

La cuestión de la falsedad en Platón y la pregunta por el fenómeno en cuanto tal

Plato's inquiry on falsehood and the question concerning the phenomenon itself

Diego Rodriguez Gondonneau
Universidad de Concepción
Concepción, Chile
diegorodriguezgo@udec.cl

Resumen

Las imágenes y ejemplos que Platón sugiere para explicar la declaración falsa (λόγος ψευδής) muestran que el carácter aporético de la falsedad radica en la dificultad de explicar cómo una realidad emite a otra. Queda así de manifiesto la afinidad entre “el problema de la falsedad” y lo que el fenomenólogo Jan Patočka llama “la pregunta por el fenómeno en cuanto tal”: en efecto, Patočka introduce este asunto indagando cómo un ente puede albergar la manifestación de otro ente. Todo esto, hacemos ver, apunta a mostrar que la falsedad es un problema central para la Filosofía.

Palabras clave: representación, fenómeno, concordancia, Tercer Hombre.

Abstract

The analogies and examples proposed by Plato as an explanation of false opinion show that the kernel of this problem lies in explaining how one reality may refer to another one. Thus, a deep relation between the problem of false opinion and Jan Patočka's “inquiry on the phenomenon as such” becomes apparent: in fact, this phenomenologist introduces that inquiry asking how one being can harbor another being's appearance. Finally, we show that, for Philosophy, the subject of falsehood is paramount.

Keywords: representation, phenomenon, agreement, Third Man.

Recibido: 01.03.2018.

Aceptado: 29.07.2018.

En lo que sigue, ampliamos y parafraseamos los ejemplos e imágenes que el *Crátilo*, el *Eutidemo* y el *Teeteto* proponen para intentar elucidar la falsedad (το ψευδος), pero lo haremos cuidando de mostrar la afinidad entre dichas imágenes y el ejemplo del espejo, usado por el fenomenólogo Jan Patočka para introducir a “la pregunta por el fenómeno en cuanto tal”.

De esta manera, queremos volver más claro que en todos aquellos diálogos no se trata sino de un tema central para Platón y la filosofía en general: aclarar el rol de lo intelegible en nuestra captación de los entes.

Al comienzo del *Crátilo* (384a10-385a10), el interlocutor de Sócrates afirma que la rectitud (ὀρθότης) o consistencia de los nombres (ὀνόματα) no radica sino en el uso, el acuerdo y la costumbre de los hombres que los profieren. Enseguida (385 b5-d1), sin embargo, Sócrates y dicho interlocutor concuerdan que, siendo unas declaraciones (λόγοι) verdaderas y otras falsas, se ha de reconocer que también los nombres (es decir, las partes constitutivas de dichas declaraciones) han de ser unos verdaderos y otros falsos.

Por otra parte, Sócrates y su interlocutor concuerdan (386a8-e8) que unos hombres son admirables y sensatos (φρόνιμοι), mientras que otros son deplorables e insensatos (ἄφρονες). Esto los lleva a afirmar que, contrariamente a la conocida doctrina de Protágoras, toda realidad (τὰ πράγματα) tiene una οὐσία propia, independiente de nuestro parecer, y que lo mismo ha de ocurrir con todo quehacer (πράξεις) relativo a dichas realidades: todo quehacer tiene un modo determinado y herramientas propias (ἧ ἔπεφύκει ἕκαστον [...] καὶ ᾧ ἔπεφύκει, 387b2-4), por lo que, de no atenerse uno a ellas, dicho quehacer no se cumple efectivamente (ἐὰν δὲ παρὰ φύσιν [...] οὐδὲν πράξομεν, 387a8-9)¹ Se aclara, además, que el nombre es la herramienta (ὄργανον) que permite enseñar (διδάσκειν) y discernir (διακρίνειν) la οὐσία de cada cosa (388b13-c2, 428e5), la herramienta que se usa para interrogar y responder (390c2-11).

Más adelante (423b4-e9, 431d2-3), se describe al nombre como imitación (μίμημα), mediante la voz, de la cosa nombrada. Sin embargo, se precisa que al nombrar algo no se imita los colores, el sonido, o el tamaño de la cosa (esto es lo propio de la pintura, la música y la escultura). El nombre no imita ninguna “propiedad sensible” de la cosa respectiva, no es imitación sino de la οὐσία. La rectitud del nombre consistiría entonces en revelar cómo es cada uno de los

¹Por lo mismo, si efectivamente se logra llevar a cabo un cierto quehacer, éste « da » con las realidades del caso y tiene « concordancia » con ellas. Cf. *Eutidemo*, 287a1: [...] πράττοντα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀμαρτάνειν τούτου ὃ πράττε [...].

entes (δηλοῦν οἶον ἕκαστον ἔστι τῶν ὄντων, 422d2-3; ἐνδείξα[σθαι]-οἶον- ἔστι- το- πράγμα, 428e1-2), en indicar su índole (φύσις; 429c5-6, siguiendo la lección de Heindorf).

Plantear la posibilidad de un nombre inadecuado (ὄνομα [...] κείσθαι μὲν, οὐ μέντοι ὀρθῶς γε, 429c1-3) no se condice con sostener que algo es el nombre de una cosa precisa y exclusivamente en la medida que sí muestre su índole (429b12-c4). En efecto, si aceptamos esto último como la condición para que una “voz” sea nombre de una cosa, sería una contradicción en los términos sostener que, “en caso de ser inadecuado, un nombre no recoge la naturaleza o esencia de la cosa nombrada”: de haber tal “inadecuación” (*i.e.* de no captar la esencia de la cosa), dicho “nombre” lisa y llanamente *no* es el nombre de la cosa en cuestión; dicha palabra parece serlo, pero, en el fondo, no lo es (οὐδὲ κείσθαι [...] ἀλλὰ δοκεῖν κείσθαι, 429c4-5). De haber tal “inadecuación”, la palabra en cuestión quizás sea nombre de otra cosa cuya índole sí revela (429c5-6) o, simplemente, quizás no sea sino un mero *ruido* (430a5-7).

Según leemos en el *Eutidemo* (285e1-286c9), algo similar ocurre en el ámbito de la declaración (λόγος). En este diálogo, un interlocutor de Sócrates cuestiona la posibilidad de divergencia o contradicción (ἐναντιολογία) entre dos personas que dialogan puesto que, si sus aseveraciones no son concordantes, al menos una de dichas aseveraciones no es una declaración (λόγος) que revele el modo de ser de dicha realidad ([...] ὡς ἔστιν ἕκαστον, 285e10), que pertenezca a la realidad en cuestión (τὸν τοῦ πράγματος λόγον, 286a7-b1). Por lo tanto, las aseveraciones que no concuerdan entre sí no pueden remitir a una y la misma cosa, y sería inapropiado acusar de falsedad, incompreensión o ignorancia a alguno de los involucrados en una controversia (287a1-3). Para intentar salir de la dificultad planteada por estas consideraciones, Sócrates propone tomar el nombre como una especie de dibujo (ζωγραφήματα, *Crátilo* 430b3)

Por otra parte, el segundo capítulo de *Platón y Europa*, de Jan Patočka, nos introduce a la pregunta fundamental de (el “cuidado del alma”, p. 23) tomando como hilo conductor el estudio de la manifestación en cuanto tal. Se toma como ejemplo de “manifestación” la aparición de una cosa en la superficie de un espejo. Este reflejo es “una estructura óptica real” (p. 24), al igual que el nombre-dibujo del que tratan Sócrates y sus interlocutores; tanto el reflejo como el dibujo son una manifestación de algo que es: desarrollemos entonces el símil del dibujo sugerido por Sócrates, pero tomando en cuenta las consideraciones de Patočka sobre el reflejo.

Si imaginamos estar en el taller de un dibujante, podremos ver varias porciones de tinta negra sobre un mismo papel blanco, situadas unas al lado de las otras, sin contacto entre sí. Cada una de esas manchas ocupa un lugar distinto, cada una tiene una forma y un tamaño propios. Por su parte, los objetos que el artista guarda en la sala y usa como modelos también tienen un lugar, un tamaño y una forma propios.

De inmediato constatamos características comunes (estructura geométrica, color, etc.), ciertas “concordancias estructurales” (p. 24), entre las porciones de tinta y los objetos de la sala. Sin embargo, esas manchas también comparten ciertas propiedades entre sí y algunos objetos comparten propiedades con otros objetos. Por otra parte, aquellas propiedades que una mancha comparte (con tal o cual objeto de la sala) le son tan propias como aquellas características suyas que se dan sólo en ella, y esas características compartidas por la mancha y un objeto se dan en ambos de la misma forma: son tan propias de la mancha como del objeto.

También saltan a la vista ciertas diferencias entre los trazos y los objetos de la sala, pero todas estas diferencias son análogas a las diferencias que hay entre los propios objetos o entre ambos trazos.

Al mismo tiempo, fijándonos en uno de los trazos, no podemos evitar sentir que algo (una característica como el largo o el ancho de una de sus partes) “no está en su lugar”; sentimos que, a esa cosa que llamamos mancha, algo le falta o algo le sobra! Está claro que esa mancha, percibida como “incompleta”, deja ciertos espacios de hoja en blanco o carece de ciertas propiedades; pero con la otra mancha, considerada “completa”, ocurre exactamente lo mismo, y con los objetos de la sala también: todos ellos ocupan ciertos lugares del espacio, pero otros no, etc. Así como cada una de las manchas tiene ciertas características, carece de muchísimas otras; y lo mismo ocurre con cualquiera de los objetos guardados en la sala. *Cualquier* propiedad o característica que no se dé en el trazo considerado incompleto, se halla en unos objetos, pero a la vez falta en otros. La sensación de *carencia*, sin embargo, se da frente a *uno* de los dos trazos, pero no frente al otro, ni tampoco frente a los objetos de la sala. Es más, la “carencia” percibida en dicha mancha es relativa a uno de los objetos de la sala en particular, siendo que en cualquiera de ellos se dan propiedades no presentes en dicha mancha “incompleta”.

En un comienzo, nos explicamos esta “sensación de carencia” afirmando que, a decir verdad, esas cosas que hasta aquí hemos llamado manchas son “*dibujos*”, son “*dibujos de*” tal o cual de esas otras cosas que llamamos “objetos”.

Es decir, diremos que unas realidades son meras *cosas*, mientras que otras, junto con ser cosas, son *representaciones de otra cosa*. Algunas realidades son ellas mismas, son lo que ellas son y punto; algunas realidades “remiten a sí mismas” y están “ensimismadas”. Sin embargo, también hay algunas realidades que remiten a *otra cosa* y son, de cierta forma, “relativas”: utilizando los términos de Patočka, toda realidad es una “cosa que se manifiesta” (p. 24), pero algunas (como los dibujos, las palabras², los reflejos o el pensamiento³) son, sobre todo, “entes necesarios para la manifestación” de *otro* ente (p. 24). Entre las realidades que nos rodean, habría “cosas que se manifiestan” y, por otra parte, cosas que albergan manifestaciones de *otra cosa*. El espejo aludido por Patočka, al igual que cualquier otro objeto o realidad, tiene tales y cuales características, y todas estas propiedades son precisamente *suyas*. El espejo, al igual que toda realidad, es algo que, eventualmente, se nos manifiesta como eso que él mismo es (a saber, como espejo). Sin embargo, el espejo también alberga un reflejo, es decir una manifestación de *otra cosa*.

Podríamos intentar explicar el caso del espejo diciendo que “ciertos rasgos geométricos del objeto [reflejado] son reproducidos por los rasgos geométricos de la formación óptica producida por el reflejo de las ondas luminosas [en el espejo]” (p. 24), pero -replica Patočka- “la concordancia de la estructura es un hecho objetivo, una cosa, al igual que la luz, el espejo, etc.” (p.25). Considerando que “por un lado las cosas son tales como son en sí mismas y, *por otro...* ellas se muestran” (p. 24), debemos constatar que todas dichas propiedades (o carencias) y las respectivas concordancias (o discordancias) son sólo “aspectos, propiedades y relaciones *en el seno de lo ente*” (p.24), son “un hecho objetivo” (p. 25): las “estructuras ópticas reales” (p. 24) no dan cuenta de la manifestación como tal y no es claro “cuál es la relación entre [...] la manifestación ente y la cosa que se manifiesta” (p. 24). Todo esto no da con la “manifestación en cuanto tal” (p. 25) ni, mucho menos, logra explicar que algunas cosas se manifiesten como eso que ellas mismas son, pero otras, como el espejo y el dibujo, *ocultándose en su serpropio*, se manifiesten (también) como algo distinto.

²En términos del propio Sócrates, los nombres y las declaraciones se caracterizan por ser, respectivamente, nombre-de y declaración-de (*Crátilo*, 430a y *Sofista*, 262e.). En un pasaje de difícil lectura, el *Crátilo* (421a8-b1) definiría al nombre como « el ente al cual le es propio tener algo buscado » (ὄν οὗ τυγχάνει ζήτημα), por ser búsqueda (μάσμα) de *otro* ente, a saber, del ente nombrado (τὸ ὀνομαστόν).

³Patočka señala (p. 25), que « el pensamiento se reocupa siempre -o, al menos normalmente, sobre todo- de algo otro que ella misma », que « la relación a otra cosa [...] parece serle fundamental ».

Por una parte, nuestros dos trazos son una cierta acumulación de tinta negra y, eventualmente (por ejemplo, si los miramos a través de una lupa), se manifiestan como tales.⁴ Sin embargo, en la experiencia más habitual, tales trazos se manifiestan como *dibujos de* otras cosas, mientras que las otras cosas de la sala se manifiestan exclusivamente como eso que ellas mismas son. Acaso el “ser dibujo de” es una propiedad más que se da en los trazos, tal y como se dan en ellos el color, el tamaño, el peso, etc.? Acaso el “ser dibujo (o representación) de algo más” se reduce a “un aspecto, propiedad o relación dada al seno del ente en cuestión” (Patočka, p. 24)?

Puesto que “para que algo se manifieste, es necesario que se manifieste [...] a alguien” (p.25), asumamos por un momento que los trazos de nuestro ejemplo son “dibujo de” porque remiten “nuestra mente” a algo distinto. El solo hecho que uno de los trazos se nos presente como “un dibujo” y no como un simple objeto, indica que dicho trazo sí está remitiendo nuestra mente a algo más. Ahora bien, suponiendo que se trata de un mal dibujo, en qué sentido podemos decir que nuestra mente experimenta cierta falencia en dicho trazo? Resultaría extraño sostener que, precisamente aquella “mente” remitida por el trazo a tal otra cosa pueda, al mismo tiempo, considerar que dicho trazo no remite a esa cosa.

Quizás cabría explicarse esta “remisión precaria” si suponemos que tanto el “objeto” como su dibujo están constituidos por muchas partes (no ya por “una sola naturaleza”): en el *Crátilo* Sócrates sugiere que cada representación estaría constituida por pigmentos o elementos (424d8-e5, 431c y 434a6-b3) similares a los diversos aspectos que constituyen la cosa dibujada. Por lo tanto, puede que una representación contenga los pigmentos correspondientes a la mayoría de los aspectos de la cosa dibujada, pero carezca de pigmentos similares a los otros aspectos de esa cosa. En estas condiciones, el dibujo sería similar al objeto dibujado, pero el parecido y la remisión serían parciales o precarios. Siguiendo esta ilustración, se hace ver que cada nombre está compuesto por varias letras y sílabas (431c), que cada una de ellas podría ser adecuada, o no, a los diversos aspectos del objeto imitado. La palabra inadecuada sería entonces aquella palabra donde sobran o faltan algunas letras o sílabas (431c y 433a-c).

De ser así las cosas, al agregar en el dibujo aquellos elementos del objeto que le faltan (y eliminar aquellos que no vienen al caso), nos acercáramos cada vez más a una similitud plena y, finalmente, deberíamos obtener una re-

⁴ Algo similar ocurre con las palabras: si las repetimos muchas veces seguidas, empiezan a “sonar raro” y pasan a ser consideradas como meros ruidos.

presentación adecuada. Sin embargo, Sócrates hace ver que, si llevamos esta posibilidad al máximo y producimos una representación que contenga todas y cada una de las partes o características de la cosa representada, el resultado dejaría de ser una *representación*: lo que obtendríamos serían dos objetos similares (432b-e)!⁵ Dicho de otra forma, si la similitud entre la representación y el objeto imitado es absoluta, no hay cómo decidir o explicar cuál es el objeto y cuál la representación de ese objeto.⁶

Como dijimos, Patočka apunta algo similar respecto del espejo: “tras el reflejo en el espejo hay un proceso físico y los rasgos del objeto reflejado son reproducidos por los rasgos geométricos de la formación óptica producida por el reflejo de las ondas” (p. 24). Sin embargo, agrega Patočka, “la concordancia estructural no es ni más ni menos fenómeno que la luz o el espejo, no es sino un hecho objetivo junto a los otros, una cosa [...]. Dónde reside, entre todas esas cosas, el *mostrarse* de las cosas?” (p. 25).

Es decir, “la concordancia entre el objeto del reflejo y el reflejo” es una cosa que tiene que ser *constatada* para que haya *mostración* (p. 25). Lo esencial, para Patočka, es que “hace falta una concordancia que no tan sólo sea, sino que además se haya manifestado” (p. 25).

El *Crátilo* por su parte, comenta irónicamente que “no habría jamás posibilidad de producir una representación pictórica si no dispusiésemos de pigmentos que tengan (ya) una similitud con las cosas [...]” (434a6-b9) y, como se comenta respecto de las representaciones verbales, esta “explicación” no aporta absolutamente nada, por cuanto precisamente deja sin elucidar la recitividad o remisión de los elementos constitutivos de la representación pictórica o verbal (425d-426b y 427d).

Ambas consideraciones apuntan a que, cuando intentamos explicar la manifestación y la “remisión” aludiendo a la concordancia entre los elementos del objeto y los elementos presentes en el reflejo y el dibujo (es decir, aludiendo a las propiedades ópticas de lo que alberga la manifestación), estaríamos soslayando el problema, no estaríamos sino explicando la manifestación de una cosa por la manifestación de otra. No sirve de mucho explicar la manifestación de la cosa en el espejo mediante la manifestación del acuerdo entre el

⁵Cf. *Crátilo* 423c, donde se dice que reproducir el balido de la oveja no es *nombrarla*.

⁶Es más, en el *Sofista* (235d6-236c7) se hace ver que, en algunos casos, las representaciones más verosímiles se caracterizan precisamente por *no* tener las mismas propiedades que el objeto reproducido: una estatua vertical de tamaño enorme ha de tener hombros exageradamente anchos para que, producto de la distancia, no los veamos más estrechos que la parte inferior del cuerpo.

reflejo y la cosa, tampoco sirve explicar la similitud del dibujo aludiendo a la similitud de los pigmentos...

Supongamos ahora que nuestro dibujo inadecuado reproduce, omitiendo tan sólo una pequeña mancha roja, un objeto verde perteneciente a una serie de objetos por lo demás similares, por ejemplo una colección de botellas: cómo seguir sosteniendo que estamos precisamente frente a la representación incompleta de la única botella manchada? En el mismo *Crátilo* (432a) se señala que, tratándose de una cierta cantidad discreta (ἀριθμός), al sustraerle una de sus partes el resultado es una cantidad distinta: si a 4 le sustraemos una unidad, ya no es 4, sino que 3. Es decir, el número 3 no es un 4 incompleto. Por qué no decir entonces que el dibujo al que le falta un elemento de la botella manchada tan sólo *parece* remitir (inadecuadamente) a ella, pero (en verdad) *es* una reproducción (fiel) de cualquier otra botella de la colección (οὐδὲ κείσθαι [...] ἀλλὰ δοκεῖν κείσθαι, εἶναι δὲ ἑτέρου ⁷)? En efecto, lo más natural sería decir que nuestro dibujo remite a aquella botella constituída sólo por los elementos que sí están presentes en nuestra representación.

Esto mismo puede ser planteado de otra forma: cabe la posibilidad de que un dibujo, en vez de ser una representación incompleta de *todo* un objeto, sea más bien una representación fidedigna de tan sólo una parte de aquél y, aludiendo a “las propiedades presentes en la representación”, no es posible aclarar la diferencia entre ambas posibilidades: si la remisión de un dibujo al objeto dibujado se funda en la correspondencia entre las propiedades del primero y las propiedades del segundo, de dónde viene que la remisión en cuestión sea hacia el objeto entero; de dónde viene la remisión hacia aquellos elementos del objeto que, precisamente, no se encuentran en el mal dibujo?

Vistas así las cosas, cuando un dibujo se presenta como imitación inadecuada de cierto objeto, lo que tendríamos sería más bien una imitación fiel de otro objeto (o bien de una parte de aquél mismo objeto). Siguiendo este camino, no se logra explicar cómo un trazo puede ser *verdaderamente* una representación inadecuada de cierto objeto⁸ y, como ya dijimos, la representación inadecuada queda reducida a aquello que *parece* representación de una cosa, pero (en verdad) *es* representación de otra.

⁷ *Crátilo*, 429c4-5.

⁸ Nótese que en el Teeteto (189c), poco antes de introducir el símil de la tabla de cera para explicar el fenómeno de la opinión falsa, el interlocutor de Sócrates cree haber resuelto ya esta aporía y afirma que opinar una cosa en vez de otra (i.e. la ἀλλοδοξία) “verdaderamente es opinar de manera falsa”. Por otra parte, y en ese mismo diálogo (203c y sgtes.), se pregunta si acaso un *todo* es lo mismo que la totalidad de sus *partes*.

En conclusión, no se puede explicar que una cosa “sea dibujo de” por la presencia, en ella, de ciertas propiedades presentes en el objeto dibujado, ni tampoco que algo sea “dibujo inadecuado” porque le falten algunas propiedades de dicho objeto (o posea propiedades ajenas a él).

Para enfrentar estas dificultades, en el *Sofista* (262e sqq.) se recalca la distinción entre aquello a lo cual la declaración (λόγος) remite y, por otra parte, de qué manera remite a ello. Para dar cabida a lo falso es necesario ver que, por una parte, una declaración es declaración *de tal o cual cosa* y, por otra, tiene una cierta *cualidad* (verdadero o falso). El primer aspecto estaría determinado por el nombre (ὄνομα), el segundo por el verbo (ῥήμα). Se concuerda entonces que, de no haber una síntesis nombre-verbo, no podría haber falsedad.

En el *Crátilo* se termina tomando un camino similar: tomando el caso de los “nombres propios”, se hace ver que la falsedad no se da en el nombre considerado por sí mismo, sino que sólo cuando llegamos a remitir⁹ dicho nombre a alguien que está frente a nosotros.

El *Teeteto* (193b y sgtes.) propone un esquema análogo: luego de tres intentos fallidos,¹⁰ se intenta explicar la opinión falsa asimilando el alma a una tablilla de cera. En este símil, se recalca que la falsedad se daría sólo cuando una noción dada a través de la memoria (μνημεῖον) es remitida (ἀποπέμειν, προσαρμόζειν, προσενεγκεῖν) a algo captado a través de una sensación. La falsedad no se puede dar sino por la relación (σύναψις, 195c) inadecuada entre algo recordado y algo percibido. Al verse que con esta explicación tampoco se avanza realmente (195b9-196c9), el alma es asimilada a una pajarera poblada de pájaros-ciencia y la opinión es equiparada al hecho de, frente a una realidad dada, coger tal o cual de aquellos pájaros (197a1-199c4).

En estos dos últimos diálogos, tanto la persona que tenemos al frente como lo dado a través de la sensación cumplen la función que lleva a cabo el nombre en el *Sofista*: establecer *aquello de lo cual* la declaración es declaración. Por otra parte, el recuerdo y el pájaro del *Teeteto*, y asimismo el nombre en el *Crátilo*, cumplen la función atribuida al verbo en el *Sofista*: determinar la cualidad de dicha declaración. Todo esto equivale a explicar la remisión inadecuada de una cosa a otra mediante la remisión de una cosa “mental” hacia una cosa “concreta”.

⁹Los términos traducidos como “remitir” son εἰπεῖν (429e) y ἀποδιδόναι (430b-c).

¹⁰Aquellos intentos son: considerar a una cosa como otra (188a1-c9), aseverar lo no ente (188c10-189b6) y considerar una cosa en vez de otra (189c10-190e4).

A primera vista, la plausibilidad de esta explicación radica en la heterogeneidad de los elementos “mal asociados”¹¹: en el símil de la tablilla de cera se descarta de inmediato la posibilidad de confundir un recuerdo con otro y el fracaso de este “modelo” queda de manifiesto al considerar la posibilidad de errores frente a realidades puramente inteligibles (la suma de 5 y 7). Sin embargo, la heterogeneidad entre los recuerdos y las cosas captadas a través de la sensación es sólo parte de lo que subyace a la plausibilidad del símil de la cera: los elementos heterogéneos mal asociados también han de ser intrínsecamente *acoplables*. Es decir, la plausibilidad de esta imagen no se funda sino en *dar por hecho* que lo “mental” es remisión a algo más (y que lo “material” sólo “remite a sí mismo”). Es decir, este símil da por hecho precisamente aquello que buscábamos explicar.

Da lo mismo de qué tipo -mental, material, etc.- sea la “realidad cuya estructura corresponde a la de otra cosa”, esto no basta para explicar que sólo una de ellas (ni tampoco cuál) es remisión a la otra y poner al pensamiento como factor decisivo no basta así sin más: según dice Patočka, “si atendemos a la estructura del pensamiento, es obvio que éste tiene diferentes aspectos y momentos; sin embargo estos le pertenecen simplemente en cuanto *sus* aspectos *propios* <y no de otra cosa>, el pensamiento se nos muestra como una cosa <más junto a todas las otras cosas del mundo>, en ella no se manifiesta sino ella misma” (p. 25). “La manifestación <como tal> no se reduce al pensamiento o a las estructuras del pensamiento, pues se trata allí también de una simple cosa, de algo que es y, eventualmente, podría volverse manifiesto” (p. 36). El “ser remisión a algo” no es una *propiedad* de *ciertas* cosas. No es una propiedad que se da en ellas junto a muchas otras características y determinaciones que constituyen esas cosas. Patočka resume esto diciendo que “la manifestación en cuanto tal no es ninguna de esas cosas que se muestran... ni una cosa síquica ni una cosa física” (p.30).

Si el nombre, el recuerdo o el pájaro-ciencia que remito a las cosas son también “algo con características propias”, la única forma de explicar que yo los asigne inadecuadamente a otra realidad es que mi acceso a ellos esté *mediado*.

¹¹George Rudebusch (“Plato on Sense and Reference”, pp. 526 y sgtes.) hace ver que el error y la falsedad resultan menos paradójales si, en vez de entenderlos como *confundir* (“mistake”) dos cosas distintas y directamente comparables, los consideramos más bien un fracaso al intentar *acoplar* (“mismatch”) dos cosas de por sí heterogéneas, como un perno y una tuerca. Según Rudebusch (p. 531), el propio Platón habría insinuado este asunto al dar como ejemplo de error poner el pie izquierdo en el zapato derecho (*Teeteto*, 193c5-6).

Cuando en el *Teeteto* se intenta explicar errores como el equivocarse al sumar diciendo que 5 más 7 es 11 (195e1-196c8), se hace ver que este tipo de errores implica sólo “recuerdos”. Esto obliga a proponer el símil de una cacería dentro de una pajarera poblada por pájaros-conocimiento (197c1 y sgtes.) y, según se agrega después (199e1-6), también por pájaros-ignorancia. En este caso, el error se explicaría porque, al tratar de sumar 5 y 7, cazamos un pájaro-ignorancia (el número 11) en vez de un pájaro-conocimiento (el número 12). Sin embargo, quien comete dicho error cree estar en lo cierto (200a3-10), es decir *confunde* el pájaro que atrapó con algo que éste no es. En pocas palabras, el símil de la pajarera consiste en explicar un error respecto de 5+7 por un error respecto de 11, por lo que también está expuesto a la dificultad inicial (200a11-b6) y nos lleva a suponer una serie infinita de pajareras (200b6-c4).

Todos estos diálogos (*Eutidemo*, *Crátilo* y *Teeteto*), apuntan a mostrar que la relación entre cierta “realidad representativa” y la respectiva “realidad representada” no consiste en una *similitud* entre las “características propias” de dichas realidades, y esto sin importar si dicha “realidad representativa” es de carácter material (dibujo, escultura, etc.) o de carácter “anímico” (recuerdo, marca en la cera o pájaro-ciencia). Esto presenta, a nuestro entender, un notable parecido con el pasaje del *Parménides* (132a1-b2 y 132c12-133a7) donde Platón concluye que la relación entre una realidad sensible y la respectiva Idea no puede ser la *similaridad* (οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τᾶλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, 133a5-6).¹²

Es más, el *argumento* usado para mostrar esto es que, si la *similitud* de una realidad sensible con otra realidad sensible (en cuanto las dos comparten una misma denominación, por ejemplo la similitud entre dos cosas *grandes*, dos *hombres*, dos acciones *justas*, etc.) nos *obliga* a suponer una realidad única y no-sensible (*i.e.* la Idea de Grandeza, de Hombre o de Justicia) de la cual ambas realidades sensibles *participan* (μετέχειν), ocurre entonces que entender a las Ideas como “modelos” (παραδείγματα) y la *participación* (μέθεξις) como *similitud* (τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα [...] τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα) haría necesario suponer una *segunda* realidad única y https://www.overleaf.com/project/5c58c4f2d5820a7c8bfb73bd no-sensible. - En efecto, nos queda ahora explicar la “similitud” entre las dos realidades sensibles y aquella primera realidad única y no-sensible! Tendríamos que suponer entonces una segunda Idea, de la cual participarían tanto

¹²Cf. *Fedón*, 74c11-d2, donde se sugiere al pasar que habría similitud (o disimilitud) entre la Igualdad misma (αὐτὸ τὸ ἴσον) y las cosas iguales (τὰ ἴσα).

dichas realidades sensibles (los dos hombres sensibles, etc.) como la *primera* realidad única y no-sensible (la Idea de hombre, etc.), y así sucesivamente. Pues bien, este regreso al infinito surgido al explicar (inadecuadamente) cómo el alma *capta una determinación esencial* en cuanto algo común a una multiplicidad de realidades (ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτή εἶναι, 132a2-3) surge también, según vimos en el símil de la pajarera, al explicar la opinión falsa, es decir al explicar cómo el alma llega a *considerar que* una realidad dada es tal otra (δοξάζειν ὡς τὸ ἕτερον ἕτερον ἐστίν, *Teeteto* 190c7).

La afinidad de estos tres diálogos con el argumento del Tercer Hombre, es decir, con la piedra de toque de la “Teoría de las Ideas”, es muy acorde a lo que se aprecia en el *Sofista*: la completa elucidación de la falsedad nos obliga a indagar la posibilidad de que “el no-Ser sea” (βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἐστίν, 241d6-7) y, en definitiva, a involucrarse en la “lucha descomunal acerca del Ser” (γίγαντομαχία τις [...] περί τῆς οὐσίας, 246a4-5; el énfasis es nuestro).

En fin, este *alcance ontológico* que cobra el problema de la falsedad en Platón permite corroborar la *pertinencia general* de compararlo con las consideraciones usadas por Patočka como introducción a la pregunta por el fenómeno en cuanto tal, dado que para él esta pregunta no responde sino a “una reflexión explícita sobre la totalidad del mundo y la vida humana en el mundo” (p. 34), y en ella se trata de “develar [las realidades manifiestas] en su estructura y su ser-ente” (p.69, el énfasis es nuestro).



Bibliografía

- PATOČKA, J. (1903). *Platon et l'Europe*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- PLATÓN. (1995). "Theaetetus", en *Platonis Opera*, Tomo I. New York: Oxford University Press.
- . (1995). "Phaedo", en *Platonis Opera*, Tomo I. New York: Oxford University Press.
- . (1995). "Cratylus", en *Platonis Opera*, Tomo I. New York: Oxford University Press.
- . (1903). "Euthydemus", en *Platonis Opera*, Tomo I. Oxford: Oxford Classical Texts.
- . (1901). "Parmenides", en *Platonis Opera*, Tomo I. Oxford: Oxford Classical Texts.
- RUDEBUSCH, G. (1985). "Plato on sense and reference". *Mind* Vol. 94, No. 376. pp. 526-537.