

# LANGUAGE Y SER EN PLATÓN: SOBRE CÓMO REFUTAR A UN ADVERSARIO RADICAL

## LANGUAGE AND BEING IN PLATO: HOW TO REFUTE A RADICAL ADVERSARY

GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI\*

**Resumen:** Este trabajo aborda el recurso al lenguaje como estrategia común de Platón a la hora de enfrentarse a un adversario radical. Se trata de un tipo especial de adversario que se pone en contradicción consigo mismo tan pronto comunica su tesis, cuya sola emisión desmiente el contenido que intenta transmitir. Partiendo del análisis de algunos ejemplos platónicos de refutación de tal adversario, emprendo un examen de la estrategia argumentativa desplegada por Platón a la luz de la discusión del *Sofista* en torno al no ser y la negación.

**Palabras clave:** Refutación, Platón, Lenguaje, Negación.

**Abstract:** This paper addresses the recourse to language that is Plato's ordinary strategy when facing a radical adversary. A radical adversary is a special type of opponent who contradicts himself at the same time as he communicates his own thesis, and the mere statement of whose thesis belies the content that it aims to transmit. Starting from the analysis of some of Plato's examples of refutations of such an adversary, I intend to examine the argumentative strategy he develops using as guide the discussion in the *Sophist* about not-being and negation.

**Keywords:** Refutation, Plato, Language, Negation.

En sus diálogos tardíos, Platón argumenta a menudo contra un adversario radical que arriesga tesis extremas, paradójicas, p.e. que todo está sujeto a movimiento, que toda opinión es verdadera o que no hay multiplicidad. Refutarlas requiere una estrategia singular, retomada más tarde por Aristóteles, que apela al *factum* del lenguaje y confina al adversario al silencio o bien a una falsedad irremediable. Desde la perspectiva platónica, el adversario se pone en contradicción consigo mismo tan pronto comunica su tesis, cuya sola emisión desmiente el contenido que intenta transmitir, reñido con las condiciones de su propia enunciación.

---

\* Prof. en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: grelmarcos@gmail.com.

El principal propósito de este trabajo es precisar el sentido que asume este recurso al lenguaje como estrategia común a la hora de enfrentar a un adversario de esta naturaleza. Comenzaré por examinar algunos ejemplos ofrecidos en *Teeteto* y *Sofista*, de modo de echar luz sobre el patrón argumentativo al que responden. Luego me concentraré en *Sof.* 237b7-239c3, donde Platón exhibe diversas dificultades que suscita la negación de lo que no es de ningún modo (*mēdamôson*) tan pronto es emitida. Una de las principales enseñanzas de esta discusión, trataré de mostrar, es que ninguna negación absoluta puede prosperar en el terreno del lenguaje porque el mero intento de negar algo fuerza a conferirle algún tipo de entidad. Así interpretado, el argumento sienta las bases de la refutación no solo del “padre Parménides”, negador del no ser y blanco directo de la crítica de 237b7ss., sino la de todo adversario radical. Por último, consideraré la posibilidad de que la estrategia argumentativa objeto del presente análisis no sea meramente negativa sino que incluya una instancia positiva, constructiva, cuyo punto de partida es justamente la refutación del adversario. Platón busca hacerlo hablar para que en sus palabras aflore la implícita afirmación de lo negado, resultado que sabrá explotar en bien del avance de su filosofía. Para determinar cómo se entrelazan efectivamente refutación del oponente y establecimiento de una tesis propia, me concentraré en su concepción del no ser como diferencia con apoyo en *Sof.* 257b3-c4, un pasaje clave que además de aclarar la distinción entre decir lo contrario y decir lo diferente de lo que es, muestra que una negación, en tanto enunciado que dice lo que no es, tiene sentido siempre que lo dicho tenga relación con lo que es.

A la luz del examen de los pasajes de *Sofista* seleccionados consigue explicarse por qué es suficiente que un adversario radical ponga en palabras su negación para que en ellas aflore la implícita afirmación de lo negado. Queda así preparado el terreno para establecer ciertas tesis o principios que aun cuando no pueden ser objeto de demostración en sentido propio, se imponen a nuestro pensamiento y a nuestro lenguaje, a juicio de Platón, al punto de que no es posible negarlos sin incurrir en una contradicción. La vía para establecerlos tiene como punto de partida la refutación del oponente, un adversario radical al que Platón da vida y a quien hace hablar para ponerlo al servicio de su filosofía.

1.

En las primeras páginas de *Teeteto* encontramos al menos dos ejemplos de adversarios radicales, asociados entre sí. Uno de ellos es el movilista radical, un heraclíteo extremo para quien nada es sino que está sujeto a incesante devenir. El otro es Protágoras, de cuya tesis del hombre medida se sigue que toda opinión es verdadera. Sendas posiciones expresan puntos de vista extremos, que envuelven una negación absoluta, en un caso, de cualquier tipo de estabilidad, en el otro caso de la falsedad. Ambas son refutadas por Platón en la arena dialéctica, a través de argumentos que pretenden mostrar que ni bien son enunciadas, sumen en contradicción a sus seguidores. Veamos cómo se llega en cada caso a este resultado.

En lo que hace al movilista radical, defiende una doctrina “nada vulgar” (*Teeteto*, 152d2), que conlleva un singular uso del lenguaje. Sostiene que todo aquello que decimos que es en rigor está en proceso de llegar a ser, de ahí la necesidad de forjar un lenguaje ajeno a cualquier clase de permanencia, que sustituye el verbo “ser” por “devenir” y evita posesivos y demostrativos que al denotar estabilidad, resultan inapropiados para designar lo que está sujeto a cambio constante y no preserva su identidad a través del tiempo.<sup>1</sup> ¿Hasta qué punto, sin embargo, puede prosperar un lenguaje de este tipo, lo suficientemente indefinido como el movilista exige? El argumento ofrecido en *Teet.* 181b-183c refuta la pretensión de que todo está sometido a cambio en todos sus aspectos mostrando que un lenguaje semejante, consonante con los preceptos del movilismo, termina por privarlo de sentido.

El escenario es dialéctico. Sócrates inquiere si los partidarios del flujo “dicen” algo de valor (181a6), si son ellos o más bien sus adversarios los que “dicen” cosas más verdaderas (*alēthēstera légein*, 181a8) o si acaso ninguno de los dos bandos “dice” nada medurado (*medèn métrion légontes*, 181b2), proponiendo investigar qué “dice” cada uno de ellos (*diasképsasthai tí légousin bekáteroi tōn andrōn*, 181b7). A los movilistas se les “pregunta” qué es lo que realmente “quieren decir” al “afirmar” que todo está en movimiento (181c2), si “dicen” que hay una sola clase de movimiento o dos (181c4) y a qué “llaman” moverse (181c6). Tras convenir que hay dos tipos de movimiento, alteración y traslación, se “dialoga” con ellos y se les pregunta si

<sup>1</sup> Cf. espec. *Teet.* 157b3-8, donde Platón hace hincapié en el esfuerzo del movilista por plasmar expresiones acordes a la naturaleza fluyente de las cosas (*kata phýsin phthéngesthai*). De otro modo, al conferirles estabilidad en su discurso, “el que así hace se vería refutado” (*euélenktos ho toúto poiōn*).

“afirman” que todo está en movimiento en ambos sentidos (181d8-e2). Lo que se busca es hacer explícitos los presupuestos de la doctrina movilista sacando a la luz las condiciones que la harían verdadera. El lenguaje es el terreno apropiado para ello y constituye el punto de partida del argumento –repárese en la profusión de verbos de “decir”–, dado que es en ocasión de enunciar la propia tesis que el movilista se ve en apuros.

Tras establecer que hay dos tipos de cambio, el movimiento local y la alteración cualitativa, se acuerda que el movilista debe aceptar ambos, ya que si algo cambiase en solo uno de esos sentidos, sería falso que “todo” fluye. El flujo universal, sin embargo, condición de verdad de la tesis en discusión, hace que cualquier respuesta sobre cualquier asunto sea igualmente correcta y dé lo mismo decir que las cosas son de este u otro modo. A esta altura se advierte que el uso especial del lenguaje promovido por el movilista, dirigido a capturar el fluir envuelto en todo lo que hay, paradójicamente, no da apoyo a esta doctrina sino que la despoja de sentido. Los defensores del flujo universal nada podrían decir por no disponer de expresiones adecuadas a la hipótesis que defienden, excepto quizás “ni siquiera así”, que por su sentido indefinido es la que más se ajusta a ella (*málist'án autoîs barmôttoi, âpeiron legómenon*).<sup>2</sup> Esta condición que haría verdadera la doctrina en cuestión, sin embargo, es una condición que impediría decir eso que se dice más bien que cualquier otra cosa.<sup>3</sup> La conclusión a la que se llega es que la posición movilista radical no puede ser comunicada a través de un lenguaje afín a la naturaleza fluyente a la que todo estaría sujeto, sencillamente porque un lenguaje tal no comunicaría nada. El movilista se enfrenta al dilema de llamarse al silencio, renunciando a comunicar la doctrina que abraza, o proclamar que todo cambia y se mueve al precio de incurrir en una falsedad irremediable, ya que la sola enunciación de esta tesis presupone que hay cierta estabilidad.

<sup>2</sup> Cf. *Teet.* 183b4-5. El verbo *barmotto*, que evoca a Heráclito, expresa el esfuerzo del movilista por ajustar su lenguaje a las cosas que son, sujetas a constantes devenir, rehusándoles cualquier determinación. Sobre el uso de *âpeiron*, cf. *Met.* 1006b6, donde Aristóteles lo emplea en un sentido similar en su argumentación contra un adversario que niega el principio de no contradicción y se resiste a decir algo determinado.

<sup>3</sup> Una tesis filosófica que no puede ser enunciada, observa WILMET, 1990, p. 100, para Platón no es una tesis filosófica, de ahí la afirmación de *Sof.* 259e de que privarnos del lenguaje sería privarnos de la filosofía. BALTZLY, 1996, p. 153, alude al interés de Platón en ciertas concepciones filosóficas que, si se dieran las condiciones que las hacen verdaderas, esas mismas condiciones harían que ni esa tesis ni ninguna otra podría ser expresada. Y cuando el contenido de una tesis es tal que, de ser verdadera, no podría ser expresada, hay razones para pensar que es falsa.

Es el *factum* del lenguaje el que saca a la luz la debilidad de esta posición cuya verdad impediría decir algo con un significado preciso. La refutación platónica del movilista asume así la forma de una *reductio ad absurdum*. El adversario se refuta a sí mismo tan pronto habla porque el enunciado de su tesis desmiente el contenido que busca comunicar.<sup>4</sup>

Igualmente relevante es el recurso al lenguaje a la hora de enfrentar a Protágoras, cuya doctrina del hombre-medida de todas las cosas deriva en un igualitarismo de las opiniones que no deja espacio para la falsedad. Sin embargo, si damos por válido el argumento ofrecido por Platón en *Teet.* 171a-d, conocido como *peritropé*, encontramos que la tesis de que toda opinión es verdadera también es desmentida tan pronto se da a publicidad. El argumento describe un diálogo entre el abderita y una mayoría contraria a su doctrina, para quien las opiniones no son siempre verdaderas sino que pueden ser tanto verdaderas como falsas. Sócrates se sirve de la primera persona del plural para encarnar esta opinión mayoritaria, aclarando que su argumento se basará en el discurso del propio Protágoras, en lo que este dice (169e8-170a1) y puso por escrito (171a1). También aquí, pues, se trata de sacar a la luz aquellas admisiones que en principio sustentan la doctrina del adversario relativista, aunque terminen por desacreditarla.

Al convenir<sup>5</sup> que todos juzgan las cosas que son, Protágoras, aduce Sócrates, se ve forzado a conceder<sup>6</sup> que es verdadera la opinión de la mayoría cuando sostiene que él está equivocado (*Teet.* 171a6-9). La estrategia argumentativa que permite alcanzar esta conclusión guarda afinidad con la utilizada contra el movilista radical. También aquí, una admisión consecuente con la posición que el adversario defiende, que en principio es condición de su verdad, termina por desmentirla. Y es el lenguaje, otra vez,

<sup>4</sup> Como explica Boeri en n. 97 *ad loc.* *Teet.* 157b-c, si los heraclíteos tienen razón y no cabe usar expresiones que no se ajustan a la naturaleza de lo que está en permanente fluir, no se ve cómo se podría comunicar a los demás la teoría del cambio perpetuo. Este es el punto clave sobre el que se apoyará Platón en *Teet.* 183a-b para reducir esta posición al absurdo.

<sup>5</sup> *Homologôn*, *Teet.* 171a9; cf. *homologeî*, 171b2, b7; *homologésetai*, b11. La armonía heraclíteica, de factores opuestos que se armonizan a pesar suyo, es una buena imagen del singular acuerdo que se establece entre Protágoras y la mayoría, lo que explica que Platón se sirva del verbo utilizado por Heráclito.

<sup>6</sup> *Synkhoréî*, 171a8; cf. *synkhoróî*, 171b1; *synkhoróusin*, b4; *synkhoréî*, b12; *synkhorésetai*, c1. En MARCOS DE PINOTTI, 2006, p. 214-216, me ocupo del contraste entre *homologeîn* y *synkhoréîn*, mediante el cual Platón da cuenta del conflicto entre aquello que Protágoras defiende expresamente en sus escritos y acuerda sin más y, por otro lado, lo que se ve forzado a admitir a regañadientes, en virtud de lo asentido previamente.

más precisamente la instancia de enunciación de la propia tesis, la que hace patente la contradicción.

Un elemento clave del argumento, enfatizado por Platón aunque por lo general desatendido por los estudiosos, es el hecho de que el abderita “escribió” (*gégrapha*, 166d1; *égrapsen*, 171a1, *gégraphen*, 171b8, etc.) un tratado sobre la verdad, es decir, dio a publicidad su tesis, instancia en la que el valor de verdad de una opinión inevitablemente se torna discutible.<sup>7</sup> Forzado a reconocer que “su” opinión, verdadera para él, puede ser considerada falsa por sus oponentes, Protágoras contradice lo que explícitamente proclama en sus escritos, a saber, que la verdad es relativa a cada uno y que nadie es mejor juez que uno mismo de las propias impresiones. Desde la óptica platónica, por el solo hecho de confiar su verdad a la escritura el abderita admite que la considera verdadera no sólo “para él”, en cuyo caso se habría ahorrado su difusión, sino pasible de ganar la adhesión de otros. La opinión protagórica de que toda opinión es verdadera es así puesta en tela de juicio (*amphisbetésetai*, 171b11, *amphisbeteítai*, 171c5) por todos, concluye Platón, empezando por Protágoras, cuya verdad termina no siendo verdadera “para nadie, ni para algún otro, ni para él mismo” (*Teeteto*, 171c5-7).

Suele objetarse la validez de este argumento aduciendo que el abderita, en virtud del relativismo que profesa, está en posición de admitir que su opinión es falsa para la mayoría sin por eso dejar de considerarla verdadera para él, de suerte que no incurriría en contradicción.<sup>8</sup> Creo, en cambio, que esta alternativa, lejos de poner a salvo su posición, acelera su caída. Si Platón presenta a Protágoras coincidiendo con la mayoría no es porque ha dejado de creer en su doctrina, sino porque al tener por verdadera una doctrina que otros consideran falsa, abona la opinión común de que es posible juzgar verdadera y falsamente acerca de lo mismo. Cuando admite que “su” opinión,

<sup>7</sup> *Teet.* 170d4-9 describe el momento en que la opinión de Protágoras sale a la luz (*apopbaínei*) y, aun siendo verdadera para él, inevitablemente se expone al juicio de los otros, quienes no se privan de expedirse sobre su valor de verdad y, eventualmente, considerarla falsa.

<sup>8</sup> Según esta lectura, iniciada por GROTE, 1867, II, p. 347 ss. y aceptada por gran parte de los estudiosos, Protágoras no estaría obligado a admitir que su propia creencia es falsa sino a lo sumo que es falsa “para la mayoría”, como tampoco tendría que terminar aceptando que la opinión de los más es verdadera, sino sólo que esa opinión (de que su doctrina es falsa) es verdadera *para ellos*. La auto-refutación dependería, según esta interpretación, de la omisión platónica de los relativizadores (171b1 y b6), cuya restitución dejaría a Protágoras en una situación vulnerable que, sin embargo, no acarrearía una auto-refutación, ya que su tesis, considerada falsa para la mayoría, no lo sería para él mismo. Contra esta línea de interpretación argumento en MARCOS DE PINOTTI, 1999a, 1999b y 2006.

falsa para los otros, es verdadera para él, Protágoras coopera involuntariamente con sus oponentes y se suma al consenso general. La afirmación platónica de que la verdad de Protágoras no es verdadera ni siquiera para él mismo no necesita interpretarse, en suma, en términos de un cambio de opinión del sofista como resultado de su enfrentamiento a la mayoría. Platón pretende sacar a la luz un conflicto que se le genera a Protágoras a partir de sus “propias”, no otras admisiones, las que llevan consigo el germen de su propia destrucción. Una de las principales enseñanzas del argumento platónico es que quien pretenda expresar sólo cómo son las cosas para él, lo mejor que puede hacer es callar.

Ya en *Sofista*, Platón discute varias posiciones que son refutadas, otra vez, en la arena dialéctica y mediante una estrategia afín a la que exhiben los pasajes de *Teeteto* que acabamos de examinar. Encontramos más de un ejemplo en el marco de la discusión de las viejas teorías acerca del ser, más precisamente las de quienes se pronunciaron acerca de cuántos son los entes: pluralistas y monistas. Las afirmaciones de uno y otro bando son el punto de partida de una argumentación que, con el objeto de escrutar lo que hasta allí parecía evidente (*tà dokoûnta nûn enargôs*, 242b10), hace explícitos los supuestos implicados en lo dicho por unos y otros. También en este caso se trata de sacar a la luz aquellas condiciones que el interlocutor debe, en principio, aceptar, pero que finalmente lo desmienten y lo sumen en contradicción.

En esta línea se desarrolla la discusión con el monista, quien niega la multiplicidad al sostener que solo lo uno es (*bên mónon eînai*). El mero enunciado de esta tesis, argumenta Platón, exige el uso de nombres, algo que un monista consecuente, para quien existe una única cosa, no admitirá.<sup>9</sup> En rigor, el monista no puede admitir siquiera la existencia de “un” nombre. Si este es diferente de la cosa, recae nuevamente en la multiplicidad por afirmar la existencia de más de una cosa, y si el nombre es lo mismo que la cosa, o bien no es nombre de nada o bien es nombre solo del nombre, unidad vacía que condena al monista al silencio o a la vana repetición de la unidad (*Sof.* 244b6-d13). Es el acto de enunciación de la propia tesis, otra vez, la instancia en la que el discurso del adversario se pone en tela de juicio.

<sup>9</sup> En principio al monista no le importaría admitir que solo lo uno es y lo demás es mero nombre, en el espíritu del frag. 8,38 de Parménides. Sin embargo, como observa CROMBIE, 1963, p. 393, que existan dos nombres significa aquí que hay razones que justifican el uso de dos palabras no sinónimas, o que lo único que hay contiene más de un aspecto. No es un uso de *ónoma* corriente en Platón, pero según el autor es el que da sentido al presente argumento.

El ejemplo quizás más claro de la estrategia de refutación que nos ocupa lo encontramos en la discusión posterior acerca de la posibilidad y alcance de una combinación (*symplokē*), en cuyo marco se examinan distintas hipótesis, una de las cuales afirma que nada se combina o mezcla con nada. De ser así, al no haber comunicación con el ser, aduce Platón, nada habría (*Sof.* 251e8-252a4), ni tampoco discurso, el cual se refiere por fuerza a algo que es. La vigencia de la hipótesis separatista implicaría incluso la ruina de la filosofía, al despojar de sentido lo dicho por aquellos que reflexionaron acerca del ser, quienes “no dirían nada, si no hay ninguna mezcla” (*légoien àn oudén, eîper medemía ésti sýmmeixis; Sofista*, 252b5-6).<sup>10</sup> La apelación a la tradición filosófica refuerza la convicción de que alguna combinación es posible y que ninguno de los antiguos filósofos tuvo por verdadero que nada se mezcla con nada, en cuyo caso no habrían formulado teoría alguna. Al hacerlo, ejecutaron operaciones de índole combinatoria y relacional que prueban que alguna combinación es posible, aunque sea en el plano del discurso. Los que niegan cualquier clase de combinación, sin permitir enunciar una cosa por intermedio de otra afección, no necesitan de otro que los refute, al decir de Platón, sino que albergan en sí mismos a su enemigo y contrincante, “y como el insólito Euricles, llevan siempre en sí mismos, adonde vayan, una voz interior” (*Sofista*, 252c5-9). La imagen no deja dudas de que el conflicto que sale a la luz se le genera al adversario radical tan pronto enuncia su tesis y en virtud de sus “propias”, no otras, admisiones, que se ven desmentidas allí cuando la tesis es puesta en palabras.

## 2.

Los ejemplos que acabamos de examinar, al margen de sus singularidades, corresponden sin excepción a posiciones radicales que, a los ojos de Platón, condenan a sus seguidores al silencio o, si se disponen a comunicarla, a una falsedad irremediable. Otro rasgo que las emparenta es que todas ellas expresan una negación absoluta, explícita en el caso de la negación sofística de lo falso o el del rechazo de toda mezcla o combinación, implícita en el caso del movilismo radical, que envuelve la negación del reposo, o el caso del monismo, que rechaza que haya multiplicidad. Estas negaciones resultan

<sup>10</sup> Cf. los argumentos de ACKRILL, 1965, p. 203, a favor de que *légein oudén*, lit. ‘decir nada’, no significa en este contexto ‘decir lo falso’ sino ‘decir algo sin sentido’. En 259e-260a, se afirma explícitamente que en virtud de la combinación de las formas hay para nosotros discurso (*lógos*), cuya aniquilación a privarnos de la filosofía.



inviabiles porque contradicen ciertos compromisos que ningún usuario del lenguaje puede eludir, estima Platón, por ser condición de todo enunciado significativo. De ahí que resulten desmentidas ni bien enunciadas, instancia en la que se hace manifiesto que están reñidas no solo con la opinión común –paradójicas, en el sentido literal del término– sino incluso con las condiciones de su propia enunciación. Todo acto de enunciación presupone p.e. la estabilidad suficiente como para que lo dicho transmita un sentido definido. Esto es algo que el movilista radical acepta calladamente cuando se sirve del lenguaje para comunicar su doctrina, pero niega al proclamar que todo está sometido a constante devenir. Enunciar supone, también, referirse a las cosas que son a través de una combinación de elementos de diferente tipo y función, nombre y verbo, de ahí que p.e. la tesis monista, al negar toda alteridad, resulte desmentida ni bien emitida. No es casual, en fin, que la refutación platónica proceda en todos los casos a partir de lo dicho por el adversario y desnude un conflicto entre el contenido que busca comunicar y las condiciones de su enunciación.

El primer paso hacia la refutación del adversario radical lo da el extranjero de Elea, portavoz de Platón, en *Sof.* 237b7-239c3. A esta altura se ha abandonado momentáneamente la definición del sofista como imitador y productor de discursos falsos, debido a que esta fórmula, presumiblemente, encierra la contradicción de “suponer que hay no ser” (*hypothésthai tò mé òn eînai*; *Sofista*, 237a3-4). Sobre la base de que atribuir ser a lo que no es de ningún modo es contradictorio<sup>11</sup> –la unión de ser y no ser no tiene cabida en el horizonte parmenídeo– el sofista niega que haya enunciado falso. Si no hay no ser, aduce, es imposible pensar o decir lo que no es, por consiguiente no hay falsedad: se dice verdad o no se habla. Notemos que el problema al que Platón se enfrenta no atañe propiamente a la posibilidad fáctica de lo falso sino a su inteligibilidad: no se trata de que no se pueda “decir” algo falso sino de que no se pueda decir “que” un enunciado es falso sin caer en la contradicción de atribuir ser a lo que no es. La hipótesis del ser del no ser correría por cuenta de quien admite que hay falsedad e intenta atribuirla a un enunciado, esto es, competiría al filósofo antes que al sofista.<sup>12</sup> La estrategia

<sup>11</sup> Sobre la caracterización del juicio falso y del enunciado falso en términos de pensar o decir lo contrario de lo que es, descripción problemática porque supone una combinación, a esta altura considerada contradictoria, de ser y no ser, cf. *Sof.* 240d6-241a2.

<sup>12</sup> Son tres al menos las expresiones de las que se sirve Platón en esta sección de *Sofista* para referirse a la contradicción en que incurrimos al condenar al sofista como productor de discursos falsos: (i) suponer (*hypothésthai*) que lo que no es es (237a3-4), (ii) convenir (*homologeîn*)

platónica aspira a invertir esta situación, demostrando que es el sofista quien se contradice al negar la falsedad.

El argumento que con este propósito despliega el extranjero hace patente la contradicción envuelta en el intento de negar lo que no es de ningún modo, contrario del ser, un no ser que no tiene siquiera la entidad necesaria para que podamos pensar o decir que “no” es. Así como las expresiones con que intentamos designarlo (*tò medamôs ón*, 237b7-8; *tò mē ón*, 237c2) no consiguen nombrarlo y por ende no alcanzan el rango de nombres, nada de lo que es puede agregarse a lo que en sí y por sí mismo no es. Habría que concluir, pues, que tal no ser “es impensable, inexpressable, impronunciable e indecible” (*Sof.* 238c10-11), pero lo cierto es que ni siquiera podemos declararlo impensable o impronunciable –argumenta el extranjero– porque nos vemos envueltos en una aporía. Al llamarlo “lo’ que no es” nos comprometemos con su unidad y con su ser, cuando para enunciar rectamente (*orthós*, *Sof.* 237c11; *orthologían*, 239b4; *orthòn*, 239b9) algo acerca de él no habría que agregarle ni unidad ni pluralidad. Dado que sin tales agregados no es posible hablar sobre algo, se cae en la cuenta de que los requisitos que debería satisfacer un enunciado correcto acerca de lo que “no es de ningún modo” están reñidos con los que cualquier enunciado tiene que satisfacer.

La enseñanza que deja esta sección de *Sofista* es que así como el discurso debe ajustarse a la naturaleza de su objeto, el modo en que está estructurado el lenguaje condiciona nuestro acceso a lo que es, impidiendo una referencia a lo que carece absolutamente de ser. Así, todo aquello a lo que es posible dirigir el pensamiento o el discurso, aun para negarlo, posee algún tipo de entidad. El fracasado intento de forjar un discurso recto acerca de lo que no es en absoluto saca a la luz el mismo tipo de dificultad que se le plantea al movilista<sup>13</sup> y a cualquier adversario radical. En este caso es la callada atribución de ser a todo aquello capaz de constituirse en objeto de pensamiento o de

---

que lo que no es de algún modo es (240c5-6) y (iii) unir (*prosáptein*) lo que es a lo que no es (241b1-2).

<sup>13</sup> Los esfuerzos por forjar un discurso recto acerca de lo que carece absolutamente de ser son tan ineficaces como los del movilista en su afán de ajustar su lenguaje al flujo constante. La exigencia de corrección (*orthótēs*) del lenguaje, a la que Platón somete a su adversario, se expresaba allí a través del empleo del verbo *barmotteîn* usado por el propio Heráclito (cf. *supra* n. 1 y 2).

discurso lo que despoja de sentido el intento de negar la absoluta no entidad.<sup>14</sup> Y es el lenguaje, otra vez, el ámbito en el que la dificultad se hace patente.

Ahora bien, esta aporía a la que conduce el intento de negar lo que no es en absoluto tiene valor paradigmático. No estamos simplemente ante un nuevo ejemplo de refutación de un adversario radical, encarnado en este caso en la figura de Parménides en tanto negador del no ser, sino ante una dificultad que para Platón afecta a toda negación absoluta, la cual no puede prosperar en el terreno del lenguaje en virtud de que todo aquello de lo que se puede hablar, aun para negarlo, de algún modo es. La imposibilidad de negar algo “en absoluto” alcanza al movilista radical y al monista no menos que al relativista o al separatista, cuyas doctrinas comportan negaciones que tan pronto consiguen articularse a través del lenguaje, instalan eso mismo que pretenden negar. La aporía en torno a lo que no es de ningún modo no solo se vincula, pues, según mi lectura, a la prohibición parmenídea de pensar o decir lo que no es, sino que ilustra la dificultad a la que en general se enfrenta todo adversario radical, sea que niegue que haya algo estable, la existencia de lo múltiple o la posibilidad de lo falso, por citar algunos ejemplos. Este doble valor de la aporía reposa sobre la ambigüedad de las expresiones utilizadas para hacer referencia al no ser (*tò medamôs on*, 237b7-8, *tò mē on*, 237c2), las que además de funcionar como nombres que intentan aludir a lo que carece totalmente de ser, sustituyen una cláusula con “que”, esto es, una proposición completa.<sup>15</sup> Esto explica que las dificultades expuestas en *Sof.* 237b7ss. tengan un anclaje histórico en la figura de Parménides, quien al negar expresamente el no ser y declararlo impensable e indecible, se habría

<sup>14</sup> En la discusión de la hipótesis “si lo uno no es” ofrecida en *Parménides*, Platón, en línea con este planteo, sostiene que para decir que lo uno no es y que este enunciado sea verdadero, es necesario que lo uno “de algún modo participe del ser”, para “tener la propiedad de ser no ser” (162a4-5) y “lograr no ser” (162b5-6). La necesidad de identificar sin confusión aquello a lo que lo dicho hace referencia conlleva una atribución de ser para Platón implicada en todo enunciado, aun en aquel que niega que algo sea. Curiosamente tal atribución, presentada aquí como condición de verdad del enunciado, lo haría falso.

<sup>15</sup> En *Sofista* hay varios ejemplos de este segundo uso. Cf. p.e. en 240d6-7 y 240e10-241, donde Platón recurre a la fórmula corriente de lo falso como pensar o decir “lo que no es” o “cosas que no son” como descripción general de la falsedad de pensamientos o enunciados en los que no necesariamente aparece la expresión *tò mē on*. Inclusive ya reformulada la noción de no ser en términos de alteridad o diferencia, Platón no duda en describir su célebre ejemplo de *lógos* falso “Teeteto vuela” como un enunciado que dice cosas diferentes de las que son, donde “*bétera tōn ónton*” sustituye al enunciado completo (*Sof.* 263b7).

puesto en contradicción consigo mismo,<sup>16</sup> y a la vez alcancen a la negación sofística de la falsedad y, en general, a toda posición que pretenda negar algo radical y absolutamente.

Platón ve que estas negaciones terminan por instalar aquello que vanamente buscan excluir. La negación sofística de la falsedad, para tomar un ejemplo, acarrea de hecho las mismas dificultades planteadas en *Sof.* 237b7ss. En el horizonte sofístico, ‘falso’ no puede aplicarse al pensamiento ni al discurso, no es un nombre genuino sino mero ruido desprovisto de significación. La falsedad, por otra parte, se considera de suyo impensable e indecible. ¿Hasta qué punto, sin embargo, puede el sofista negar lo falso sin caer en contradicción? La aporía mayor que envuelve la absoluta no entidad es, también, la aporía en la que Platón consigue acorralar al sofista, en cuya negación aflora el reconocimiento de que la falsedad que, dice, no es en absoluto, posee la entidad suficiente como para que su rango de ser pueda someterse a discusión. De momento esto es todo lo que Platón necesita para emprender la búsqueda que, parricidio mediante, le permitirá proclamar que hay falsedad sin que ello envuelva contradicción. La investigación que se abre en este punto estará guiada por el propósito de instituir la expresión “falso” en nombre, de acuerdo con la consigna de que al fin y al cabo son las cosas, no los nombres, las que cuentan filosóficamente.<sup>17</sup> Dado que el adversario sofístico pone en tela de juicio la existencia de lo falso, Platón no puede menos que partir de esa negación y explotar el hecho de que el uso del lenguaje compromete a reconocer que todo aquello de lo que puede hablarse, aun para negarlo, posee determinaciones y por consiguiente algún tipo de entidad, sin lo cual ni siquiera podría ponerse en discusión si es o no es. Ningún hablante puede eludir estos compromisos que impone el lenguaje, cuyo uso frustra cualquier intento de expresar algo totalmente alejado de lo que es. Esto explica que el adversario no necesite de otro que lo refute: con solo hablar contribuye a su propia derrota. No hay refutación

<sup>16</sup> Es tema de controversia si la argumentación de *Sof.* 237b7ss. es favorable a Parménides, como sostienen CORNFORD, 1935, pp. 188 y 192 o DE RIJK, 1986, p. 90, o si más bien lo refuta, como afirman PECK, 1954, pp. 35-36, para quien la aporía final sobre la absoluta no entidad muestra que Parménides se contradijo así mismo, o MALCOLM, 1967, p. 136, que señala como implicancia que el eléata no pudo siquiera formular su propio *dictum*.

<sup>17</sup> Al comienzo mismo de *Sofista*, Platón hace hincapié en que los nombres no son indicadores confiables del género de realidad que les corresponde (*Sof.* 217a4-b4), de ahí la necesidad de alcanzar un acuerdo genuino y no solo nominal, fundado en la cosa misma, gracias a una definición (*Sof.* 218c1-5).

sino “auto”-refutación del adversario radical, cuya negación instala eso mismo que busca negar. Este resultado da paso a la siguiente etapa, constructiva, de la estrategia argumentativa de Platón.

### 3.

La estrategia platónica no se agota en su aspecto negativo o refutativo, sino que refutación del adversario y afirmación de la propia filosofía se entrelazan una a la otra como aspectos distintos de un mismo movimiento argumentativo. Para dar cuenta de esta vinculación me concentraré en el caso de la negación sofística de lo falso, núcleo del problema al que Platón da respuesta mediante su concepción del no ser como alteridad o diferencia.

El adversario al que se enfrenta en *Sofista* se encarna en dos figuras contrapuestas estrechamente ligadas entre sí, el “padre Parménides” y un sofista de inspiración gorgiana,<sup>18</sup> quien con apoyo en la negación que el primero hace del no ser, proclama la imposibilidad de pensar o decir lo falso. Esta singular alianza entre sofística y eleatismo, consecuencia de la filiación parmenídea que atribuye Platón a la paradoja de lo falso, responde a una maniobra de construcción del adversario dirigida a facilitar su refutación y reformular la concepción del no ser heredada de aquellos. Forjada al calor de la contienda dialéctica, esta concepción del no ser como alteridad supone una toma de distancia de Platón respecto de las dos posiciones adversas mencionadas.

El análisis de *Sof.* 237b7ss. mostró que el primer paso de la estrategia argumentativa platónica consiste en trasladar la dificultad al adversario, haciendo que en su negación aflore el callado reconocimiento de que aquello que, según dice, no es en absoluto, de algún modo es. Es el adversario sofístico al negar la falsedad, entonces, y no el filósofo que lo señala como artífice de engaño, quien se contradice al reconocer que es de algún modo aquello que, según pretende, no es en absoluto. Aquí es cuando el extranjero de Elea

<sup>18</sup> En la caracterización de la técnica imitativa que Platón atribuye a pintores y sofistas, ligada a la superchería y al embuste (*Sof.* 234c5: *goeteúein*; 235a1: *goétōn*; 235b5: *thaumatopoiōn*), reaparece el vocabulario usado por Gorgias para hacer referencia a técnicas de la palabra que proceden de la seducción (*goeteía*) y de la magia (*mageía*) (*EH* 10). La misma noción de producción (*poiēsis*) constitutiva de la técnica del sofista, caracterizada por Platón como mero juego (*paidiān*, *Sof.* 234a7, 234a10; *paidiās*, 235a6) que lo habilita para “hacer y producir todas las cosas”, se inspiraría en Gorgias, quien despoja al *lógos* de cualquier pretensión reveladora al proclamar su capacidad de producir persuasión y su carácter lúdico.

plantea la necesidad de someter a examen<sup>19</sup> el argumento paterno y “obligar (*biázesthai*) a lo que no es a que bajo cierta relación sea y a lo que es, a su vez, a que en cierto modo no sea” (*Sofista*, 241d6-7). De lo que se trata, en definitiva, es de invertir la formulación del fragmento 2 de Parménides, demostrando que ser y no ser se combinan mutuamente.<sup>20</sup> Si su unión no es contradictoria, tampoco lo será sostener que la falsedad es posible y mantener que el sofista, al igual que los mortales bicéfalos, la producen en su práctica habitual del lenguaje.

Al propósito de establecer que ser y no ser se combinan entre sí sirve la extensa y compleja discusión que culmina en la demostración de la realidad del no ser, un no ser que no es contrario sino diferente de lo que es, cuya mezcla con el discurso hace que este no sea siempre verdadero sino que tenga un valor de verdad. No puedo adentrarme aquí en la compleja discusión que lleva a afirmar el ser del no ser a título de diferencia o alteridad. Con todo, dado que a su término deja de ser problemático describir el enunciado falso como un enunciado que dice lo que no es, podemos preguntarnos por qué es contradictorio describirlo en términos de contrariedad y deja de serlo si el no ser se concibe como alteridad o diferencia. A continuación ensayaré una respuesta a esta cuestión a partir de *Sof.* 257b3-c4, pasaje que echa luz sobre la cuestión. Allí, poco antes de proclamar que hay “partes” de la naturaleza de la diferencia tales como lo no grande o lo no bello, el extranjero hace la siguiente observación dirigida a alertar sobre una posible confusión entre las nociones de no ser como contrario (*enantíon*) y como diferente (*béteron*) de lo que es:

Ext.: Cuando hablamos de lo que no es, según parece, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo diferente (...) Por ejemplo, cuando hablamos de algo no grande, ¿te parece a ti que con tal expresión designamos a lo pequeño más bien que a lo igual?

Teet.: ¿por qué habría de ser así?

<sup>19</sup> Cf. *Sof.* 241d6, donde al igual que en *Sof.* 237b2, al citar por vez primera los versos iniciales del frag. 7 de Parménides, Platón usa el verbo *basanízo* para referirse a la acción de poner a prueba el argumento paterno con el propósito de ponderar su valor.

<sup>20</sup> No se trata ya de una combinación que depende de nosotros y se verifica en el plano del lenguaje, a la que Platón se viene refiriendo en términos de “suponer”, “convenir” o “acordar” (*hypothésthai*, *homologeîn*, *prosáptein*) que hay no ser, verbos asociados en todos los casos a la primera persona del plural (*hemâs*, 240c5, 241b2), sino una combinación entre ser y no ser, independiente de nosotros. Sobre ambos tipos de combinación cf. los clásicos planteos de PECK, 1962 y HEINAMAN, 1982/83.

Ext.: No estemos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación significa lo contrario, y admitamos que el ‘no’ colocado antes hace alusión solo a algo diferente de los nombres que siguen, o mejor, de las cosas designadas por esos nombres.

Teet.: Completamente de acuerdo (*Sofista*, 257b3-c4)

La distinción entre contrariedad y diferencia es ilustrada mediante un ejemplo a simple vista desafortunado. Platón establece una analogía entre “no ser” y “no grande”, con el propósito de liberar al primero de todo vestigio de contrariedad, al tiempo que subraya que la segunda expresión designa tanto a lo igual como a lo pequeño, contrario de lo igual. El problema es que así como “no grande” puede designar lo contrario de lo grande, *i.e.* lo pequeño, así también “no ser” debería poder aplicarse al contrario del ser. Esto, sin embargo, es algo que inequívocamente rechaza.<sup>21</sup> A menos que se trate de un mal ejemplo, nos es preciso variar sustancialmente el tipo de lectura de la que habitualmente se lo hace objeto. En lo que sigue ofrezco algunas consideraciones en esta dirección, con la intención de restituir su verdadero sentido a la analogía platónica entre no ser y no grande.

- a) La frase “cuando hablamos de lo que no es” (*Sofista*, 257b3) no se refiere forzosamente a casos en que nos servimos de la expresión “lo que no es” (*tò mè ón*), sino que puede aludir a aquellos en que formulamos enunciados negativos por cuyo medio expresamos no cómo es sino cómo “no” es algo. Cuando decimos p.e. que la prenda no es azul, decimos “lo que no es”, expresión que no funciona aquí como nombre de una entidad singular sino que sirve a la descripción de enunciados negativos. Esta ambigüedad, ya presente en *Sof.* 237b7ss., persiste a lo largo de la discusión sobre el no ser.
- b) Cuando hablamos de lo que no es en el sentido indicado, esto es, al formular enunciados negativos que al igual que los falsos pueden describirse como enunciados que dicen lo que no es, hablamos, prosigue el extranjero, no “de algo contrario a lo que es, sino sólo diferente”. También aquí “contrario” y “diferente” reemplazan una proposición completa,<sup>22</sup> solo que *légomen* en 257b4 significa posiblemente “querer decir”, en cuyo caso “diferente” no aludiría a lo enunciado sino a

<sup>21</sup> Cordero, en n. 244 *ad loc.* *Sof.* 257b, advierte la dificultad. Platón no aclara, afirma, “que también lo pequeño es un individuo de la clase de lo no-grande, es decir, que se deduce de su análisis que lo contrario es una especie del género de lo diferente”.

<sup>22</sup> Cf. *supra* n. 15.

su “sentido”. El punto es que si bien un enunciado negativo no dice cómo es sino cómo “no es” algo, tiene sentido bajo ciertos requerimientos que permiten caracterizarlo como un enunciado que significa lo diferente y no lo contrario de lo que es.

- c) La afirmación de que “no grande” designa tanto a lo pequeño como a lo igual apunta, según mi lectura, a que la expresión negativa se dice con sentido de lo uno o lo otro, “pero no de lo que carece de cualquier magnitud”. En “no grande” la partícula negativa no excluye la noción básica de cantidad o magnitud, antes bien significa “de una cierta magnitud, aunque no grande”.<sup>23</sup> La expresión se aplica rectamente a todo lo que “tiene” magnitud y no al indefinido número de cosas, inconexas y desprovistas de cualquier semejanza mutua, que pudiesen agruparse bajo la denominación única ‘no grande’ sobre la sola base de que carecen de grandor, como si no tener una propiedad fuese un rasgo genuinamente unificador de ellas.<sup>24</sup> Lo pequeño y lo igual son legítimos candidatos a recibir la denominación “no grande”, expresión que tiene sentido allí cuando se la emplea con referencia a las distintas especies o variedades de la magnitud.
- e) Satisfecha tal condición, la negación implica una callada afirmación acerca de qué es aquello de lo que se habla, como cuando jugando a resolver adivinanzas decimos “...no es rojo” para dar a entender que hablamos de algo coloreado, o “... no es impar” para indicar que se trata de un número. De ahí el énfasis de Platón en que la fuerza de la partícula negativa es restringida: en “no grande”, el “no” niega “sólo” (*mónon*, cf. *Sof.* 257b4, b10, 258b3) que aquello a lo que nos referimos tenga grandor, implicando –debemos inferir– que posee alguna “otra” magnitud. Si aplicásemos la denominación “no grande” a lo que carece de cualquier magnitud, lo dicho no remitiría a un género determinado de cosas (*tinós henós génous*, *Sof.* 257e2) sino a una multitud heterogénea e indefinida. Diríamos algo sin nexo alguno, “contrario” de lo que es, mientras que decir “lo diferente” será formular un enunciado negativo que se refiere inequívocamente a algo que es negándole un rasgo que “puede” tener.

<sup>23</sup> DE RIJK, 1986, p. 170.

<sup>24</sup> Es el caso de “bárbaro”, denominación unitaria que sin embargo designa una multiplicidad heterogénea, que no exhibe verdadera unidad. Cf. este y otros ejemplos en *Pol.* 262c8-263a1, donde Platón cuestiona el error metodológico derivado de confundir *éidos* y *méros*.



Si la lectura aquí propuesta es correcta, el sentido de los enunciados negativos se funda para Platón en la verdad de aquello que, calladamente, es implicado por lo que se dice. Un enunciado que dice lo que no es tiene sentido, entonces, dejándose caracterizar como un enunciado que dice sólo lo diferente de lo que es, cuando indica sin ambigüedad de qué se habla, preservando un nexo con lo que es que lo enlaza a una afirmación verdadera acerca del género de realidad objeto de discurso. Es posible negar algo, pues, de modo que esa negación tenga sentido y además sea verdadera, pero a condición de que atenuemos la fuerza del “no”, reconociendo que si decimos que algo no es, al fin y al cabo lo decimos porque no va de suyo que no es, porque no nos referimos a lo que no es en “ningún” sentido y bajo “ningún” respecto, absoluta e indiscutiblemente –recordemos que tal no ser ni siquiera deja espacio para que lo neguemos–, en cuyo caso negarlo sería ocioso, sino a algo sobre lo que no faltan razones en favor de que “es”. Del mismo modo que tiene sentido explicar por qué no se produce cierto acontecimiento sólo si hay medianamente alguna razón en favor de su producción, y así como no tiene caso hablar de algo no grande a menos que posea alguna magnitud, en la negación que profiere el adversario aflora el callado reconocimiento de la entidad de lo negado, afirmación que es ontológicamente previa a esa negación. Cuanto más absoluta sea esta última y mayor el empeño del oponente en sostener su posición, más patente su contradicción.

Es este el marco, a mi entender, en que debe ser evaluada la estrategia platónica de refutación de adversarios radicales, que recoge en buena medida el legado socrático.<sup>25</sup> También aquí se trata de hacer hablar al oponente para forzarlo a aceptar eso que intenta negar, de suerte que la refutación toma la forma de una auto-refutación en la que el interlocutor contribuye a su propia derrota. Este es solo el primer paso, sin embargo, de una estrategia argumentativa que Platón despliega movido por un afán dialéctico antes que histórico, interesado en el avance del propio pensamiento antes que en derrotar un punto de vista ajeno.

\*

---

<sup>25</sup> WILMET, 1990, subraya el nexo entre el procedimiento desplegado por Sócrates en los primeros diálogos platónicos, donde hace “hablar” a su interlocutor para derivar conclusiones que él no está dispuesto a aceptar y sin embargo se siguen de sus dichos, y el método de refutación que opera explícitamente en diálogos como *Sofista*, donde Platón busca sacar a la luz la discrepancia entre una cierta tesis y el lenguaje que le da expresión. Algunos pasajes de *Sofista* examinados en este trabajo se incluyen entre los ejemplos que de tal método refutativo brinda el autor.

Es probable que muchas de las tesis y doctrinas que Platón transmite en sus diálogos hayan sido elaboradas al calor de la contienda dialéctica, en respuesta a problemas envueltos en posiciones radicales como las examinadas en estas páginas. Recuperado el núcleo de problemas a cuya solución posiblemente iban dirigidas esas doctrinas, es mucho lo que ganamos en comprensión a la hora de interpretarlas. En el caso de la concepción del no ser como alteridad, adquiere sentido a la luz de la disputa con el “padre Parménides” y con una criatura sofística inspirada en Gorgias, cuya refutación lleva a Platón a invertir el planteo eleático. Si “es” constituía para Parménides el punto de partida de toda indagación, en *Sofista* se vuelve un término discutible cuya adscripción a las cosas es tan problemática como lo es en los diálogos de madurez atribuirles belleza o grandor.<sup>26</sup> Por otro lado, la demostración de que hay no ser y la posterior prueba de que hay *lógos* falso son resultado de desoir la prohibición paterna de internarse en la vía del no ser. Platón transita resueltamente la senda prohibida por el eléata y nos muestra que lejos de ser un “sendero que nada informa”, se trata de una vía rica en “signos” que conducen a la afirmación de “es” con un alcance mayor que el que le confería la ontología paterna. En tanto que Parménides le asignaba un carácter absoluto, producto de excluir de plano cualquier alternativa intermedia entre los contrarios ser y no ser, Platón, al mostrar que ni siquiera la negación de que algo es puede desvincularse de lo que es, extiende el rango de seres a entidades a las que esa ontología no daba cabida. Ejemplo de ello es lo falso, cuyo estatus de existente será sometido a discusión hasta volverlo inteligible. En ese sentido, todo el diálogo *Sofista* puede describirse como una esforzada búsqueda dirigida a probar que ‘falso’ tiene una referencia y es un nombre genuino aplicable al pensamiento como al discurso.

El éxito de la empresa está asegurado en la medida en que cuenta con la cooperación involuntaria del adversario sofístico, cuya negación de la falsedad contribuye a darle entidad. Del mismo modo que el no ser asume el carácter de problema a partir de la radical negación que de él hace Parménides, el rango de ser que conviene a lo falso se convierte en materia de discusión gracias a la negación sofística. En este sentido diríase que la definición final del sofista como artífice (*demiourgós*) de engaño, fabricante o productor de la falsedad, más que calificar el tipo de discurso que el adversario produce, describe el

<sup>26</sup> De hecho en *Sof.* 243c2-5 el extranjero confiesa que acerca del ser las dificultades no son menores que las que plantea el no ser, además de reconocer que no es fácil decir qué es el ser ni el no ser (246a1-2).

efecto de su negación. El sofista es un *poietés* en el sentido preciso que asume este término al comienzo del diálogo: es quien conduce a un ser ulterior lo que antes no era. Produce la falsedad al negarla, confiriéndole la entidad suficiente para que su rango de ser, puesto en tela de juicio, se torne discutible. Lo arduo que resulta para Platón desenmascarar al sofista, la complejidad y riqueza de la concepción del no ser con que da respuesta al problema ontológico heredado del “padre Parménides” y a su secuela en la paradoja de lo falso, son muestra de la asombrosa potencia sofística (*tò tês sobistikêês dýnâmeos thaûma*, *Sof.* 233a8-9). Esta *dýnamis* define en rigor a todo adversario radical, adversario al que Platón da vida y hace hablar para ponerlo al servicio de su propia filosofía

Enviado em abril 2017; Aceito em junho 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, J. *Symploke Eidon*. In: ALLEN, R. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Jegal Paul, 1965, p. 199-206.
- BALTZLY, D. To an Unhypothetical First Principle. *History of Philosophy Quarterly* v. XIII, 1996, n. 2, p. 146-165.
- BOERI, M. Trad., int. y notas a PLATÓN, *Teeteto*. Buenos Aires: Losada, 2006.
- CORDERO, N. Trad., int. y notas a PLATÓN, *Sofista*. In: PLATÓN, *Diálogos*, v. V. Madrid: Gredos, 1988.
- CORNFORD, F. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935. Citado por trad. española de CORDERO, N. y LIGATTO, M. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- CROMBIE, I. *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- DE RIJK, L.M. *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Amsterdam: North-Holland, 1986.
- GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. London: Murray, 1867.
- HEINAMAN, R. Communion of Forms. *Proceedings of Aristotelian Society*, v. LXXXIII, 1982/1983, pp. 55-66.
- MALCOLM, J. Plato's Analysis of *to on* and *to me on* in the *Sophist*. *Phronesis*, v. XII, 1967, n. 2, pp. 130-146.
- MARCOS DE PINOTTI, G. ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXV (1999a), n. 2, p. 295-317.
- . A propósito de una interpretación reciente del argumento platónico de la auto-refutación de Protágoras. *Praxis Filosófica*, v. VIII-IX (1999b), p. 227-246.
- . En defensa de Platón. Notas al argumento de auto-refutación de Protágoras (*Teeteto* 171a-c). In: DI GREGORI, M. C. – DI BERARDINO, M. A. (comps). *Conocimiento, realidad y relativismo*. México: UNAM, 2006, p. 209-227.
- PECK, A. Plato's *Parmenides*. Some suggestions for its interpretation. Part II. *The Classical Quarterly*, v. V, 1954, n.4, p. 31-46.
- PECK, A. Plato's *Sophist*: the *symplokê tôn eidôn*. *Phronesis*, v.VII, 1962, n. 1, p. 46-66.
- WILMET, R. Platonic Forms and the Possibility of Language. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. VIII, 1990, n. 1, p. 97-118.