por mediación, la *idea* única no puede conferirles más que su propia naturaleza, sea su esencia, sea una propiedad esencial. Porque si la propiedad común no estuviera comprendida en la esencia de cada una de las unidades, éstas serían consideradas como poseedoras de esencias diferentes, no se las tomaría como unidades distintas, éstas serían especies que la *idea* única permitiría componer en una totalidad. Esto es lo que se considera en la tercera situación dialéctica, no es lo que ocurre en la primera.

Cuando la participación es la de las unidades separadas se opera necesariamente en la *esencia* de una *idea* única. Es la esencia o la propiedad esencial común (el Número o la Imparidad) la que el dialéctico debe ver extendida a través de todas las unidades discretas (la multiplicidad de los números o de los números impares). Participar de una misma *idea* entonces no es necesariamente ser subsumido bajo un género, es ser atravesado por una *idea* única. Las unidades padecen de una *idea* única pero ésta no padece a cambio su diversidad.

Cuando el dialéctico se ocupa de una multiplicidad de unidades separadas y que son consideradas como tales, sabe ver que no puede haber participación a no ser de una esencia única, porque sólo este modo de participación es compatible con la separación de unidades.

Una multiplicidad de ideai mutuamente otras

S2. EL DIALÉCTICO percibe también “múltiples [*ideai*] mutuamente otras envueltas desde afuera por una idea única” (καὶ πολλὰς [ιδέας] ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένης).

Se encuentra en una situación diferente. Los elementos que componen la multiplicidad son *ideai* esta vez mutuamente otras, por lo tanto diferenciadas y relacionadas por la mediación de lo Otro. Estas ideas son abrazadas (*periechein*: rodear, envolver) desde afuera por una *idea* única. Si se estima que la idea es en tal caso una Forma compleja, que engloba una multiplicidad de Formas caracterizadas por sus diferencias, dicho brevemente: si se piensa que se tiene aquí un género que abraza todas sus especies, –y es seguro que el verbo incita una comprensión semejante– se evita de plano una objeción. En efecto, el Extranjero ha utilizado antes una expresión similar:

¿No pones tú acaso el Ser en el alma como un tercer término además de estos, en la medida en que el Reposo y el Movimiento son envueltos por él, de manera que, al tomarlos juntos y considerarlos desde el punto de vista de su comunicación con el hecho de ser podrías llegar a decir también que ambos son? Τρίτον ὄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεῖς, ὡς ὑπὸ ἐκείνου τὴν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβᾶν καὶ ὁπιδᾶν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρω; (250 b 7-10)

La objeción es, evidentemente, que el Ser no es el género del que el Movimiento y el Reposo serían las especies y que, sin embargo, Movimiento y Reposo se dicen envueltos por él (ὑπὸ ἐκείνου τὴν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην), lo que permite que se pueda predicar el ser de cada uno. Hay entonces dos posibilidades: o bien mantener que en S2 se trata de una relación de género a especie y en tal caso en 250 b, el Extranjero tendría una expresión desafortunada pues, visto desde el modelo de composición-división “el modelo fundamental de toda comunicación entre Formas, él lo aplica a casos que, para un espíritu moderno, implican relaciones lógicas diferentes”(Stenzel, J. 1940, pp. 102- 103); o bien, porque la frase es pronunciada en lo que es en efecto una parte diaporemática a la que

solamente hay que referirse con prudencia (Gómez-Lobo, 1977, p. 44). La primera explicación es propiamente imposible, porque todo el pasaje sobre los tres grandes géneros va justamente a demostrar que el ser es un género distinto de los otros cuatro, y enumera cinco géneros y no tres. La segunda es poco probable en la medida en que el Extranjero precisa claramente, al comienzo de la frase, que el ser es un tercer término *al lado de* (παρὰ ταῦτα) los otros y no *bajo* los otros dos. La otra posibilidad es considerar que esta frase del Extranjero provee por el contrario un ejemplo perfecto de lo que se dice en S2 –y trae el agua a mi molino, a saber que no es cuestión de relaciones entre especies y géneros. Voy a *partir* de lo que el Extranjero ha dicho anteriormente para comprender lo que quiere decir aquí el verbo “envolver”³³.

Movimiento y Reposo son dos Formas “con seguridad contrarias la una a la otra” (250 a), “cada una de las dos es distinta que la otra” (254 d), “el Movimiento es totalmente distinto que el Reposo” (255 e); en consecuencia, estos dos géneros no pueden “mezclarse”, son ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω (257 d 7-8). “Por su propia naturaleza”, el Ser no es ni movimiento ni reposo, tiene una esencia diferente de las de los géneros que envuelve, los cuales poseen cada uno una esencia diferente. Como lo explica abundantemente el Extranjero, decir que Movimiento y Reposo existen no significa ni que ni que uno de los dos sea idéntico al Ser, ni que el ser sea el conjunto de los dos menos él mismo. La *idea* única, el Ser, se mantiene exterior a aquello que participa, –el Ser es denominado “exterior a los otros dos” (ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων)

33. En el *Timeo*, 31 a 4, 33b 2, ese gran viviente que es el mundo envuelve literalmente a todos los vivientes, y en el *Parménides*, el Todo envuelve las partes y, por lo tanto, posee una figura (144 e-145 e). En el *Menón* (87 d 4-8), el verbo es tomado, como aquí, en un sentido metafórico. El problema ahora es, dice Sócrates, saber si la virtud es una ciencia o es ajena a la ciencia “si existe alguna otra cosa que, fuera del saber, sea buena, tal vez la virtud no sea un saber, pero si no hay nada bueno que el saber no envuelva, al suponer que la virtud es cierto saber, lo habremos supuesto correctamente Οὐκοῦν εἰ μὲν τί ἐστὶν ἀγαθὸν καὶ ἄλλο χωριζόμενον ἐπιστήμης, τότε ἂν εἴη ἡ ὄρετή οὐκ ἐπιστήμη τις· εἰ δὲ μηδὲν ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει, ἐπιστήμην ἂν τιν' αὐτὸ ὑποπεύοντες εἶναι ὀρθῶς ὑποπεύοιμεν. Suponer que el saber envuelve todo lo que es bueno, no es, con seguridad, hacer del saber el género del bien: según el método de las hipótesis, se supone que todo lo que es bueno se inscribe en el campo del saber, o mejor, que el saber circunscribe todas las cosas buenas. Pero ni en el sentido literal del *Timeo*, ni en el sentido metafórico del *Menón*, se trata de una relación de géneros a especies.

en 250 d 2 y hay pocas dudas de que el ἔξωθεν empleado en S2 hace eco a este ἔκτός. A pesar de la propiedad común que se les impone desde fuera, los participantes conservan su diferencia mutua y no se comunican entre sí: Movimiento y Reposo siguen siendo contrarios.

El involucrimiento de dos o más géneros por un tercero no solamente no remite necesariamente a la integración de especies bajo un género común (*hypo* más el dativo designa en esta frase el agente del verbo en pasivo y no connota idea de subsunción), pero esta especie de participación excluye en efecto la constitución de un género común a una multiplicidad de especies, porque la esencia de cada participante es diferente de la del género participado. El Movimiento y el Reposo se pueden denominar existentes como se pueden llamar bellas la Justicia o la Sabiduría: la *idea* única de Ser o de Belleza permanece exterior a los conjuntos a los cuales confiere un carácter común y las *ideai* que componen dichos conjuntos conservan sus esencias diferentes a pesar de tal carácter común. Ser existente no hace parte de la esencia del Movimiento o del Reposo más de lo que el ser bella hace parte de la esencia de la Valentía o de la Moderación. La *idea* única no les impone entonces ni su esencia ni una propiedad esencial, precisamente porque es “exterior a los otros dos”, por que aquella “los envuelve desde afuera”. Las diferentes *ideai* envueltas por aquella constituyen un conjunto que no existe más que desde el punto de vista de esta propiedad no esencial. Sin embargo, no la podemos denominar accidental: es imposible que una Forma pueda tener una propiedad “que no sea ni necesariamente ni la mayor parte del tiempo” (Aristóteles, *Metafísica*, V,30, 1025 a 15), todas las propiedades que posee una Forma son necesarias y eternas. La propiedad común conferida por la *idea* única estaría más próxima a lo que Aristóteles llama accidente por sí, propiedad que pertenece “por sí” a una cosa sin estar en su esencia (1025 a 30-34). Gracias a este tipo de propiedad, las realidades adquieren lo que Platón llama en otra parte una semejanza real.

Cuando la multiplicidad es la de las *ideai* mutuamente otras, el dialéctico sabe percibir que éstas pueden participar de una *idea* única, cuya esencia es diferente de la de suya, y de la cual estas reciben desde afuera una propiedad no esencial pero necesaria. La participación se hace según un carácter común, las múltiples *ideai* no comunican más que desde este único punto de vista, exterior a lo que ellas son y a sus

diferencias, pero desde este punto de vista es posible considerarlas realmente semejantes.

Una multiplicidad de todos

S3. EL DIALÉCTICO PERCIBE “una [*idea*] única, conectada en una unidad a través de múltiples todos”³⁴ (καὶ μίαν αὖ δι’ ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ).

El enunciado de esta tercera situación comporta, a diferencia de los otros tres ligados simplemente por un “y” (καί), una partícula de relación: αὖ. La presencia de esta partícula condujo a numerosos comentaristas a separar S1 y S2 (consideradas como correspondientes a la composición) de S3 y S4 (que correspondería a la división, o a sus resultados)³⁵. Otros piensan que ésta sirve para articular S3 con S2, como Robin (que traduce “de tales todos”, es decir los todos constituidos por la operación precedente), y S. Rosen que ve en S3 la combinación de las multiplicidades descritas en S2 (Rosen, S. 1983, p. 260). Es seguro que αὖ puede o bien indicar una sucesión (“o bien”, “por su parte”³⁶) o bien tener un sentido adversativo. Se puede escoger este segundo sentido con la condición de no situar la oposición entre S1 y S2, de un lado y, S3 y S4 del otro, sino simplemente entre S3 y S2. En efecto, a diferencia de S2, la *idea* única no envuelve sino que atraviesa. Sea de esto lo que fuere, para juzgar que la partícula sirve para dividir dos partes del texto (sentido adversativo), o para relacionar S3 con S2, hay que ver en la primera parte (como Stenzel o Cornford), o solamente en S2 (como Robin), un movimiento de composición de especies bajo un género. Si esta hipótesis no resulta buena, lo cual me he esforzado en mostrar, su consecuencia tampoco puede serlo. Que se traduzca

34. ἐν ἐνὶ· ¿en un solo *eidos*, o en un solo todo? En efecto, aquí no hay mucha diferencia si se lo suple por *eidos*, *holon* o nada.

35. Ver por ejemplo CORNFORD, que traduce “and again”, y divide el pasaje en dos mitades: “mientras que la primera mitad describía los resultados de la Composición, esta segunda mitad parece describir los resultados de la subsecuente División.” Puede notarse el “parece”, y Cornford (1935, p. 267) reconocía antes que la segunda mitad “es menos fácil de interpretar”.

36. Ver *Sofista* 225 e 3 “y que decir de otro modo por su parte para no engañarse” (καὶ [τί] τις ὧν αὖ εἰπῶν ἕτερον οὐκ ἐξαμάρτοι).

entonces por ahora, o bien por otra clase de *idea* única, o por “e inversamente”, entendiendo por ello que la operación de la *idea* única es la inversa de la de S2 (no ya exterior sino inmanente³⁷, como en S1), eso no cambia finalmente gran cosa.

¿Qué percibe el dialéctico cuando se ocupa de una multiplicidad de todos? Lo propio de un todo es ser completo, contener todos los elementos, ser perfectamente suficiente. Un todo no puede entonces tener ningún carácter común con otro todo y no puede además imponerle “desde afuera” un carácter que no esté contenido dentro de él mismo. Debe, además, estar bien ligado; todas sus partes, aunque no armonicen necesariamente entre sí, deben sin embargo permanecer en conjunto. Un todo es un todo si tiene, no solamente la potencia de integrar sus partes, sino también sus diferencias y sus contrariedades. ¿Cómo entonces puede una *idea* atravesar una multiplicidad de todos? ¿Y cómo puede conservar su unidad al atravesarlos? Si ésta atraviesa un todo, lo atraviesa en todas sus partes: ésta es forzosamente la esencia inmanente a la vez a las partes y al todo, es esta esencia única la que constituye el nexo que hace del todo un todo y es entonces ésta la que está dividida en partes. Es en estos todos y solamente en ellos que conviene reconocer la relación que une un género con sus especies.

Pero, se ha dicho que la *idea* única está conectada y articulada en una unidad a través de ellos (συνόπτω: ligar por contacto, pegar, de donde significa conectar, articular³⁸). La *idea* se reunifica al conectarse a través de múltiples todos: no es entonces una totalidad englobante.

37. Puedo hablar aquí de inmanencia en la medida en que se trata de la comunidad de esencia que relaciona las unidades o las totalidades eidéticas, y de ninguna manera de la inmanencia de la Forma a una multiplicidad de cosas sensibles. (Ver Kahn, 1996, pp. 335-336, pasajes notables desde cualquier punto de vista).

38. Ver *Eutidemo*, 298 c 6. Sócrates cita el proverbio “no amarres hilo con hilo”. En los Diálogos, el término designa tanto operaciones concretas (Ver *Timeo*, 70 e 4, 75 d 5, 78 e 4. y la fábula del *Fedón*, 60 b: la divinidad pega juntas las dos cabezas), como operaciones simbólicas, en las que se pegan tanto los círculos de la generación (*República*, VIII, 546 a-b.) como las tres partes del alma (*ibid.*, IX, 558 d 7-9) o los dos círculos del alma (*Timeo*, 36 c 1) o la noche y el día (*Leyes*, VI, 758 a). En el *Sofista*, el verbo es empleado para las operaciones discursivas: 245 e 3, 252 c 5. Se trata siempre de establecer o de restablecer una contigüidad.

Para usar una metáfora política, no es análoga a un Estado que envuelve y mantiene unidas una pluralidad de comunidades, diferentes y a veces mutuamente hostiles, es como una confederación, una coordinación, no una subordinación. La *idea* única no tiene entonces otra función que la de asegurar la conexión de los todos: al unirse a sí misma a través de ellos, la *idea* los mantiene juntos y, como en S1, su extensión coincide con la de los elementos que relaciona. Pero, a diferencia de S1, su extensión es completamente determinada. Así, la extensión de la *technè* es el resultado exacto de la adición de dos extensiones, la de las artes de producción y la de las artes de adquisición, su extensión no es mayor que la de los dos todos que ella articula. Las totalidades que la constituyen se encuentran coordinadas pero ninguna se subordina a la otra, y tampoco la unidad de la *idea* que no es otra que la de su coordinación.

Una *idea* tal comunica entonces su esencia a cada uno de los todos que ella atraviesa como cada una de sus partes, y resulta totalmente inmanente a ellos. La *idea* única es totalmente agotada por las totalidades que conecta, ésta no existe más que como potencia de conexión y su esencia es íntegramente determinada por los todos que esta articula. Los múltiples todos no escinden su unidad, la idea de *technè* permanece una a pesar de su división en dos totalidades, y la *technè* es la *synopsis* de estos dos todos. Que ésta pueda sin embargo coordinarse a través de aquellas es lo que impide creer que las totalidades que la componen posean esencias diferentes. En otros términos, el dialéctico no olvida que aunque dividida en dos todos cerrados y autosuficientes la *idea* permanece, sin embargo, una y única. Es ésta la que se encuentra pegada a sí misma en una unidad a través de dichos todos –las totalidades mantienen su propia independencia.

Lo que el dialéctico sabe percibir aquí es que la única manera de comunicarse que tienen las totalidades es estar coordinadas en la unidad de una esencia única, de la cual agotan la extensión y la significación.

Una multiplicidad de ideai separadas

Quedan cuatro palabras griegas, y la mayoría de los intérpretes no saben qué pensar de estas cuatro palabras:

S4 – El dialéctico puede también percibir “múltiples [*ideai*] separadas en cuanto completamente discriminadas” (πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας)³⁹

Se ve claramente por qué la frase es casi incomprensible. Eso ocurre, entre otras cosas, porque no hace mención alguna de una unidad pero, además, tampoco de un proceso de división. Para formularlo como Crombie (1963, p. 418), “*lo raro [...] es que parece haber tres frases que describen el lado positivo, tres para ver que A y B pueden combinarse, una para ver que no pueden ¿Por qué tres a uno?*” (Crombie, 1963, p. 418)⁴⁰. En efecto, no parece que haya más que la constatación “negativa” de una multiplicidad de unidades separadas por parte del dialéctico. Según Stenzel y Cornford, éstas serían mutuamente excluyentes e incompatibles, pero “separadas” no quiere decir “contrarias”. Para Gómez-Lobo, se trataría de “múltiples Formas que son vistas en relación (*in contrast with* –en contraste con–) con el No-ser” pero consideradas aparte unas de las otras; brevemente: partes de lo Otro como lo No-grande, lo No-bello, el No-ser. Sin embargo, la partición de lo Otro supone una puesta en oposición de lo Otro con una Forma determinada, y hace falta mucha imaginación para reconocer aquí algo semejante. Cada uno tiene, entonces, buenas razones para estar desconcertado.

Los tres verbos utilizados anteriormente denotan el modo de unificación de la *idea* una. En S2 el verbo en voz pasiva es aplicado a las múltiples *ideai* “envueltas”. En el caso de S1 y S3 es la *idea* una la que es *extendida*, o *articulada*. Su unidad es amenazada por la pluralidad de elementos distintos, o por la de las totalidades y no la conserva más que estando completamente extendida a través de los primeros o conectada a través de los segundos: es ésta la que sufre el efecto de la naturaleza propia de cada una de estas dos multiplicidades. En el caso de S2 la *idea* una es un agente y también un agente exterior del cual depende la constitución de la multiplicidad que ella envuelve. Entre

39. Se puede hacer regir πάντη sobre χωρὶς o sobre διωρισμένας, pero me parece más normal hacer regir el adverbio sobre el verbo.

40. Crombie es el único (siguiendo a Ritter) que ha puesto atención a los tres primeros verbos utilizados en esta frase, pero juzga que expresan “tres grados de rareza” (*Ibidem.*). Existe edición castellana (Alianza, Madrid, 1979 y 1988).

tanto, cuando se encuentra en la última situación, lo que el dialéctico percibe adecuadamente, no es la referencia de una multiplicidad a una unidad, es la *multiplicidad misma*, y un verbo, de nuevo en voz pasiva, es empleado para caracterizar esta multiplicidad. El hecho de llamar *διωρισμένας* las múltiples *ideai* ¿quiere decir simplemente que son “distintas”? El hecho de considerarlas “separadas” habría bastado. Y si el verbo designa una acción sufrida por la multiplicidad y, por ende, el resultado de ésta es la separación de los elementos que la componen, esta acción no tiene como agente, como en S2, la unidad de la idea. Supongamos que *διωρισμένας* no sirve solamente para marcar el carácter discontinuo de la multiplicidad en cuestión, y que el participio perfecto pasivo designa el resultado de una acción: ¿Cuál es, entonces, el agente de esta acción en este caso?

En los *Diálogos* se encuentran otras seis ocurrencias de este verbo en el mismo tiempo, en el mismo modo. Son en total siete ocurrencias. Cinco de ellas figuran en pasajes que podemos llamar metodológicos.

-Cuando consideramos tres dedos de nuestra mano, dice Sócrates en el libro VII de la *República*, la vista nos informa que el de la mitad es a la vez grande y pequeño. Para la vista lo grande y lo pequeño no son una cosa separada sino mezclada (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι); pero la inteligencia ve que lo grande y lo pequeño son cosas no ya mezcladas sino *discriminadas* (οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τὸναντίον ἢ κείνη. *República*, VII, 524 c 3-8)

-En el *Político* (263 b), el Extranjero acaba de mostrar que una división bien hecha debe desembocar no en una parte, una porción del todo (μέρος), sino en una especie real (εἶδος). Al Joven Sócrates que le pide precisar la diferencia entre parte y especie, el Extranjero dirige una llamada de atención: su joven interlocutor no debe creer que ha entendido por su parte una clara discriminación (αὐτὸ ἐναργῶς διωρισμένον) entre especie y parte a saber: la demostración de que especie y parte difieren la una de la otra (εἶδος τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι), pues si bien cada parte no es una especie, toda especie en correspondencia es una parte: especie y parte no pueden ser completamente discriminadas.

-Un poco más adelante en el mismo diálogo (281 c-d), el Extranjero afirma que no le es suficiente decir que el tejido “es el arte más importante y más noble de todas las que se ocupan de la confección de tejidos de lana” porque esté suficientemente distinguida (ἰκανῶς ἔσται διωρισμένος) de todas las otras artes, a saber: de las artes auxiliares.

-Por último, en el *Filebo* (27 b), Sócrates considera que sería útil recapitular los cuatro géneros para recordarlos, ahora que se encuentran discriminados todos los cuatro (διωρισμένων τῶν τεττάρων).

En el primer texto la operación es efectuada por la inteligencia y en los tres siguientes, como en el nuestro, por el dialéctico. En otros dos pasajes, la operación es atribuida a los dioses mismos. Nosotros somos marionetas en sus manos (*Leyes*, I, 644 e) con las cuales ellos tiran de los hilos en direcciones opuestas, y es “entonces cuando se encuentran seguramente discriminados el vicio y la virtud” (οὐ δὴ διωρισμένη ὀρετὴ καὶ κακία κεῖται). Cuando estiman que lo delantero es más honroso que lo trasero, los dioses subalternos del *Timeo* (45 a 5) han dado a los hombres la facultad de moverse sobre todo en esta dirección (hacia delante) pero para eso hace falta que las dos direcciones (adelante y atrás) sean claramente distinguidas y que el lado de adelante del hombre sea hecho desemejante del lado de atrás: (ἔδει δὴ διωρισμένου ἔχειν καὶ ὁμόμοιον τοῦ σώματος τὸ πρόσθεν ἄθροιστον) para ello los dioses han puesto el rostro en la parte delantera de la cabeza.

Dejemos a los dioses aparte, aunque su operación sea muy similar a la efectuada por los demás agentes ¿A qué operación corresponde el hecho de discriminar? A *reconocer y hacer reconocer la existencia distinta de una realidad que se habría podido confundir con otra, o simplemente haber sido ignorada*. No es dividir, es discernir que un género (o una Forma) posee su existencia propia, separada y completamente distinta. Si hace falta discernir su existencia es porque habría podido, o tal vez ha podido, pasar desapercibida, quedarse como engullida dentro de otra. Sin la inteligencia o sin la percepción adecuada del dialéctico o sin la acción de los dioses, la realidad de una diferencia permanecería desconocida y la confusión sería fortalecida por la percepción o por los no dialécticos o por los malos dialécticos. Se trata

entonces de un proceso de disociación y de ninguna manera de una división (porque la unidad de partida no era una unidad real, articulada, sino una mezcla confusa). Una vez completamente discriminadas, las realidades se encuentran así completamente separadas (a diferencia de lo que ocurre con la especie y la parte que, al no poder ser completamente discriminadas, no pueden entonces ser completamente separadas).

En esta última situación, la separación de los elementos no está *dada* al dialéctico, ésta es el *resultado* de su justo discernimiento. Yo traduciría entonces, dándole un valor causal al participio: el dialéctico debe percibir “múltiples [Formas] separadas porque [han sido] completamente discriminadas”. En S1, la separación es *supuesta* como un hecho mientras que en S4 es el *resultado de una operación efectuada por el dialéctico*.

Discriminar los géneros: es lo que Sócrates dice haber hecho en el *Filebo*, y es lo que se apresta a hacer en el *Sofista*. Nuestras cuatro palabras describen entonces una operación dialéctica que el Extranjero no ha efectuado todavía, sino que se apresta a realizar y que define. Es un procedimiento dialéctico tan necesario como los otros tres: no discriminar los géneros permitiría, por ejemplo, identificar el Ser con el Movimiento (como lo hicieron ciertos presocráticos), o el Ser y el Reposo (como lo hizo Parménides), o aún el Ser y lo Mismo (como lo hicieron los Amigos de las Ideas) o, por último, el Ser y lo Otro (al identificar el ser y la relación como lo hicieron los Sofistas)⁴¹. Será entonces gracias a esta operación dialéctica –una operación que hacía falta discriminar, separarla de las otras– que será posible la discriminación de los tres grandes géneros y la refutación definitiva de las doctrinas precedentes del ser.

41. Ver 252 a 6-8, donde se consideran arruinadas las doctrinas “a la vez las de aquellos que mueven el Todo y, las de los que lo creen uno y lo ponen en reposo y, las de los que distribuyen el ser entre las Formas y afirman que éstas son siempre las mismas y se mantienen en el mismo estado” (ὅμα τε τῶν τὸ πᾶν κινούντων καὶ τῶν ὡς ἐν ἰσότητων καὶ ὅσοι κατ’ εἶδη τὰ ὄντα κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντα εἰναί φασιν βεῖ·). Para la identificación sofística del ser y la relación ver *Teeteto*, 160 b.

Lo mismo y lo otro, lo uno y lo múltiple

LA COMUNICACIÓN SE opera, por tres veces, gracias a un nexo, la *idea* única. Aquí no es cuestión de mezcla entre *dos* Formas: la *kôinonia*, que el dialéctico sabe discernir, supone una multiplicidad y una unidad y no sólo la puesta en presencia de dos unidades. Cada elemento que compone una multiplicidad puede evidentemente participar del carácter común impuesto por la *idea* única, pero solamente en tanto el dialéctico sepa ver que dicho elemento está incluido en tal o cual tipo de pluralidad, y es la naturaleza de esta pluralidad la que determina en este caso su modo de participación en la *idea*. El problema que se le plantea al dialéctico aquí es el de saber cómo puede operarse la participación de *una multiplicidad en una unidad*. Donde se retoma la *synagoge*, que hace capaz de hablar y de pensar; el pensamiento no puede bastarse con la multiplicidad (ni tampoco puede, por otra parte, bastarse con la unidad). De modo que se puede ver en las tres primeras proposiciones del Extranjero tres modos de composición, a condición de ver tres. Todo pensamiento dialéctico va de lo múltiple a lo uno, pero no va a él siempre de la misma manera, porque múltiple no hay más que uno, y unidad tampoco. Por eso no existe entre los tres verbos utilizados para decir esta unificación una gradación simplemente extensiva: hay diferencias de extensión, pero son segundas con relación a las diferencias entre los tres *modos* de participación.

¿Por qué la sabiduría de estas diferencias es la capacidad propia de un dialéctico y en qué procede de la ciencia dialéctica tal como acaba de ser determinada?

Si debe discernir entre lo mismo y lo otro, el dialéctico se enfrenta a dos problemas y, en primer lugar, al de la existencia misma de lo múltiple. El dialéctico, si lo es verdaderamente, no puede darse por satisfecho con constatarla, ni remitir inmediatamente a la unidad, antes debe discernir ante qué tipo de multiplicidad se encuentra y *cómo* puede ésta ser conducida a la unidad. De donde la presencia del neutro plural ἕκαστα en la frase de conclusión de este pasaje: ἢ τε κοινωνεῖν ἔκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ (253 e 1). “El plural [de ἕκαστος],

rara vez se emplea para designar varios grupos⁴²". ¿Cuáles podrían ser estos "grupos" si no las diferentes multiplicidades enumeradas por el Extranjero? El dialéctico debe saber, entonces, "cómo cada una de estas *multiplicidades* puede comunicar y cómo no". Cualquier multiplicidad no se puede "comunicar" de cualquier manera. El dialéctico debe saber entonces *cómo es que éstas no pueden comunicarse* (y no *cuáles* no pueden comunicar). Por esto, debe comprender que la naturaleza del nexo capaz de unificarlas es cada vez diferente: una *idea* única puede conectar los todos, pero no las unidades separadas, puede envolver desde afuera las *ideai* mutuamente otras, pero no los todos, etc. Ésta no es entonces la naturaleza *en sí misma*, de cada *idea* (su definición) que le permite o no comunicarse con otra: ésta es la manera en que el dialéctico la percibe (unidad separada, *idea* otra que sus otras, o totalidad).

En alguna de las situaciones consideradas, los elementos que componen una multiplicidad no pueden comunicarse *entre ellos*: no se comunican sino por la intermediación de una *idea* una, y esta participación no suprime ni su separación (en S1), ni su alteridad mutua (en S2), ni su clausura (en S3). Lo que significa simplemente que la multiplicidad permanece múltiple, que el nexo reúne y relaciona sin identificar. Pero si, cuando igual que ésta participa de una y misma unidad, la multiplicidad permanece múltiple, y múltiple a su manera, los modos de unificación operados por la *idea* una son tan diferentes como lo son las especies de multiplicidad. Lo que "por consiguiente", debe saber discernir el que sabe distinguir lo mismo y lo otro, *es la diferencia o la identidad de las diferentes especies de unidad y multiplicidad*.

La ciencia dialéctica debe poder regular los problemas de lo mismo y de lo otro, y particularmente cuando estos se plantean a propósito de lo uno y de lo múltiple. Cuando se trata de participación entre Formas, la participación que unifica una multiplicidad plantea un problema difícil y en realidad más complejo que el que plantea la participación de una multiplicidad sensible en una Forma. Ésta significa como aquella la

42. Ver L. S. J., s. v., II. En plural: 1. Todos y cada uno muchas veces. 2. Cada uno de dos o más grupos o agrupaciones.

imposición de un carácter común; pero, en el caso de la participación de una multiplicidad de Formas en otra, la participación no se opera siempre según la misma modalidad (como es el caso para la participación de una multiplicidad de cosas sensibles en una Forma, cuya naturaleza es tan difícil de precisar). El dialéctico debe resolver, entonces, aporías similares a las enunciadas al inicio del *Parménides* – inmanencia y separación (en S1), simetría y asimetría (en S2), todo y parte (en S3)– pero solamente puede resolverlas teniendo en cuenta la naturaleza de la multiplicidad considerada.

Debe entonces percibir discreta y adecuadamente. ¿Qué es lo que puede nublar su mirada, producir un obstáculo a su justo discernimiento? La existencia misma de lo múltiple, en la que las distinciones, las diferencias, las desemejanzas pueden hacer perder de vista la unidad y hacer pasar por otro lo que es lo mismo. Toda multiplicidad, sea de realidades sensibles o de realidades inteligibles, se presenta como una abundancia de desemejanzas, en la que, sin embargo, hay que llegar a reconocer lo *mismo* (mismo nombre, misma esencia, o misma propiedad esencial o necesaria). Si es capaz de hacerlo, entonces el dialéctico *convierte este mismo en la unidad de una idea, y convierte la diversidad pura en una multiplicidad determinada*. Ser lo mismo y ser lo otro son propiedades poseídas por todas las realidades, pero unidad y multiplicidad son estructuras solidarias del lenguaje, que el *logos* revela porque es él mismo ese entrelazamiento (de singular-plural). *Unidad y multiplicidad son la traducción dialéctica de esas estructuras ontológicas que son lo mismo y lo otro*. Se puede, como los sofistas, jugar a identificar inmediatamente lo múltiple y lo uno o, contra ellos, prohibir toda identificación. Lo propio del discurso dialéctico es el no identificarlos en modo alguno⁴³. Por esto, y es eso lo que hace de este un texto capital, el dialéctico debe introducir diferencias en la multiplicidad, pero también en la unidad⁴⁴.

43. Ver 259 d, donde la refutación verdadera se opone a aquella “que muestra que lo mismo es lo otro y lo otro lo mismo *en modo alguno*”; “*en modo alguno*” se opone evidentemente a los “cómo” y “cómo no” de nuestro pasaje.

44. Se podría afirmar que estas pocas líneas tratan de la división, pero solamente en el sentido en el que se opera la división de la multiplicidad en cuatro especies.

Existe, pues, un segundo obstáculo para la percepción del dialéctico: es la existencia de unidades confusas. La cuarta situación se ocupa de esta dificultad e invierte el movimiento de las tres primeras. Hay que percibir que allí *donde no parece* haber multiplicidad, una multiplicidad existe y debe ser despejada. De tal suerte que el discernimiento dialéctico constituye, entonces, a la vez, los diferentes términos que componen esta pluralidad y separa su naturaleza. Los términos discriminados hacen número pero no pueden tener ni la misma esencia ni la misma propiedad. Pueden comunicarse los unos con los otros, dos a dos, como va a mostrarse más adelante cuando el Extranjero se dedique a su empresa de discriminación de los géneros más grandes, pero no con una *idea* única. Una tal multiplicidad es, en efecto, aquella bajo la cual no puede haber un género único, los términos pueden solamente ser reconocidos cada uno en su existencia y su esencia distinta, e instalados en el espacio de una multiplicidad pura. Estas *ideai* no pueden más que mezclarse mutuamente, es imposible unificarlas desde cualquier punto de vista en que se esté. Pues, contrario a lo que piensan Stenzel y Cornford, aunque las Formas contrarias pueden ser integradas en la unidad de un género (lo redondo y lo rectilíneo al de las formas geométricas, o el valor y la moderación al de la virtud⁴⁵), o aún ser envueltas desde afuera desde un género-vocal (como el Movimiento y el Reposo son envueltos por el Ser). Las Formas completamente discriminadas no son Formas contrarias o incompatibles, son, en el sentido propio del término, principios. Principios del *logos* como en el *Sofista*, o principios de “todo lo que existe en el presente en el universo”, como en el *Filebo*, esos géneros son principios primeros y por lo tanto no subsumibles, y son todos igualmente principios e irreductiblemente múltiples.

CONCLUSIÓN

EL SER NO ES MÁS principio que el No-ser, lo Mismo no más que lo Otro, el Movimiento no más que el Reposo, o lo Uno que lo Múltiple: ésta es la lección del *Sofista*, una lección que parece extremadamente difícil de aceptar. Pero entonces, hay que comprender que lo que es en el

45. Ver *Filebo*, 12 e-13 a y *Político*, 306 b, ss.

fondo difícil de aceptar es que el saber sea dialéctico⁴⁶. La dialéctica, entendida como un procedimiento lógico y simétrico de composición y división, es tolerable porque, teniéndola justamente por un procedimiento se puede presuponer que lo múltiple se encontrará siempre sometido al yugo de lo uno y que, dentro de esta sujeción, el pensamiento encontrará su reposo –reposo que se puede denominar también sistema. Para poner a Platón en un sistema, basta con reducir la dialéctica a dos procedimientos siempre idénticos, y la reducción de lo múltiple a lo uno se opera por sí misma si se piensa de extremo a extremo en términos de géneros, especies e individuos, la unidad del género y la existencia supuesta de un solo género de género que implica la composición siempre posible de lo múltiple. Pero, con la cuarta situación, el Extranjero afirma la existencia de una multiplicidad de alguna manera emancipada; comprender el sentido de lo que se afirma ahora, es primero que todo reflexionar sobre *la ausencia de la idea una*.

Que todo múltiple no sea el resultado de una división, que existe una multiplicidad primera e irreductible que no *procede* de una unidad y no se *devuelve*, es lo que confiere a la dialéctica su libertad: no debe someterse a la unidad de un principio único, por tanto a un principio de unidad. El filósofo se apega siempre a la *idea* del ser, pero se encadena a ella a través de múltiples razonamientos (ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἄει διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδεᾶ) (254 a 8-9). Porque razona, y no siempre de la misma manera, introduce en esta *idea* innumerables diferencias sin las cuales no podría justamente razonar. El ser al que él se apega es “divino” (254 b 1), es el ser realmente existente de la esencia inteligible, en el que pone la diferencia, y que no se manifiesta más que bajo aspectos esencialmente diferentes, las Formas (*eide*). Diferenciado, multiplicado, el ser al que se apega el filósofo es el ser que conviene al filósofo, es decir, a la ciencia, al pensamiento y a la inteligencia (249 c 7). La ciencia dialéctica sólo es capaz de determinar el verdadero sentido del ser (pero no la única,

46. Esto era imposible de aceptar para Aristóteles, por razones lógicas, pero también para Plotino y todos los neoplatónicos después de él. Que la inteligencia no pueda pensar dialécticamente sino solamente el alma, es para ellos, literalmente, una cuestión de principio.

pues existen las cosas sensibles y las imágenes existen, pero eso es evidente para todos) y esto consiste en no hacer ni un género ni un principio único y supremo sino en ver una *idea* siempre entrelazada de lo mismo y de lo otro. El espacio abierto entre lo mismo y lo otro es el que el pensamiento del filósofo puede libremente recorrer porque él le brinda la posibilidad de su discurso que, como todo discurso, entrelaza lo uno y lo múltiple y, él es el que posee la capacidad de decidir cómo debe en verdad operarse este entrelazamiento.

BIBLIOGRAFÍA

Ackrill, J.L. 1965. "Plato and the copula: Sophist 251-259", en *Studies in Plato's Metaphysics*, R.E. Allen (Ed.) London.

Ackrill, J.L. 1965. "Symploke eidon", en *Studies in Plato's Metaphysics*, R.E. Allen (Ed.) London.

Ayache, L. 1999. "Le fonds médical du Philebe" en: *La Fêlure du plaisir, Études sur le Philèbe de Platon*. M. Dixsaut (Dir.) F. Teisserenc (colaborador). Vol 2: Contextes. Paris, Vrin.

Bluck, R.S. 1975. *Plato's Sophist*. G.C. Neal (Ed.). Manchester.

Cornford, F.M. 1937. *Plato's Theory of Knowledge (The Theaetetus and the Sophist of Plato)* translated with a running commentary. Londres-Nueva York, Routledge and Kegan Paul.

Crombie, I. M. 1963. *An examination of Plato's Doctrines, II. Plato on Knowledge and Reality*. Nueva York, Humanities Press.

H. Cherniss. 1944. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, New York.

Gómez Lobo, Alfonso. 1977. "Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1-e 2", en *Phronesis*, 22, pp. 29-47.

Griswold, CH. 1986. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven-Londres. Yale University Press.

Hackforth, R. 1952. *Plato's Phaedrus. Translated with an introduction and commentary.* Cambridge. Cambridge University Press.

Hackforth, R. 1945. *Plato's Examination of Pleasure.* Cambridge. Cambridge University Press.

Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form.* Cambridge, UK- New York, Cambridge University Press.

L. S. J. *A greek-english lexicon* / compiled by Henry George Liddell and Robert Scot, 8a ed. rev. 1897. Oxford, At the Clarendon Press.

Meinhardt, H. 1968. *Teilhabe bei Platon.* Friburgo y Munich. Karl Aber.

Moravsick, J.M.E. 1962. "Being and meaning in the Sophist" en *Acta Philosophica Fennica*, 14. pp. 23-78.

Platon. 1993. *Sophiste.* Traduction, nouvelle introduction et notes par N.L. Cordero. Paris, GF-Flammarion.

Platón. 1989. *Phèdre.* Traducción inédita, Introducción y notas Luc Brisson. Paris, GF-Flammarion.

Robinson, R. 1953. *Plato's Earlier Dialectic.* Segunda edición. Oxford, Oxford.

Rosen, S. 1983. *Plato's Sophist. The Drama of the Original and the Image.* New Haven & London, Yale University Press.

Saget, Charles. 1982. *L'Architecture du divin, Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus.* París. Les Belles Lettres.

Santa Cruz, M. I. 1992. "Division et dialectique dans le Phedre", en Rossetti, L. (Ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings or the II Symposium Platonicum.* Sankt Agustin. Akademie Verlag. pp. 253-256.

Stenzel, J. 1931. *Studien zur Entwicklung des platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristotele,* Segunda Edición, Leipzig. Traducción

inglesa de Allan, D. J. 1940. *Plato's Method of Dialectic*. Oxford, Clarendon Press.

Trevaskis, J.R. 1967. "Division and its relation to dialectic and ontology in Plato" en *Phronesis*, 12. pp. 118-129.

Vlastos, G. 1981. "The Unity of Virtues in the Protagoras", en *Platonic Studies*, 2 ed. Princeton.

ALGUNAS OBRAS DE MONIQUE DIXSAUT

Dixsaut, Monique. 2001. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.

Dixsaut, Monique. 2001. *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. (Tercera edición revisada y corregida). Paris. Vrin.

Dixsaut, Monique. 1995. *Platon et la question de la pensée*. Paris. Vrin. 2 v.

Dixsaut, M. et Teisserenc, F. (eds). 1999. *La fêlure du plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*. Paris. Vrin.

Dixsaut, Monique. 1995. *Contre Platon*, (Comp.), Paris, Vrin, 2 v.

Monique Dixsaut. 2005. *Études sur La République de Platon avec la collaboration de Annie Larivée*. Paris. Vrin.