

THERE IS NO SUCH THING AS SEPARATION: SIMILARITIES BETWEEN PARMENIDES' POEM AND PLATO'S SOPHIST

RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN

ORCID.ORG/0000-0002-7074-8036

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INSTITUTO DE FILOSOFÍA "ALEJANDRO KORN"

raifer86@gmail.com

Abstract: *In several passages of his poem, Parmenides identifies not-being with separation: "You will not sever what is from holding to what is". Not-being is impossible means, thus, that there is no cut, no strip, no ditch inside being, by which not-being would pass. Being has no cracks in it, no interstices. There are no ontological separations. Plato sees this clearly: in Sophist he says that separation is "a-philosophical", and defines being as capacity of relation. Is not there a sort of "deduction" to point out there, one that goes from Parmenides' estín, to the Platonic dúnamis koinonías, by way of the impossibility of ontological separation? And is it possible to identify, in that continuity, a fundamental prevention against all substantialisms, against all understandings of the world as made of separated independent substances? In this article I investigate the relation, and even continuity, between Parmenides' and Plato's definitions of being. A relation in which the impossibility of separation is the key element.*

KEYWORDS: SUBSTANTIALISM; BEING; NON-BEING; POTENCY; RELATION

RECEPTION: 21/02/2019

ACCEPTANCE: 03/09/2019

NO EXISTE LA SEPARACIÓN. ALGUNAS CONTINUIDADES ENTRE EL POEMA DE PARMÉNIDES Y EL *SOFISTA* DE PLATÓN

RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN

ORCID.ORG/0000-0002-7074-8036

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INSTITUTO DE FILOSOFÍA “ALEJANDRO KORN”

raifer86@gmail.com

Resumen: En varios pasajes de su poema, Parménides identifica al no ser con la separación: “No podrás obligar a lo que es a separarse de lo que es”. *No es posible no ser* significa así que no existe corte o franja al interior de lo que es por la que pase el no ser. No existe separación ontológica. Platón apoya esta idea: en el *Sofista* dice que la separación es *a-filosófica*, y consecuentemente define al ser como *capacidad de relación*. ¿No hay acaso una suerte de “deducción” a seguir, una que va del *es* parmenídeo a la *dúnamis koinonías* platónica, pasando justamente por la imposibilidad de la separación ontológica como dato central? ¿Y no podemos identificar gracias a esta continuidad una prevención fundamental contra todo sustancialismo, contra toda concepción según la cual el mundo estaría hecho de sustancias separadas entre sí? Me propongo pensar esa continuidad para analizar cómo la lectura conjunta del poema de Parménides y el *Sofista* de Platón permite hablar de un rechazo fundamental de toda filosofía sustancialista.

PALABRAS CLAVE: SUSTANCIALISMO; SER; NO-SER; POTENCIA; RELACIÓN

RECIBIDO: 21/02/2019

ACEPTADO: 03/09/2019

DEL ES (ESTÍN) DE PARMÉNIDES A LA POTENCIA DE COMUNICACIÓN (DÚNAMIS KOINONÍAS) DE PLATÓN: UNA POSIBLE DEDUCCIÓN

Comenzar en filosofía siempre fue un problema. Algunos, incluso, empiezan sus libros analizando el problema del comienzo en filosofía. Hegel es sin duda un caso destacable. Dice, por ejemplo, al inicio de una obra, que todo comienzo contiene, inevitablemente, siempre en sí mismo ya un presupuesto (una representación que no es todavía concepto). ¿Siempre? ¿No hay comienzos sin presupuestos? Hay filósofos que dieron con lo que sin dudas son serios candidatos a lo que puede pensarse como un comienzo en sí, con proposiciones que por sí mismas pueden ser consideradas primeras —aunque de hecho no hayan comenzado sus textos por ellas—. Certezas simples y primeras que dejan perplejo. Hablo de ese tipo de certeza que, por su poderosa necesidad, por una suerte de autoevidencia, se muestra como el comienzo adecuado a partir del cual quizá se pueda soñar con desplegar de manera segura el verdadero conocimiento del mundo. Estos filósofos sin duda integran una categoría muy exclusiva en la historia de la filosofía. Uno que evidentemente entra en este grupo es Descartes, con su indudable *dubito, cogito, sum*. Pero quizás otro sea Parménides. Es cierto que dice que “no importa por dónde comience”, pero, por un lado —y esto no es lo importante—, si efectivamente lo que sigue al proemio es el llamado “fragmento 2”, de hecho inicia por el comienzo en sí. Y por otro lado —y esto es lo importante—, para la filosofía que no toma su punto de partida en el orden del sujeto (sea éste o no trascendental), la afirmación parmenídea puede ser un verdadero comienzo, una base adecuada en la cual apoyarse con cierta solidez. Tal como la afirmación cartesiana, la tesis de Parménides es hermosamente simple: *estín (es)*. Hay ser. Si los filósofos anteriores o contemporáneos a Parménides privilegiaron a uno o varios *elementos* como origen y fundamento de la *phúsis* o se dedicaron a descifrar el orden oculto, la fórmula, que gobierna la realidad (el caso de Heráclito), él hace una constatación anterior: cualquier elemento o fórmula, figura o cualidad, entidad o cosa, necesita siempre y *primero* ser, necesita comparir, formar parte de, un hecho verdaderamente fundamental, total e irreductible; un hecho con menos forma que la fórmula, con menos cualidad que el elemento,

pero de alcance absoluto: hay ser.¹ El simple y omniabarcativo *hecho de ser* (según la fórmula de Néstor Cordero) es el origen del asombro parmenídeo, la primera expresión de un asombro que nunca dejó de ser actual. No pensemos a ese *ser* como un principio que, separado de ella, determina la realidad; no es lo Uno. No lo pensemos tampoco como algo al interior de los entes, un sutil tesoro metafísico que encontramos al correrle el velo a las cosas. Pensemos en ese *estín*, ese parco *es* sin sujeto ni predicativo subjetivo, en ese suficiente *hay ser* que señala el hecho universal, inmediatamente extensible en todo sentido y hacia toda dirección, irreductible, innegable, que es la condición de cualquier ente, acontecimiento, pensamiento, y de su convivencia. Es la condición de toda existencia porque es el hecho mismo de la existencia. Es el objeto de ese asombro primero e inextinguible —que nunca dejó de ser causa de filosofía— por el hecho de que haya algo, de que haya el existir. Pero la tesis parmenídea tiene en realidad una doble formulación, es una conjunción en la que las dos partes conectadas dicen estrictamente lo mismo, pero donde la segunda carga con la mayor fuerza probatoria: “y no es posible no ser”, no hay *no ser*, no es posible ni concebible que haya algo que *no sea*, que este universal *hecho de ser* sea interrumpido por la nada. Una forma de decir esto —la más persuasiva—, que vuelve insistentemente a lo largo del poema de Parménides, es la que identifica al no ser con la separación:

“no podrás obligar a lo que es a separarse de lo que es”. (f4)²

“es totalmente continuo: lo que es toca a lo que es”. (f8.25)

“y tampoco es divisible, pues es completamente homogéneo”. (f8.22)

- 1 Incluso, retomando la formulación cartesiana, y estirando un poco la interpretación de un fragmento de Parménides, podríamos decir: *pienso, entonces es* (ya que “es lo mismo pensar y ser” [f. 3], pues no hay nada que no sea).
- 2 Uso la traducción de Cordero (2005), a la que en ocasiones hago ligeras modificaciones.

Hay ser y no es posible no ser significa, en este sentido, que no hay corte o franja, al interior de *lo que es*, por la que pase el *no ser*. Que no hay separación ontológica posible. *Natura non facit saltum*. Significa también que no hay principio o fin, en ningún sentido, donde el ser empiece o termine y se *toque* con la nada. De hecho, todas las *pruebas*, los *signos (sémata)* del fragmento 8, con los que Parménides quiere asegurarse que nos convence de la verdad de su tesis, se detienen exclusivamente sobre la imposibilidad de la separación, el principio y el fin ontológicos.

“¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado? No te permito que digas ni que pienses que <fue> a partir de lo que no es”. (f8.6-8)

“¿Qué necesidad lo habría impulsado a crecer antes o después, comenzando de la nada?” (f8.8-10)

“La fuerza de la convicción no permitirá que, a partir de lo que no es, pueda nacer otra cosa a su lado”. (f8.11-12)

“¿Cómo podría perecer lo que es? ¿De qué forma podría haber nacido? Pues, si nació, no es, ni tampoco si alguna vez será. La génesis se extingue y la destrucción es desconocida. Y tampoco es divisible, pues es completamente homogéneo”. (f8.19-22)

¿Qué necesidad, en efecto, podría haberlo impulsado a comenzar y crecer si no había nada antes de él?³ ¿Cómo podría *ser* una necesidad sin ser alguno? ¿Qué causa podría existir en el no-ser que dé nacimiento a algo? ¿Cómo podemos decir y pensar, si captamos el hecho de ser en el que estamos permanentemente inmersos, que pueda haber un *hecho de no ser*? La negación del hecho de ser implica la existencia de la absoluta inexistencia. No un *lugar* vacío, no una ausencia de vida, de movimiento, de tiempo, de representación. No un ser sin las cosas que en él son.

3 También dice: “No fue ni será, sino que es ahora”, donde ese “ahora” significa un presente intemporal (según la fórmula de Tarán, 1965), una intemporalidad que es lo igual de todo tiempo.

Ni siquiera puede pensarse como un negro vacío silencioso, o un gris murmurante de nada. Todo eso *es*. No hay imagen posible de lo que en ningún sentido es. Es la absoluta inexistencia de toda condición de existencia. Incluso predicar su inexistencia le da una cierta entidad que nos engaña. En Parménides, en todo caso, hay una exclusión absoluta: o hay el universal hecho de ser, o no hay ser en absoluto. Si el no ser pudiese interrumpir al ser, si hubiese algún sentido en que el no ser *fuese*, entonces en realidad no habría, para Parménides, ser en absoluto. Según el eleata, si se pone *algo* de no ser, sea en la génesis, la muerte, en la división o en los límites, entonces el ser se vuelve imposible, el no ser *engulle* al ser, no puede haber ser en absoluto. Si hubiese vacío en la realidad, entonces no habría realidad sino sólo vacío. Hay exclusión: “la decisión sobre estas cosas reside en esto: es o no es” (f8.13-14). Pero como *es*, como se debe admitir que hay de hecho ser, la otra opción resulta imposible. La exclusión se transforma en una afirmación absoluta: hay ser y no hay no ser. Para investigar, tal es el camino necesario.

Muchos siglos después, Spinoza se basa en la misma certeza. Lo que funda la fuerza y necesidad de la *Ética* (en particular del primer Libro), legitima su definición de Dios, convierte en reales a las definiciones iniciales —que son al principio tan sólo nominales— y, en general, aquello que hace de fundamento o certeza que nos permite probar la realidad de la sustancia absolutamente infinita, es *la imposibilidad de la separación sustancial, ontológica* o, como dice Gilles Deleuze (1968: cap. 1), reponiendo terminología moderna, que la distinción numérica no es una distinción real (ni viceversa). Porque no hay (y no pueden haber) cortes ontológicos, divisiones numéricas reales al interior del ser (de la *sustancia*, en términos spinozianos), es necesario decir y pensar que no hay múltiples sustancias, sino sólo una para todos los atributos y con todos los modos, que la variedad del mundo es la infinita variación de un mismo ser. Tanto en la filosofía de Parménides como en la de Spinoza hay una fundamental prevención contra una concepción de la realidad que la descomponga en múltiples sustancias separadas entre sí, contra lo comúnmente entendido como *sustancialismo*, un rechazo absoluto de la separación ontológica. Para ambos, quienes interpretan una diferencia o una distancia espacial como una separación ontológica en el fondo no saben lo que dicen, lo que implica su discurso, pues la realidad de lo que afirman es imposible. Es la fundamentación de una filosofía verdaderamente no sustancialista. Pero no es la afinidad de Parménides con Spinoza lo que me interesa resaltar aquí, sino

la que lo conecta con Platón, en particular con el *Sofista*. En tal diálogo, Platón, después de su —fallido— segundo viaje a Sicilia, ya anciano, reformula su teoría acerca de las Ideas y propone, por primera vez en su obra, una definición de *ser*. Empecemos por señalar que el *Sofista* cuenta con un evidente trasfondo parmenídeo. Hay cierto consenso en ubicarlo inmediatamente después del *Parménides* y el *Teeteto*. Los tres diálogos forman una serie, que continúa con el *Político*. En el *Parménides*, Platón pone en boca del filósofo eleata una crítica de la teoría de las Ideas *ortodoxa* de diálogos anteriores (aunque, sin dudas, en su versión más esquemática). Mediante un ficticio Parménides, Platón expone las debilidades de su propia filosofía, realiza una autocrítica que deja al personaje de Sócrates —rejuvenecido para la ocasión— resignado, con la teoría que tanto lo entusiasmaba refutada. Pero Parménides intenta combatir esa resignación con unas palabras de aliento: elogia la tentativa del joven Sócrates de dirigir su búsqueda al conocimiento de lo inteligible y le confirma que, a pesar de todo, es necesario, si no queremos descartar la posibilidad del conocimiento, sostener la existencia de las Ideas. Es decir, una teoría de las Ideas es necesaria, pero no puede ser la misma de los diálogos anteriores. En el *Teeteto*, Platón pone a Sócrates a explorar la posibilidad de definir la *epistème* sin intervención de las Formas. Todos los intentos resultan infructuosos y los personajes deciden encontrarse a la mañana siguiente para seguir discutiendo la cuestión. Lo que sucede al otro día es lo que relata el *Sofista*. Al grupo de Teodoro, Teeteto y Sócrates, que protagonizó el diálogo anterior, se suma la enigmática figura de un “Extranjero de *Elea*” (la *polis* de la cual era originario Parménides), quien tendrá a su cargo la exposición de la renovada teoría platónica, mientras Sócrates escucha en silencio. Parece difícil negar la relación explícita con la filosofía de Parménides que Platón señala con ese desarrollo. Y parece también difícil negar que, junto con Sócrates, fue quien más influyó en su pensamiento. Las caracterizaciones peyorativas, más o menos irónicas, con que describe el pensamiento de otros filósofos, se detienen ante la figura del *padre* Parménides, a quien trata con respeto y hasta veneración (aunque se vea forzado, en el *Sofista*, a contradecirlo en algún aspecto). Platón es un parmenídeo, quizás en el mismo sentido en que Aristóteles es un platónico. Esta última analogía, aunque poco exacta, sirve sin embargo para mostrar que esta caracterización no busca anular las diferencias importantes entre ellos, las críticas que Platón le formula a Parménides. De hecho, esas críticas son acerca de

cuestiones fundamentales. Pero para Platón —como para Aristóteles respecto a su maestro— no es posible ni deseable abandonar el suelo ganado para la filosofía por Parménides. En el *Sofista*, tanto los *amigos de las Formas* como los parmenídeos son *auténticos filósofos*, categoría en la que nadie más parece estar incluido.⁴ Y es justamente en este contexto fuertemente eleático que Platón dirá, por primera vez, lo que significa *ser*. Su definición tendrá una gran afinidad con la parmenídea, incluso podemos decir que la continúa, pero es *diferente*.

Existe un problema, una cierta incomodidad, con la filosofía de Parménides, o por lo menos con lo que nos llegó de ella: no dice cómo seguir. ¿Cómo pasar de “es” a un conocimiento más específico de aquello *que es*, de la variedad que abarca su hecho de ser? ¿Cómo pasar al conocimiento del mundo sin *cortar* al ser? ¿Podemos hacerlo sin desprendernos de esa certeza, sin sacrificarla, sin dar un salto que disminuya la fuerza de nuestro *lógos*, que, como dice Platón, debe *aferrarnos* al ser? Sin duda, el atractivo del sustancialismo reside en su capacidad de dar cuenta fácilmente, coincidiendo con nuestra experiencia inmediata, del individuo, de las singularidades en el mundo. Pero para ello separa, sacrifica el ser, sacrifica su unidad, pagando los costos al nivel de los fundamentos, donde para la razón se presenta con mayor debilidad. Sin embargo, Platón encuentra, con su definición de *ser*, una manera de continuar sin introducir separaciones ontológicas. Platón dice que *ser es dúnamis* de actuar y de padecer, de afectar y ser afectado. Se trata de un término que podemos traducir como “potencia”, “posibilidad”, “poder”, “capacidad”, etcétera, siempre recordando que en el término griego conviven pasividad y actividad en un sentido que se ve parcialmente oscurecido, o, por lo

4 Respecto de la relación con Parménides planteada en el *Sofista*, se habla mucho acerca de si ocurre o no el *parricidio*. Pero para discutir tal cuestión se supone una noción irreflexiva e inmediata de lo que es un parricidio, una noción según la cual éste equivale a rechazo o rebelión contra el padre. Todos sabemos que esa no es la mejor forma de *matar al padre*, y de hecho quizás exprese que seguimos de algún modo dependiendo de él, definiéndonos sólo en relación con él. Quizás un *parricidio* más recomendable es el de Platón: aceptarse como vinculado íntima e inevitablemente con el padre, pero al mismo tiempo saberse *diferente*.

menos, desigualmente ecualizado, en esas traducciones. Realidad fundamental de todo, para Platón, es una tendencia vincular inherente, una potencia de relación.

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

Néstor Cordero, en un comentario del *Sofista*, dice que, en el contexto de ese diálogo, se trata de

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

Ese ser en todo lo que es, es *dúnamis* de afectar y ser afectado, de interactuar, es tendencia al vínculo, potencia de relación. Es participación originaria de una relacionabilidad universal. Si todas las cosas, sean lo que sean, son, y —siguiendo a Parménides— no puede existir entre ellas la nada, si todas se *tocan* con otras, es esa misma comunicabilidad universal —agrega Platón—, esa inquebrantable tendencia de base a la relación, la naturaleza del hecho de ser. Nunca encontraremos algo que no posea, en ninguna medida, una capacidad para relacionarse con otra cosa. Nunca encontraremos algo definitivamente aislado, incomunicable. Es imposible puesto que, por lo menos, ha entrado en relación con nosotros. Nada para Platón puede ser que no tenga esa *dúnamis*. Cualquier cosa es primero potencia de relación, imposibilidad de ser un algo aislado, es parte de una comunicabilidad universal. Donde hay potencia de relación hay ser y viceversa. De la imposibilidad de la separación en la que insiste Parménides, de la identificación del no ser con la separación, podemos concluir, siguiendo la astucia platónica, una necesaria relacionabilidad, una identificación del ser con la *dúnamis* de relación.

Sin dudas es una definición que permite avanzar más allá del “es”, que nos da precisiones. Sobre todo, permite inteligir la variedad del mundo, incorporarla a nuestro conocimiento, pensar el hecho de ser respecto de cada cosa que es, sin introducir la separación, sin perder la certeza del “es”. Porque además no toda relación es la misma y no todo puede relacionarse en todo sentido con todo; a veces se afecta y otras se es afectado; las relaciones pueden *transportar* cualidades diferentes, pueden tener intensidades distintas. Es una definición que, respetando la universal aplicabilidad del hecho de ser y la ausencia de su contrario (no hay corte posible, no hay posibilidad de separación), es también específicamente pensable respecto de cada cosa que es, pues cada una posee su particular potencia de relación, su *parte de dúnamis*, un alcance y tipo de relaciones de las que es capaz. Permite un conocimiento más específico de la realidad, de lo dado en el seno del ser. Restaura su dinamismo y su variedad sin introducir la nada, sin crear sustancias separadas. La potencia de relación articula la verdad general del ser (y la ausencia de no ser) con la realidad específica de la experiencia. Pero es necesario algo más. Aquí se muestra la importancia de una de las innovaciones del *Sofista*: la Forma de lo Diferente. O por lo menos una parte de su importancia. Necesitamos decir con Parménides que todo *es*, que el hecho de ser es realmente de aplicación universal, pero al mismo tiempo no todo *lo que es*, es lo mismo. La experiencia muestra que el ser está plagado de diferencias, de entidades diferentes entre sí. Como se dijo, uno de los grandes problemas que tiene una concepción no sustancialista, una que niegue la separación ontológica, es justificar las singularidades al interior de *lo que es*, sin instaurar individuos separados. La definición de ser como *dúnamis* va en este sentido, pero debemos dar cuenta de forma específica de aquello que pasa comúnmente por separación, sin admitir la separación ontológica. No existe el contrario al ser, no existe el contrario de la *dúnamis koinonías*, no hay separaciones ontológicas, pero sí hay lo Diferente, plasmando realmente por todos lados el ser (repartido “a lo largo de todas las cosas que existen —unas en relación a las otras” [258e]), originando diferencias (y gracias a ellas, posibilitando las múltiples relaciones entre lo diferente). Éstas no llegan hasta el punto de producir separaciones (de hecho, la diferencia es una relación), no equivalen a cortes en el ser, pero sí expresan la variedad en el seno de lo que es. Introducen lo múltiple sin sacrificar su unicidad.

Este desarrollo de una filosofía no sustancialista (¿relacionalista?), que no acepta desprenderse del hecho de ser, que no acepta introducir aquello que es

imposible e impensable (el no ser, la separación ontológica), avanzó ahora un mayor tramo. Tenemos una definición de ser aplicable tanto al hecho universal de ser como a cada existente, y tenemos una Forma que permite referir a la diferencia entre esos existentes sin introducir separaciones. Pero, leyendo en esta clave, podemos ver que Platón no se detiene ahí. Lo Diferente es sólo uno (aunque uno particularmente importante) de los *géneros mayores*, de las Formas principales. Los *géneros mayores* del *Sofista* (Ser, Mismo, Diferente, Cambio y Reposo) pueden ser entendidos como una suerte de especificación de la definición de ser en su aplicación a cada cosa que es (tanto Formas como cosas). En alguna medida la completan. Completan la respuesta a la pregunta sobre qué significa que algo sea. Podría decirse que forman la primera *tabla de categorías* en la historia de la filosofía. Son estrictamente eso, predicados universales y necesarios. Sólo que no pueden ser ubicados en un orden trascendental ni —como hipotetiza Antonia Soulez (1991)— concebidos como meras condiciones lógicas de la significación. Tienen un estatuto ontológico, propiamente platónico: son esencias, Formas. Formas de participación universal. Todo *lo que es* (incluso los *géneros mayores*), además de ser (participar de la Forma de Ser, en cuanto *dúnamis*), participa de lo Mismo, por lo cual es igual a sí mismo (y tiene así una identidad sin llegar a aislarse); simultáneamente participa de lo Diferente, por lo que difiere de —“no es”— una infinidad de otras cosas (sin separarse de ellas); y cambia o reposa, es decir, participa alternativamente de ambos. Estos *géneros* constituyen la naturaleza necesaria de cualquier cosa que sea, un carácter compartido por toda entidad, más acá de cualquier otra cualidad o particularidad que determine a cada una. El hecho de ser es la universal comunicabilidad. Pero si miramos la variedad del mundo, a cada ente, Forma, acontecimiento, veremos también que el hecho de ser se determina en ellos, en cada ocasión, según una serie de caracteres, dados por la participación de los *géneros mayores*, de aquellas Formas que articulan lo que es ser *algo*.⁵

- 5 Hace más de 20 años, Francesco Fronterotta avanzó una lectura del *Sofista* afín a la que propongo, de la cual reconozco su influencia, aunque las intenciones y los detalles difieran. Fronterotta hace surgir los *géneros mayores* directamente de la definición del ser como *dúnamis*. Afirma que Platón *deduce* estas Formas primeras del funcionamiento mismo de la *dúnamis koinonías*. Para él, éstas se dan obligatoriamente por el despliegue de lo que implica la *dúnamis* de afectar y ser

LA BREVE “HISTORIA DE LA FILOSOFÍA” EN EL *SOFISTA* Y EL *ESTÍN* SIN SUJETO EN EL *POEMA*: NO CONFUNDIR *SER* CON UNA DETERMINACIÓN QUE LO LIMITE O RELATIVICE

Aunque la deducción desde el ser parmenídeo hacia el platónico —siguiendo la clave de la imposibilidad de la separación— es sin dudas posible, coherente con la

afectado. Su intención es, primero, refutar a los comentaristas (que siguen siendo mayoría) que descartan la definición platónica de ser como inconducente, como algo que Platón abandona, una hipótesis pasajera que luego no retoma; y, al hacerlo, muestra cómo una capacidad de afectar y ser afectado, para efectivamente realizarse, requiere unas condiciones ineludibles, que son los *géneros mayores*. Dice Fronterotta:

Buscamos [...] mostrar que la formulación del discurso ontológico del eleata y la articulación de su análisis no son posibles más que bajo la condición de conservar esa nueva definición del ser, poniendo de relieve de qué manera los argumentos que siguen en el diálogo desarrollan y precisan la naturaleza del ser-*dinamis*, y al mismo tiempo la presuponen como una suerte de raíz” (1995: 323-324, traducción mía). Más adelante especifica: “Es evidente que el eleata deduce el movimiento, el reposo, la identidad y la alteridad, uno por uno, a partir del ser —considerado como capacidad de actuar y padecer—, y que derivan de éste rigurosamente. En resumen: el ser es capacidad de actuar y padecer; actuar y padecer implican el movimiento y, por oposición (ya que no es posible que todo esté constantemente en movimiento) el reposo; el movimiento y el reposo, despliegues del ser, no coinciden sin embargo con él (pero son justamente despliegues suyos); además, aunque deducidos de la definición misma de ser, son *otros*; cada uno de los *otros* es, al mismo tiempo, idéntico a sí mismo. [...] Llegamos aquí a una primera conclusión: no solamente la relación entre los géneros es compatible con la concepción del ser-*dinamis* propuesta por el eleata y devenida el hilo conductor de nuestra investigación sobre el *Sofista*, sino que es de esta definición que deriva, con toda lógica, tal relación. [...] Esto explica por qué Platón atribuye al ser, al movimiento, al reposo, a lo mismo y a lo otro la denominación de ‘géneros más importantes’. No se trata evidentemente de una casualidad: implícitos en la concepción del ser que ha sido propuesta, y deducidos lógicamente de ésta, son los géneros más importantes en la medida en que se revelan indispensables para que el ser de lo que es se constituya realmente, siguiendo su definición, como capacidad de comunicar. (1995: 336-338)

letra de los textos, lo cierto es que Platón no explica su llegada a la definición de ser como *dúnamis* de ese modo. Lo hace con lo que podría denominarse la primera *historia de la filosofía*.⁶ A través de ella intenta descubrir qué puede significar *ser*. Se pregunta: ¿qué caracterizaciones pueden extraerse de las filosofías previas? Lo que encuentra es que los filósofos anteriores confundieron al ser con determinaciones particulares, sean cuantitativas o cualitativas, que lo limitaron. Determinaciones que no soportan la universal aplicabilidad propia al ser. Identificaron erróneamente, según Platón, la pregunta por el ser con las que interrogan *cuántos* o *cuáles* son los entes. Algunos pensaron lo que es a partir de una determinada pluralidad de entes, por ejemplo, una dualidad como “lo caliente” y “lo frío”. Otros lo identificaron con lo Uno. Luego comprueba que algunos remitieron el ser a las cosas materiales, mientras que otros (Platón mismo, antes del *Sofista*) lo identificaron con entidades inteligibles. Todos ellos cualificaron o cuantificaron al ser, lo identificaron con algún tipo de determinación que lo limitaba o relativizaba, lo cual les causó problemas. Los dualistas, por ejemplo, si no están dispuestos a decir que uno de los términos de la oposición monopoliza al *ser* (lo que dejaría fuera de la existencia a su contrario), se ven obligados a decir que éste debería ser una tercera cosa, de la que ambos opuestos participarían (entonces ambos principios podrían, en el mismo sentido, *ser*), por lo que habrían tres cosas y no dos; y si, evitando esto, quieren decir que el ser es al mismo tiempo las dos cosas, lo caliente y lo frío, aceptarían que no hay dos, sino una cosa: “lo-caliente-frío-que-es”. Pero detengámonos mejor en su crítica de los materialistas, porque es a partir de ella que Platón llegará a su definición de *ser*. Éstos, dice el Extranjero, “sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo” (246b). Luego les pregunta si conciben que el alma es algo, a lo cual podrían responder (según se hipotetiza en el diálogo) que sí, pues varios de ellos (por ejemplo, los atomistas) dijeron que el alma también era algo material. En todo caso, esa alma —les hace admitir— es a veces justa, a veces injusta, a veces inteligente, etcétera. Y si la justicia, la injusticia, etcétera, son realmente cosas que sobrevienen al alma, que interactúan con ella, deben existir,

6 Como lo señala Cordero en una nota a su traducción del *Sofista* (Platón, 2015: 393).

pero no son materiales. En fin, Platón propone que expandan su concepción de *lo que es*, que no la limiten *a priori* a un tipo de entidad específico, que por eso no excluyan del ser aquello que, en realidad, también saben que existe. Es en el contexto de esa discusión que Platón propone a los materialistas un acuerdo, una solución, que supone simplemente decir que todo lo que posee la posibilidad de interactuar *es*. De nuevo:

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

Los hipotéticos materialistas —consideran Teeteto y el Extranjero— la aceptarían. Luego llega el momento de probar tal definición con los *amigos de las Formas*, es decir, con quienes representan la filosofía platónica previa al *Sofista*. El Extranjero y Teeteto suponen que no la aceptarían, y esto porque no admitirían que lo que *realmente* es, es decir, el reino de las Formas, sea *dinámico*, que posea *dúnamis koinonías*. Estos parecen identificar al ser con las Formas, y además negar, en el ámbito de eso que es, la existencia de la *dúnamis*. El Extranjero reacciona entonces contra esa hipotética conclusión:

¡Y qué, por Zeus! ¿Nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en la totalidad de lo que existe, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático? (*Sofista*, 249a)

Al producir esa identificación del ser con las Ideas, y al concebir al mundo eidético como enteramente estático e inafectable, dejan todo aquello que de hecho requiere de la *dúnamis* (como el pensamiento, la vida y el alma) por fuera del ser. Esto parece suficiente, según el Extranjero y Teeteto, para descartar el dogmatismo de los *eidófilos* y retener la definición de ser como *dúnamis*. El precio que pagan los *amigos de las Formas* (negar la vida, el pensamiento y el alma, entre otras cosas) es demasiado alto. La lección que sacamos de esta breve historia de la

filosofía (y de la definición a la que lleva) es la necesidad de concebir al ser de una manera que no lo limite a un tipo de entidad, o a una cierta cantidad de entidades, para no fijarle límites prematuros y artificiales. Tanto pluralistas como monistas, materialistas como eidófilos, necesitan ampliar su concepción de lo que es. Deben dejar de identificar al ser con una cantidad o tipo de entidades particulares y encontrar una definición que realmente exprese la universal abarcabilidad del ser. Esa definición es la que da el Extranjero. Como explica Francisco J. González:

El cambio requerido en ambos casos [el de los materialistas y el de los eidófilos] es el mismo y es uno radical: en lugar de identificar *ser* simplemente con un tipo de entidad (corpórea o incorpórea) y librar su mítica batalla en defensa de una o de la otra, tanto los Dioses como los Gigantes deben aceptar una definición de *ser* que explica cómo ambos tipos opuestos de entes pueden ser. El texto habla de buscar aquello que es *sumphuès gegonós* (247d3) en relación a lo que es corpóreo y lo que es incorpóreo: aquello que ha llegado a ser la naturaleza de ambos juntos. Esta naturaleza común es ignorada tanto por los Gigantes como por los Dioses porque ambos, como los monistas y pluralistas antes que ellos, realmente pierden de vista la cuestión del ser al identificarlo con una clase particular de entes. Pero a ambos es ofrecida esta ‘naturaleza común’, una que convierte en irrelevante su batalla, a través de la definición de ser como *dúnamis*. (2011: 77)

Si con esto en mente recurrimos de nuevo al poema de Parménides, notamos que esa resistencia a la determinación limitante del ser yace en el origen mismo de la peculiar formulación de la tesis principal en el “fragmento 2”, de ese *estín* sin sujeto que tanto ha intrigado a los comentaristas. Recordemos el poema: luego del proemio, del relato de cómo un joven llega, recorriendo el camino “lleno de signos” de la diosa, a traspasar “las puertas del día y de la noche” y a recibir su formación directamente de la mismísima diosa, Parménides dice —por medio de ella— que uno de los caminos de investigación, aquel que luego será confirmado como en realidad el único, tiene el siguiente contenido: “es y no es posible no ser [o: es y no hay no ser]” (f2.3). El “es” figura, indudable e intencionalmente, sin sujeto. ¿Qué o quién *es*? No lo dice. La primera y principal formulación de la tesis de Parménides contiene esa original y curiosa redacción que, en toda interpretación, es necesario explicar. En este punto, no es difícil prever lo que aquí se

sostiene: tal como Platón mediante su historia de la filosofía, Parménides quiere afirmar la existencia de un hecho de ser, un *es*, que no debe ser reducido a ninguna determinación; que, por lo menos en principio, no debe ser predicado de nada en particular y debe entenderse en todo el indefinido alcance de ese verbo conjugado en la tercera persona del singular. Como explica Cordero:

Al dejar el verbo sin sujeto, por el momento, con un dejo de provocación (pues... incluso en griego la frase es insólita), Parménides quiere llamar la atención sobre un hecho: su intención no es la de presentar una fórmula de tipo tradicional (ya por entonces) en la cual tal principio o tal elemento merecerían ser considerados como 'el ser' de las cosas. [...] Esta preferencia por el verbo conjugado (en tiempo presente) se debe quizás a que ella evita todo tipo de 'cosificación' de la noción. (2005: 78-79)

En toda frase predicativa, el predicado aclara, informa o caracteriza al sujeto, y éste es el núcleo central de significación. 'Escribe' queda vacío de sentido si no sabemos quién escribe, y cuando agregamos el sujeto, por ejemplo, Borges, sabemos algo... sobre Borges. Si Parménides hubiese explicitado un sujeto desde el comienzo de su curso de filosofía, de ese sujeto se habría dicho que 'es'. (2005: 69)

Pero si volvemos de nuevo a Platón, vemos que esa imposibilidad de cualificar o cuantificar el hecho de ser sin limitarlo halla de hecho una excepción. Es sorprendente y prodigioso: Platón encuentra una cualificación del ser —como *dúnamis koinonías*— que no lo limita ni relativiza, que incluso lo especifica sin sacrificar su universal alcance. Parecía imposible pero no lo es. Parménides, con razón, negaba la confusión entre cualquier ente o determinación particular y el hecho de ser. Sin perder de vista la razón de esa advertencia, Platón encuentra sin embargo una cualificación del ser que no lo limita, que no deja nada afuera (ni a lo corpóreo ni a lo incorpóreo), que no lo separa ni lo identifica con un tipo determinado de entidad, que todo existente comparte: la capacidad de relación. Que, como el hecho de ser parmenídeo, no tiene contrario: no hay separación ontológica posible. Existen —es cierto— otras cualificaciones posibles cuya aplicación también es universal. Tomando un ejemplo de *Sofista*, podemos decir que lo Diferente es aplicable a todo *lo que es*. Cualquier cosa es y siempre será diferente de una infinidad de otras. Sin embargo, no podemos identificar lo Diferente con el ser, porque, entre otros problemas, identificaríamos a su contrario, lo Mismo,

con el no ser. Pero lo Mismo *es* y de hecho también se predica universalmente de todas las cosas, que son, al mismo tiempo que diferentes de otras, iguales a sí mismas. En cambio, la capacidad de relación, como el ser, no tiene contrario: no hay separación ontológica posible. Es una cualificación que es universal, sin contrario, sin límites posibles, y que además, como ya se dijo, permite un conocimiento más específico de la realidad, de lo dado en el ser.

LA CRÍTICA A LOS “MORTALES” EN EL POEMA Y LA AUTOCRÍTICA DE PLATÓN EN EL *PARMÉNIDES* Y EL *SOFISTA*: EL PROBLEMA ES SIEMPRE LA SEPARACIÓN

Parménides no afirma lo ilusorio de las cosas del mundo. Parménides no parece dudar de la realidad, no parece ser un místico. Ni siquiera critica el uso de los sentidos en sí mismo, sino sólo un cierto mal uso.⁷ Parménides lo que critica es toda noción de las cosas del mundo y toda interpretación de lo que ofrecen los sentidos que se desprendan del hecho de ser, que se basen ya no en esa certeza, sino en una irreflexiva e *inveterada* costumbre, simplemente presupuesta, y proyectada sobre las cosas. Desprenderse del *hecho de ser* es condenar desde el principio al propio *lógos* a no estar cargado de *convicción verdadera* (*pístis alethés*). Por ejemplo, critica a todo aquel que suponga una separación ontológica en su manera de ver el mundo. Como los “mortales”, que

7 Cordero dice: “Parménides no opone los sentidos a la razón. Hay en Parménides una crítica del *mal uso* de los sentidos: los hombres tienen ojos, pero no ven, oídos pero no escuchan (fr. 6.6-7, 7.4). La diosa, en cambio, suele reivindicar los sentidos: pide a su alumno que ‘escuche su palabra’ (fr. 2.1), que ‘observe como lo ausente está presente para el pensamiento’ (fr. 4.1), que ‘escuche el orden engañoso de sus palabras’ (fr. 8.52). Y, por otra parte, también el *nóos* (pensamiento, intelecto) es criticado: puede andar errante (*plaktón*) (fr. 6.6). Para Parménides lo importante no es el ‘órgano’ que conoce (sentidos, intelecto), sino el método (o sea, el camino) que se sigue” (2017: 53-54).

[...] establecieron puntos de vista para nombrar a dos⁸ formas [*morphás*], a las cuales no unificaron necesariamente —y en esto se han equivocado—: las separaron en contrarios según su aspecto y ofrecieron de ellas pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otra parte, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada. (f8.53-59)

En principio, Parménides no dice en absoluto que no existen el “fuego etéreo” y la “noche oscura”, ni siquiera que éstos no pueden ser concebidos como polos opuestos que organizan de algún modo la variedad de lo real. Es decir: no es que —por lo menos en principio— no existan lo afín al fuego y etéreo, y lo oscuro y pesado en la realidad; es más bien que ni tales “formas”, ni cosa alguna, pueden concebirse como realmente separadas. Que las diferencias en el mundo —pide— no nos hagan partir de una separación en nuestro pensamiento sobre *lo que es*; ni siquiera las diferencias más pregnantes y difundidas, aquellas según las cuales en principio nos parece que podríamos organizar la realidad. Parménides es muy claro: se equivocaron en no concebir tales *formas* como fundamentalmente unificadas, en pensar que no suponen un mismo ser, en *separarlas*. Nada impide, por lo menos de acuerdo con lo que leemos en el poema, que lleguemos eventualmente a la explicación de estas *formas*, a conocer y afirmar su existencia desde el ser; es decir, que lleguemos a ellas sin separaciones, sin introducir al no ser. Si se logra, ya no nos estaríamos equivocando.⁹ En el *Sofista* vemos justamente que

8 Cordero traduce: “Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las formas...” El “dos” [*dúo*] del texto es legítimamente aplicable tanto a *gnómas* (puntos de vista) como a *morphás* (formas).

9 En este sentido, hay algo para decir en relación a cómo entender la diferencia de Parménides respecto a los otros presocráticos, con sus explicaciones dinámicas de la *phúsis*. Si bien su “*estín*” diferencia a Parménides de los *físicos* o *fisiólogos*, esto no quiere decir que censure o impida una explicación del desarrollo, el despliegue, de la *phúsis*, a la manera de esos otros presocráticos. En principio, sólo critica el avanzar en tales explicaciones sin basarse en la certeza del “es” (o incluso contradiciéndola), que sería sin dudas requerida, necesariamente dada, en cualquier explicación del desarrollo, transformación, despliegue de la *phúsis*. Parménides no inhabilita una explicación de la *phúsis*, una *física*, basada en el hecho de ser. En todo caso, lo que pide es

eso es posible, que podemos salvar las *formas* (ya *eîde* o *géne* y no *morphás*) opuestas, afirmar su realidad, abarcarlas con el ser, sin producir separaciones. De tales oposiciones no haremos ya separaciones, sino diferencias. Ambos términos —por más que sean los más opuestos— quedarán abarcados por el ser, es decir, por la potencia de relación de la que siempre participan. En el *Sofista* vamos a poder decir efectivamente que hay lo caliente y lo frío, el cambio y el reposo (y luego podríamos avanzar y conocer en qué medida y alcance, específicamente, plasman lo real) sin sacrificar la unidad de *lo que es*, sin producir separaciones. Los hipotéticos dualistas, con quienes el Extranjero y Teeteto dialogan, sostienen, de hecho, una posición equivalente a la de los *mortales* en la cita del poema. Conciben la realidad a partir de una dualidad fundamental de dos términos separados. Al preguntar por el hecho de ser (que ambos términos deben compartir) en una concepción tal, los problemas aparecen. Y la única solución que le parece razonable al Extranjero es pensar el ser como un tercer término que abarque tal dualidad y esté en “comunicación” con ambos términos, como “algo tercero, junto a aquellos, como si reposo y movimiento estuviesen rodeados por él” (250b8). Pero la relación con el *Sofista* se hace un poco más específica cuando vemos que Parménides dice que el “fuego etéreo” es “*idéntico* a sí mismo, pero no idéntico al *otro*”. Los términos que utiliza para lo *idéntico* y lo *otro* (*tò tautón* y *tò héteron*) son los mismos que en el *Sofista* fueron traducidos como lo Mismo y lo Diferente. Si pensáramos según esa coincidencia, ¿en qué se habrían equivocado los *mortales* de los que habla Parménides? Es simple: en predicar de identidades particulares lo que sólo es predicable del ser y en convertir en separación a una diferencia.

Platón mismo, antes del *Sofista*, separaba, introducía una separación ontológica en *lo que es*, y era eso lo que generaba las mayores inconsistencias en su filosofía —un hilo del que se podía tirar (del que de hecho tira) para desarmar todo lo tejido por la teoría acerca de las Ideas—. Afirmaba en tales ocasiones una separación incluso más radical que aquella entre opuestos del mismo orden, como “lo caliente y lo frío”, una entre dos ámbitos de naturalezas absolutamente distintas: un orden del devenir, de las cosas materiales, separado de un orden de

que se tome conciencia del hecho de ser y de su necesidad. Y, cuanto tomamos conciencia, de ese hecho de ser hay que decir que es continuo, único y total.

las Ideas, inmutable. Cuando en el *Parménides* el filósofo eleata critica la teoría del joven Sócrates, su énfasis está puesto en la separación (*khórismos*):

—Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón? —Así me lo parece, repuso Sócrates. (130b)

En 130c1, 130d2, 131b2-3, Parménides insiste en la separación y su radicalidad. Luego, en el *Sofista*, al momento de interrogar a los *amigos de las Formas*, el Extranjero dice: “Ustedes sostienen que el devenir está separado [*khóris*] de la esencia [*ousía*], ¿no es así?” (248a). ¿Por qué tanto énfasis en la separación? Porque —como lo muestra Cordero (2016)— ésta es el origen de los problemas con la *participación*; porque, partiendo de la separación, la relación entre entidades de dos ámbitos de naturalezas distintas e inconmensurables —que es fundamental para la filosofía platónica— será imposible de definir.

Así como, si no aceptamos la separación, el desafío que se nos presenta es el de la justificación de los individuos, en todo sustancialismo, inversamente, una vez que postulamos la multiplicidad de las sustancias separadas, se presenta el difícil problema de restablecer *a posteriori* y justificar la relación —problema que reencontramos una y otra vez a lo largo de la historia en la filosofía—. Pero el problema es más difícil aún cuando la relación que buscamos justificar se da entre dos ámbitos separados y radicalmente distintos como el del devenir y el eidético, los cuales no tienen nada en común, ni siquiera un *lugar*, un espacio. En el *Parménides*, el filósofo eleata se pregunta —y pregunta a Sócrates— qué puede ser, en el contexto de tal teoría (definida a partir de la separación), la participación, ¿cómo relacionar entidades de dos ámbitos ontológicamente separados y de naturalezas absolutamente distintas?

Las opciones que exploran dan a entender que todo vínculo entre esa realidad eminente e inmutable de las Ideas y el ámbito del devenir parece *contaminar* a las Formas, llevarlas a adquirir características *materiales*, dividir las, relativizar la perfección de su *phúsis*, adquirir propiedades de un ámbito al que no pertenecen. Si no, no pueden *participar* nada. Por ejemplo, la participación entendida como

una *presencia* de la Forma en cada cosa a la que participa lleva a la multiplicación de la Forma, de aquello que es uno. Si para evitar eso intentamos una participación *segmentada*, según la cual una parte de la Forma está en cada cosa, entonces afirmamos que posee partes, no sólo resquebrajando su unicidad, sino también relativizando su perfección (ya que, por ejemplo, una parte de lo Grande podría ser entonces al mismo tiempo pequeña —más pequeña que otra—). Finalmente, si no admitimos eso y buscamos evitar tal contaminación, entonces terminamos con dos ámbitos totalmente separados, comunicables, con causalidades propias y sin conexión;¹⁰ por lo tanto, sin posibilidad para nosotros de conocer a las Formas, ni para las Formas de ejercer algún papel respecto al mundo del devenir, es decir: “ni aquellas Formas tienen el poder que tienen respecto de las cosas de entre nosotros, ni las cosas de entre nosotros respecto de aquellas, sino que unas y otras lo tienen respecto de sí mismas” (*Parménides*, 134d).

Otra inconsistencia que se deduce de esta radical separación es explicitada en el *Sofista*: la teoría de los *amigos de las Formas* equipara Ideas y ser, dejando por lo tanto al devenir fuera del ser. Esto era una ambigüedad en los diálogos anteriores y ahora Platón la explota contra sí mismo: la debilidad evidente de afirmar que las Formas son lo que *realmente es*, mientras que lo sensible sólo deviene. El estatuto ontológico del devenir se vuelve problemático, indefinible (¿qué es un devenir sin ser?), y el ser queda limitado a lo inmutable e inteligible. Hay un prejuicio *aristocrático* en el Platón anterior al *Parménides*, una equiparación —que cree obligatoria— entre ser y *eminencia*, un guardar el ser sólo para lo *mejor*, cuyas últimas consecuencias son fatales: al identificarlo con entidades inmóviles, deja por fuera del ser, por ejemplo, no sólo a las cosas materiales, sino también a la vida, el pensamiento y el alma; e imposibilita el conocimiento de las Formas. Aquí claramente Platón tenía todavía una concepción del ser demasiado coloreada de intención, de subjetividad. No había captado o aceptado completamente el hecho de ser en su universalidad y falta de intención, en su —por así decir— neutralidad, en su indiferencia a toda coloración subjetiva. Como le decía Parménides al joven Sócrates: “Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención

10 Como dice Spinoza en la proposición III del Libro I de la *Ética*: “No puede una cosa ser causa de otra si entre sí nada tienen en común”.

a las opiniones de los hombres” (*Parménides*, 130e). Será preciso, en el *Sofista*, desnaturalizar esa coloración del ser, ese monopolio del ser por parte de lo *mejor*, para poder decir que tanto las cosas sensibles como las Ideas son *en el mismo sentido*, y restablecer las diferencias sólo sobre esa base existencial compartida. Será necesario captar el ser como común a ambos órdenes, será necesario el ser como *dúnamis koinonías*.¹¹ En el *Sofista*, Platón disuelve la separación —y por lo tanto también la trascendencia— al proponer una definición de ser que es unívocamente aplicable tanto a las Formas como a las cosas, que abarca ambos órdenes y los reubica en el seno de un mismo hecho de ser.

En su propia filosofía Platón encuentra un conflicto que no había considerado y que, así irresuelto, constituía una gran debilidad. Un conflicto entre elementos que tendían a la separación y otros que en realidad ya suponían la *dúnamis* de comunicar. El viejo Platón parece ver que, en realidad, algunas características de su filosofía ya suponían el hecho de *ser* como *dúnamis*. Estaba en determinados elementos fundamentales de su pensamiento como el conocimiento de las Formas, la relación del alma con las Ideas, del alma con el cuerpo, del cuerpo con el devenir. El Extranjero les pregunta a los *amigos de las Formas*, cuando afirman que el alma comunica con las Ideas y el cuerpo con el devenir,

[...] ¿qué diremos que sostenéis vosotros, varones admirables, que es esta comunicación, en ambos casos? ¿No será acaso lo que acabamos de decir? [...] Una afección o una acción que deriva de cierta potencia en ocasión de un encuentro mutuo. (248b)

Si Platón daba anteriormente una preeminencia a esa diferencia entre Formas y devenir, al punto de concebirla como separación fundamental, para luego pensar —sin éxito— cómo podía ser la participación, ahora invierte el esquema, coloca a la capacidad de relación como primordial, y define la diferencia sobre la base de esa *dúnamis*. Como dice Cordero, “Platón transformó la debilidad en su fuerza” (2016: 144). Lo que subtiende es la *dúnamis*, lo originariamente compartido es la potencia de relación. Y sobre la base de ésta se determinan las

11 Cordero dice: “si la separación desaparece es porque tanto las Formas como lo individual sensible compartirán una misma definición del hecho de ser” (2016: 121).

identidades de las cosas y las Formas, pero estableciendo diferencias entre ellas, y ya no separaciones. Aun cuando todo parece indicar separación, siempre hay algo común.

La solución ofrecida en el *Sofista* (el ser como *dúnamis koinonías*) permite relacionar los dos ámbitos y evita las consecuencias indeseables de la *contaminación* de las Formas, es decir, les permite mantener su carácter de permanentes, inagotables, sin aislarlas. A primera vista, en el *Sofista*, Platón parece hacer algo antes impensable, llevando a las Formas hacia una noción de ser aceptada para lo material. Pero el secreto de la completa aplicabilidad de la noción de ser, de su capacidad de dar cuenta también de las Formas sin sacrificar su perfección, tiene que ver con el énfasis en la *dúnamis*, en la potencia. Ser no es igual a relación. No es igual a relación en acto, sino a *capacidad* o *potencia* de relación. Platón insiste en esto al definir al ser como *dúnamis* de actuar y padecer “aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez” (247e). Platón minimiza la importancia de la realización de ese poder, para enfatizar que definió al ser como *dúnamis* de comunicación y no como acto. Así, la definición de ser como *dúnamis koinonías* contiene en sí misma una aplicabilidad a lo eidético y a lo material. Su justificación del afectar y ser afectado claramente tiene una relación con el devenir, pero el énfasis en la potencia, en la capacidad de comunicar y no en la realización efectiva de la comunicación, hace a su definición de ser adecuada a lo eidético, pues no agota ni fragmenta la realidad de las Formas en lo que deviene, y así guarda el elemento de permanencia. Pensemos un ejemplo: lo Bello que comunica la belleza a las cosas bellas. Su ser es su potencia de comunicar, la que no se identifica con el acto (de comunicarla efectivamente). Puede comunicar belleza a múltiples cosas sin *partirse* ella misma, perder porciones de su ser o trasladarse toda ella hacia cada cosa. Se mantiene el ser de la Forma (potencia), mientras el acto de la comunicación puede ejercerse múltiples veces sin perjuicio del ser de la Forma. La capacidad se ejerce múltiples veces respecto de múltiples cosas (sin corromperse). Es necesario insistir en la importancia del ser como potencia de relación y no meramente como relación. Porque *ser=relación* significaría *ser=ejercicio de la relación* y, por lo tanto, *ser=devenir*. No habría entonces ninguna permanencia (por lo tanto, según Platón, no habría conocimiento posible). Por esto, la definición propuesta es aceptable tanto para materialistas como para eidófilos. Por haberle dado —a diferencia de lo que luego hará Aristóteles— ese privilegio ontológico a la potencia.

La interpretación corriente de Platón como un filósofo de la separación y —por lo tanto— de la trascendencia no es ciertamente una interpretación completamente errada (aunque no cuente con demasiada base textual). Sin embargo, es justo decir que, además de una lectura parcial de los diálogos medios, tal interpretación demuestra una ignorancia de las autocríticas en el *Parménides* y de la ontología del *Sofista*. Ignora que Platón mismo ve el problema y actúa en consecuencia, incluso dispuesto a una autocrítica al final de su vida. En una época de creciente interés por el relacionalismo y en la que muchos adoptan una postura crítica respecto a la trascendencia y tienden a *ontologías de la inmanencia*, no está de más detenerse en este momento de la filosofía platónica. Después de todo, se trata del origen.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a los dos evaluadores anónimos por sus comentarios y, en especial, al doctor Néstor Luis Cordero. Mi interés por la relación entre el poema de Parménides y el *Sofista* de Platón (así como mucho de lo que propongo en este artículo) surgió tras haber asistido a sus seminarios. Espero que la frecuencia con que se citan los trabajos del doctor Cordero evidencien la influencia que sus ideas han tenido en la interpretación que aquí propongo. También quisiera agradecer al doctor Christian de Ronde por discusiones acerca del significado del sustancialismo y del relacionalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cordero, Néstor Luis (2017), *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de Lógos*, Buenos Aires, Colihue.
- Cordero, Néstor Luis (2016), *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos.
- Cordero, Néstor Luis (2014), *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Buenos Aires, Biblos.
- Cordero, Néstor Luis (2005), *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos.
- Deleuze, Gilles (2015), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.

RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN

- Deleuze, Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Éditions de Minuit.
- Fronterotta, Francesco (1995), "L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*", *Les Études Philosophiques*, núm. 3, pp. 311-353.
- González, Francisco J. (2011), "Being as power in Plato's *Sophist* and beyond", en Ales Havlíček y Filip Karfik (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Praga, Oikoymenh, pp. 63-95.
- Platón (2015), *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- Soulez, Antonia (1991), *La grammaire philosophique chez Platon*, París, Presses Universitaires de France.
- Tarán, Leonardo (1965), *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN: Estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Université Paris VIII, donde obtuvo en 2011 un título de Master tras presentar una tesis sobre la relación entre mimesis y lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin. En 2013 obtuvo la Beca Nacional del Fondo Nacional de las Artes (Argentina), en la categoría “Letras y pensamiento”, para seguir investigando la filosofía de Walter Benjamin. Sus intereses también abarcan la filosofía antigua (en particular las filosofías de Platón y Parménides), y escribe junto con Christian de Ronde sobre filosofía de la física cuántica. Ha escrito artículos para revistas nacionales e internacionales, así como capítulos de libros y colaboraciones en diversos medios periodísticos.

D. R. © Raimundo Fernández Mouján, Ciudad de México, enero-junio, 2020.