

LUCIANO SILVA

LA PARADOJA DE
LA OPINIÓN FALSA EN PLATÓN



ISSN 1688-7476



9 771688 747006

Depósito Legal 35.3160

índice

Presentación	5
Presentación de "Crátilo"	5
La paradoja de la opinión falsa en "Crátilo"	7
La solución de la paradoja en "Crátilo"	8
Presentación de "Teetetos"	13
La paradoja de la opinión falsa en "Teetetos"	14
La solución de la paradoja en "Teetetos"	16
Presentación de "Sofista"	21
La paradoja de la opinión falsa en "Sofista"	25
La solución de la paradoja en "Sofista"	27
Conclusión	29
Bibliografía	30

Lic. Luciano Silva
Ayudante del Departamento de Historia de la Filosofía – F.H.C.E.
elpaisdelespejo@hotmail.com

La paradoja de la opinión falsa en Platón

I. Presentación

En la bibliografía sobre Platón se aplica la frase “paradoja de la opinión falsa” a la argumentación – en la obra platónica – que concluye que la opinión falsa es imposible. La paradoja de la opinión falsa fue una piedra en el zapato para Platón porque a él, por una multiplicidad de razones, le interesaba asentar que el uso del lenguaje admite tanto decir verdad como decir falsedad.

El objetivo de este escrito es avanzar en el estudio conjunto del tratamiento y formulación que la paradoja tiene en la obra de Platón. En este trabajo nos enfocaremos en *Crátilo*, *Teetetos* y *Sofista*.

La tematización que haremos de la paradoja en los distintos diálogos de ningún modo reclama ser un resultado definitivo, sino que más bien busca instalar bases para un posterior re-estudio.

a) Presentación de “Crátilo”

Crátilo es un diálogo platónico *de transición* entre su obra *de juventud* y su obra *de madurez*, fechado en la década 390-380 a.c.

El problema principal del *Crátilo* es si es posible *atribuir/dar* a una cosa una palabra o nombre (*ónoma*) falso de ella, y si es posible, bajo qué condiciones lo es.¹ Esta cuestión conduce en el diálogo a cuestiones acerca de la naturaleza del nombre y de la relación de significar, y también conduce a cuestiones acerca de, por ejemplo, qué está implicado en que algo sea imagen de algo.

En la formulación del problema cabe aclarar que tanto cuando, de acuerdo a *nuestro* lenguaje, se *bautiza* a un objeto con un nombre, como cuando, de acuerdo a nuestro lenguaje, se *predica* de un objeto, ocurre, de acuerdo al lenguaje del diálogo “*Crátilo*”, que se *atribuye/da* un nombre a la cosa. Por ende, el problema, en nuestro lenguaje, resulta doble, por un lado, si es posible predicar de una cosa un nombre falso de ella, y por otro, si es posible bautizar a la cosa con un sonido falso de ella. Pero es preferible, para comprender el diálogo, la formulación unitaria de su lenguaje de origen. Esto último no deja de ser una ironía.

La conversación en el diálogo tiene tres participantes de cuerpo presente: Crátilo, Hermógenes y Sócrates. Hay otros participantes también, como Protágoras, Heráclito o Eutifrón, que no están presentes pero son citados.

¹En vez de usar la anómala frase “atribuir/dar un nombre” podríamos usar simplemente la frase “dar un nombre” y eso sería textual al *Crátilo*. La necesidad de que usemos la frase “atribuir/dar un nombre” está en que el lector debería estar alerta de que “dar un nombre” según el uso en el diálogo es algo distinto de lo que nosotros entenderíamos por “dar un nombre”, a saber, bautizar a una cosa. “atribuir/dar un nombre” se aplica en el uso que tiene en el diálogo tanto a predicar como a bautizar.

En relación al problema del diálogo, a saber, si es posible atribuir/dar un nombre falso a una cosa, y el problema derivado de qué es un nombre, hay dos posiciones iniciales ya constituidas (que venían oponiéndose antes de que Sócrates entrara en la conversación): el convencionalismo de Hermógenes y el naturalismo de Crátilo; a su vez, en el devenir del diálogo se decanta una tercera, la de Sócrates, que es una suerte de naturalismo/convencionalismo. No obstante, hay que poner de manifiesto que Sócrates (Platón) sostiene su punto de vista de una manera escéptica e hipotética, por amor a la investigación en curso. Como veremos, el punto de vista de Sócrates concede cosas a la vez que *corrige* a los otros dos puntos de vista y se coloca a mitad de camino de ambos. Podríamos decir que el *Crátilo* contiene en la ficción una especie de proceso dialéctico “hegeliano”: del enfrentamiento de dos puntos de vista opuestos (el de Hermógenes y el de Crátilo) y su evaluación *cruzada* (con el naturalismo se tamiza al convencionalismo y a la inversa), surge un tercero que los reúne parcialmente diferenciándose de ambos.

El punto de vista de Crátilo se expresa, en boca de Hermógenes, en 383 b: “Hermógenes: Crátilo en persona dice, Sócrates, que hay una adecuación del nombre para cada una de las cosas que existe por naturaleza, y que eso no es un nombre que algunos dan, al llegar a una convención para designar, cuando pronuncian una parte de su propio lenguaje, sino que existe naturalmente una cierta adecuación de los nombres y es la misma para todos los griegos y los bárbaros.”

De esta manera, parece que Crátilo piensa que:

1. Para cada cosa hay un nombre correcto/verdadero².
2. Que el nombre es, por su naturaleza, correcto/verdadero a la cosa.
3. Que el nombre correcto/verdadero es tal independientemente de (las costumbres de “designar” y las opiniones de) los hombres (sean griegos o no griegos).³
4. Que solo los nombres correctos/verdaderos son nombres.
5. Que la convención no puede crear un nombre.

De las tesis 2 y 4 se sigue que no se puede atribuir/dar un nombre falso a una cosa porque cuando es falso de ella nunca llega a ser su nombre por más que se lo atribuyamos/demos. Entonces, en relación al problema principal del diálogo que hemos señalado, a saber, si se puede atribuir/dar a una cosa un nombre falso, Crátilo responde por la negativa. Las tesis 1, 3 y 5 le dan un contexto, conocido en la bibliografía como *naturalista*, a su negativa, que la hace peculiar de él, es decir, una negativa naturalista; esas tesis mismas son el naturalismo de Crátilo.

Ahora dirijamos nuestra atención a qué plantea Hermógenes con respecto a si es posible atribuir/dar un nombre falso a una cosa.

El punto de vista de Hermógenes se expresa en 384 d-e:

“Hermógenes: En realidad, Sócrates, yo personalmente, después de haber dialogado muchas veces con él y con muchos otros, no puedo convencerme de que la adecuación del nombre sea otra cosa que convención y consenso, porque me parece que si alguien

²En el contexto de *Crátilo* los adjetivos “correcto”, “adecuado” y “verdadero” son equivalentes cuando se aplican a los nombres. Lo mismo ocurre con “inadecuado”, “incorrecto” y “falso”.

³Esta tesis hace eco en lo que Wittgenstein escribe en *Investigaciones Filosóficas* parágrafo 202: “Y creer seguir una regla no es seguir una regla”. Ambas implican que la normatividad en el uso de un signo es independiente de la opinión y que es una especie de hecho natural en cuanto se determina independientemente de la opinión humana.

le coloca un nombre a algo, ése es el adecuado. Y si de nuevo lo cambia por otro y aquél ya no lo usa para denominar, el segundo no es en nada menos adecuado que el primero, del mismo modo que nosotros cambiamos los nombres a los esclavos, porque no hay por naturaleza ningún nombre para ninguna cosa, sino por costumbre y hábito de los que acostumbran a denominar.”

Así, Hermógenes parece pensar que:

1. Lo constitutivo de que un sonido sea nombre de una cosa es que una convención los vincule.
2. Que todo nombre es correcto/verdadero y todos lo son por igual.
3. Que la adecuación del nombre a la cosa no es algo distinto de que sea por convención su nombre.

De las tesis 1 y 2 se sigue que no es posible atribuir/dar un nombre falso a una cosa porque si se le “coloca” el nombre a la cosa, si se le atribuye/da, el nombre se vuelve nombre de la cosa, y como tal, correcto/verdadero a ella, porque, según 2, todo nombre lo es. Luego, Hermógenes sostiene que no es posible atribuir/dar un nombre falso a una cosa, sostiene la negativa en el marco del problema que señalamos como principal del *Crátilo*. La tesis 3, una tesis que *deflaciona* la corrección del nombre al no diferenciarse de su ser simplemente nombre de la cosa, le da el contexto *convencionalista* a la negativa de Hermógenes que le es propio.

Entonces, en relación al problema, Crátilo y Hermógenes confluyen en la negativa desde extremos opuestos, convencionalismo y naturalismo.

a.a) La paradoja de la opinión falsa en *Crátilo*

Es en el contexto que sigue a las definiciones de Crátilo y Hermógenes con respecto al problema “principal” del *Crátilo* que aparece en el diálogo la paradoja de la opinión falsa en su forma específica correspondiente al diálogo. En ese contexto, que ocupa el pasaje 385 b-d, Platón observa que si no es posible que un nombre sea falso, esto es, que si no es posible atribuir/dar a algo un nombre falso, entonces ocurre que un *enunciado* (un *logos*) no puede ser falso, esto es, entonces ocurre que no se puede decir (opinar) nada falso.

A la idea de que en un enunciado falso debe haber nombre falso, que la entendemos como la misma que la idea de que para decir algo falso debemos atribuir/dar un nombre falso a una cosa – así, por ejemplo, “Luciano es ruso” y “Aristóteles fue persa” son falsos porque “ruso” es un nombre falso (*de* Luciano) y “persa” fue un nombre falso (*de* Aristóteles) – la llamamos “tesis de la composicionalidad de la falsedad”. Porque da la idea de que la falsedad del compuesto-enunciado resulta o depende de la falsedad del elemento-nombre. Cabe observar que Platón también sostiene “la composicionalidad de la verdad” en 385 b-d.

De este modo, pasemos en limpio lo que juzgamos que es la instancia *específica* de la paradoja en *Crátilo*:

1. Ningún nombre es (puede ser) falso (que es lo mismo que decir: no se puede atribuir/dar un nombre falso a una cosa). (Tesis de Crátilo y Hermógenes en la cuestión del “Crátilo”)

2. En un enunciado falso debe haber nombre falso (que es lo mismo que decir: no podemos decir nada falso si no atribuimos a una cosa un nombre que es falso *de* ella). (Tesis de la composicionalidad de la falsedad)
3. Luego, no hay (no son posibles los) enunciados falsos.

La solución de la paradoja en el *Crátilo* transitará por la vía de argumentar para que Crátilo y Hermógenes abandonen la premisa 1, y también sus respectivos naturalismo y convencionalismo, para abrazar que sí es posible nombrar falsamente y la teoría “propia” de Sócrates con respecto a la corrección de los nombres y su naturaleza. La “solución” de la paradoja abarca desde 385 e hasta 435 e.

Así, antes de pasar al estudio de la solución de la paradoja en el *Crátilo* tenemos los elementos para dar una descripción de la estructura general del diálogo desde el principio hasta 435 e: primero, se plantea el problema “principal” del diálogo y las posiciones de Crátilo y Hermógenes; segundo, se desarrolla la paradoja de la opinión falsa; tercero, se la “soluciona”. De esta manera vemos que la paradoja de la opinión falsa es un problema *estructuralmente* importante en el *Crátilo*. Como veremos más adelante, la importancia estructural de la paradoja en *Crátilo* está confirmada en 431 b-c.

Cabe observar que en el curso de la solución de la paradoja, Sócrates primero convence a Hermógenes y después se ocupa de Crátilo, inclinándolo al primero hacia una forma de naturalismo y al segundo hacia un convencionalismo que completa y se equilibra con el naturalismo antes impuesto (vía razones) a Hermógenes en un todo coherente que es la “teoría” de Sócrates sobre los nombres y su corrección, un híbrido de convencionalismo y naturalismo.

a.a.a) La solución en el *Crátilo* de la paradoja en su versión *Crátilo*

Como dijimos la solución de la paradoja en el *Crátilo* abarca el tramo 385 e – 435 e. La estrategia es, por tanto, de largo aliento y va desplegándose lentamente. La finalidad de este capítulo es señalar los pasos de la estrategia socrático/platónica para superar la paradoja, y luego resumir todos los pasos y mostrarlos sinópticamente.

El primer paso en la dirección de solucionar la paradoja consiste en que Sócrates hace que Hermógenes abandone la tesis convencionalista acerca de la corrección de los nombres que *deflaciona* que un nombre sea correcto al identificarlo *reductivamente* con que el sonido esté vinculado vía convención con la cosa como su designador. Este paso abarca en su despliegue el tramo 385 e - 391 b.

Sócrates hace que Hermógenes abandone la tesis convencionalista acerca de la corrección de los nombres (la tesis 3 respectiva al pensamiento de Hermógenes en 384 d-e) haciéndolo aceptar que la corrección del nombre es un hecho natural independiente de nuestra opinión, esto es, haciéndolo aceptar que el naturalismo es la opción adecuada en el problema de la corrección de los nombres.

Para comprender que esta argumentación refuta a Hermógenes uno debe tener en cuenta que en 385 d Sócrates identifica la tesis convencionalista acerca de la corrección de los nombres con una instancia del enunciado de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas”, en concreto la identifica con la tesis de que lo que alguien le parezca un nombre correcto para la cosa lo es.

Dada esa **identificación** de tesis por parte de Sócrates, la clave de su argumentación para que Hermógenes abandone la tesis convencionalista para la corrección de los nombres está en que Hermógenes asume, de antemano a toda la discusión en curso, la tesis *diametralmente* opuesta a la de Protágoras: todas las cosas son y son lo que son por sí mismas e independientemente de la opinión del hombre, y por ende, también la corrección de los nombres. La argumentación puede resumirse así:

1. Si las cosas son lo que son por su naturaleza e independientemente de nuestra opinión, entonces el nombre correcto es correcto por su naturaleza e independientemente de nuestra opinión.
2. Las cosas son lo que son por su naturaleza e independientemente de nuestra opinión.
3. Luego, el nombre correcto es correcto por su naturaleza e independientemente de nuestra opinión.

Establecida que la corrección del nombre es capturada por el naturalismo y no por el convencionalismo, la investigación de *Crátilo* vira hacia dilucidar qué es la corrección natural. Ese viraje ocurre en 391 b. En el camino de esa investigación es que se integra el conocido *pasaje de las etimologías* del *Crátilo* en 391 b – 427 e.

Es en el pasaje de las etimologías que se da el segundo paso hacia la solución de la paradoja.

En el pasaje de las etimologías se concluye que hay dos tipos de nombres: nombres que son derivados (“derivar” en sentido *etimológico*) de otros y nombres que no se derivan de otros nombres, los primeros son los *derivados*, los segundos son los *primarios* o *primitivos*.

Los nombres primitivos son elementos (partes irreductibles y primeras) tanto de los enunciados (*logos*) como de los nombres (*ónoma*).

Luego de la distinción entre nombres primarios y compuestos, se pasa a solucionar el problema que se había lanzado en 391 b: qué es la adecuación *natural* de los nombres.

Para los nombres derivados se da la siguiente definición de su corrección natural: los nombres derivados son adecuados o verdaderos (de una cosa) cuando los nombres de los que se deriva, y en última instancia, los nombres primarios de los que se deriva, son adecuados a la cosa; el nombre derivado es correcto para una cosa cuando sus *etimologías* lo son.

Por otro lado, para caracterizar la corrección natural de los nombres *primarios* se introduce un concepto muy importante en la obra de Platón, el concepto de imitación (*mimesis*). Se dice: los nombres primarios son *imitaciones* de las cosas (hechas con sílabas y letras).

El concepto de *imitación* se introduce en *Crátilo* para dilucidar el *género* en sentido aristotélico del nombre primario. La *diferencia* en sentido aristotélico del nombre primario consiste en que, como imitación, es *hecho con sílabas o letras*.

Las pinturas (imágenes) son las imitaciones **por excelencia**. De este modo, la tesis nombre primario = imitación hecha con sílabas o letras plantea una afinidad no superficial, o mejor dicho, sustancial, entre nombre (escrito o dicho) e imagen.⁴

Sobre la base de la subsunción de los nombres primarios en el conjunto de las imitaciones se define la corrección natural de los nombres primitivos: los nombres primitivos son correctos/verdaderos de una cosa cuando son imitaciones *semejantes* de la cosa.⁵

De este modo, el segundo paso en la dirección de superar la paradoja en el “Crátilo”, paso que ocurre en el pasaje de las etimologías en 391 b – 427 e, consiste en la caracterización de la corrección natural del nombre: el nombre derivado es adecuado cuando se deriva de nombres adecuados y el nombre primario/imitación es adecuado cuando es semejante a la cosa.

El último paso en la solución de la paradoja es el paso que, en sentido fuerte, *habilita* la posibilidad del nombre falso, es el paso fundamental, el que cierra y da “éxito” a la estrategia. Este paso ocurre en los contenidos que aparecen en 427 e – 435 e : las imitaciones pueden ser *atribuidas* a cualquier cosa.⁶

Qué es esto de que las imitaciones puedan ser atribuidas a cualquier cosa?

La tesis de que las imitaciones pueden ser atribuidas a cualquier cosa es una tesis acerca del objeto de referencia que, de acuerdo al diálogo, *necesariamente* debe tener una imitación pues una imitación es siempre *imitación de*, y esa tesis es que el objeto de referencia de la imitación puede ser decidido por la convención humana y que esa decisión puede aplicar la imitación, sin restricción, a cualquier objeto.⁷

⁴Una pregunta interesante es qué asociaciones e intuiciones, y no qué problemas, pueden llevarnos a pensar que, o familiarizarnos con que las palabras que fungen como sujeto gramatical son imágenes. En la doctrina lógica medieval de la *suppositio* el estar-por-otro del término parece haber cierta proximidad o aire de familia con la idea del nombre-imagen.

⁵Cuando en el diálogo se habla de semejanza se lo hace en ausencia del distinguo entre lo que parecen ser dos tipos distintos de semejanza, la semejanza real y la semejanza aspectual. Dos cosas tienen semejanza *real* cuando tienen una propiedad o determinación en común; y dos cosas tienen semejanza *aspectual* cuando la imitación sin tener la propiedad en común con la cosa tiene el aspecto o la ficción de que la tiene. Por ejemplo, la estatua de Sócrates y Sócrates no tienen en común tener brazos porque la estatua de Sócrates no tiene brazos, y no obstante, hay una semejanza aspectual allí porque la estatua sin tener brazos tiene el aspecto de tenerlos.

⁶ Esta tesis no deja de encerrar perplejidades para nuestras intuiciones porque normalmente tendemos a creer o al menos a actuar *como si* las imágenes determinaran siempre *por sí mismas*, mediante su composición y disposición de los colores, de qué son imágenes y nunca fuera el *uso* de la imagen lo que lo hiciera. Cabe observar que es muy avanzado para el tiempo de Platón la idea de que la referencia de la imagen puede resultar de su uso y no de su composición y disposición cromática.

Por otro lado, la tesis de que la imitación puede ser atribuida a cualquier cosa implica que la imitación puede ser *contrastada* con cualquier cosa y a la inversa, pero identificarlas sería debilitar la tesis de que la imitación puede ser atribuida a cualquier cosa porque esta lo que significa es algo más fuerte, a saber, que la imitación puede ser *imitación de* cualquier cosa a lo que podamos atribuirle.

⁷ La tesis de que la atribución de la imagen puede asociarle un objeto de referencia genera, a mi entender, la posibilidad de que la imagen tenga múltiples objetos de referencia, basta que se la atribuya a muchos. Esta podría ser una tesis interesante de Platón sobre la imitación. Otra tesis sobre la imitación que Platón propone en *Crátilo* es la tesis de que entre imagen y objeto de referencia hay necesariamente un margen importante de desemejanza entre ambos y de incorrección para la imagen que es inherente a que imagen y objeto estén en la relación de imitación. Esta tesis se introduce en el famoso argumento de los dos Crátilos en 432 b-d. La finalidad del argumento de los dos Crátilos es instar a Crátilo a aceptar que un nombre pueda ser falso en la medida que ser una imitación de lo que nombra ya le impone cierto grado de falsedad y desemejanza con la cosa. Más información acerca de la tematización platónica de la imagen puede verse en “República” X 595 c – 598 d.

Observese que esta tesis abarca por igual los cuadros y los nombres, y que es una tesis que afirma una *posibilidad*: la tesis no dice que el objeto de referencia es (necesariamente) determinado por la atribución de la imagen sino que puede serlo.

Que Platón/Sócrates hace los pasos que señalamos deliberadamente *para* superar la paradoja de la opinión falsa tal como aparece en *Crátilo*, vía la tesis de la posibilidad de nombrar falsamente, se confirma en el pasaje 431 b-c:

“Sócrates (a Crátilo): Estás haciendo bien, mi querido, si es posible que esto (que hayan nombres falsos) sea así, pues ahora no se debe polemizar demasiado sobre este punto. Así, si existe también aquí esta distribución (de nombres inadecuados a las cosas), estamos dispuestos a llamar a una de ellas decir la verdad y a la otra decir falsedades. Y si esto es así, y es posible asignar inadecuadamente los nombres, y no atribuir lo que corresponde a cada uno, sino algunas veces lo que no corresponde, también sería posible hacer eso mismo con las expresiones predicativas (*rhema*). Y si es posible colocar así expresiones predicativas y nombres, necesariamente también es posible hacerlo con los enunciados, pues los enunciados, según creo, son de algún modo la síntesis de éstos.”

Pasemos a la representación conjunta/sinóptica de la estrategia del “Crátilo” para superar su variante propia de la paradoja de la opinión falsa. El camino de Sócrates es:

1. La corrección de los nombres es un hecho natural independiente de la opinión y las costumbres humanas; la corrección de los nombres es un hecho relativo a la naturaleza del nombre en relación al objeto.
2. La corrección de los nombres derivados es la corrección de los nombres de los que se deriva; la corrección de los nombres primarios es que sean imitaciones semejantes de la cosa.
3. Las imitaciones pueden tener un objeto de referencia decidido por la atribución de la imitación a una cosa, por convención.

Cómo estos pasos completan la estrategia para superar la paradoja?

Ya dijimos que la paradoja era superada vía refutar la premisa suya: ningún nombre es (puede ser) falso.

Entonces el problema ahora es cómo los pasos anteriores conducen allí.

Bien. Tengamos presentes los tres pasos de arriba.

De acuerdo al último y al penúltimo paso, un nombre primario puede ser atribuido a cualquier cosa, y por ende, puede ser atribuido a una cosa con la que no es semejante. Por lo tanto, un nombre primario puede ser falso. Por lo tanto, los nombres derivados pueden ser falsos. Por lo tanto, los nombres (en general) pueden ser falsos. Y si los nombres pueden ser falsos y la tesis de composicionalidad de la falsedad vale, entonces los enunciados pueden ser falsos! Y entonces estos tres pasos resuelven la paradoja!

Quiero hacer una observación. Más arriba dijimos que en el curso del diálogo Sócrates iba procesando un punto de vista sobre la corrección de los nombres que era diferente a los de Crátilo y Hermógenes a la vez que recogía elementos del naturalismo y el convencionalismo siendo un híbrido de ambos. Bien, ese hecho queda registrado en los “pasos” que vinimos señalando que Sócrates transitó para solucionar la paradoja de la opinión falsa de *Crátilo*. El primer y segundo paso son netamente naturalistas, el último es netamente convencionalista, y *convencionalista radical* pues también se refiere a las imágenes!

También cabe observar que en el problema de dar cuenta de la dupla palabra/objeto, la de Sócrates no fue la única propuesta que combina naturalismo y convencionalismo. Así, por ejemplo, Okham sostiene en *Suma de la Lógica* que el signo oral significa *por convención* lo que significa *por naturaleza* el signo mental, esto es, que el signo mental significa algo por naturaleza y que el signo oral significa lo mismo porque así lo convinimos con nosotros mismos. Cabe recordar que este punto de vista okhamiano no es peculiar suyo sino una honda tradición en el problema del significado, tradición que preexiste a Okham, por ejemplo en Agustín (y según Okham, también en Aristóteles), y lo subsiste, por ejemplo en la tradición empirista clásica y en el *Tractatus*, esta tradición es la tradición del lenguaje mental (un lenguaje que es naturalmente lenguaje) como respaldo constitutivo del lenguaje público (un lenguaje que es naturalmente artificial, un artefacto). Es en *Cuadernos azul y marrón* que Ludwig Wittgenstein asume la tarea de desmontar esta tradición, la tarea de desmontar la idea de que es necesario al proceso de usar signos la compañía de un “extraño” proceso paralelo de significar (un proceso no-físico) para que como tal pueda constituirse.

Además, esta solución de la paradoja no está libre de perplejidades por más que en el diálogo se pasan por alto, aunque, por cierto, no se pasan por alto sin escepticismo. Me gustaría en particular plantear una.

Normalmente creemos que la verdad y la falsedad de los enunciados (al menos en situaciones de *univocidad* y significado *claro*) no admite grados porque negamos un término medio (o varios términos medios) entre la verdad (completa o absoluta) y la falsedad (completa o absoluta). El bicondicional entre el tercero excluido y la negación de grados a la verdad y falsedad de los enunciados se rastrea ya en la obra de Aristóteles. Probablemente lo heredemos de él.

Ahora bien, es reconocido en el diálogo que la semejanza entre la imitación y el objeto de referencia puede admitir grados y hasta ser nula, porque la imitación puede atribuirse a cualquier cosa.

Por otro lado, si los nombres primarios son imitaciones parece seguirse que la verdad y la falsedad de los nombres primarios, y a través de ellos, de todos los nombres, admite grados. Porque la verdad del nombre primario es o debería ser proporcional a su semejanza, y la verdad de los nombres derivados debería ser proporcional a la verdad de los nombres primarios.

El *punto* de nuestra dificultad es: cómo podemos sostener que la verdad y falsedad de los enunciados *no* admite grados, admitiendo que la verdad y falsedad de los nombres admite grados; y también: cómo podemos sostener, si admitimos que la verdad y falsedad de los nombres admite grados, que la verdad y la falsedad de los enunciados sí admite grados.

Por último, como balance del tratamiento que Platón hace de la paradoja de la opinión falsa en *Crátilo* es razonable pensar que debido a la forma escéptica y dubitativa en que Sócrates sostiene los filosofemas que conducen en el diálogo a la superación de la aporía, sobre todo el referido a que los nombres (primarios) son imitaciones de los objetos, que Platón no se hallaba representado en la idea de que la paradoja estuviera cerrada por esos medios. En consecuencia, el problema para Platón luego sería dar con una concepción de la corrección del nombre alternativa tanto al convencionalismo de Hermógenes, como al naturalismo de Crátilo, como al naturalismo/convencionalismo de Sócrates.

b) Presentación de *Teetetos*

Teetetos es tradicionalmente considerado un diálogo *de vejez*, fechada su composición en 369-367 a.c.

Los participantes de la conversación de *Teetetos* de cuerpo presente son Sócrates, un joven muy talentoso para el conocimiento llamado Teetetos, y su maestro el matemático Teodoro. De cuerpo ausente participan Protágoras y Heráclito.

El problema del *Teetetos* es dar una definición satisfactoria de la actividad de conocer. Ninguno de los participantes hace lo que podría llamarse defender un punto de vista sobre qué es conocer, en este respecto el *Teetetos* es distinto del *Crátilo*. En *Teetetos* Sócrates interroga a Teetetos y Teetetos trae a colación posibles definiciones de conocer que son entonces examinadas.

También puede entenderse que el problema principal del diálogo *Teetetos* es definir el conocimiento (*epísteme*) y que para ello se usa la estrategia de definir primero la actividad conocer: consiguientemente, el conocimiento sería aquello que se tiene al conocer. En esta comprensión alternativa de la estructura general de los problemas del *Teetetos* el problema de definir el conocer es secundario y se lo problematiza *al servicio de* resolver otro problema que sería el principal y éste sería cuál es el qué del conocimiento. Pero esta comprensión de la estructura general de los problemas en el *Teetetos* no es obvia. Es notorio que hay problemas de interpretación perennemente abiertos en el *Teetetos*. Puede ser que este punto sea el más fundamental de ellos.⁸

En el diálogo se presentan tres definiciones de conocer que son las siguientes en este orden: conocer = percibir (opinar)⁹, conocer = opinar con verdad, conocer = opinar con verdad teniendo la capacidad de dar una explicación (*logos*) de lo que se conoce¹⁰.

Las tres definiciones son descartadas por no cumplir condiciones que la definición satisfactoria debe cumplir y la cuestión de qué es conocer queda abierta. Por esto último y por el hecho de que el problema del diálogo es un problema de definición, el diálogo es un diálogo *aporético* según la jerga de la exégesis de Platón.

Las tres definiciones de conocer que se dan en el *Teetetos* están concatenadas, no se dan aleatoriamente y sin criterio, y la regla de la concatenación es: la sucesora se construye sobre la base de restringir (y corregir) la anterior. Este hecho es significativo para la comprensión del método platónico para dar definiciones en este diálogo, método para dar definiciones que difícilmente sea el conocido como división (*diáiresis*) que se presenta en diálogos como el *Sofista* para definir el sofista o en el *Gorgias* para definir el objeto de la retórica. Lo significativo para la comprensión del método es que con ese modo de plantear la definición sucesora a ser evaluada luego de haber descartado la anterior ocurre una *economía de la investigación* por la cuál la tematización asociada a una definición anterior descartada se aprovecha en la tematización de una posterior a considerar. Mediante ese dispositivo, la búsqueda de definición se unifica no solo desde el punto de vista del problema sino también desde el punto de vista del desarrollo de los

⁸ Otra forma de leer la cuestión del *Teetetos* consiste en atribuirle como tema principal la pesquisa del conocimiento y el conocer *confundidos y mezclados* como objeto de la pesquisa.

⁹ Caracterizar la primera definición del *Teetetos* como conocer = percibir (opinar) y no meramente como conocer = percibir, está justificado en, es correcto en la medida, que en el *Teetetos* Sócrates y Teetetos entienden que conocer = percibir es la misma tesis que la Homomensura de Protágoras, y la Homomensura *se refiere a las opiniones* diciendo que todas son verdaderas.

¹⁰ La “explicación” de la cosa que se conoce dista en el diálogo de justificar lo que se conoce. Esta tesis la hemos fundamentado en otro lugar.

momentos sucesivos de la pesquisa, y a través de ello evita que los contenidos de sus momentos anteriores se pierdan.

b.b) La paradoja de la opinión falsa en *Teetetos*

La paradoja de la opinión falsa y su tratamiento en el *Teetetos* ocupa 187 b - 200 d, y ocurre inmediatamente luego de haber *Teetetos* dado la segunda hipótesis de definición de conocer, conocer = opinar con verdad, y a raíz de un elemento que configura el *marco* de esta definición, a saber, que algunas opiniones son falsas.

En 187 b:

“Sócrates: Tienes razón, amigo mío. Así es que ahora, dado que has prescindido de todo lo anterior, tienes que considerar de nuevo la cuestión (de qué es el conocer), comenzando por el principio. Vamos a ver si, después de haber avanzado hasta aquí, tienes una perspectiva mejor. Dime, pues, una vez más qué es el saber.

Teetetos: No se puede decir que lo sea toda opinión, Sócrates, porque hay también opiniones falsas. Ahora bien, es posible que la opinión verdadera sea saber. Ésta es mi respuesta. Si, al avanzar, cambiamos de parecer, intentaremos definirlo de otra manera.”

Así, a la incitación de Sócrates a dar una nueva definición de conocer, *Teetetos* responde: la opinión se divide en verdadera y falsa, y consideremos *si* conocer = opinar con verdad.

Entonces, en 187 c Sócrates dice:

“Merecería la pena volver a plantearnos un problema en relación a la opinión?”

El problema mencionado que se pregunta si valdría la pena volver, es el de dar un concepto de opinión falsa tal que sea intuitivamente aceptable y (ello implica que sea) compatible con que hayan y puedan haber opiniones falsas.

El primer movimiento en la resolución de este problema en el *Teetetos* consiste en descartar la definición clásica de la opinión falsa como discurso que enuncia lo que no es, definición que ya aparece en *Crátilo* 385 b. En la definición de opinión falsa lo que no es es entendido, en palabras del *Sofista* como “lo contrario de lo que es”, y en nuestras palabras, como “la Nada”. Por esa razón, el decir lo que no es del discurso falso debe entenderse en la línea de que el discurso falso nombra la Nada. La peculiaridad de la concepción de lo que no es como no-ser radica en que no hay multiplicidad en el género del no-ente: todas las cosas que no son son una y la misma, lo que no es, el no-ser, la Nada.

El movimiento de descartar la definición clásica de opinión falsa acontece en 188 d – 189 b con el siguiente argumento:

1. El que opina opina algo.¹¹ (premisa)
2. Algo es siempre algo que es. (premisa)

¹¹Platón fundamenta esta tesis sobre la base de una especie de inducción o razonamiento por analogía que es característica de su obra. Dice: del mismo modo que el que ve, toca u oye, ve algo, toca algo, oye algo, ocurre que el que opina opina algo. Sobre esta manera de introducir esta premisa, que es clave para *otra* formulación de la paradoja, la formulación que se da en *Sofista*, Wittgenstein elabora su *deconstrucción* de la paradoja en *Cuadernos azul y marrón*. Wittgenstein dice, sucintamente, que de la analogía gramatical de que tanto en “toca el perro” como en “opina que llueve” podemos sustituir “el perro” y “que llueve” por la expresión “algo”, se pretende extraer una similaridad más profunda que no hay, a saber, que del mismo modo que cuando se toca algo hay algo allí presente que se toca cuando se dice algo el algo debe estar “allí presente”, aunque de un modo misterioso, para ser dicho, opinado.

3. Luego, el que opina lo que no es no opina. (de 1 y 2)
4. Luego, opinar falsamente no es = discurso que enuncia lo que no es. (de 3)

Así, por este argumento, al problema de dar un concepto de opinión falsa tal que sea intuitivamente aceptable y (ello implica que sea) compatible con que hayan y puedan haber opiniones falsas, no es satisfactoria la definición opinión falsa = opinión que enuncia lo que no es. La razón por la que este argumento descarta la definición clásica de la opinión falsa es que *la no reificación de lo que no es* es condición para la solución de qué es la opinión falsa.

A la condición de la explicación de la opinión falsa que consiste en la no reificación de lo que no es la llamaremos “la condición de Parménides”.

La condición de Parménides se sigue de lo que el eléata escribe en el Fragmento 6 de su *Poema del ser*, o sea, “Lo que puede pensarse y decirse debe ser”, porque si, como dice el eléata, lo que puede pensarse debe ser, entonces si la falsedad ha de poder pensarse, entonces lo que se piense al pensar la falsedad debe ser, y esto último “si la falsedad ha de poder pensarse, entonces lo que se piense al pensar la falsedad debe ser” es un enunciado de “la condición de Parménides”.

Cuando pasemos al estudio de la paradoja de la opinión falsa en el *Sofista* se hará evidente que las premisas 1 y 2 del argumento de arriba son (palabras más, palabras menos) las premisas de la paradoja de la opinión falsa en el *Sofista*, y entonces también se hará evidente que, *curiosamente*, para Platón las premisas que pueden usarse para plantear la paradoja también pueden usarse para rechazar una definición de opinión falsa.

Es en 189 c que se plantea una respuesta *alternativa* a opinión falsa = opinión de lo que no es:

“Sócrates: Decimos que la opinión falsa es una opinión errónea que se produce cuando alguien confunde en su pensamiento dos cosas, ambas existentes, y dice que la una es la otra.”

De este modo, de acuerdo a 189 c, la opinión falsa *consiste* en una opinión errónea (*allodoxía*) cuyo origen es la *confusión* de *dos* cosas existentes, y la confusión de dos cosas existentes *consiste* en decirse a uno mismo que (consiste en *pensar* que) la una es la otra.

También se dice, en la línea de la concepción de la confusión de dos cosas como decirse a uno mismo en la intimidad del alma que la una es la otra, que confundir una cosa con la otra es *tomar mentalmente* una cosa por la otra.

Supuestamente, esta nueva definición de opinión falsa satisface el requisito de no reificar lo que no es, requisito que la definición de la opinión falsa debe satisfacer, porque, de acuerdo a la nueva definición, la opinión que es falsa se origina en la confusión de dos cosas *que existen*. Hasta donde veo no es cierto que la nueva definición de opinión falsa satisfaga el requisito de no reificar lo que no es, porque si pienso que una cosa existente es otra cosa existente, y ambas *no son* la misma, pienso lo que no es: la identidad de los dos existentes.

La definición de opinión falsa como opinión originada en la confusión de dos cosas es soportada en un enfoque de la opinión falsa desde el punto de vista de su origen en el *funcionamiento* del aparato de conocer del sujeto que tiene la opinión falsa: en ésta definición la opinión falsa es definida *por su causa* en el (mal)funcionamiento del

aparato de conocer. Este enfoque es no-clásico porque el enfoque clásico para definir la opinión falsa apunta a ella desde el punto de vista de su representación o no representación del mundo tal como es, o en su defecto, desde el punto de vista del “contenido” de la opinión falsa.

Es como una crítica a opinión falsa = opinión cuyo origen está en la confusión de dos cosas existentes, que aparece en *Teetetos* la paradoja de la opinión falsa.

La paradoja aparece en 188 a-c con esta forma:

1. Dadas dos cosas *cualesquiera* A y B, las posibilidades son que o bien se conoce a ambas, o bien se conoce a ninguna, o bien se conoce a A y no a B, o bien se conoce a B y no a A. (premisa)
2. No se puede confundir a A con B cuando no se conoce ni a A ni a B. (premisa)
3. No se puede confundir a A con B cuando se conoce solo a uno de los dos. (premisa)
4. No se puede confundir a A con B cuando se conoce a ambas. (premisa)
5. Luego, no se puede confundir a A con B (dos cosas cualesquiera) (porque en ninguna de las posibilidades la confusión es posible). (de 1, 2, 3, 4)
6. Opinión falsa = opinión cuyo origen está en la confusión de dos cosas existentes. (premisa oculta)
7. Luego, no es posible opinar falsamente (porque la opinión falsa no podría *generarse*). (de 5 y 6)

b.b.b) El intento de solución en el *Teetetos* de la paradoja en su versión *Teetetos*

El *diagnóstico* que se hace de la paradoja es que *si* se acepta que confundir dos cosas es *pensar* que la una es la otra (la concepción de confundir dos cosas como pensar que una es la otra es una *premisa oculta* de la paradoja de la cual dependen las *premisas explícitas* 2, 3 y 4) y que la opinión falsa se origina en la confusión de dos cosas, entonces debe aceptarse la imposibilidad de la opinión falsa, porque no podemos, a la vez, pensar dos cosas y pensar que la una es la otra, mientras que, *para* pensar que la una es la otra debemos pensar en las dos cosas.

Consecuentemente con el diagnóstico de la paradoja la estrategia de superación de la paradoja elegida, estrategia que se basa en *conservar* la definición de opinión falsa como opinión originada en la confusión de dos cosas, consistirá en *suplantar* la concepción de confundir dos cosas como *pensar que la una es la otra* por otra concepción de la confusión de dos cosas que debe cumplir dos condiciones: debe no permitir que se reedite la paradoja y debe explicar la confusión de dos cosas en todas sus posibles instancias. La primer condición es una condición *formal* de la superación de la paradoja; la segunda es una condición impuesta por la búsqueda de definir la actividad confusión de dos cosas, que, desde el punto de vista de lo que ella es en sí misma, es siempre la misma en todas las instancias.

El problema central de la estrategia diseñada en el *Teetetos* para superar la paradoja de la opinión falsa, a saber, definir qué es confundir dos cosas (o qué es cometer un error de identificación), presupone, y esto se observará luego en los distintos esfuerzos por superarlo, que la frase “confundir dos cosas” se aplica siempre que y solo cuando ocurre un determinado único hecho o actividad en el alma y que la frase significa este hecho/actividad. Una crítica wittgensteniana a este problema, en el estilo de *Cuadernos azul y marrón*, mordería justo en este presupuesto e intentaría convencernos de que no

hay ningún hecho introspectable que sea el común denominador de todas las situaciones en que podemos decir que alguien, uno mismo u otro, confunde dos cosas, y esto último mostrando situaciones altamente disimiles que tienen en común que en ellas diríamos que “confundimos cosas”. Todo problema socrático de definición participa de un supuesto de existencia de un común-denominador en las situaciones de uso de la correspondiente expresión; por este hecho podemos suponer un escepticismo general con respecto a estos problemas por parte de Wittgenstein.

En la línea de la estrategia mencionada arriba para superar la paradoja Sócrates sostendrá, contra las premisas 3 y 4 de la paradoja, que es posible confundir dos cosas cuando se las conoce a ambas y también cuando se conoce a una de ellas, y *estrictamente* en esos casos: no se puede confundir dos cosas de las que no se conoce ninguna.

El primer concepto de confusión de dos cosas A y B que se plantea en “Teetetos” para superar la paradoja en la estrategia que ya señalamos es: confundir A con B consiste en *enlazar o relacionar, cuando se percibe a A, la percepción de A con la “impronta” de B, una impronta con la que no “encaja”*.

Este concepto es el de confusión de dos cosas como “discrepancia de la percepción y el pensamiento” y es facturado en el tramo 191 b - 195 c de *Teetetos*. Este tramo incluye como parte fundamental el conocido pasaje de “la tablilla de cera”. Para comprender este concepto de confundir dos cosas como discrepancia de la percepción y pensamiento debemos explicar los conceptos de “percepción” de una cosa e “impronta” de una cosa.

Por “percepción” de una cosa se entiende el registro de la cosa mediante los sentidos; tener una percepción de una cosa no implica saber que es una percepción de *esa* cosa, y probablemente, no implica saber que se tiene la percepción.

La “impronta” de una cosa es su huella en nuestra memoria, su *recuerdo*. Esta impronta se dice metafóricamente que se “graba” en una tablilla de cera que habría en nuestra alma, esa tablilla de cera sería nuestro archivo de lo percibido y pensado, nuestra memoria. Las improntas de las cosas en nuestras almas pueden tener mejor o peor calidad, y durar más o menos. En este pasaje 191 d-e también se introduce que tener la impronta de la cosa en el alma es *conocerla* y que la impronta misma es un conocimiento de la cosa. Así, en 191 d-e hay la presencia de un elemento de la Teoría de la Reminiscencia: tener el recuerdo es conocer.¹²

El pasaje clave para la presentación de la impronta como recuerdo de la cosa (pensada o percibida antes) y de la tablilla como el archivo de lo que hemos pensado o percibido es 191 d-e. La impronta de la cosa en el *Teetetos*, que es la *huella* que deja la cosa después de ser pensada o percibida, es un antepasado claro del “concepto”, la “imagen mental” y la “idea” de la Epistemología posterior.

Con las explicaciones de percepción e impronta ya puede entenderse qué significa que *confundir A con B consiste en enlazar, cuando se percibe a A, la percepción de A con la “impronta” de B, una impronta que no le corresponde*: cuando confundimos dos cosas, percibimos una y relacionamos la percepción que le corresponde a la cosa, con el

¹² Algunos elementos que faltan son que los recuerdos sean *de* las Ideas, que preexistan la *encarnación* del alma y que el alma sea eterna.

recuerdo en nuestra alma que le corresponde a la otra, y entonces, en ese relacionar percepción con recuerdo que no le corresponde es que tenemos una opinión falsa: opinamos que lo que percibimos es algo distinto de lo que es.

La concepción de confundir dos cosas como discrepancia de percepción y pensamiento rápidamente es sometida a crítica en 195 d – 196 c, crítica que termina por eliminarla.

La crítica consiste en que según la concepción de la discrepancia percepción/pensamiento “nunca podríamos confundir el once con doce, ya que uno y otro son cosas que solamente nos representamos por medio del pensamiento”. En otras palabras, de acuerdo a la concepción de la discrepancia de percepción y pensamiento quedan excluidas de la posibilidad de ser confundidas todas las cosas no perceptibles, solo pensables, lo cual quiere decir que esta concepción no explica la confusión en *todas* sus instancias, por ejemplo, aquellas confusiones que tenemos entre objetos meramente pensables.

De esta manera, la estrategia de superar la paradoja en la manera planteada para superarla, a saber, la estrategia cuyo fin es plantear una definición de confundir dos cosas que no admita el replanteamiento de la paradoja, y a la vez explique exitosamente la confusión de dos cosas en general en todos sus casos, fracasa *bajo la forma de* la concepción de confundir dos cosas como discrepancia de percepción y pensamiento porque no cumple la segunda condición establecida: el concepto de confundir dos cosas que plantea *no* encaja con lo que ocurre cuando confundimos los llamados *objetos inteligibles*.

Queda por pensar si la concepción de la discrepancia percepción/pensamiento no reifica lo que no es. Cuando confundimos dos cosas, dice, relacionamos una percepción con un recuerdo con el pensamiento de que son percepción y recuerdo de la misma cosa, pero *no* son percepción y recuerdo de la misma cosa. En esa circunstancia, evidentemente pensamos lo que no es, a saber, que la percepción y el recuerdo son de la misma cosa, y por lo tanto, la concepción de la confusión como discrepancia percepción/pensamiento no cumple la condición de no reificar el no ser.

Como, de alguna manera, comprobamos aquí, y como veremos en el *Sofista*, elaborar una concepción de la opinión falsa libre de reificación de lo que no es es el problema más profundo en torno a la opinión falsa. Supuestamente, en el *Sofista* se lo consigue. No obstante, aún cuando se tenga un concepto de opinión falsa que no reifique lo que no es debe mostrarse que nuestro aparato de conocer puede tener un funcionamiento tal que origine el error, y su expresión, la opinión falsa, es decir, debe superarse el problema de la opinión falsa en su versión del *Teetetos*. Y, por otro lado, en el caso de que se consiga elaborar una definición de la opinión falsa que no reifique lo que no es, aún quedaría por resolverse la paradoja de la opinión falsa según el *Crátilo*, esto es, mostrar que puede haber aplicación inadecuada de las palabras individuales.

Retomemos el problema de dar un concepto de confundir dos cosas.

El desafío luego de la concepción de la discrepancia percepción/pensamiento parece más definido, consiste en dar un concepto de confundir dos cosas que encaje tanto con

la confusión de cosas perceptibles como con la confusión de cosas inteligibles.¹³ Este concepto, obviamente, además debe impedir que se replantee la paradoja.

Habíamos dicho que en 191 d-e se afirmaba que tener la impronta de la cosa grabada en el alma era conocerla y que la impronta misma era un conocimiento. La segunda concepción de confundir dos cosas se basará en el refinamiento del vínculo entre la impronta y el conocimiento de la cosa. Tal refinamiento es la distinción entre *poseer el conocimiento de la cosa* y *tener el conocimiento de la cosa*.

Poseer el conocimiento de la cosa equivale, en *Teetetos*, a la existencia de la huella de la cosa en la tablilla de cera en el alma. Y, *tener* el conocimiento de la cosa equivale a *contemplar* en la intimidad del alma la huella de la cosa en la tablilla de cera. En otras palabras, poseer el conocimiento de la cosa es que el recuerdo suyo exista en nuestra memoria, y tener el conocimiento de la cosa es recordarla.

La segunda definición de confundir dos cosas es: confundir A y B es *creer que se tiene el recuerdo (impronta/conocimiento) de A cuando se tiene el recuerdo (impronta/conocimiento) de B*.

La confusión, se dice, es el resultado de un proceso frustrado de caza de un conocimiento/recuerdo que supuestamente se posee: cuando el sujeto termina confundiendo A con B antes el sujeto se lanzó a la caza de la impronta de A en el interior de su alma y cazó sin saberlo la de B. La confusión según la segunda definición es similar a cuando el arquero quiere dar en un blanco (un recuerdo) y le erra y le da a otra cosa (otro recuerdo).

Una tesis en cuanto a *tener* el conocimiento de una cosa, que luego se implica en la segunda definición de confundir dos cosas, es que uno puede *tener* un conocimiento y no reconocerlo como el que es. Esta tesis será fundamental para que la definición pueda admitir la posibilidad de la confusión y la opinión falsa, y por tanto, impedir que se replantee la paradoja.

Esta definición, cuyos conceptos claves son tener y poseer un conocimiento, es planteada y tratada en el tramo 198 d – 200 d. La parte fundamental es el pasaje de la “pajarera”.

El pasaje de la pajarera es una representación de la memoria, sus contenidos, su uso y su relación con el conocimiento, que a su vez es lo que se simboliza con el pasaje de la tablilla de cera.

Explicada como está la analogía de la tablilla de cera podemos explicar la analogía de la pajarera sobre la base de ella: la pajarera corresponde a la tablilla de cera y a la memoria, cada pájaro que hay en nuestra pajarera corresponde a cada marca en la tablilla de cera y a cada recuerdo, tener un pájaro en la pajarera corresponde a tener una huella de la cosa en la cera y *poseer el conocimiento de la cosa*, y agarrar el pájaro que está en la pajarera corresponde a contemplar la huella de la cosa en la mente y *tener el conocimiento de la cosa*.

¹³Esto lo juzgamos así porque aplicamos a Platón *el principio de caridad*: sería irrazonable atribuir a Platón la admisión de la posibilidad de confundir objetos perceptibles con objetos meramente pensables u objetos meramente pensables con objetos perceptibles. En qué situación podría confundirse una silla con el número cinco?

En la jerga del pasaje de la pajarera la confusión ocurre cuando metemos la mano en la pajarera para agarrar un determinado pájaro y en vez agarramos otro, es decir, la confusión ocurre cuando queriendo recordar una cosa terminamos recordando otra sin darnos cuenta. En 199 a:

“Sócrates: (...) Nosotros hemos establecido que una cosa es poseer el saber y otra diferente tenerlo, y decimos que es imposible no poseer lo que ya se posee, de modo que uno no puede dejar nunca de saber lo que sabe, pero sí es posible adquirir una opinión falsa sobre el punto en cuestión. Es posible, en efecto, no tener el saber que a ello se refiere, sino otro en lugar de éste, en aquellos casos en los que te equivocas, al apresar uno de los saberes que están revoloteando, y coges uno en lugar del otro. Esto es lo que sucede cuando uno confunde el once con el doce, por haber cogido el saber que tenemos del once en lugar del que corresponde al doce, de la misma manera que si hubiéramos atrapado una paloma torcaz en lugar de una paloma común.”

Entonces, de acuerdo a la pajarera nos confundimos cuando creemos recordar una cosa y recordamos otra.

En la definición de la discrepancia percepción/pensamiento el error consistía en creer que una percepción y un recuerdo eran percepción y recuerdo de la misma cosa, operaba en la conceptualización (interpretación) de lo percibido. En la definición de la pajarera el error ocurre completamente al nivel de nuestro uso de la memoria: vamos a buscar una cosa (una impronta) a ella y traemos otra pensando que es aquella. Es decir, opera al nivel de la interpretación del uso que hacemos de nuestra memoria, al nivel del pensamiento.

Supuestamente, la concepción de la confusión de dos cosas como recordar una cosa creyendo que se trata de otra es útil tanto para explicar la confusión de objetos perceptibles como de objetos inteligibles. De este modo, cuando en la multitud Sócrates confunde a un hombre que está allí conversando (que sin que Sócrates sepa ese hombre es el joven Teetetos) con el matemático Teodoro, lo que ocurre es que Sócrates recuerda a Teodoro y cree recordar al hombre que percibe allí entretenido en una charla (a Teetetos); y cuando el matemático torpe confunde el once con el doce ocurre que recuerda el doce mientras cree que recuerda el once. Por eso, parecería que esta definición del pasaje de la pajarera cumple la condición de explicar la confusión en todas sus instancias.

Un problema que la definición de la pajarera tiene es que reifica lo que no es, y por eso es ya inaceptable de acuerdo a 188 d – 189 b: cuando se confunde el once con el doce se *piensa* lo que no es, a saber, que el recuerdo que se tiene (del once) *es* el recuerdo de lo que se cree recordar (el doce).

En una página anterior de este escrito, concretamente en la página 15, dijimos que en la definición de la pajarera se implicaba que el recuerdo/conocimiento podía ser *tenido*, es decir, recordado, sin que el alma, uno mismo, identificara al recuerdo como el que es. Es claro que esto es importante para la definición de la pajarera: si no pudiéramos tener un recuerdo sin identificarlo como él mismo no podríamos creer que en realidad es otro, es decir, confundirlo. Nosotros dijimos que la verdad de que el recuerdo/conocimiento pudiera ser *tenido*, es decir, recordado sin que el alma, uno mismo, identificara al recuerdo como el que es, era *fundamental* para que la definición de la pajarera pudiera evitar que se replanteara la paradoja, porque, en otro caso, la confusión (tal como la define la pajarera) y consecuentemente, la opinión falsa, serían imposibles.

Bien: Platón rechaza que con la definición de la pajarera esté resuelta la paradoja porque le parece dudoso que alguien pueda tener un recuerdo (tener un conocimiento) y no identificarlo como el que es. Platón escribe:

“Sócrates: Primeramente me parece extraño que quien *tiene el saber* relativo a algo desconozca esto mismo no por su ignorancia sino por su propio saber. Y en segundo lugar, también lo es que, al opinar, confunda esto con otra cosa. No es algo completamente ilógico, estando presente el saber, que el alma no tenga conocimiento alguno y desconozca todas las cosas?”

Así, la segunda definición se rechaza, el argumento para rechazarla es que es dudoso que el alma pueda tener un conocimiento (en el sentido de la distinción entre tener y poseer un conocimiento) y no identificarlo como el que es. Ahora bien, como es dudoso que el alma pueda no reconocer un recuerdo es dudoso que el alma pueda tomarlo por otro, y en esa medida, es dudoso que el alma pueda confundir dos cosas y tener una opinión falsa: la estrategia para rechazar la definición de la pajarera es que con la definición de la pajarera se replantea la paradoja, la definición de confundir dos cosas de la pajarera no cumple la primera condición que habíamos dicho que debía cumplir, esto es, no replantear la paradoja.

La tematización de la paradoja de la opinión falsa acaba abruptamente en *Teetetos* y esto porque se observa que, de acuerdo a la formulación de la paradoja en *Teetetos* 188 a-c, ocurre que por las premisas 1, 2, 3 y 4 de la paradoja es forzoso que la cuestión de qué es conocer sea un problema anterior a la resolución de la paradoja. En consecuencia, la conversación de Sócrates y Teetetos se redirige al tema de las definiciones de conocer en el que antes estaban.

Esta interpretación que hace Sócrates acerca de lo que hicieron en todo este pasaje 187 b – 200 d, a saber, cometer el error *metodológico* de intentar superar un problema posterior - la paradoja en su modalidad *Teetetos* - sin haber resuelto un problema anterior - qué es el conocer -, es sorprendente en la medida que es patente que Sócrates y Teetetos plantearon la distinción entre tener y poseer un conocimiento, distinción que es una respuesta al problema de qué es conocer: conocer una cosa es, por un lado, tener el recuerdo de la cosa en el archivo del alma, y por otro, recordar el recuerdo de la cosa. La razón de Sócrates para la tesis del error metodológico supongo que debe ser que la distinción entre tener y poseer un conocimiento se introduce *dogmáticamente*, sin argumentación, o, en su defecto, con el único aval de la intuición, y en esa medida el problema de qué es el conocer seguiría abierto.

A modo de cierre de esta sección podemos decir que en el *Teetetos* no se consigue superar la paradoja en la estrategia diseñada, esto es, dando un concepto de confundir dos cosas tal que sea posible confundir dos cosas y a la vez explique todas las instancias de confusión de dos cosas. Pero, podemos decir que si se la superó a la paradoja en la medida que estemos dispuestos a admitir que sin tener la noción de confundir dos cosas Sócrates haya *mostrado* casos imaginarios de confusión perfectamente posibles.

c) Presentación de *Sofista*

Normalmente se cree que el *Sofista* fue el diálogo escrito inmediatamente después del *Teetetos*, y una razón es que en el *Sofista* se continúa, habiendo pasado una noche, la conversación que tenían Teetetos, Sócrates y Teodoro en el *Teetetos*.

Al *Sofista* también se lo juzga cercanamente posterior al *Parménides* porque en el primero se contiene una referencia a la conversación filosófica que en el segundo Sócrates siendo muy joven tiene con un envejecido Parménides y con un Zenón en su plenitud.

A su vez, la conversación que ocurre en el *Sofista* se continúa, aunque con variación de tema, en el *Político*, y por esto se juzga al *Sofista* como escrito inmediatamente antes que el *Político*.

Este entretendido de referencias entre los diálogos mencionados es la columna vertebral de la supuesta tetralogía de diálogos platónicos que se dice que es *Parménides - Teetetos - Sofista - Político* en ese orden. Todos estos participan de la obra de vejez de Platón. La composición del *Sofista* se fecha en 367 – 362 a.c.

En el *Sofista* a los participantes activos de *Teetetos* - Sócrates, Teodoro y Teetetos - se agrega un personaje que acompaña a Teodoro y Teetetos al encuentro con Sócrates pactado el día anterior, este personaje es el Extranjero de Elea, del que se dice que es “todo un filósofo” aunque no “compañero” - de ideas - de Parménides y de Zenón.

La conversación filosófica será protagonizada por el Extranjero y Teetetos, el Extranjero interrogará y Teetetos responderá. En el diálogo - en 217 c -, este procedimiento de interrogación y respuesta es introducido como un método de exposición de las ideas del que interroga y *no* del que responde - o de las ideas comunes -. Es por eso que para ocupar el rol del que responde el que interrogará solicita que sea alguien “dócil” (en 217 d); es claro, alguien “no dócil” probablemente haría *infernus* el intento de usarlo para exponer el pensamiento del que pregunta.

En 217 a-b termina la presentación de los personajes y su conversación prologal, y empieza a encimarnos la discusión filosófica posterior:

“Sócrates: (...) Por esta razón me gustaría preguntarle al Extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos.

Teodoro: A quiénes?

Sócrates: Al sofista, al político y al filósofo.

Teodoro: Qué pretendes preguntar, en especial, y cuál es tu problema acerca de ellos?

Sócrates: El siguiente. Conciben que todos ellos son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?

Teodoro: Sé que él no tendrá inconveniente en explicarlo. O qué diremos, Extranjero?

Extranjero: Así es, Teodoro, (...)”

Como se lee allí, en 217 a-b se realiza una decisión relevante, programática para las conversaciones posteriores entre Sócrates, Teodoro, Teetetos y el Extranjero. En palabras de Sócrates: el Extranjero explicará cómo él y sus compatriotas conciben al sofista, al político y al filósofo, y si son una, dos o tres cosas distintas. En *Sofista*, de este programa, solo se realizará la parte concerniente a cómo el Extranjero concibe al sofista. La parte del programa concerniente a cómo el Extranjero concibe al político se realiza en el *Político*. Ningún diálogo como unidad literaria aparte que conozcamos corresponde a la parte restante del programa, a saber, cómo el extranjero concibe al filósofo, no hubo (o tal vez, no nos llegó) un diálogo *Filósofo*.

Tradicionalmente se juzga que en 217 a-b Platón anuncia el proyecto de una trilogía de diálogos suyos: uno sería *Sofista*, otro *Político* y el otro *Filósofo*. En el primero el Extranjero definiría al sofista, en el segundo al político y en el tercero al filósofo.

Debería notarse que los que sostienen esta interpretación de 217 a-b entienden estrictamente que allí se anuncia un programa y no necesariamente que Platón haya escrito el *Filósofo*. Pero, naturalmente, si alguien sostuviera esta interpretación de 217 a-b se preguntaría: qué pasó con *Filósofo*? Se escribió? Se perdió? En el pasaje 254 a, centro de la proto-definición del dialéctico como especialista en la investigación de las relaciones entre las Formas con razonamientos¹⁴, parece que se apuntala la interpretación de que en 217 a-b Platón anuncia la trilogía *Sofista - Político -Filósofo* porque, al parecer, en este pasaje Platón sugiere a través del Extranjero que en el *Sofista no se buscará* la definición del filósofo:

“Extr.: Es en este lugar (la investigación racional de las relaciones de las Formas) donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo – **cuando lo busquemos** – aunque sea difícil percibirlo claramente. (...)”

Si en el *Sofista* no se buscará la definición del filósofo, y en el *Político* tampoco, entonces Platón y el Extranjero la buscarán en otro diálogo que complete estos dos en una trilogía, pues el Extranjero se comprometió con Sócrates a buscarla, y este diálogo sería el *Filósofo*: es así como se pretende que 254 a apuntala la interpretación del anuncio de la trilogía en 217 a-b.

Habiendo decidido el Extranjero satisfacer el pedido de Sócrates en 217 a-b y decidido que lo haría con el método (de exposición) de preguntas y respuestas con el brillante y “dócil” Teetetos como el que responde, el Extranjero empieza a hablar con Teetetos acerca de cómo procederán. En 218 a:

“Extranjero (a Teetetos): (...) Pero primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista, con el objeto de buscar y de demostrar, mediante una definición, qué es.”

Conviene notar que mientras que lo que Sócrates le pide al Extranjero en 217 a-b es que exponga su *opinión* sobre el sofista, el político y el filósofo, el Extranjero cuando asume con Teetetos el desafío, y luego pasan a la acción, interpreta, de acuerdo a lo que dice 218 a, que el desafío es *definir* al sofista, al político y al filósofo, esto es, *investigar qué es* cada una de estas cosas. Estas dos cosas son obviamente distintas porque el resultado final del proceso (de naturaleza investigativa) de definir al sofista y la opinión personal que el Extranjero pudiera tener del sofista antes de la investigación *pueden* diferir.

Así, en 218 a el Extranjero y Teetetos acuerdan definir al sofista, descubrir qué es. Esto, la primer etapa del programa modificado por la interpretación que el Extranjero hace del pedido de Sócrates en 217 a-b, es lo que los ocupará principalmente en el diálogo, todos los demás problemas y contenidos - entre ellos el problema de la opinión falsa - apuntarán a, y estarán al servicio de la definición del sofista - y su aceptabilidad y buen funcionamiento -.

¹⁴“la investigación de las relaciones entre las Formas mediante el razonamiento” que según el *Sofista* es definitiva del dialéctico y que se dice que es el “lugar” donde se encontraría también al filósofo es de la familia de lo que en otro momento de la Historia de la Filosofía se dió en llamar “análisis conceptual”: en el “análisis conceptual” se procuraría determinar las relaciones internas (de inclusión, oposición e independencia) en que teóricamente estarían los conceptos (o las “ideas”). La diferencia entre el análisis conceptual y el trabajo del dialéctico podría estar en que en el análisis conceptual los conceptos no necesariamente tienen que ser entendidos como entidades independientes del sujeto mientras que las Formas platónicas sí son independientemente del sujeto, son los “originales” de todas las cosas.

En el *Sofista* el Extranjero y Teetetos facturan seis definiciones de sofista. Al parecer, todas serían correctas por igual porque cada una de ellas capturaría un aspecto (un escorzo) específico del fenómeno (de esencia compleja? de múltiples esencias?) que es el sofista: el hecho es que en el diálogo no se plantea *ninguna* perplejidad ante el hecho de tener varias definiciones “aceptables” del sofista. En efecto, sobre todo por lo que se dice en 223 c, parece que pasan de hacer una definición a hacer la siguiente porque persiguen capturar un nuevo (no visto antes) escorzo del sofista que se reveló en el hacer la definición recién hecha.

En el diálogo también se define al “sofista de noble estirpe”. La definición se procesa en 226 b – 231 b. El sofista de noble estirpe queda definido por la aplicación de la *mayéutica*. El sofista de noble estirpe, que es parecido al sofista “como el perro (se parece) al lobo”, conseguiría con el arte de interrogar aplicado al interlocutor que éste purificara de su alma creencias falsas con respecto a lo que sabe y lo que no sabe, creencias que obstruyen que obtenga nuevos y verdaderos conocimientos, mostrando que de hecho no sabe lo que creía saber.

El desempeño característico del sofista de noble estirpe se menta como un tratamiento médico sobre el alma del interlocutor: creer que uno sabe lo que no sabe es, se considera, una enfermedad de nuestro aparato de conocer. Esto del sofista de noble estirpe como médico del alma parece arrojar una luz negativa y corrosiva sobre el sofista, el negativo del sofista de noble estirpe, en concreto parece presentarlo como un envenenador de almas. Esta acusación no sería sorprendente en la obra de Platón porque se encuentra en otros diálogos.

El método que el Extranjero y Teetetos aplican para definir al sofista es el método de definición vía división (*diaíresis*) o, simplemente, el método de división. Este método tiene dos momentos específicos diferentes. El primero es el momento de la división o *diaíresis* en sentido estricto. En el segundo, se recogen los elementos obtenidos en la *diaíresis* en una definición.

Supóngase que quiero definir una cosa, lo x, con el método de la definición vía división. Cabe aclarar que las “cosas” *definibles* no son cosas como Sócrates, Protágoras, esta naranja, esta silla, esta linterna, etc., sino cosas como lo justo, lo uno, lo múltiple, el sofista, el filósofo, etc., es decir, universales.

En el primer momento, la división, el primer paso que tengo que hacer es determinar un género, forma, idea (*génos, eídos, idéa* son sinónimos en este contexto) al que lo x pertenece. Este género debe ser lo más amplio, básico e internamente variado como sea posible porque eso significará una ganancia en la informatividad de la definición resultante. El segundo paso a hacer en la división es determinar dos (o más) géneros naturales en los que el género inicial se divide. Estos géneros naturales en los que el género inicial se divide, juntos deberán sumar la totalidad del género inicial y deberán no tener elementos en común. Posteriormente, debo determinar a cuál de estos géneros en que dividí el género inicial pertenece lo x, lo que quiero definir, pues debe pertenecer a uno y solo a uno. Después de determinar en cuál de las partes en que dividí el género inicial está lo x, debo proceder a dividir la parte en la que está en dos (o más) géneros naturales tales que juntos sumen la totalidad de la parte y no tengan elementos en común. Posteriormente, debo determinar en cuál de las partes de la parte del género inicial está lo x. Luego de determinar en cuál de las partes de la parte del género inicial está lo x debo dividir esta parte de la parte del género inicial en dos (o más) géneros naturales tales que juntos sumen la totalidad de la parte de la parte del género inicial y

no tengan elementos en común. Posteriormente, hay que determinar en cuál de las partes de la parte de la parte del género inicial está lo x. Luego... y así sucesivamente hasta que se considere que no hay que hacer más divisiones de la parte de la parte... de la parte del género inicial porque ya no es necesario diferenciar a lo x de otras cosas similares pero distintas.

Luego de haber hecho todas las divisiones necesarias para diferenciar lo x de todas las demás cosas ya hemos establecido las bases para definir qué es lo x. Ahora solo queda pasar al segundo momento del método de definición vía división, hay que reunir toda esa información en una definición.

El procedimiento consiste en lo siguiente: debemos decir “lo x es...” y en el lugar de los puntos suspensivos debemos dar una lista de todos los géneros en los que determinamos que lo x estaba presente en el momento de la *diaíresis* tal que los presente empezando por el más general y en orden siempre decreciente de generalidad terminando, por ende, en el género menos general.

Y con esto último queda descrito por completo lo necesario - todas las etapas - para aplicar el método de definición vía división, y por lo tanto el método mismo. Cabe decir que para Platón, a la hora de dividir un género, lo óptimo es hacerlo siguiendo las separaciones “naturales” entre las cosas incluidas en él, y de tal modo que los géneros resultantes en la división tengan siempre una caracterización positiva – esto es, es preferible dividir los técnicos del Derecho en Abogados, Escribanos, etc. que en Abogados y no-Abogados - .

En el *Sofista* el uso de la definición vía división para llegar a qué es el sofista tiene una peculiaridad desde el punto de vista de la aplicación: el Extranjero y Teetetos se aproximan a definir al sofista con el método de la *diaíresis* usando como *parádeigma* (ejemplo, modelo) la aplicación del método a un caso más simple. Es así que antes de definir el sofista el Extranjero y Teetetos definen al pescador con caña.

El tema de cómo la definición del caso más simple, el caso del pescador con caña, en el diálogo sirve de hecho para definir el caso más complejo y nebuloso del sofista es oscuro pero hay dos elementos *relevantes* que se muestran nítidos:

1. En el caso simple del pescador de caña *se explica* el método que hay que aplicar para definir el sofista, la división. Es en este aporte que la definición vía división del pescador de caña opera como *parádeigma* para la definición del sofista: en la definición del sofista habrá que hacer “lo mismo” que se hizo evidente al definir al pescador de caña.
2. En el caso simple del pescador de caña se factura parte del “*cuadro clasificador*” en cuyos casilleros más tarde se localizará al sofista.

c.c) La paradoja de la opinión falsa en *Sofista*

La paradoja de la opinión falsa emerge en el *Sofista* como un problema de la sexta definición del sofista. La sexta definición se procesa en partes. La primera parte se procesa en 232 b – 236 d, la segunda se procesa en 264 c – 268 d. Y en 268 d se la enuncia completa:

“Extranjero: La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto erudito, del género simulativo de la técnica – no divina sino humana – de hacer

imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que ésta es realmente “la estirpe y la sangre” del sofista, diría, según parece, la verdad.”

La sexta definición del sofista implica la posibilidad de la opinión falsa, y es precisamente eso el caballo de Troya por el cual la paradoja entra al *Sofista*: si no puede superarse la paradoja, la sexta definición irremediabilmente será falsa.

Cómo la sexta definición implica la posibilidad de la opinión falsa?

Lo hace en el hecho de que atribuye al sofista el “fabricar ilusiones en los discursos” y eso debe entenderse en el sentido de que el sofista gracias a una “ciencia del *logos*” dice las cosas de tal manera y en tal concatenación e interrelación que hace que a la audiencia un discurso falso le “aparezca” como verdadero y uno verdadero como falso. Esta ciencia del *logos* del sofista es nombrada “técnica de contradecir” y “técnica de la discusión” en el *Sofista*, y presumiblemente se quiera decir con la frase una (para nuestro tiempo) rudimentaria y asistemática epísteme del discurso persuasivo en lo que respecta a su forma, una proto-Lógica. Gracias a esa técnica el sofista sabe hacer argumentos “derechos” y también sabe torcer los argumentos de modo tal que siendo torcidos se “vean” derechos.

Es porque según ella el sofista hace aparecer lo falso como verdadero y lo verdadero como falso, y por el hecho de que el sofista al hacer aparecer lo falso como verdadero y lo verdadero como falso lo que hace es que lo que no es aparezca como que es y que lo que es aparezca como que no es, que a la sexta definición a veces en el diálogo y en la crítica se la alude burlonamente como la definición del sofista como *thaumatopóios*, palabra griega que se traduce como mago, “hacedor de milagros” o ilusionista. El sofista es *thaumatopóios* porque, en el nivel de la apariencia, consigue con el argumento que verdadero/falso y ser /no ser se inviertan.

La paradoja de la opinión falsa en el *Sofista* se plantea en el tramo que va desde 237 b hasta 241 b, y se la introduce como un recurso al que haría uso el sofista “en la lucha” para no ser desenmascarado en su naturaleza de *thaumatopóios*. Su formulación se planta sobre las siguientes dos tesis:

1. La tesis de Parménides: Lo que no es no es.
2. La definición clásica de opinión falsa: El discurso falso enuncia lo que no es.

Como ya dijimos, en la definición clásica de opinión falsa lo que no es es concebido como lo contrario de lo que es, lo que nosotros llamaríamos “la Nada”. A su vez, es recomendable entender la definición clásica en la línea de que el discurso falso es un *nombre* de lo que no es: facilita enormemente la comprensión de la paradoja. La concepción de lo que no es como “la Nada” también es el caso en la “tesis de Parménides”. La peculiaridad de la concepción de lo que no es como no-ser radica en que no hay multiplicidad en el género del no-ente: todas las cosas que no son son una y la misma, lo que no es, el no-ser, la Nada.

En el desarrollo de la paradoja en el diálogo encontramos que se desarrolla en dos etapas; en 237 b – 238 d se hace la inferencia que va desde la línea 1 de nuestra reconstrucción a la línea 2; en 240 d – 241 b se hace la inferencia que va desde la línea 2 a la línea 4.

El desarrollo de la paradoja (237 b – 241 b) es:

1. Lo que no es no es. (Tesis de Parménides)
2. Luego, lo que no es es indecible. (de 1)
3. El discurso falso enuncia lo que no es. (Def. clásica de opinión falsa)
4. Luego, el discurso falso es imposible. (de 3 y 4)

La paradoja dice: lo que no es, porque no es, no es una opción para el “decir” (del mismo modo que no lo es para el “tocar”, el “ver”, el “oír”, etc.¹⁵), y por eso, el decir lo falso, que es decir lo que no es con un *logos*, es imposible.

Entre 238 d y 240 d, es decir, entre una parte y la otra del desarrollo de la paradoja, se sostiene que si lo que no es es indecible, también es indecible que lo que no es es indecible, y también que es indecible que sea indecible que lo que no es es indecible, y así sucesivamente *ad infinitum*, concluyendo que si aceptamos que lo que no es es indecible, lo más coherente es el destierro absoluto de la expresión “lo que no es”: no se la puede *usar* ni en “lo que no es es indecible” ni en ningún contexto. Esta observación tiene una consecuencia interesante para la paradoja: si la paradoja es correcta, si las premisas son verdad y la inferencia es lógicamente correcta (preservadora de la verdad de las premisas en la conclusión), entonces ella pertenece al dominio del sinsentido porque la tesis de que lo que no es es indecible es un “resultado intermedio” suyo. Si la paradoja fuera correcta decirla sería como golpear una olla con un palo en el decir de Crátilo de *Crátilo*.

El otro contenido principal de 238 d – 240d es lo que podríamos llamar la paradoja de la *representación*: la representación de una silla, por ejemplo, un cuadro de una silla, es, de algún modo, una silla porque, por ejemplo, cuando nos preguntan “qué es eso?” señalando el cuadro muchas veces (las más) se espera o se cuenta como respuesta correcta que digamos “una silla”. Pero, a la vez el cuadro obviamente no es una silla porque es inútil para sentarse, no es tridimensional, etc. Entonces, la representación de la silla es y no es una silla.

La paradoja de la representación nos recuerda aquello de “esto no es una pipa” de Magritte y también al libro X de República donde se dice que la idea de la cama, la cama concreta y el cuadro de la cama son cosas de la misma especie, las tres son camas, pero con distinto grado (decreciente de izquierda a derecha) de **ser-cama**.

La paradoja de la representación es un *problema de* la sexta definición en la medida que el sofista mediante su técnica de la discusión “fabrica imágenes”, lo que quiere decir que dice discursos, enunciados, porque, según el Sofista, los discursos son “imágenes sonoras de las cosas”. La paradoja de la representación no sólo barre con la posibilidad de decir falsedad, barre con la posibilidad de decir algo.

Que los enunciados sean imágenes en el *Sofista*, imitaciones, revela que el problema de decir lo que no es es una instancia del problema más general de la imitación de lo que no es.

c.c.c) La solución de la paradoja de la opinión falsa en *Sofista*

¹⁵ La simetría entre ver, oír y decir que se plantea en relación a lo que no es revela que lo que no es entendido como el no-ser, pues el no-ser es la *objetificación* de lo que no es y las acciones de ver y oír son hechas en relación a objetos. Tal simetría también abona la idea de que el decir lo que no es del discurso falso es algo de la especie de nombrar lo que no es, porque lo que no es es el objeto que no es.

La estrategia de Platón (del Extranjero y Teetetos) para superar la paradoja tiene como un eje fundamental lo que siguiendo a Sócrates podríamos llamar “el “parricidio a Parménides””: Platón va a poner de manifiesto una acepción de “lo que no es” de acuerdo a la cual lo que no es es. Esto es, su ataque a la paradoja hace foco en la premisa 1, su tesis es que “en algún sentido” ésta es falsa y el problema es explicitar tal sentido. En 241 d se explicita el plan:

“Extr.: En efecto; para defendernos debemos poner a prueba el *logos* del Padre Parménides (de que lo que no es no es) y obligar a lo que no es a que sea en cierto modo, y recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.

Teet.: Es evidente...

Extr.: Cómo no será evidente que hasta un ciego lo vería? Pues hasta que no se refute lo dicho (que lo que no es de ninguna manera), será en vano pretender hablar de discurso o pensamientos falsos,...

La acepción de “lo que no es” de acuerdo a la cual lo que no es es, que Platón usa para abandonar la premisa 1 de la paradoja, es la acepción expresada en “lo diferente de lo que es” o en “la Forma de lo diferente de lo que es” o en “la Forma de lo diferente de la Forma de lo que es”, siendo equivalentes estas tres expresiones. Esta acepción es introducida en 258 b-c:

“Extranjero: Entonces según parece la oposición de una parte de la forma de lo diferente y de aquélla del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real que el ser mismo, pues aquélla no significa lo contrario del ser sino sólo esto: lo diferente del ser.

Teetetos: Está clarísimo.

Extr.: Y cómo la llamaremos (a la Forma de lo diferente del ser)?

Teet.: Es evidente que la llamaremos “no-ser” (“lo que no es”), que es aquello que buscamos a causa del sofista.”

La razón de que “lo diferente de lo que es” sea una acepción de “lo que no es” se sigue de dos supuestos. El primero es que la fórmula “no-x” puede usarse para significar “lo diferente de x”. En ese sentido, “lo diferente de lo que es” sería una acepción de “no-ser”. El segundo supuesto es que “no-ser” es sinónimo de “lo que no es”. Y, entonces, “lo diferente de lo que es” es una acepción de “lo que no es”.

La Forma de lo diferente de la Forma de lo que es es una “parcela” de la más abarcativa Forma de lo diferente: lo que participa de la primera necesariamente participa de la segunda, pero lo inverso no es necesario. La Forma de lo diferente es un “género máximo” y todo participa de ella, en cambio, la Forma de lo diferente de lo que es no es participada por todas las cosas, la Forma de lo que es no participa de ella.

Otras “parcelas” de la forma de lo diferente son la Forma de lo diferente de lo bello, la Forma de lo diferente de lo grande, la Forma de lo diferente de lo justo, etc. hay infinitas, tantas como formas.

Las parcelas de la Forma serían sub-formas suyas, géneros en los que la Forma de lo diferente puede dividirse. En concreto, la Forma de lo diferente de lo que es es la parcela o parte de la Forma de lo diferente “opuesta a” lo que es. A pesar de que la Forma de lo diferente de lo que es es la parcela de la Forma de lo diferente “opuesta a” lo que es, la Forma de lo diferente de lo que es no es lo que el Extranjero llama “lo contrario de lo que es”, la Nada, lo que no es en el sentido de la Nada.

Para la “prueba” de que lo que no es, en este sentido de lo diferente de lo que es, es, Platón usa el ejemplo de cosas decibles, en concreto, la Forma de lo que se mueve, la

Forma de lo que reposa y la Forma de lo mismo, que son y a la vez son diferentes de la Forma del ser, porque la existencia de éstas “implica” que exista la Forma de lo diferente de lo que es, y esto porque para que esas cosas sean diferentes de la Forma del ser deben participar de la Forma de lo diferente de la Forma del ser. De hecho, basta que haya una cosa distinta del ser para que lo que no es en esta acepción sea.

Después del “parricidio” de Parménides a Platón en la obra le preocupará iluminar cómo el no ser entendido a la nueva manera se “mezcla” con el discurso propiciando la opinión falsa: esto vendría a ser el segundo eje fundamental de su respuesta a la paradoja.

La propuesta platónica a este respecto es el desarrollo de la concepción del enunciado como *representación articulada*. Esta idea consiste en pensar que el significado de los enunciados depende del significado de sus partes: el significado del enunciado viene determinado por el significado de las partes y la posición relativa u ordenamiento de éstas en él. En la línea de la concepción del enunciado como representación articulada Platón explicará (solamente) para enunciados como “Teetetos vuela” - enunciados que él juzga los más “simples”, y que caracteriza como enunciados que dicen una “acción” de un “agente” – cómo se “mezcla” el no ser con el discurso produciendo la falsedad: “Teetetos vuela” es falso si vuela es algo *distinto* de lo que hace Teetetos; “Beethoven es negro” es falso si ser negro es algo *distinto* de lo que Beethoven es; “Barbarroja fue un lógico” es falso si ser lógico es algo distinto de lo que Barbarroja fue, etc. Resumiendo, para los enunciados más “simples” la falsedad ocurre cuando el enunciado dice del agente una acción distinta de la que hace.¹⁶

Una vez superada la paradoja y (muy tenuemente) aclarado cómo se produce la falsedad en el discurso vía la “mezcla” de discurso y no-ser, se le devuelve viabilidad a la sexta definición del sofista para los actores del diálogo. Para ellos ahora es aceptable decir que “fabrica ilusiones en los discursos”. En ese contexto, a la altura de 263 c, el Extranjero y Teetetos vuelven a la tarea de completar la concepción del sofista que había sido interrumpida en su desarrollo; en 268 d se da un enunciado completo de la sexta definición y el diálogo llega al final.

Conclusión

De acuerdo a los diálogos vistos - *Crátilo*, *Teetetos* y *Sofista* - Platón se planteó el problema de la opinión falsa al menos en dos enfoques bastante discernibles: en el *Crátilo* y el *Teetetos* el problema de la opinión falsa se plantea en relación a la posibilidad de la “generación” de la opinión falsa en nuestra humana conducta; en el *Sofista* el problema de la opinión falsa se plantea en relación al “contenido” del discurso falso, lo que no es, y cuál es su status ontológico: si es o no es. A su vez, el problema de la generación de la opinión falsa en la conducta humana es tratado en *Crátilo* en relación a la aplicación inadecuada de las palabras individuales, y en el *Teetetos*, en relación al funcionamiento del alma en la identificación de objetos sensibles e inteligibles.

Un tema que queda por investigar es cómo se comunican el problema de la generación de la opinión falsa en su modalidad *Crátilo* (mal uso de las palabras) y el problema de la

¹⁶ Entre los contenidos de los dos ejes de la respuesta platónica hay un problema de *articulación*, pues en la caracterización de la falsedad de los enunciados más “simples” que hace Platón no entra (ni es fácil imaginar *cómo* entraría) la forma de lo diferente de la forma de lo que es, sino en todo caso, sólo la forma de lo distinto. No obstante, antes se había dicho que el no-ser era la forma de lo diferente de la forma de lo que es.

generación de la opinión falsa en su modalidad *Teetetos* (error de identificación, mal uso de los “conceptos”). No sorprendería que hubiera un vínculo pues Platón maneja en el *Teetetos*, en la línea de la tradición del “lenguaje mental”, que el pensamiento es un discurso interno.

Bibliografía:

- Platón, *Parménides, Teetetos, Sofista, Político*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, Traducción de M.I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero.
- Platón, *Crátilo*, Losada, Buenos Aires, 2006, Traducción de Claudia T. Mársico.
- Platón, *Gorgias, Fedón, Banquete*, Austral, Madrid, 2007.
- Frede, Michael, “Plato's Sophist on false statements”, en “The cambridge Companion to Plato”, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006.
- Xenakis, Jason, “Plato on statement and Truth-value”, *Mind*, New Series, Vol. 66, No. 262 (Apr., 1957), 165-172.
- I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Tomo II, Madrid, 1979.
- F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos aires, 1968.
- Fine, Gail, “Plato on naming”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 109 (Oct. 1977), 289-301.
- Demos, Raphael, “Plato's Philosophy of Language”, *The Journal of Philosophy*, Vol 61, No. 20 (Oct. 1964), 595-610)
- Chappell, Timothy, Stanford University, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-theaetetus>, “Plato on Knowledge in the Theaetetus”, 2005.
- Allan, D.J., “The Problem of *Cratylus*”, *The American Journal of Philology*, Vol. 75, No. 3 (1954), 271-287.
- *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.
- Kirk, Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid.
- Quine, W.O., “Acerca de lo que hay”, en “Desde un punto de vista lógico”, Orbis, Buenos Aires, 1984.
- Kripke, Saul, *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Heidegger, Martin, *Qué es la metafísica?*, Editorial Técnica.
- Frege, Gottlob, “Sobre el sentido y la denotación”, en Simpson, T.M. “Semántica filosófica; discusiones y problemas”, Siglo XXI Edit., Bs. As.

El objetivo de la colección *Avances de Investigación* es fortalecer la difusión del rico y valioso trabajo de investigación realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). Asimismo, procura estimular la discusión y el intercambio a partir de estos *pre-prints*, preservando la posibilidad de su publicación posterior, en revistas especializadas o en otros formatos y soportes.

La colección incluye no sólo versiones finales e informes completos sino –como lo sugiere su propia denominación– avances parciales de procesos de investigación, incipientes o no.

Las versiones de *Avances de Investigación* están disponibles simultáneamente en soportes impreso y digital, pudiendo accederse a las versiones digitales de cada uno de los trabajos en el sitio web de FHCE.

La colección, continuadora de las ediciones de *Papeles de trabajo* y *Colección de estudiantes*, consiste en una serie de pre-publicaciones que integra (ahora en una única serie) trabajos seleccionados a partir de llamados específicos abiertos a estudiantes, egresados y docentes de la FHCE.

Departamento de Publicaciones
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

