

VARIACIONES SOBRE LA ONTOLOGÍA PLATÓNICA. UN COMENTARIO DEL SOFISTA

Alejandro Sánchez Berrocal
alejsanchez95@gmail.com

El objetivo de este artículo es investigar el papel que desempeña un polémico pasaje del Sofista (249a) en el proceso de transformación de la ontología platónica a la altura de este diálogo. En oposición a diversas interpretaciones, debidamente explicitadas al final de nuestro texto, queremos mostrar la importancia fundamental de este fragmento como una de las condiciones que hacen posible “inaugurar” la idea de *symploké* o comunidad de las formas.

Palabras clave: Platón, *symploké*, formas, sofistas, eleatas.

VARIATIONS ON PLATO'S ONTOLOGY. COMMENTING SOPHIST

The objective of this article is to investigate the role played by a controversial passage of the Sophist (249a) in the process of transformation of the platonic ontology. In opposition to different interpretations, explained at the end of our text, we want to show the fundamental importance of this fragment as one of the conditions that make it possible to "inaugurate" the idea of *symploké* or community of forms.

Keywords: Plato, *symploké*, forms, sophists, eleatics.

¡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 lo que es totalmente, y que esto no vive, piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?
Platón, *Sofista* (248e7-249a3)

I. Contra los amigos de las formas. ¿Platón revisando su ontología?

El presente ensayo tiene como objetivo investigar el papel que desempeña un polémico pasaje del Sofista (249a) en el proceso de transformación de la ontología platónica a la altura de este diálogo. En oposición a diversas interpretaciones, debidamente explicitadas al final de nuestro trabajo, queremos hacer mostrar la importancia fundamental de este fragmento como una de las condiciones que hacen posible “inaugurar” la idea de *symploké*. De este modo, se pretende sostener que aquello que el fragmento a estudiar está posibilitando -y el modo en que lo hace será nuestro tema- es una concreción de las formas en su apertura y necesaria comunicación, una objetivación de las mismas formando una “determinada comunidad” que será fundamental para la nueva caracterización que sufre la ontología platónica.

Nuestro fragmento culmina la confrontación con las llamadas “paradojas del ser” y supone un punto de transición, una “bisagra”, para acabar con las tesis de los “amigos de las formas”. Entendemos dicho fragmento, por tanto, como un “momento dialéctico” en el transcurso del diálogo que sólo puede ser entendido en su desarrollo, por lo que, en esta primera parte de

nuestro ensayo, más que “fijarlo”, trataremos de entender su decurso a través del análisis de ciertos fragmentos precedentes y posteriores, así como ciertas referencias en el *Corpus Platonicum* que den cuenta de las variaciones que Platón ejerce sobre su propia filosofía.

Una vez que se han refutado las tesis corporeístas, el Extranjero sugiere llevar el diálogo al otro polo polémico: “vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las formas” (248a4). ¿Qué se nos quiere decir con esta expresión, “los amigos de las formas”? Es posible abrir varias hipótesis, como las que sugieren la posibilidad de que, bajo esa fórmula, puedan agruparse ciertos platónicos con una fuerte influencia eleata o un mal conocimiento de la obra del maestro, los megareos, los pitagóricos o el propio Platón de juventud (Campbell, 1867: 125). Más allá de las referencias histórico-filosóficas o doxográficas implicadas en este fragmento, la filosofía ejercida en el mismo nos exige, ante todo, considerarlo a la luz de una transformación de la propia ontología platónica.

El método para afrontar el análisis de la ontología platónica sobre la que se ejercerán una serie de variaciones fundamentales (primera parte de nuestro ensayo) será el tratamiento en paralelo de esta parte del diálogo (248a-249a) con los fragmentos de algunas obras de Platón donde se nos ofrecen las tesis principales que suscriben en

Sofista “los amigos de las formas”, para así apreciar sus variaciones, esto es, eso que se mantiene y aquello que es puesto en cuestión (Banquete, Fedro, Fedón, Crátilo, República...).

II. Platón, “amigo de las formas”

El comienzo de la parte que comentamos es inaugurado por el Extranjero, quien pregunta: “¿decís que el devenir está separado de la esencia, no es así?” (248a8-9), y poco después: “¿y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente?” (248a11-15). La conocida división de la realidad en dos aspectos claramente diferenciados por parte de Platón queda caracterizada del siguiente modo: cuerpo/sensación/devenir y alma/razonamiento/inmutabilidad.

Como vemos, el orden ontológico y el epistemológico quedan entrelazados de modo que la esencia real, las formas, sólo bajo la condición necesaria de su carácter inmutable, permiten un conocimiento verdadero o razonamiento. Esta cuestión de la necesidad de las formas inmutables como garantes del conocimiento se expone por primera vez en el Crátilo (Schmidt, 1988: 14). Hay que entender esta caracterización de las formas -siempre idénticas a sí mismas e inmutables- en el transcurso del citado diálogo (439e-440e), de sus implicaciones epistemológicas y, concretamente, lingüísticas. En efecto, si todo estuviera en movimiento, nada se mantendría igual a sí mismo y huiría ante nuestros ojos antes de poder hablar de ello del mismo modo que desaparece en su devenir el río heraclíteo. El objeto de conocimiento, posterior contenido del enunciado, nunca podrá estar sujeto al flujo que todo lo confunde y transfigura. Inmerso en el “mareo” del movimiento, la misma suerte correrá el sujeto que conoce. Es necesario que las formas estén fijas como condición misma de todo conocimiento. Siendo el devenir la dimensión del no-ser, el objeto y el sujeto del conocimiento necesitan encontrar su garantía de posibilidad en la estabilidad de las formas. Si regresamos al fragmento del Sofista que nos ocupa, el Extranjero establecerá una definición que será inmediatamente aceptada por Teeteto, tal y como acordaron antes, para empezar a atacar el insostenible argumento de los amigos de las formas, con una formulación que es la raíz de la nueva ontología platónica: “en todo está presente la potencia de padecer o de hacer, incluso en mínima medida” (248c). Tanto la comunicación del cuerpo con el devenir o lo aparente a través de la sensación como el conocimiento del alma de las formas gracias al razonamiento estarán implicados en una actividad y una pasividad sobre la base de una comunicación de ambos elementos. Estos compromisos suponen un nuevo momento en la

obra platónica hasta entonces no presente en su doctrina de juventud, el cual puede seguirse, entre otros aportes novedosos y con una serie de cambios, a la luz de una cierta matización y sofisticación de su idea de participación. Si como vimos más arriba, se admite la posibilidad del conocimiento gracias a una estabilidad de las formas, ¿qué implicaciones tiene esa actividad del conocimiento en la pasividad de las formas?

Localizamos en Fedón la resistencia al cambio de las formas que inmediatamente va a ser puesta de algún modo en tensión a la altura del diálogo del que venimos ocupándonos: “¿[lo que es siempre] se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte de ningún modo acepta variación ninguna?” (78d6-10). Para los amigos de las formas (recordamos, el mismo Platón de juventud) la inmutabilidad es la característica esencial para asegurar el orden y la regularidad de la realidad. Esto es, sostenemos, lo que será inmediatamente puesto en cuestión de un modo muy concreto por el Extranjero en el diálogo que comentamos y, como decimos, no como una mera ocurrencia sino como una revisión de la ontología platónica que se estaba gestando en el interior del desarrollo de sus propios diálogos. ¿Cómo es posible sostener esto? Recordamos que el Sofista forma parte de una serie de diálogos interrelacionados inaugurados por el Parménides, donde encontramos que se abre un camino (129a-135c5) posteriormente recorrido en el Sofista: si el plano del devenir (apariencia) y el plano de la estabilidad (formas) están diferenciados de un modo fuerte por la independencia del cambio, difícilmente podrá haber conocimiento.

En un “ajuste de cuentas” con su doctrina de juventud socrático-eleática, Platón empezará a transformar su ontología a partir de la “dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí” (133a9-11). Si las consecuencias de las dificultades planteadas en este punto han sido tan radicales como tener que admitir la incognoscibilidad de las formas y, con ella, la cancelación de toda posibilidad de ejercer la dialéctica, será necesario orientar la investigación por otra trayectoria, en definitiva, esbozar un hipotético entrelazamiento de las formas, dentro siempre de una estabilidad general, que olvide ese “fijismo” tajante del joven Platón... Y eso nos lleva de nuevo al Sofista.

Al haber localizado y comentado las referencias fundamentales en las que anclar el momento del diálogo del que nos ocupamos, estamos en posición de avanzar y entender con propiedad qué sentido tiene la introducción por parte del Extranjero de la potencia del padecer o de hacer. Ante el argumento de la comunicación como “una afección o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo” (248b6-7) los amigos de las formas no pueden hacer más que negarlo, al menos parcialmente,

esto es, será una definición adecuada para el ámbito del devenir, sin embargo, no para la dimensión formal.

La participación entre lo sensible y lo inteligible siempre ha estado sujeta a una revisión y modificaciones muy sutiles a lo largo del desarrollo autocrítico platónico que es incapaz de plegarse a la caricatura constituida por los “amigos de las formas”, una deformación de su propia filosofía necesaria, sin embargo, para la evolución del argumento, del mismo modo que, si ha querido salir de la ortodoxia eleata, ha tenido que “traicionar” de algún modo a Parménides poco antes del pasaje que venimos comentando. Sobre las fronteras de la escisión sensible/inteligible, en República (585b-586a) vemos que, en el contexto de los placeres, lo menos real, como el pan, la bebida y el alimento, se identifica con lo mortal y el cuerpo, lo que siempre cambia; y lo más real, como el conocimiento científico, al servicio del alma y siempre inmutable. ¡Pero en ambos casos hay una satisfacción! Por un lado, a pesar de su carácter defectuoso, lo sensible por supuesto que proporciona placeres, por otro lado, lo inteligible, a pesar de su sublimidad, se comunica con el alma gracias al razonamiento. El carácter gradual que subyace a la intelección de las formas se presenta de manera explícita en el paradigma de la línea (República, libro VI) y el acaso más famoso pasaje de Banquete (210a-212a), como si se tratase de subir una “escalera” de lo sensible, múltiple y cambiante a las formas inmutables y puras, el amante llega al amor de la Belleza gracias a que dio su primer paso a través del amor a los cuerpos bellos. De nuevo, una gradación tal que nos permite apreciar en diferentes etapas del pensamiento platónico una filosofía más sutil que la caricaturizada, sin embargo, necesariamente, de los amigos de las formas.

III. La vida, el alma y el pensamiento de las ideas.

Nos acercamos al fragmento central que nos ocupa desde el inicio del ensayo. El Extranjero considerará el conocimiento, en tanto una cierta acción o relación del sujeto y el objeto, bajo la definición de comunicación que comentamos más arriba. Los amigos de las formas sostienen que el intelecto conoce las formas sin cambio alguno, pero “si el conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece” (248d10-e), lo que llevaría a afirmar la “trágica” consecuencia de que las formas, esto es, lo conocido, sufre un cierto padecimiento en virtud de la acción de conocer y, por tanto, sufrirá un cierto movimiento. Platón acaba de introducir la posibilidad de que las formas sean movidas en cierto modo a partir de una investigación que respecta al conocimiento de las cosas. Invertida su doctrina de juventud donde las formas estaban

siempre en reposo, a esta altura del diálogo un cierto movimiento será ahora imprescindible para la posibilidad misma de conocimiento. Ahora bien, esto no debe ser interpretado como si la mutabilidad y corrupción propias del ámbito del devenir haya “ocupado” la dimensión formal para dinamizarlo sin control. De lo que se trata, por el contrario, es de hacer ver que las formas necesitan un cierto “movimiento” en el sentido de apertura, comunicación e interrelación entre ellas mismas, un “estar abiertas a”, que sea condición indispensable de su entrelazamiento. Y es así como entendemos la necesidad de que tanto lo que cambia como el cambio existan (249b2-3).

Este es el pórtico de entrada a la ontología relacional constituida por la comunicación de las formas o *symploké* que tendrá lugar poco después. Antes, sin embargo, se nos presenta uno de los pasajes más polémicos del diálogo y al que vamos a dedicar una interpretación que sea capaz de proponer una hipótesis de sentido en el desarrollo del mismo.

Una vez recorrido el enfrentamiento con los amigos de las formas, llegamos al núcleo argumentativo que contiene las consecuencias más importantes contra ellos y, por tanto, para la propia ontología platónica. El célebre y oscuro pasaje (249a) alrededor del cual gira nuestro ensayo, recordamos, viene a introducir polémicamente frente a los amigos de las formas que la vida, el alma y el pensamiento, también el cambio en cierto modo, están presentes en las formas. Animadas por estos nuevos atributos hasta entonces no presentes en ellas, las formas serán ahora susceptibles de una apertura, una interrelación, en definitiva, un cierto cambio dentro de la estabilidad si lo entendemos como capacidad de constituir determinados entrelazamientos.

Más arriba hemos recogido, dado orden y comentado una caracterización de las ideas platónicas que predicaba la absoluta inmutabilidad de las mismas, tal y como en el diálogo se les hace sostener a los amigos de las formas. Sin embargo, hemos visto cómo una lectura lineal que lleve a esta transformación como un “descubrimiento” o “creación” tiene una dudosa consistencia o, dicho de otro modo, hemos sostenido que la doctrina de las formas está en los diálogos platónicos frecuentemente sometida a una cierta variación, ya sea mediante su puesta en hipótesis o a través de la explicitación de sus posibles aporías.

Esto no significa, advertimos, la afirmación de que la nueva ontología relacional del Sofista estaba ya en “germen”, negándole cualquier carácter novedoso. Naturalmente, el hecho de que el movimiento, antes sólo presente en la dimensión del devenir, se haya introducido de una singular manera en el ámbito formal, resulta una variación original e incluso contradictoria en

muchos aspectos con la obra anterior de Platón, como hemos tratado de mostrar. Resulta fácil y evidente percibir que ha habido un “cambio”, para lo que basta la mera lectura de los diferentes diálogos aquí expuestos, pero quizás no es tan sencillo entender que el cambio nunca es “total” ni “rompedor”: las formas están, de algún modo, en movimiento (por su relación), pero también están, en cierta medida, fijas (por su necesaria inmutabilidad respecto a la corrupción del devenir) (Bossi, 2013: 165). Se introducen así los conceptos relativos de cambio y reposo contra el absoluto devenir corporeísta y el reposo total de los amigos de las formas.

Se trata ahora de abrir el camino a la hipótesis o interpretación más razonable del fragmento que nos ocupa. Al final del ensayo tendremos ocasión de confrontarla con perspectivas y enfoques tanto alejados como cercanos al nuestro. Para ello, vamos a considerar la siguiente idea de un modo provisional como primera parte de nuestra hipótesis de interpretación: el carácter excelso de las formas, a menudo comparadas con las divinidades en la obra de Platón, por sí mismo exige la inclusión del intelecto, la vida y, por tanto, el alma. No se tratará, sin embargo, de “resolver” fácilmente este pasaje suponiendo que lo que hay en él es un simple “paralelo” con otras ideas similares en los diálogos platónicos de corte cosmológico, ya que esto, más bien, seguiría manteniendo el carácter ciertamente “anómalo” que el lector percibe en el fragmento si tiene en cuenta el posterior desarrollo del diálogo. Por el contrario, a través de las semejanzas y diferencias con ese tratamiento cosmológico-divino de las formas (primera parte de nuestra hipótesis de interpretación), se querrá hacer ver la necesidad de que dichas características (intelecto, vida, alma) tengan una función, además, ontológica y antropológica (segunda parte de nuestra hipótesis de interpretación) que posibilitará el sentido de la presentación, unas páginas después, de la idea de *symploké*.

IV. Sobre el valor ontológico, epistemológico y antropológico del pasaje 249a.

Las formas han recibido atributos propios de las divinidades e incluso han sido comparadas con ellas en algunos momentos de la obra platónica. En un primer enfrentamiento, esto nos podría hacer pensar en una interpretación inmediata del fragmento del que nos ocupamos que siga el siguiente razonamiento: si las formas son lo más excelso y divino, ¿cómo negarles el intelecto, la vida y el alma? Si bien esta pregunta no resuelve nada, puede ser un buen punto de partida que abre dos caminos o hipótesis: uno, lo seguiremos a lo largo de este apartado donde trataremos de aportar una interpretación al pasaje; otro, nos parece erróneo en su desarrollo y consecuencias, como veremos al final del ensayo al

confrontarnos con una hipótesis que históricamente han defendido las corrientes neoplatónicas.

El carácter divino de las formas (y, por supuesto, del alma) por analogía a los dioses se encuentra en República (380b-382a). Contra la habilidad multiforme de los dioses homéricos, Platón negará la idea de que los dioses se conviertan en hombres y otras figuras ya que, siendo lo más perfecto y sublime, ¿por qué degradarse? Entre las cualidades propias de un dios, lo más perfecto, no puede encontrarse la mutabilidad, puesto que “las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas” (380c). Los dioses, nunca dispuestos a engañarse, del mismo modo que las formas deben garantizar un conocimiento estable, no pueden permitirse la transformación, su propia naturaleza divina se lo impediría. La inmutabilidad de las formas, las cuales existen por sí mismas y no están sujetas a transformación, por tanto, eternas, es aquello que las hace tener una condición divina (Casadesús, 2013: 15-29). Del mismo modo, en Fedro las formas son objetos de contemplación de los dioses a las que el hombre iba “encaminado” antes de su caída en la dimensión del devenir, según el mito que se nos expone: “nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad” (249c).

Estas referencias caracterizan superficialmente el carácter divino de las formas. Sin embargo, sostenemos que hay dos momentos fundamentales de un par de diálogos platónicos que entroncan de lleno en la problemática interpretativa de nuestro pasaje. Recordemos que de lo que se trataba era de determinar el sentido de que las formas tuvieran intelecto, vida y alma.

En Filebo (30c-e) se nos habla de una causa ordenadora que regula los ciclos de la dimensión del devenir, en suma, una cierta inteligencia que, por ser tal, tiene, además, un alma, como Zeus tiene un intelecto rey y un alma rey. En esta causación universal o intelecto (¡y alma!) que gobierna el universo las formas, como “ideas límite”, se presentan por analogía tal y como se exponen en Sofista suponiendo ellas el “corazón” de la inteligibilidad del mundo mismo. La composición, corrupción y restauración de la que somos testigos en el devenir tiene que responder a una dimensión formal y divina que la asegure dentro de un cierto orden. La necesidad de admitir el intelecto y el alma de las formas en el fragmento que comentamos se nos hace así algo más clara a la luz de estas indagaciones en Filebo, donde el orden ontológico general que constituyen las formas tienen a posteriori su correlato epistémico en los conceptos de alma e intelecto y, como tal orden, no asegure el devenir de una u otra manera, sino de una muy concreta: lo que en el contexto del Sofista resumimos al decir que ni todo está relacionado

con todo ni nada sin relación con nada, sino que las cosas están en relación de una determinada manera. Esa peculiar manera, la cual excluye un monismo absoluto y un pluralismo total, incluye el alma y el intelecto en tanto en el ámbito de lo que es totalmente nada podría faltar, sentándose las bases de su relación y *symploké* en una comunicación tal que no es ni completamente abierta a todo ni cerrada excluyendo cualquier relación, sino siempre de un modo concreto, disponiendo unas posibilidades de aparición de los fenómenos (y de su enunciación) y evitando otras.

El otro aporte esclarecedor al respecto lo hallamos en Timeo (30a-31b). Según se nos cuenta, el demiurgo quiso hacer todas las cosas buenas y para ello tomó la materia caótica y le proporcionó un orden y reposo. Además, como aspiraba a lo más bello también a ésta le aportó un alma. Según este discurso o hipótesis de creación “debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina” (30b). Vida, alma e intelecto, los tres atributos que ya vimos presentes en Sofista. Aquello que forma parte de un mito cosmológico en Timeo no debe quedarse exclusivamente en esto si tenemos en cuenta el fragmento de Sofista que venimos interpretando: como sucedió más arriba en nuestro acercamiento a Filebo, el hecho de que la estructura misma de todo lo que es tenga intelecto, vida y alma es una cuestión que afecta al núcleo mismo de su inteligibilidad, es decir, es una cuestión ontológica y epistemológica. Precisamente debido a su estado conjugado de movimiento y reposo que se deduce de la existencia de alma, vida e intelecto en ellas, las formas permiten el conocimiento a las almas humanas. Cualquier razonamiento que niegue la vida, la sabiduría y el alma de las formas debe ser combatido (249c) porque cierra cualquier vía posible de conocimiento al sostener una ontología errónea.

Si recopilamos las consideraciones expuestas más arriba, veremos que los argumentos cosmológicos de Platón no tienen por qué ser considerados como paralelos e incommunicables a sus fundamentos ontológicos, como si se tratara de dos planos distintos que nada tienen en común, ni mucho menos como “pasajes anómalos” o “juegos retóricos”. La distinción entre ser (Sofista) y mundo (Filebo, Timeo), entre pensamiento (Sofista) y demiurgo (Timeo) no es una distinción entre términos opuestos e irreconciliables sino que trata en planos distintos lo que en un orden ontológico general sí tiene una serie de correspondencias. En otras palabras, la vida, la sabiduría y el alma de las formas, como sus atributos más excelsos y que de ningún modo están en reposo, hacen posible la superación de corporeístas y amigos de las formas ya que, como admite el Extranjero, “debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen” (más arriba ya

hicimos referencia a esta cuestión). La inclusión de alma, intelecto y vida de las formas posibilita que se abra la dialéctica del cambio (corporeístas) y el reposo (amigos de las formas), donde el ser trascenderá a ambos conceptos conjugados a través de una comunión muy peculiar: si todo no puede estar mezclado con todo ni tampoco nada está mezclado con nada, la tercera y única solución es que algunas cosas pueden mezclarse y otras no.

Llegados a este punto estamos en posición de arrojar luz sobre la naturaleza polémica del fragmento, el cual, esperamos, ha ido haciéndose menos oscuro a medida que desarrollábamos nuestro ensayo. Si lo tomamos teniendo presente el trasfondo de otros diálogos platónicos y, a su vez, el papel que cumple en este momento del Sofista, vemos que la vida, el alma y el intelecto de las formas es aquello que introduce la superación de la mera alternancia del cambio y el reposo en las mismas, de un modo tal que permitirá su *symploké* y *koinonía* de un modo que, unas se comuniquen con otras y otras sean incompatibles con unas, lo que pertenece a una parte del diálogo que sólo nos hemos limitado a nombrar, ya que no era el fragmento del que se ocupa nuestra interpretación.

En definitiva, concluimos esta sección que comprende nuestra interpretación recapitulando que aquello que en el orden cosmológico era una causa universal o intelecto y alma que gobierna el universo queda atribuido por analogía a las formas de un modo que Platón no termina por explicitar en Sofista pero el cual excede, desde luego, las categorías de lo divino en un sentido estricto, para ser además pilares ontológicos, epistemológicos y antropológicos del “corazón” de la inteligibilidad del mundo y el razonamiento sobre él (primera parte de la hipótesis). La composición, corrupción y restauración de la que somos testigos en el devenir tiene que responder a una dimensión formal que la asegure dentro de un cierto orden. Así como en el devenir siempre hay cambio y corrupción naturales, también hay un ámbito formal que da cuenta de la racionalidad de lo real a través de las leyes físicas. Lo divino no debe entenderse, así, como esa característica trascendente que aleja a las formas de la realidad, sino todo lo contrario, como lo que les da el estatuto de ser el “núcleo” mismo de su orden e inteligibilidad gracias a la objetivación de una ontología relacional tal que no es cualquiera, sino constituyendo una determinada *koinonía* y *symploké* (segunda parte de la hipótesis).

V. Las tres grandes hipótesis y diversas interpretaciones sobre el pasaje.

Cerraremos el ensayo repasando otras perspectivas o líneas de interpretación que algunos autores han seguido para esclarecer el pasaje del que nos hemos venido ocupando, señalando sus

aciertos y deficiencias. Para ubicar cada una de las posturas que vamos a ilustrar, estableceremos unas coordenadas según las cuales son posibles tres grandes hipótesis interpretativas (P. M. Morel, 2016: 4) ante el pasaje: (1) el pasaje supondría un mero recurso retórico o argumento ad hoc para refutar a los amigos de las formas, sin consecuencias positivas ni efectivas para el resto del diálogo; (2) el pasaje debería ser tomado en sentido literal y en un sentido ontológico fuerte o existencial: las formas realmente piensan, viven y tienen alma; (3) el pasaje debería ser tomado en el sentido de que las formas deben tener alguna relación con el alma, el intelecto y el pensamiento para que sean cognoscibles, esto es, serían atributos esenciales para la posibilidad misma de la *koinonía*.

El primer tipo de hipótesis es realmente pobre porque se limita a caracterizar de “raro” o “anómalo” el pasaje, creyendo haber resuelto su interpretación sin haberla abordado realmente. Al resaltar su carácter excéntrico, no se hace más que eludir el problema, pero lo cierto es que la profundidad y sutileza de toda la obra platónica obligarían por sí solas a desechar cualquier solución de este tipo, es decir, cualquier solución que no se tome en serio al propio Platón. Además, ignorar que ese pasaje cumpla una función clave y se reduzca a un mero ornamento retórico (en el mejor de los casos) haría incoherente el posterior desarrollo del diálogo. A pesar de que parece una hipótesis inusual y que no constituye realmente una solución, algunos autores la han sostenido de un modo explícito (Mohr, 1982: 21-26) o implícito, al devaluar su importancia y no entender su relación con otros momentos de los diálogos platónicos (Cordero, 2015: 421 (n. 203); Y. Lafrance, 1981: 315). Bajo el segundo modelo de hipótesis están las interpretaciones que toman literalmente el pasaje que hemos venido comentando. Como es bien sabido, neoplatónicos como Plotino, San Agustín y Ficino tomaron esa ruta y, en cierto modo, también Aristóteles lo consideró así llevándole a una mala interpretación de las formas platónicas. Sin embargo, son los comentaristas modernos aquellos de los que nos queremos ocupar en esta sección.

Recordamos que este segundo tipo de hipótesis pasaban por tomar ingenuamente el pasaje en su sentido literal: lejos de cuestionar qué sentido relativo o derivado pueden tener sus palabras, los comentaristas las interpretan exclusivamente como aquello que parecen decir, y por tanto las formas tienen alma, tienen pensamiento y tienen vida. Si bien esta manera de abordar el pasaje tiene, a diferencia de la primera, la virtud de tomárselo en serio, el modo en que lo interpreta es erróneo por varias razones. En primer lugar, el sentido que arroja sobre el fragmento es lo suficientemente extravagante en relación a lo que hubo antes y habrá después en el

desarrollo del diálogo que le aporta más sombras que luces. Tan incoherente resulta, por tanto, no tomarlo en serio como afrontarlo de esa peculiar manera que es creyendo que las formas poseen de un modo absoluto los atributos de la vida, el alma y el pensamiento. Esta “salida fácil” fue ejercida por un comentarista clásico como Cornford (1935) y otros le siguieron en esto sin cambiar una coma (Malverne, 1958: 151), a través de una lectura más sofisticada y global de la obra platónica, pero con una excesiva influencia retrospectiva del pensamiento plotiniano (Perll, 2014: 135-160) o adaptándolo a sus intereses teológicos ya que, naturalmente, es fácil pero tramposo apropiarse del pasaje que comentamos en un sentido literal si se hace desde posturas religiosas ajenas al propio Platón (tan equivocado sería, en este sentido, interpretar todas sus referencias a la divinidad en clave mitológico-homérica como escolástico-cristiana).

En cuanto a la tercera vía de hipótesis que señalamos más arriba, donde nos situamos, encontramos a aquellos comentaristas que han optado por tomar el pasaje 249a en un sentido relativo o derivado, esto es, atendiendo a una posibilidad de interpretación tal que aquello presentado bajo la apariencia de un argumento de características “cosmológicas” tenga, a su vez, un significado ontológico, epistemológico y antropológico.

Algunos autores han hecho notar la importancia del pasaje a la hora de conjugar la inmutabilidad de las formas inteligibles con el hecho de que tengan alma, es decir, principio de movimiento (Larose, 2016). También, otros autores (Gili, 2010: 3) han apuntado la importancia de la combinación movimiento y reposo en la actividad de conocimiento sobre las formas, las cuales permanecen las mismas aunque sean objeto de conocimiento y, a la vez, son sometidas a un cierto movimiento ideal. Y dentro de este tercer grupo de hipótesis que planteamos se ha sostenido además que el sentido del pasaje era fundamental para resolver las aporías que se podrían derivar de seguir un eleatismo radical o un corporeísmo absoluto (Gaudin, 1990: 205) y para entender la comunión de las formas en su peculiar relación donde los cinco géneros superiores tienen una determinada prioridad ontológica (Alves dos Santos, 2001: 283).

En definitiva, hemos acabado este último apartado mostrando las diferentes interpretaciones del polémico pasaje que nos ha venido ocupando a lo largo del ensayo. En él, hemos intentado hacer ver cómo nuestra hipótesis de interpretación es capaz de sostenerse en relación con otros diálogos de Platón, apreciando así sus semejanzas y diferencias, en definitiva, aquello que se desecha y se conserva en la variación sobre la ontología platónica que es el Sofista. Además, se ha tratado de mostrar cómo

nuestra hipótesis de interpretación hace que el polémico pasaje sea compatible con el contenido previo y el desarrollo posterior del diálogo, a diferencia de otras interpretaciones que mantienen el carácter anómalo del mismo o incluso lo oscurecen más. En fin, creemos también que ha permitido apreciar el aspecto ontológico y epistemológico esencial que juega el pasaje como cierre de la refutación de los amigos de las formas y los corporeístas y como posibilitador de la dialéctica que culminará en la presentación de la *symploké*.

Para seguir leyendo sobre el tema:

***https://plato.stanford.edu/entries/plato/#Do_ePlaChaHisMinAboFor**

***<http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/platform.htm>**

***AA.VV., (2003). Plato's Forms Varieties of Interpretation, Maryland: Lexington Books.**

Bibliografía:

Obras platónicas:

- Platón (1987), Diálogos II, Madrid: Gredos.
Platón (1988), Diálogos III, Madrid: Gredos.
Platón (1988), Diálogos IV, Madrid: Gredos.
Platón (2015), Diálogos V, Madrid: Gredos.
Platón (2000), Diálogos VI, Madrid: Gredos.

Bibliografía secundaria:

- Alves dos Santos, Maria Carolina (2001). A demarcação platônica de novas fronteiras epistêmicas para o discurso filosófico: um estudo sobre o sofista, Marília: Trans/Form/Ação, vol. 24, nº 1.
- Bossi, B. (Ed.) & Robinson, T. (Ed.) (2013). Plato's "Sophist" Revisited, Berlín, Boston: De Gruyter.
- Bossi, B. Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?
- Casadesús, F. Why is it so Difficult to Catch a Sophist? Pl. Sph. 218d3 and 261a5.
- Campbell, L. (1867). Sophistes and Politicus of Plato, Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. M. (1935). Plato's Theory of Knowledge, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Gaudin, C. (1990). Platon et l'alphabet, París: PUF.
- Gili, L. (2010). Metafísica della sostanza. Partecipazione e analogia entis di padre Tomas Tyn, Bérgamo: <http://www.arpat.org/testi/studi/tomas-tyn-metafisica-1-Luca-Gili.pdf> (consultado el 6 de abril 2017).
- Lafrance, Y. (1982). La théorie platonicienne de la Doxa, Montreal-París: Revue Philosophique de Louvain, vol. 80, nº 45.
- Larose, D. (2016). Le démiurge du Timée de Platon ou la représentation mythique de la causalité paradigmatique de la forme du dieu, Methodos, 16, La notion d'Intelligence (nousnoein) dans la Grèce antique. <http://methodos.revues.org/4516> (consultado el 6 de abril 2017).
- Malverne, Y. (1958). Remarques sur le Sophiste, Rev. Métaph. Mor. 63.
- Mohr, R. (1982). The relation of reason to soul in the platonic cosmogony: Soph. 248e-249c, Apeiron, 16, 1982.
- P. M. Morel, P. M. (2016). La vita delle forme. Su Plotino e Aristotele, a proposito di Platone, Sofista, 248e-249a, Roma: [www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/719/La vita delle forme. Su Plotino e Aristotele, a proposito di Sofista, 248e-249a.pdf](http://www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/719/La_vita_delle_forme_Su_Plotino_e_Aristotele_a_proposito_di_Sofista_248e-249a.pdf) (consultado el 6 de abril 2017).
- Perl, E.D. (2014). The Motion of Intellect On the Neoplatonic Reading of Sophist 248e249d, The International Journal of the Platonic Tradition, vol. 8, nº 2.
- Schmidt, U. (1988). Citada su Introducción al Crátilo de Platón, México: UNAM.

Alejandro Sánchez Berrocal (1995, Ceuta) pertenece a la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado en revistas indexadas (Bajo Palabra, La razón histórica, Mutatis Mutandis) sobre diversas cuestiones de historia de la filosofía. Este año lleva a cabo un proyecto de investigación titulado “Motivos estético-políticos de la filosofía barroca española: estructura y recepción”, gracias a una Beca de Colaboración (2016/2017) en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la UCM. En el anterior número de Ariel (19) publicó un artículo sobre las relaciones entre Hegel y Platón.

Enviado: 6/4/2017. Aprobado 21/5/2017. VB: 29/5/2017.-

