

¿SE CORRESPONDEN ὄντος y λόγος? LA PREGUNTA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA GRIEGA

Do ὄντος and λόγος Correspond Each Other? The Fundamental Question of Greek Metaphysics

Juan Camilo Hernández Rodríguez

Universidad Pedagógica Nacional (Colombia)

lfl_jchernandezr540@pedagogica.edu.co

juancamilohernandezrodriguez@gmail.com

RESUMEN

¿Es real el conocimiento/pensamiento (λόγος) que tenemos sobre las cosas (τὰ ὄντα) o son solo apariencias? En este artículo se expondrá el problema de la realidad (entendida como *verdad*) en los filósofos antiguos como una correspondencia entre el τὸ ὄν (*lo que es/está*) y el λόγος (*lo dicho-pensado*) como pregunta clave en la concepción de la metafísica griega. A partir de esto se explicará por qué en los griegos surge la necesidad de plantear la φύσις (naturaleza) como completa (τὸ ὅλον) y de emprender una búsqueda de una teoría immanentista a partir de un análisis lógico de argumentos de diversos filósofos antiguos (desde Parménides hasta Sexto Empírico). Finalmente, se mostrará cómo el escepticismo derriba esta correspondencia y logra plantear límites a la razón para acceder a la verdad, lo cual permitió plantear la necesidad de realizar un paso de una metafísica immanente a una trascendente.

PALABRAS CLAVE

Ser, pensamiento, lenguaje, metafísica, realidad.

ABSTRACT

Could the knowledge/thought (λόγος) we have about the things (τὰ ὄντα) that surround us be real, or is it only an appearance? In this article, the problem of reality (understood as truth) for ancient philosophers will be addressed as a correspondence between τὸ ὄν (*what things are*) and λόγος (*what is said/thought*) as a key element in the conception of Greek metaphysics. Using this as a starting point, it will be explored why the Greeks need to set out φύσις (nature) as a whole (τὸ ὅλον) and to begin the search of an immanence theory from a logical analysis of the argument of diverse ancient philosophers (from Parmenides to Sextus Empiricus). Finally, it will also be shown how skepticism tears down this correspondence and is even able to establish boundaries to reason in order to access the truth. This allowed to expose the necessity to make a transition from an immanent metaphysics to a transcendent one.

KEYWORDS

Being, thought, language, metaphysics, reality.

¿SE CORRESPONDEN ὄντος Y λόγος? LA PREGUNTA
FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA GRIEGA

INTRODUCCIÓN

Planteemos el problema: ¿es real (verdadero) lo que conocemos del mundo? Supongamos que la respuesta es *sí*. Intuitivamente, el mundo podría ser tal y como lo pensamos; investigaciones científicas se han anticipado a hechos posteriores en la naturaleza y en muchas ocasiones han acertado. Así las cosas, parece ser que nuestras facultades cognoscitivas (lógicas y lingüísticas) son suficientes para comprender el mundo *tal cual es*. Empero, ¿cómo podemos saber esto? Efectivamente, utilizando nuestras propias facultades. Luego, esta posición afirmativa (un tanto ingenua) se sustenta en una *petitio principii*; *ergo*, no es válida por el hecho de ser falaz. Optemos por la otra vía: «no se corresponde el mundo con lo que conocemos de él». Si esta afirmación es cierta, entonces nada es verdadero, ya que decimos que algo es verdadero en virtud de una cierta realidad (Ferrater Mora, 1975, t. 2, p. 884, voz ‘verdad’). Si esto es así, entonces no es posible concebir una realidad alcanzable por el hombre (lo cual es indeseable en términos científicos y filosóficos). Pero, más aún, es contradictoria, pues el hecho mismo de afirmar que «no es posible alcanzar la verdad» o que «no existe la verdad» constituye ya una verdad y refiere a una realidad: el hecho de que no sea alcanzable la realidad de las cosas. Así, no es posible ofrecer una respuesta adecuada a la pregunta. Nos encontramos, pues, frente una aporía.

Este problema —la dependencia o independencia entre mente, lenguaje y mundo— ha generado debates tan extensos que la opinión deflacionaria de Carnap (2004) de que este es un pseudo-problema no parece tan descabellada (pp. 34-42; *cfr.* Khlentzos, 2016). Sin embargo, puesto que dependiendo de la respuesta que se asuma (la realidad es material, ideal, compuesta [ambas]) se determina toda una teoría metafísica —o, incluso, un sistema filosófico—, la importancia de este problema filosófico salta a la vista.

Como lo muestra Hilary Putnam (1999), este problema se ha diversificado —y complicado— tanto en el debate contemporáneo (*cf.* Putnam, 1990; Goodman, 1978 y Dummett, 2006) que parece ser necesario hacer un retroceso con el fin de comprender mejor el desarrollo del debate en cuanto tal y así poder más adelante tomar alternativas reales al respecto. Sin embargo, dicho retroceso lo realiza desde los filósofos modernos (Putnam, 1999, pp. 9 y ss.) —en especial Descartes (2014) y Kant (2011 [*KrV*])—, sin tener en cuenta que este problema ya se había desarrollado en la Antigüedad.

En este trabajo pretendo analizar las diversas posturas que los principales filósofos antiguos tuvieron en el debate acerca de la correspondencia mente-lenguaje-mundo. Lo anterior, no con el fin de resolver el problema (si es que tiene solución), sino de ampliar el espacio de interlocución para que el diálogo sea más amplio y fructífero¹. Tampoco busco sintetizar o explicar minuciosamente toda la filosofía antigua (eso sería demasiado pretencioso e inabarcable en un texto como este), ni exponer un estudio especializado acerca de un aspecto específico del sistema metafísico de un autor en especial. Más bien, el aporte de este estudio está en ofrecer una nueva forma de comprensión de las diversas posturas metafísicas de los antiguos a partir de un problema común: la realidad. En este sentido, su importancia sería la de clarificar el debate metafísico a partir del análisis de las teorías, presupuestos y compromisos teóricos; que es el interés de la filosofía analítica (a la cual me suscribo). Por las mismas razones, tiene también un valor didáctico al ofrecer una propuesta de interpretación de la metafísica antigua a partir de un problema en el que ella no ha tomado el protagonismo que debiera. Su valor estaría, pues,

¹ Rockmore (2005), atendiendo a una reconstrucción similar a esta, defiende que los antecedentes del debate acerca del realismo se remontan a la Antigüedad y no solo a los modernos (pp. 19 y ss.), aduciendo que las tesis del debate contemporáneo están fundamentadas en Parménides y, sobre todo, Platón.

mayormente orientado hacia la metafísica y no tanto a los estudios especializados de filosofía antigua.

En este trabajo pretendo defender que *a partir del problema metafísico-semántico de la realidad (la correspondencia mente-lenguaje-mundo) es posible explicar por qué cada uno de los principales filósofos griegos desarrollaron sistemas metafísicos centrados en la búsqueda de una ἐπιστήμη; es decir, de una esencia que debele una verdad permanente a pesar de la continuidad del mundo (la οὐσία)* (Berti, 2009, pp. 20-21). Para defender esta tesis utilizaré un método analítico (conceptual) a lo largo de las cinco principales posturas:² 1) realismo ingenuo (Parménides), que plantean una identidad τὸ ὄν↔λόγος³; 2) trivialismo, que por vía afirmativa (Protágoras) o por vía negativa (Gorgias) imposibilitan esa correspondencia; 3) realista moderado inmediato (Platón), que acepta la posibilidad del error y la

² *Téngase en cuenta esta importante aclaración:* «Tres significaciones de ‘realismo’ se destacan desde el punto de vista filosófico: 1. ‘Realismo’ es el nombre de la actitud que se atiene a los hechos “tal como son” sin pretender sobreponerles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos. [...] 2. ‘Realismo’ designa una de las posiciones adoptadas en la cuestión de los universales. [...] 3. ‘Realismo’ designa una posición adoptada, según los casos, en la teoría del conocimiento o en la metafísica» (Ferrater Mora, 1975, p. 538, voz ‘realismo’). El realismo del cual se habla aquí va más asociado con la primera definición, aunque es planteado de manera absolutamente distinta a como lo plantea Ferrater Mora (en términos de positivismo o realismo práctico [epistémico]). Por esto, es legítimo afirmar que en este debate Platón es realista moderado, aunque en el debate sobre los universales sea realista extremo y en el debate gnoseológico sea idealista. Ante la pregunta metafísica sobre la correspondencia entre λόγος y ὄντος, la dualidad no está entre realismo vs. nominalismo (como pasa con el debate sobre los universales) o realismo vs. idealismo (como sucede con el debate gnoseológico moderno). Este debate al que acudo radica más sobre los grados de fidelidad o de certeza sobre la correspondencia entre pensamiento/lenguaje-mundo.

³ Λόγος es un término muy polisémico. Enumero aquí algunas definiciones: «[1] cuenta monetaria, [2] consideración, valor, [3] relación, *correspondencia*, proporción, [4] razón [como facultad], [5] explicación, teoría, argumento, [6] ley/regla [a nivel físico, legal y lógico], [7] definición, [8] lenguaje, [9] expresión verbal, conversación» (Lydell y Scott, 1996, voz λόγος). Las definiciones 3-9 son usadas desde Parménides y Heráclito hasta Sexto Empírico, según sea el caso y la necesidad. Empero, actualmente quizás sí se podría encontrar un significado común sintetizado por Aristóteles: el de reunión (síntesis) conceptual de elementos por medio de una cualidad universal (García Yebra, 2014, p. XXXII). Téngase en cuenta este análisis de aquí en adelante.

apariencia, pero esta es superada por el reconocimiento directo (la ἀνάμνησις) de las ideas; 4) realista científico (Aristóteles), que afirma que todo puede ser explicado con el método de estudio adecuado; y 5) la escéptica, que expone los límites de la razón para alcanzar la verdad plena y propone estados no racionales (ἐποχή) como vía de plenitud. Estas cinco posturas (seis, si dividimos la postura trivialista) las clasifico así:



Fuente: elaboración propia.

Esquema 1. Clasificación lineal de las diversas posturas metafísicas sobre el problema de la realidad

En este debate asumo el «realismo ingenuo» como la postura *filosófica* afirmativa más extrema; pues, al igual que como pasa con el realismo gnoseológico moderno, «El realismo ingenuo supone que el conocimiento es una reproducción exacta (una “copia fotográfica”) de la realidad» (Ferrater Mora, 1975, p. 539, voz ‘realismo’). Por otra parte, la postura *filosófica* negativa más extrema es el escepticismo, puesto que niega rotundamente la posibilidad de conocer y expresar algo sustantivo del ser (la existencia). A su vez, hay dos posturas *excesivas* a nivel afirmativo y negativo. Estas, si bien no se pueden defender filosóficamente —puesto que conducen a contradicciones—, sí parten de principios filosóficos y son dignas de tener en cuenta en el debate por el hecho de plantear serias objeciones y retos a las posturas filosóficas. La postura afirmativa es el trivialismo protagórico (que afirma que todo es verdadero), y la negativa, el trivialismo gorgiano (que dice

que el ser *no es*; luego, nada es verdadero). Las demás posturas (el realismo inmediato platónico y el realismo mediato aristotélico) son aquellas que reconocen los errores expuestos por los trivialistas (Protágoras y Gorgias) e intentan proponer esa identidad entre el τὸ ὄν y el λόγος por medio de métodos confiables que, a pesar de tener en cuenta esas objeciones, sí logran llegar a una ἐπιστήμη. Finalmente, la postura antirrealista (el escepticismo) niega la posibilidad de conocer el mundo y plantea como solución *filosófica* la ἐποχή como vía para la ἀταραξία. Ello, ya que reconoce esta preocupación sobre la realidad como algo superficial e inútilmente angustiante.

Ahora bien, teniendo en cuenta esto, se pasará a continuación a realizar un análisis lógico de las diversas posturas a partir de la formalización y de diversos esquemas que permitirán comprender cómo el problema de la verdad es entendido en esta correspondencia ὄντος-λόγος.

1. EL REALISMO EXTREMO: TODO ΛΌΓΟΣ DEBE SER VERDADERO

Quizás la mayor complejidad de este debate radica en la polisemia que los términos ὄντος y λόγος encubren (véase nota 3). Por una parte, ὄντος/τὸ ὄν (el participio activo del verbo ‘ser’ [*lo que es*]) posee las siguientes definiciones:

Existir; estar vivo; para el mundo real, ser (opuesto a *lo que llega a ser*); el mundo de las cosas; lo que sucede; el hecho [*fact*], el caso; verdad; algo posible; algo necesario; significativo; importante; la esencia natural de una cosa. (Lydell y Scott, 1996, voz εἶμι)

Quizás todas estas definiciones podrían agruparse en dos: «‘ser verdadero’ y ‘existir’»; las otras definiciones indicarían el modo de verdad o de existencia de este τὸ ὄν. Siguiendo a Barnes (1982), el verbo ‘ser’ (εἶμι) —al igual que como sucede con el español— suele ser usado como verbo absoluto (*x es [x existe]*) y como relativo (*x es φ [v. gr. x es bello]*), y esta ambivalencia del término ‘ser’ es la que conducirá a Parménides a combinar ambos sentidos de ‘ser’

(p. 126). Por lo mismo asocia la verdad con la existencia de una manera exacta («realismo ingenuo», no en un sentido peyorativo). De igual manera, sus refutadores (Protágoras y Gorgias) trivializan su teoría debido a que en esta se asume de una manera unívoca y cerrada al concepto ‘ser’. Veámoslo:

1.1 Parménides. El λόγος entendido como idéntico al τὸ ὄν

Lo primero que hay que tener en cuenta a la hora de interpretar la teoría de Parménides es su finalidad: alcanzar una verdad estable a pesar del cambio del mundo o de una inadecuada percepción de este. Por ello, lo que se busca es una ἐπιστήμη⁴. La definición de Parménides sobre el τὸ ἔόν (τὸ ὄν) («lo que *es*») se opone a la escuela heraclítica —que sostiene que el ser es perpetuamente

⁴ La ἐπιστήμη no ha de confundirse con la *scientia* moderna, donde los paradigmas son cambiantes, falseables, sustituibles o corregibles. «En cambio, para los griegos, la “ciencia” (*episteme*) era sinónimo de estabilidad (*episteme* deriva de *stenai*, “estar quieto”) e inmutabilidad» (Berti, 2009, pp. 19-20). Por esto, ἐπιστήμη y φύσις no pueden ser traducidos por ‘ciencia’ y ‘naturaleza’ en el sentido moderno de la palabra. Ciertamente, στένει es un verbo que indica estabilidad (Lydell y Scott, 1996, voz ἴσθημι) o, como lo expresa su cognado del sánscrito, «estar/ser firme» (Monnier-Williams, 1960, voz स्था/ *stha*) a pesar del cambio de la causalidad (Hernández, 2019b, pp. 266-267). De lo anterior se puede deducir que *para este tipo de autores la concepción de la naturaleza es inmanente*; es decir, «perdurable, continuo, estable, permanente» (Lydell y Scott, 1996, voz μένω). Así, llegamos a un punto importante: la metafísica griega es inmanentista; la φύσις es concebida como eterna y no como temporal (es decir, lineal). Así, la pregunta por el ἀρχή no debería entenderse en el sentido de «antes no había nada y luego se generó la naturaleza», sino como «*esto* [los elementos, el Demiurgo, los contrarios, etc.] *es/son* el/los principio/s que sostiene/n a la naturaleza en su inmanencia o movimiento». Las expresiones ‘no ser’ o ‘nada es’ (οὐκ ὄντος/οὐδὲν ἔστιν) no pueden ser entendidas en este debate como la ‘nada’ (*nihil*), sino como alguna forma privativa o «región» (χώρα) del ser, puesto que, como lo expresan todos los autores aquí trabajados *nada puede venir de la nada* (Heráclito, 1981, DK, 22 B 30; Parménides, 1981, DK, 28 B 8; Platón, 2014 [*Tim.*], 28a-c; Aristóteles, 1996 [DC], 279 b23-30). ‘No ser’ debería entenderse como el hecho de que *algo no es algo* (∃x:(~Px)) o como vacío (P={∅}). La ‘nada’, más bien, debería reservarse al acto creador de Dios (*bârâ* [בָּרָא]) como la negación absoluta (BJ, *Gén.*, 1:1; II *Mcb.*, 7:28, notas al pie). En el caso griego, el ‘no ser’ es la privación extensional del ser (∄x:(φx)); la nada, por otra parte, es negación extensional e intensional: es negación absoluta, ininteligible e inefable (BJ, *Ev. Juan*, 1:10) (cfr. Hernández y Pérez, 2018, p. 51-53; Hernández, 2019a, p. 79, nota 6).

cambiante— por considerarla inviable para la construcción de una verdadera ἐπιστήμη (Barnes, 1982, p. 122).

Lo primero que hay que notar del *Poema* de Parménides (1981) en lo tocante a nuestro tema es que su teoría del ser es dicotómica (DK, 28 B 9, 1-4); es decir, plantea dos posturas irreconciliables de manera tajante: la que *es* (que existe, es verdadera/real y conduce a la ἐπιστήμη) y la que *no es* (la de lo no existente, falso/aparente y de la opinión [δόξα]). Parménides expone, a través de la diosa (que representa a la verdad [Ἀλήθεια]), dos vías de investigación:

[...] Uno, que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la [Verdad]); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás. (DK, 28 B 2, 3-8).

Es precisamente esta dicotomía tajante (por eso valorada en mi clasificación como «ingenua» [véase esquema 1]) lo que dio pie a que posturas trivialistas como las de Protágoras y Gorgias dedujeran contradicciones de esos principios y motivaran a Platón y Aristóteles a formular teorías más eclécticas y minuciosas. Algunas interpretaciones han querido presentar una postura más neutral en Parménides; pero, como indica Barnes (1982): «[...] son las palabras del propio Parménides las que deciden la respuesta: él dice inequívocamente que el camino de la opinión es un sendero de falsedad y engaño» (p. 123).

Posteriormente, Parménides nos reafirma lo que sugeríamos (la identidad entre λόγος y τὸ ὄν): «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι» «Pues [solo] lo idéntico [αὐτὸ] puede ser y pensarse» (DK, 28 B 3). Pero ¿de qué identidad estamos hablando? Ciertamente, como lo sugieren Kirk, Raven y Schofield (2014), no puede ser una identidad en términos de igualdad (p. 237); es bien claro para todos nosotros que no es lo mismo «pensar» que «existir». Más bien, hay que decir que el término «αὐτὸ» se refiere a todo aquello que sea pensado y que exista. Ahora, retomando la cita anterior podemos observar que el pensamiento es el mediador entre ὄντος y λόγος:

1. Afirmando algo como verdadero porque lo puedo concebir, y lo puedo concebir porque existe.

2. Además, si es que se quiere seguir el camino de la ἐπιστήμη, solo debo afirmar aquello que pueda concebir (y, por ello, exista).

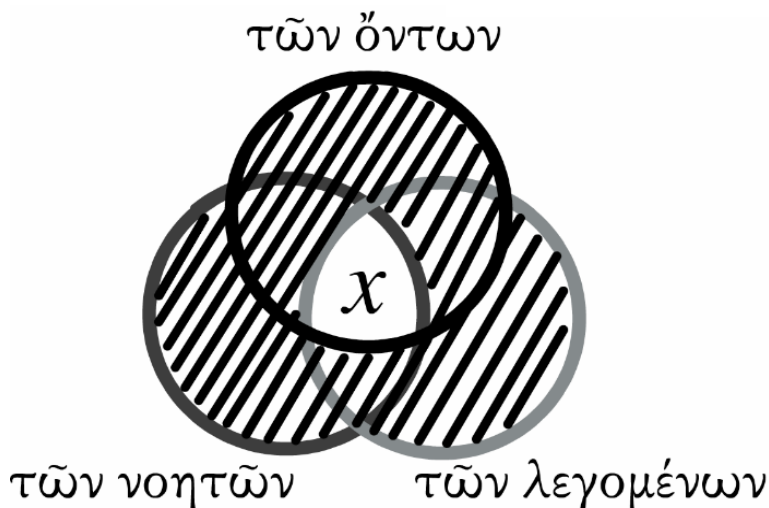
3. Por último —y es esto lo cuestionable de su teoría (y por eso denomino a su teoría «realismo ingenuo»)—: *lo que es* debe ser concebible y afirmable, según la relación de identidad ya mencionada anteriormente entre ὄντος⁵ y λόγος.

En esta última cita se hace explícita cómo se da la adecuación (correspondencia) entre uno y otro: el ser se debe regir por los principios de la lógica, pues no es concebible —explicable teóricamente dentro de una ἐπιστήμη— un mundo caótico o acósmico. Se da por supuesto, entonces, un principio lógico en la existencia que posteriormente será llamado por Leibniz (1982) el *principio de razón suficiente* (III, 5/C519).

Ahora bien, si tenemos en cuenta esta triple relación entre νοήσις, λόγος y τὸ ὄν podremos observar que en el camino de la ἐπιστήμη Parménides sostiene una relación tricondicional entre ser, pensamiento y lenguaje. Todo lo que sea llamado como verdadero tiene que tener tres condiciones: 1) debe ser concebible

⁵ No ha de confundirse el τὸ ὄν con el cuantificador existencial, pues ‘existir’ en el campo de la lógica cuantificacional es tomado como un “predicado de predicados” o un “metapredicado” ($\exists X:(\Psi X)$ o $\exists \Psi$) (Frege, 2016, § 53). ‘Ser’ está en un nivel más fundamental todavía que ‘existir’ porque no es un predicado de predicados, sino que está de base en los predicados mismos, incluso en el de ‘existir’: “*ser* existente”. El concepto ‘ser’ no puede predicarse a algo (Aristóteles, 2011b [*Phys.*], I, 185a35). Por otra parte, ‘existir’ sí se puede predicar significativamente, y el estudio sobre su significado se llama «metaontología» (Quine, 1948; *cf.* Hernández, 2019c, p. 481, nota 64). Siguiendo a Alexander Mourelatos (2008), τὸ ὄν puede significar tanto «ser verdadero» como «existe» ($\forall x[Sx \rightarrow (\forall x \wedge \exists x)]$) —aunque él dé mayor prioridad al predicamental— (pp. 48 y ss.). En este orden de ideas, todo lo que *es* existe, pero no todo lo que existe es el ser, pues ignora la otra acepción de ‘ser’: «ser verdadero» (uso adverbial). Por esto, siempre que *ser* o *lo que es* sea entendido en su uso de predicado (existe) y no de cópula (*es* φ) será aclarado entre paréntesis o utilizado como cuantificador existencial. Cuando ‘ser’ tenga también el sentido de «ser verdadero» o pueda tener ambos sentidos (puesto que no son aclarados por ambigüedades propias del término griego), se usará ‘ser’ como un predicado normal (Sx).

(no puede ser contradictorio o absurdo); 2) puede ser afirmado verdaderamente a partir de un juicio; y 3) debe existir (es decir, ser actual y no algo ficticio) (véase esquema 2):



Fuente: elaboración propia.

Esquema 2. Relación tricondicional de identidad extensional, pero no intensional⁶ entre τῶν ὄντων, τῶν λεγομένων y τῶν νοητῶν

Del anterior esquema se puede observar que la relación de identidad entre νοήσις, λόγος y ὄντος se debe a una implicación necesaria mutua entre todas las formas de remitirse al ser. Así, lenguaje, intelecto y existencia deben estar vinculados, siempre

⁶ En este punto difiero de la posición de Greaser (1977), quien sostiene que Parménides confunde el pensamiento con la predicación (pp. 363-364). Naturalmente, él los identifica, pero lo hace intensional, no extensionalmente. Es claro que Parménides concibe la posibilidad de la falsedad, el error o el engaño (lo afirma en el inicio del poema y lo reitera posteriormente); sin embargo, lo que nos quiere decir es que *si queremos hacer ἐπιστήμη*, debemos remitirnos solo a aquellas entidades que cumplan con esta necesaria identidad tricondicional.

y cuando procuremos realizar una ἐπιστήμη. Así se formalizaría dicha relación tricondicional:

$$\forall x \forall y \forall z \{ \{ [(Sx \rightarrow (Cx \wedge Ax)) \wedge (Sx \rightarrow (Cx \wedge Ax))] \wedge [Sx \rightarrow (Cx \wedge Ax)] \} \\ \vdash \{ [(x \leftrightarrow y) \wedge (y \leftrightarrow z)] \wedge (x \leftrightarrow z) \} \}^7.$$

Lo anterior es interesante si tenemos en cuenta que, como lo muestra el esquema 2, solo se reconoce al ser como lo existente, verdadero y concebible; luego, sí es cierto que hay una identidad entre pensamiento, lenguaje y existencia en Parménides. No obstante, dicha identidad no es aquella según la cual para Parménides el significado de ‘pensar’ y ‘ser’ son una misma cosa (lo cual constituye un absurdo). Es necesario, si no se quiere tergiversar la teoría de Parménides y atribuirle falsamente un idealismo, que la identidad entre ser, pensamiento y lenguaje no sea entendida en términos de igualdad (=), sino de bicondicionalidad (\leftrightarrow).

La x concentrada en la intersección que hay entre pensamiento, lenguaje y existencia (($N \cap O$) \cap Λ) viene a ser la ἐπιστήμη que Parménides tanto buscaba: esa verdad estable y firme cuya correspondencia νόησις-λόγος-ὄντος es una verdad de carácter «inengendrado e impercedero [...] Es ahora, todo a la vez, uno, continuo» (Parménides, 1981, DK, 28 B 8, 3). En esta intersección que está rodeada solo de conjuntos vacíos (la x) indica el monismo («el ser es uno») que le es propio al ἐόν parmenídeo. Además, dado que el ser es uno, es innecesario apelar a una *generatio ex nihilo*, puesto que ese ἐόν es *causa sui*. En otras palabras, *su razón de ser radica en sí mismo y no en otro*; luego, debe ser eterno.

⁷ Sean Ax : es afirmado verdaderamente; Cx : ser concebible; y Sx : ser (como “existir”). Léase: «para todo x si ese x existe, entonces es concebible y es afirmado verdadero; y para todo y , si ese y es concebible, entonces existe y es afirmado verdadero; y para todo z si ese z es afirmado verdadero, entonces existe y es concebible. Luego, x si y solo si y ; y si y solo si z y x si y solo si z ».

En este orden de ideas, reconozco dos conclusiones como derivables de las tesis anteriormente expuestas sobre esa concepción monista de Parménides:

I: todo lo verdadero *es* y todo lo falso *no es* (DK, 28 B 2, 3-8).

$$\forall x(Sx \rightarrow Vx) \wedge \forall y(\sim Sy \rightarrow Fy)$$

II: si lo que es *es*, entonces no es posible que *algo que no es sea*; luego, necesariamente, todo *es* (existe) (28 B 6) (tesis también defendida por Quine, 1948).

$$\{\forall x(Sx \rightarrow Sx) \rightarrow T\} \vdash [\neg \exists x:(\sim Sx)] \vdash [\Box \forall x(\exists x)]$$

Como veremos a continuación, estas dos tesis serán refutadas por Protágoras y Gorgias a modo de reducción al absurdo. Con esas objeciones dichos autores pretendieron mostrar que esa identidad entre ὄντος y λόγος defendida por Parménides podría llegar a conducir a dos vías: a) todo es verdadero o b) nada es verdadero.

1.2 Protágoras y Gorgias: el trivialismo como objeción a Parménides

1.2.1 Protágoras: *todo es; luego, todo es verdad*

Veamos la primera refutación: la de Protágoras. Es bien conocida la famosa tesis de Protágoras (1999) de que «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son puesto que son, de las que no son, puesto que no son» (DK, 80 B 1); no obstante, quizás no muchos saben que esta tesis está fundada en un principio metafísico: la tesis de que *todo existe* (conclusión de Parménides). Así reconstruye Sexto Empírico el argumento protagórico de la *homomensura*:

Afirma también que las causas inteligibles de todos los fenómenos radican en la materia, por cuanto la materia, en la medida en que éstos dependen de ella, es en potencia todo cuanto a todos se revela, Pero los hombres aprehenden unas veces unas propiedades y otras. Otras, según sus diferentes disposiciones. En ese sentido,

según Protágoras, el hombre es el criterio de los entes. Puesto que todo lo que se manifiesta a los hombres existe, y lo que no se manifiesta a hombre alguno no existe. (Protágoras, 1999, DK, 80 A 14, 218-219)

Con este argumento parece refutado el criterio de *ser concebible* (νοεῖν ἐστίν): si es cierto que *lo que es* (lo que existe) puede ser comprendido tal cual es por el entendimiento —como si fuese un calco—, entonces todo tendría que ser verdadero. Tanto aquel que dice que el agua es caliente como el que dice que es fría dicen la verdad, solo que bajo percepciones distintas.

A primera vista, este argumento de Protágoras no es tan demolidor como parece: si tenemos percepciones bajo condiciones temporales, espaciales y corporales distintas, entonces no se viola el principio de no contradicción (puesto que son sentidos distintos). Empero, el carácter que Protágoras da a su argumento es más complejo: si el sujeto x afirma que el agua es fría y el sujeto y afirma que el agua es caliente, tanto el calor como el frío están contenidos en el agua, puesto que «[...] ni es posible mantener opiniones sobre cosas que no existen, no otras distintas a las experiencias, sino que estas son siempre verdaderas» (DK 80 A 21a). El argumento que posibilita la homomensura protagórica viene a ser, pues, este:

1. (I) $\forall x(Sx \rightarrow Vx) \wedge \forall y(\sim Sy \rightarrow Fy) = \text{todo lo verdadero es y todo lo falso no es.}$

(II) $\Box \forall x(\exists x) = \text{necesariamente, todo es (existe).}$

$\Box \forall x(Vx)$ (simp. 1 y MP con 2) = *necesariamente, todo es verdadero.*

A esta postura la denomino «trivial afirmativa». ¿Por qué? Porque cuando se dice que «todo es verdadero», el sentido de «verdad» se pierde. *Si todo es verdadero, entonces nada lo es.* Además, si aceptamos como verdadera esa proposición, entonces también

debería ser verdadera aquella afirmación que diga «no todo es verdadero»; luego, esta «verdad» se autorrefuta. Más aún, si es cierto que todas las verdades son relativas, para que esta verdad no caiga en la autorrefutación ya mencionada, entonces esta tendría que ser una verdad absoluta; lo que implica que, de nuevo, esta «verdad» se vuelve a autorrefutar al ser relativista y absoluta a la vez. Así también lo expresa Aristóteles (2014 [Met.]):

Además, si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo una trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo el razonamiento de Protágoras. (Γ, 4, 1007b18-23)

Si todo es verdad, entonces *todo es todo* y, por consecuencia, *nada es nada*. Claramente, esta postura no es defendible filosóficamente. Sin embargo, nos muestra que a partir del realismo ingenuo de Parménides el concepto de 'verdad' se vuelve trivial y la idea de una verdad estable (una ἐπιστήμη) es reemplazada por el concepto de δόξα (opinión).

1.2.2 Gorgias: *nada es; luego, nada es verdad*

Por otra parte, revisemos cómo Gorgias refuta la tesis de Parménides. Dice: «*Primero*, que nada es; *segundo*, que incluso si es no es aprehensible por el ser humano; *tercero*, que incluso si es aprehensible es, sin embargo, incomunicable e inexplicable al interlocutor» (Gorgias, 2014, DK, 82 B 3, 65).

Es interesante ver la relación entre el ser y el conocimiento que realiza Gorgias, y cómo pasa por esos «filtros» hasta llegar al lenguaje. Digo «filtros», porque a partir de ese «incluso» (εἰ δὲ) se deduce que pueden haber cosas *que sean* (o sea, que existan) y no se puedan conocer; además, cosas que conozcamos y no podamos

comunicar⁸. Este argumento puede comprenderse con el siguiente esquema (véase esquema 3):



Fuente: elaboración propia.

Esquema 3. Relación, según Gorgias, de pertenencia entre ser-pensamiento-lenguaje

Así, parece haber una relación de pertenencia entre el lenguaje, el pensamiento y el ser: $[(L \in P) \in S]$, o bien: $\forall x \forall y [(Dx \rightarrow Px) \wedge (Py \rightarrow Sx)]$. Así, por silogismo hipotético, todo lo que es lingüístico es $\forall x (Lx \rightarrow Sx)$. Posteriormente, pasa a negar el conjunto mayor (el ser) $\neg x: (Sx)$ («nada es») y, por consecuencia, se niegan los otros dos $\neg x \neg y: (Px \wedge Lx)$ (nada es pensado y nada es dicho). Esta conclusión es necesaria, pues —además de seguirse lógicamente de manera

⁸ Este esquema es sumamente importante en la filosofía porque a partir de aquí se puede explicar cómo el objetivismo realista es invertido a partir del término medio («ser pensado») a través del giro copernicano (Kant, 2011 [K_{rV}], B XIX, XXX) y del término menor («ser dicho») a través del giro lingüístico (Wittgenstein, 2009, 6.54).

deductiva— concebir un pensamiento de algo inexistente o un lenguaje de algo incognoscible implicaría que dichos pensamientos o juicios no fueran sustantivos; es decir, carentes de significado, vacuos. Así, nos basta con analizar en este argumento la refutación de la premisa mayor (que «nada es»), puesto que lo que continúa al argumento no termina siendo en muchos momentos más que una reafirmación de esa negación sucesiva por *modus tollens* al silogismo hipotético.

Dos argumentos se atribuyen a Gorgias con los cuales defiende que *nada es*: la del pseudoAristóteles y la de Sexto Empírico. Por una parte, el argumento de Sexto Empírico no parece ser muy fuerte, puesto que su primera premisa («nada es» [οὐδὲν ἔστιν]) solo es defendible si se acepta el materialismo o, al menos, la existencia de la materia; y en ningún momento eso es afirmado por Parménides, aunque sí por Meliso (Guthrie, 1991, t. 2, pp. 93-130).

Grosso modo, el argumento de Sexto es el siguiente:

1. El ser debe ser generado (en sentido absoluto), eterno o ambos.
2. Por razones obvias, la tercera postura es rechazada.
3. La segunda, por otra parte, también se niega aseverando que *nada puede venir de la nada*.
4. Y la tercera, se niega afirmando que es infinito porque no es generado. Si es infinito, entonces —y que es aquí donde él falla— no está en ningún lugar y, por lo tanto, *no es*.

El segundo argumento, por otra parte, es mucho más corto, pero parece ser más profundo y complejo que el de Sexto Empírico (o al menos así lo indica el análisis formal que se hará más adelante). Dice:

Pues si el no ser es no ser, *lo que no es* en nada sería menos que *lo que es*. En efecto *lo que no es* es *lo que no es* y *lo que es* es *lo que es*, de manera que las cosas no son más de lo que no son. Sin embargo, si el no ser es, el ser, afirma, no es, en la medida en que es su opuesto. Pero si son lo mismo, tampoco así podría ser. Pues lo

que *no es* no es y lo mismo pasa con *lo que es*. (Gorgias, 2014, DK 82 B 3bis, 979a25-33)

Resumiendo, el argumento consiste en notar que *lo que no es*; es decir, que podemos también predicarle al no ser el hecho de que *sea* («es el no ser»). Luego, tanto el ser como el no ser deben ser idénticos por tener ambos un predicado común: *son*. Así las cosas, dado que a los idénticos se les puede sustituir sus predicados *salva veritate*, entonces el ser no es. Esta es la formalización de su argumento:

Ppio₁. $\perp \vdash \forall \Phi$ (ppio. de explosión [*ex contradictione sequitur quodlibet*])

Ppio₂. $\sim \diamond \exists x(\Phi x \wedge \sim \Phi x)$ (ppio. de no contradicción)

Ax₁. $(x=y) \rightarrow \forall \Phi(\Phi x \leftrightarrow \Phi y)$ (identidad de los indiscernibles)

Ax₂. $\forall \Phi(\Phi x \leftrightarrow \Phi y) \rightarrow (x=y)$ (indiscernibilidad de los idénticos)

1. $[\forall x \forall y [(Sx \rightarrow \sim Sx) \wedge (\sim Sy \rightarrow Sy)] \vdash (x=y)]$ (aplicación de ax₂) = *si el ser no es y el no ser es, entonces son idénticos.*

2. $\forall x \forall y (Sx \rightarrow \sim Sx) \wedge (\sim Sy \rightarrow Sx)$ (asunción) = *tanto al ser como al no ser se les predica que son (el ser es ser / el no ser es no ser).*

3. $(x=y)$ (MP 1, 2) = *ser y no ser son idénticos.*

4. $\forall y (\sim Sy \rightarrow Sx) \vdash \exists x:(Sx \wedge \sim Sx)$ (aplic. de ax₁ en 2 y 3) = *el no ser es: luego, el ser es y no es.*

5. $\exists x:(Sx \wedge \sim Sx) \vdash \perp$ (aplic. de ppio₂) = *el ser es y no es; luego, hay contradicción.*

$\nexists x:(Sx) \vdash \nexists x:(\Phi x)$ (aplic. de de ppio₁) = *nada es (luego, nada es algo).*

Como podemos ver, el punto neurálgico está en la premisa 2, donde Gorgias realiza el descubrimiento de lo que posteriormente Platón (2013b [*Sof.*]) llamará «apariencia» y Meinong (1981) «los objetos no existentes»: ¿cómo podemos decir verdades de cosas que no existen (Pegaso, el actual rey de Francia, el círculo cuadrado, etc.)? Este cuestionamiento y el esquema anteriormente mencionado parecen ser los más grandes aportes de Gorgias a la

tradición filosófica. No obstante, al igual que como pasa con el razonamiento de Protágoras, el argumento de Gorgias cae por su propio peso (es decir, se autorrefuta):

Si es verdad que el ser no es y no puede ser conocido ni comunicado, entonces de la aceptación misma de estas afirmaciones se desprende que no es el caso que el ser no sea y que no pueda ser conocido ni comunicado, pues existe algo, el argumento de Gorgias, que es, que puede ser conocido (pues Gorgias conoce que es verdadero) y comunicado (el lector de este argumento ha obtenido esta información a partir del escrito de Gorgias). (Ariza, 2014b, p. 12)

La conclusión a la que llega Gorgias tiene los mismos efectos que la de Protágoras (aunque desarrollada por vías opuestas): se trivializa la verdad una vez asumidas las conclusiones de Parménides. Si nada *es*, entonces todo puede ser todo; o, en otras palabras, *si nada es verdad, entonces se puede decir y pensar cualquier cosa*. Por las mismas razones que con Protágoras (por ser contradictorio y autorrefutable), no es correcto asumir esta teoría como una propuesta filosófica⁹; más bien, es una objeción seria (como lo reconocen Diels [1912] y Sexto Empírico [1997]) que trivializa el realismo ingenuo de Parménides y todo intento de alcanzar una *ἐπιστήμη*. En este sentido, parte de «la verdad» (la *ἐπιστήμη*) para luego mostrar que en sí misma es contradictoria. Esta tesis solo podría defenderse si se quiere mostrar que la *ἐπιστήμη* no es alcanzable y que, por ello, es necesario dedicarse a la sofística (cuyo objeto de estudio es la persuasión; es decir, el tránsito entre una *δόξα* y otra) (Ariza, 2014b, p. 13).

⁹ Cómo interpretar el trabajo de Gorgias ha sido tema de discusión. Sin caer en la posición de que el trabajo de Gorgias es puramente retórico (Gomperz, 1912) —pero sin tampoco a afirmar, junto con Diels (1912), que son propiamente filosóficas—, habría que afirmar que *el aporte de este argumento es, más bien, dialéctico*, puesto que con él se busca evidenciar las falencias del realismo ingenuo de Parménides —de ahí la flecha punteada del Esquema 1— (cfr. Calogero, 1932; Casigny, 2001; McComiskey, 2002) (cfr. Ariza, 2014a).

2. REALISMO MODERADO: LA CORRESPONDENCIA ES ALCANZABLE, PERO BAJO CIERTOS MÉTODOS

Ahora bien, puestos todos esos contraargumentos de los sofistas sobre la mesa, son los filósofos realistas moderados (Platón y Aristóteles) quienes tendrán que asumir una teoría menos dicotómica entre el ser y el no ser. Además, deberán mostrar cómo a pesar de las apariencias, los errores y los límites del lenguaje para referirse verdaderamente al mundo, sí es posible establecer una correspondencia ὄντος-λόγος y, con ello, una ἐπιστήμη.

2.1 Platón. La μίμησις y las regiones del ser. El εἶδος como garantía de la verdad

Lo primero que hay que notar en Platón es que el punto de partida de su metafísica son las dos objeciones ya mencionadas por los sofistas (no en vano el diálogo sobre el ser es el *Sofista*). Platón reconoce que en ocasiones el λόγος puede no corresponderse con la realidad (como pasa con los poetas y sofistas). Por eso, podría decirse que gran parte de sus esfuerzos estuvieron enfocados a ofrecer una respuesta seria y completa que refute esas objeciones, y plantear esa ἐπιστήμη tan anhelada por Parménides.

Ante la objeción de Protágoras de que «todo *es* (existe); luego, todo es verdadero» Platón reconstruye el argumento del sofista por boca de Sócrates así:

Más bien creo que quien, por efecto de una disposición perniciosa del alma, sostiene opiniones coherentes con ese estado, una disposición adecuada le hace concebir otras opiniones de igual carácter; opiniones que algunos, por inexperiencia, califican de verdaderas, y yo, en cambio, mejores que las otras, pero, en modo alguno, más verdaderas. (Platón, 2011b [*Teet.*], 167b)

El punto relevante de este argumento está en la expresión «más verdaderas». Según Platón, Protágoras se resistiría a reconocer jerarquía entre verdades (como decíamos antes, el agua sería igualmente fría y caliente en el ejemplo dado). En cambio, el filósofo sí podría aceptar que —por pleonástico que suene—, hay

«verdades más verdaderas» o, mejor dicho, hay grados de verdad (piénsese en la alegoría de la línea) (Platón, 2006 [Rep.], 509d-511e). Esta solución implica establecer un principio crucial en la teoría de Platón: el principio de συμπλοκή: *ni todo tiene que ver con todo* (como dice Protágoras), *ni nada tiene que ver con nada* (como dice Gorgias) (Bueno, 2008; Platón, 2013b [Sof.], 259c-e). Así, el reto que tiene Platón consiste en demostrar cómo una teoría del ser logra abarcar tanto al ser que siempre *es* (la ἐπιστήμη) junto con el ser que en ocasiones *es* y en ocasiones *no lo es* (la δόξα). Así, un punto de partida de su teoría podría ser la siguiente aporía:

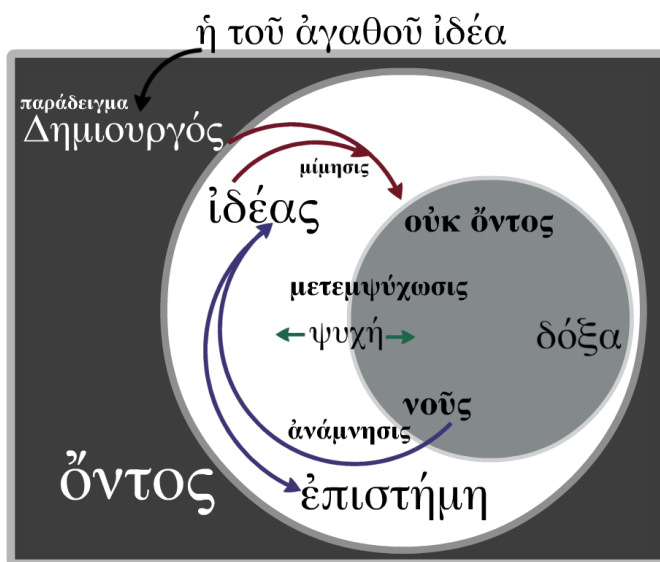
Ext. Mas decir el que habla mentira, o estimar que la mentira en realidad es, y al proclamarlo no ser cogido en contradicción, es difícilísimo, Teeteto. **Tee.** ¿Por qué? **Ext.** Porque tal modo de razonar tiene el atrevimiento de dar por supuesto que lo que no es es, pues de otra manera no podría llegar a ser lo falso. (Platón, 2013b [Sof.], 237e4-237a5)

Ante esto, se nos da la sensación de que para Platón es inconcebible que la apariencia *sea*; no obstante, más adelante nos dice: «**Ext.** Pues para nosotros es evidente que la palabra *algo* la decimos siempre con referencia a lo que es; pues es decir esto solo cuando está desnudo y privado de todo ser, es imposible, ¿no es verdad? **Tee.** Imposible» (237d.). La aporía se da en el hecho de que la apariencia *es* apariencia de algo; y necesariamente eso que decimos que *es algo es ser apariencia*. Por otra parte, la apariencia no es, puesto que es falsa, no nos dice *lo que es* (la οὐσία), sino una copia del ser, de lo verdadero, de la idea; es imitación (μίμησις). Así las cosas, ¿la apariencia *es* o *no es*?, o bien, ¿*es* y *no es*? Por una parte, debería decirse que *no es*, pues es una imitación; no es lo real. Por otra, es forzoso decir que *sí es*, pues *es* apariencia. Luego, parece ser que la apariencia *es* y *no es*.

De la formulación de la anterior aporía Platón parece remarcar algo interesante de la teoría de Gorgias: no todo lo que es dicho (λόγος) debe siempre *ser*, puesto que la apariencia es dicha y *no es*. Luego, el esquema de pertenencia de Gorgias cae por su propio peso:

1. $\forall x[(Dx \rightarrow Px) \rightarrow Sx]$ (premisa de Gorgias) = todo lo que es dicho es pensado y es (existe)
 2. $\forall y (Dx \rightarrow \sim Sx)$ (SH 1) = todo lo que es dicho es (existe)
 3. $\exists x:(Dx \wedge \sim Sx)$ (tesis de Gorgias) = hay cosas que son dichas y no siempre *son* (no son οὐσία) (las apariencias)
 4. $\sim \forall x(Dx \rightarrow Sx)$ (MT 2,3) = no todo lo que es dicho siempre es (existe)
- $\therefore \sim \forall x[(Dx \rightarrow Px) \rightarrow Sx]$ = (MT 1,3) no todo lo que es dicho es pensado y es (existe)

Así, pues, Platón rechaza esta estructura gorgiana (véase esquema 3) y la de Parménides (véase esquema 2), pues considera que el ejemplo de los existenciales negativos (las apariencias) son prueba suficiente de que no todo λόγος es un genuino τὸ ὄν. Más bien, de una manera más original, ofrece un esquema absolutamente distinto y propio (véase esquema 4):



Fuente: elaboración propia.

Esquema 4. Regiones del ser, según Platón, y creación mimética por parte del Demiurgo

Del esquema anterior podemos observar dos aspectos. El primero es la diferenciación entre la existencia y la realidad (entendida como «verdad»). Esta diferenciación entre los dos significados de «ser» (ἔστι) (copulativo y predicativo [como verdad/ realidad y como existencia]) es lo que diferencia la teoría de Parménides de la de Platón. En el esquema se puede ver que para Platón tanto el *ser* como el *no ser* son modos o, mejor, “regiones” de la existencia (Berti, 2009, p. 65). Lo anterior, debido a que ‘ser’ y ‘no ser’ no se deben entender como opuestos, sino como distintos (Platón, 2013b [Sof.], 257b-c). Por ello, es legítimo decir que «el no ser es no ser», ya que el *no ser* es una región del *ser* ($\sim S \in S$). *Lo que es* es y *lo que no es* también es; por lo que la paradoja planteada anteriormente (con base en el argumento de Gorgias) se disuelve. Empero, no porque la región de aquellas cosas que son y no son (el mundo del devenir) exista se sigue que todo sea igualmente verdadero, como afirma Protágoras. Hay grados de realidad.

Ahora bien, estos grados se pueden evidenciar en *las relaciones* entre conjuntos (las flechas), según las cuales la realidad (verdad) se va degradando por medio de la imitación (μίμησις) que hace el Demiurgo¹⁰ de la idea del Bien (ἀγαθοῦ ἰδέα) —que es superior al ser (Platón, 2006 [Rep.], 504c-509b)— y de las demás formas (εἶδος) sobre la materia. Así, pues, se constituye de la región del *ser y no ser* (Platón, 2014 [Tim.], 27c-28c); es decir, este mundo sensible en el cual vivimos presos de las apariencias. En este orden de ideas, es cierto que todo existe (como afirmaban Parménides y Protágoras), pero no es cierto que todo sea igualmente real; hay verdades más *reales* que otras: la ἐπιστήμη por encima de la δόξα.

¹⁰ El Demiurgo no debe entenderse como Dios creador de todas las cosas desde la nada (*bârâ* [בָּרָא]), puesto que antes de la intervención del Demiurgo ya existían las formas y la nodriza o materia primera (χώρα) (Berti, 2009, p. 26). Más bien, hay que decir que el Demiurgo podría funcionar en el *Timeo* como una especie de perpetuo principio ordenador (ποίησις) de todas las cosas; caso similar a como sucede con el Λόγος de Heráclito (1981), que es la ley que establece la armonía entre el *ser* y el *no ser* (el devenir) (DK 22 B 1-2, B 50). Así, pues, λόγος también es entendido como principio regulador de todas las cosas (ley natural) (Mondolfo, 2007, pp. 155 y ss.).

El segundo aspecto relevante del esquema es que la metempsicosis pueda ser explicada a partir de la relación entre los tipos de realidades (la inteligible y la sensible). Esto se evidencia por la doble cualidad que tiene el alma de ser formal (por tener entendimiento [νοῦς]) y de estar vinculada a la materia (al percibirla y captar sus formas sensibles) (Platón, 2006 [*Rep.*], 463a). Así, la estructura de la existencia planteada por las regiones (los conjuntos) sería la razón por la cual hay transmigración de las almas (μετεμψύχωσις) (Platón, 2010 [*Phaed.*], 91b-107c). El alma debe ser inmortal, puesto que solo a la materia se le atribuye la corrupción; empero, ella transmigra porque aquellas partes relacionadas con lo corporal (la concupiscible e irascible) la atan al cuerpo y a la causalidad. Empero, también el intelecto (νοῦς) es parte del alma, y por medio de este es como el alma puede liberarse de esta transmigración.

Ahora, dado que el intelecto es puramente formal, las formas (εἶδος) (que son acto) están impresas en él; le son innatas. Platón sostiene que por medio de la reminiscencia el intelecto puede liberarse de la apariencia y por fin alcanzar una estabilidad (la ἐπιστήμη) (Platón, 2010 [*Phaed.*], 73a-78b). Por esto, afirmo que la teoría realista moderada de Platón es inmediata, puesto que la relación intelecto-formas no está mediada por los sentidos (como sí sucede con Aristóteles). Las formas no son aprehendidas, sino que son recordadas (Platón, 2013a [*Men.*] 79a-82b); ya que las ideas son formas (acto) y el intelecto es receptáculo y espejo de estas (potencia) (Platón, 2014 [*Tim.*], 50d-51b; *cfr.* Shields, 2013).

Así, el problema de la posibilidad de alcanzar una ἐπιστήμη a pesar del cambio queda resuelta por Platón: por una parte, ‘ser’ y ‘no ser’ no los reconoce como contrarios; así que el argumento de Gorgias no es un problema. Por la otra, Platón reconoce grados de realidad; así que el relativismo protagórico también es desechado. Además, a partir de la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις) y la metempsicosis es posible explicar cómo el alma transita entre las distintas regiones del ser y los diversos grados de realidad. Gracias a esta doble relación (participación [μετέξις] y separación

[χωρισμός]) podría denominarse a la teoría platónica, siguiendo a Silverman (2002), «una dialéctica de la esencia» (entendiendo la οὐσία como ὄντως [real]) (cfr. Lydell & Scott, 1996, voz ὄντως)¹¹.

2.2 Aristóteles. La verdad, un problema de métodos (lógica y ἀφάρεσις)

La segunda posición a la cual cabe llamar «realista moderada» dentro de este análisis es la aristotélica. Teniendo en cuenta la diferenciación platónica entre verdad y existencia como dos modos de ser, Aristóteles afirma de manera explícita: «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» («lo que es se dice de muchas maneras») (Aristóteles, 2014, Γ, 1, 1003a20). Es precisamente esta la crítica que hace Aristóteles a Parménides y a Protágoras: el concepto de ‘ser’, entendido por Parménides como predicado (x existe), no lo reconoce Aristóteles como significativo, pues afirma: «Si ‘ser’ fuese un atributo, aquello a lo que se atribuya no será, ya que sería algo distinto de lo que es; luego algo que no es» (Aristóteles, 2011b [*Phys.*], I, 185a35).

De igual manera, refuta a Gorgias de la siguiente manera: «Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. Aunque es evidente tal confusión, pues un ciego de nacimiento podría ponerse a discurrir sobre los colores. Pero los que así proceden sólo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen» (Aristóteles, 2011b [*Phys.*], II, 193a2-8).

¹¹ Un interesante análisis acerca de cómo se constituye el significado (como λόγος) lo ofrece Shields (2013), mostrando cómo este, más que ser un realismo ingenuo —como lo sugiere Cornford (2013)—, es de un entretreído entre las formas mismas. Siguiendo a Denyer (2016), la razón más probable de que se generara esta confusión es que en Platón hay un cambio acerca del tipo de realismo que este asume. Trabajos como el *Eutidemo* estarían más aproximados al realismo de Parménides; sin embargo, el giro que posteriormente asume en el *Sofista* representa un cambio importante hacia un realismo más crítico (cfr. Owen, 1970).

Ahora bien, no porque Aristóteles critique el realismo ingenuo de Parménides se sigue que él no reconozca la importancia de la relación entre λόγος-ὄντος-νόησις (véase esquema 2); antes bien, busca restablecer esa relación entre ellos, solo que con la salvedad de que el ὄντος es el fundamento del λόγος y de la νόησις, y no al revés. «Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo» (Aristóteles, 2011c [Met.], Θ, 10, 1059b7-9). Así, lo que se dice (τῶν λεγόμενων) y lo que se piensa (τῶν νοητῶν) son posibles gracias a que *son* (existen), pero no al revés; puesto que la φύσις es causa de sí (Aristóteles, 1996 [DC], 279 b23-30). Luego, la relación en Aristóteles no es de tricondicionalidad, sino de una condicionalidad simple entre el ser y el pensamiento. El reto, pues, no está demostrar que el ser existe —puesto que para Aristóteles eso es una evidencia (Aristóteles, 2011b [Phys.], II, 1, 193a3-5)—, sino en mostrar cómo nuestras facultades pueden conocer esencialmente el mundo y cómo por medio de nuestro lenguaje podemos expresarlo de manera verdadera.

Como se dijo antes, para Aristóteles *la verdad no es predicable a las cosas* (y con esto se diferencia de sus predecesores), *sino de los juicios*: «La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) — como sí creía Platón— sino en el pensamiento» (Aristóteles, 2011a [Met.], E, 1027b25-27). Es quizás este su mayor distanciamiento y aporte. Si bien con Platón la realidad se distinguió de la existencia —entendiendo realidad como *gradación de una región* [χώρα] *del ser respecto a otra*—, con Aristóteles la verdad pierde totalmente un carácter ontológico. El λόγος pasa de ser concebido como un tránsito entre distintas regiones de un único *ser* a analizarse dentro de los principios de la predicación. La verdad es, pues, predicativa.

Gramaticalmente, nos encontramos el concepto ‘ser’ como un atributo: el ser como *lo que se atribuye a algo*, es decir, a las cosas. Empero, más bien hay que decir que, antes que ser un atributo, es lo subyacente a todo atributo o predicación. «Por sí se dice que son

todas las cosas significadas por la predicación; pues cuantos son los modos en los que se dice, tantos son los significados del ser» (Aristóteles, 2014 [*Met.*], Γ, 1017a20-23). Esto se puede evidenciar en la predicación lógica: «Juan es amigo de Pedro», «Luisa ama a José» o «la vida es bella», lo que encubre en el lenguaje lógico es: «existe un x tal que ese x es amigo de y » ($\exists x \exists y:(Ax,y)$), «existe un y tal que ese y es amado por x » ($\exists x \exists y:(Ay,x)$), «existe un x tal que ese x es vida y es bella» ($\exists x:(Vx \wedge Bx)$), etc. Es por esto que Aristóteles afirma que el ser real/verdadero (οὐσία) es «aquello que no es predicado de nada, pero de lo cual sí se predicen cosas» (Γ, 1017b13-14). El *ser* es, pues, en un sentido (τῶν λεγομένων), el nivel más fundamental de la predicación desde el cual se sustentan todas las predicaciones posibles.

Ahora bien, a partir del ser en tanto que τῶν λεγομένων es por lo que se pueden realizar definiciones a partir de las diez categorías (Aristóteles, 1974 [*Cat.*]) ('sustancia' [οὐσία], 'cantidad', 'cualidad', 'relación', 'lugar', 'tiempo', 'posición', 'posesión', 'acción' y 'pasión'). Así, cada una de estas categorías reafirma el principio de la multivocidad del *ser*; empero, al reconocer a la primera categoría (οὐσία) como la más fundamental, Aristóteles la considera el sentido más auténtico de 'ser'. En ese orden de ideas, la lógica consistiría en ser un ὄργανον (instrumento) según el cual se pueda construir una verdad (entendida como validez/coherencia) donde a partir del método de la silogística se pueden realizar diversas definiciones que, como lo indica Mié (2013), permiten individuar a los entes a partir de la definición categorial (por género y especie) (Aristóteles, 1982 [*Tóp.*], I, 102a y ss.). Cuando afirmo que X es P , delimito sustancialmente a X (afirmo su género [$\exists x:(Px)$]), pero también lo distingo de las demás especies (las niego: ($\exists x:[(\sim Sx \wedge \sim Tx) \wedge \sim Ux \dots]$). En ese sentido, lo individuo y, con esto, lo designo de manera específica (τί ἐστίν) en el mundo (*cf.* Irwin, 2006).

Hasta el momento parece que la teoría aristotélica ha solucionado su problema inicial acerca del método según el cual podemos garantizar esa correspondencia entre los enunciados y los hechos. Dicho problema es solucionado mediante la elaboración de un instrumento confiable y prácticamente infalible: el ὄργανον.

Empero, el escollo parece no solventarse del todo. Es cierto que si tenemos un método confiable para relacionar coherentemente nuestro pensamiento podremos tener una verdad estable (una ἐπιστήμη); no obstante, ¿cómo podemos obtener el conocimiento que sustente esa lógica? Hasta el momento sabemos cómo predicar cosas verdaderas sobre *X*, pero ¿qué es o, mejor, *cómo es 'X'*? Aristóteles respondería: «ello solo lo podríamos saber empíricamente».

Para Aristóteles, el conocimiento se funda en la experiencia porque de entrada rechaza el dualismo metafísico de Platón. Para Aristóteles, a diferencia de Platón, el alma no puede concebirse sin el cuerpo (Aristóteles, 2011a [DA], I, 1, 403a5). De igual manera, las formas (los contrarios [P y ~P]) no pueden ser entendidos sin un receptáculo (la substancia [ὑποκείμενον]): la materia (Aristóteles, 2011c [Met.], I, 7, 190b1). En este sentido, la materia es entendida en la *Física* como el principio fundamental (la οὐσία) del τὸ ὄν. Ello, debido a que esta es el receptáculo de las formas; los contrarios no se pueden predicar entre sí ('blanco' de 'no blanco'), sino de la materia (Sócrates). No obstante, más adelante, en *Metafísica*, Z, Aristóteles identifica a las formas universales como la οὐσία, puesto que la materia sin forma (esto es, la pura potencialidad/ indeterminación) tampoco es concebible para nosotros. Así, las formas deberían ser la οὐσία, puesto que la materia es *esto* (es decir, está signada) gracias a las formas (*v. gr.*: *es mesa, es cuadrada, es marrón*, etc.). Esto es entendido por Wedin (2000) como el giro o cambio de la definición de Aristóteles de οὐσία¹².

¹² De hecho, Wedin (2000) asocia el giro entre *Categorías* y *Metafísica*. Esta comparación me parece inadecuada si tenemos en cuenta que para Aristóteles el estudio de la metafísica es el τὸ ὄν ἢ ὄν y no el τὸ ὄν en cuanto λόγος (como bien se expresa en *Met.*, E, 4 y Θ, 10). La razón de ser de esta confusión radica en que en *Categorías* Aristóteles toma como οὐσία primera al sujeto y como οὐσία segunda al predicado que, por analogía, correspondería con la materia y las formas, respectivamente. Empero, parece que el giro de Aristóteles no radica tanto en torno a qué es más fundamental en términos ontológicos —pues ya en *Física* había afirmado que los principios son tres [la materia y los contrarios] (Aristóteles, 2011b [Phys.], I, 7, 190b29-30)—, sino que la importancia está en términos cognitivos: la forma universal es lo que Aristóteles reconoce como digno de ser estudiado como el *ser* en cuanto *ser*, puesto que es la

Resumiendo, de manera muy general la teoría del conocimiento de Aristóteles, las formas se obtienen por medio de la ἀφάρεσις (la abstracción); según la cual las formas empíricas afectan a los sentidos —que son potencias (Aristóteles, 2011a [DA], II, 5, 417a6)— y luego, gracias a la imaginación (I, 1, 403a5), son abstraídas y recibidas por el intelecto en potencia (receptor) (III, 6, 430b25). Posteriormente, este mismo intelecto pasa al acto al identificarse con las formas y asume el papel de intelecto agente (III, 7, 431b2-15). Así, pues, el entendimiento puede alcanzar las formas puras y, con ello, una ἐπιστήμη¹³. Es debido a este proceso de ἀφάρεσις que denomino el realismo aristotélico como «realismo mediato», puesto que entre nuestras facultades y el mundo median los sentidos, la imaginación y el intelecto pasivo en la relación “enunciados-mundo”.

3. ANTIRREALISMO: NADA SE PUEDE CONOCER/DECIR DE MANERA SUSTANTIVA SOBRE LA REALIDAD; LUEGO, ¿PARA QUÉ PREOCUPARNOS POR ELLO?

Hasta el momento hemos visto cómo Parménides sostiene un realismo monista, que luego será refutado por Protágoras y Gorgias al mostrar que esa teoría podría llegar a absurdos. Luego vimos cómo Platón realizó distinciones entre diversas regiones del ser para solucionar este problema y cómo Aristóteles planteó una clara distinción entre ‘verdad’ y ‘existencia’, entendiendo la verdad como algo predicativo y la existencia como algo ontológico. A su vez, vimos cómo planteó como término medio el proceso de ἀφάρεσις (abstracción) como mediación entre la ontología y la lógica. A continuación, veremos muy someramente cómo Sexto Empírico critica esta teoría a partir de sus *tropos* y logra mostrar que la razón es falible y, por ello, nada se puede conocer.

esencia, lo permanente (la οὐσία como objeto de estudio de la ἐπιστήμη).

¹³ Para un estudio más prolijo acerca del proceso de abstracción y los múltiples procesos por los que transita el conocimiento desde lo empírico hasta lo universal, véase el trabajo de Flórez (2016).

3.1 Sexto Empírico. Nada se puede enseñar ni aprender: ¿tiene límites nuestra razón?

Los τρόπος (contradicciones) desarrollados por Sexto Empírico a lo largo de toda su obra son muchísimos (Sexto Empírico, 1996 [PH], I, 40-177).¹⁴ *Grosso modo*, respecto al problema del realismo, Sexto Empírico defiende que es imposible establecer si hay o no correspondencia entre nuestras representaciones o fenómenos (*cf.* Lydell y Scott, 1996, φάνερος) con alguna realidad externa (τὰ ἔχωπτεν ὑποκείμενα) (Sexto Empírico, 1996 [PH], I, 15). Comprometernos con algo “no manifiesto” (la realidad extrafenoménica) es lo que nos conduce a errores tales como paradojas, regresiones al infinito o peticiones de principio. Dice él:

En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según la imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno, y eso es distinto a investigar el propio fenómeno. (Sexto Empírico, 1996 [PH], I, 19).

Para solucionar esta inconformidad e intranquilidad que nos genera esta incertidumbre, Sexto Empírico (1997 [Ad. Math.]) utiliza el término ἐποχή (suspensión del juicio); entendido como «[...] ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada» (I, 10). Así, la ἐποχή se caracteriza como un estado de conciencia de imperturbabilidad (ἀταραξία) por medio de la inacción, del cese del razonamiento lógico que, como se mencionó anteriormente, es falible. En este sentido, el escéptico solo

¹⁴ Véase un análisis minucioso de los principales modos de *tropos* en Sienkiewicz (2019).

se comprometería con el hecho de que hay representaciones y juicios (algo evidente), mas no que estos se correspondan con algo externo. En este sentido, se podría hablar quizás de una reducción *semántica* (no ontológica) del mundo hacia los fenómenos; o, en otras palabras, quizás, un internismo semántico: no podemos afirmar que hay correspondencia entre *φαινόμενα* y *ὄντος*; por lo tanto, solo debemos enfocarnos en estudiar los primeros:

Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente a la representación mental [*δυνάμει τὴν φαντασίαν*]. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute si es tal cual se percibe.

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos. (Sexto Empírico, 1996 [*PH*], I, 22-23).

CONCLUSIÓN

Hasta el momento hemos explicado de forma muy somera las características generales de los principales metafísicos griegos acerca del problema de la (in)dependencia entre mente-lenguaje-mundo. Ofrecimos una clasificación de estas teorías desde el realismo ingenuo hasta el escepticismo, siendo el trivialismo y el nihilismo sus dos extremos. También pudimos caracterizar la metafísica de los antiguos griegos como inmanente, eternalista y —con excepción de la escuela escéptica y de los sofistas—, en mayor o menor medida, realista. Se podría concluir también que solo las teorías realistas permiten comprometerse con la búsqueda de una *ἐπιστήμη* (una verdad esencial, eterna, develable y fundamental [*τῆς οὐσίας*]), puesto que tanto el trivialismo como el nihilismo son inviábiles para tal cometido.

Empero, ¿qué posición se puede tomar en medio del debate? La respuesta varía dependiendo del criterio. Si asumimos como criterio la consistencia, parece ser que el escepticismo es la mejor postura; el fenomenalismo que se defiende no incurre en las paradojas que mencionamos en la introducción, sino que, por el contrario, es muy coherente. Ello no nos debería conducir necesariamente a la suspensión del juicio, sino que, retomando la interpretación de Kant (2011 [KrV]) y de Putnam (1990), podríamos asumir cierto internismo semántico sin apelar a entidades no manifiestas (el *νοούμενον*). Si, por otra parte, asumimos un criterio pragmático, lo más apropiado sería asumir el realismo moderado de Platón y Aristóteles (que también podríamos llamar “científico” o “epistémico”), puesto que es la mejor vía para acercarse a una fundamentación de la gnoseología y otras disciplinas como la filosofía moral (*vid.* Ferrater Mora, 1975, t. 2, pp. 330-331, voz ‘ontologismo’). El criterio y sus compromisos quedan, pues, a sugerencia del lector. No obstante, de lo que no nos puede quedar duda es que el debate de los metafísicos griegos tuvo influencias en los debates modernos acerca del mismo asunto (*cf.* Rockmore, 2005; Burnyeat, 1982; Popkin, 2003). Por lo mismo, requieren mayor atención por parte de aquellos metafísicos analíticos que, como Putnam, deseen comprender mejor los orígenes y desarrollos del problema en cuestión.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1974). *Κατηγορίαι*. En *Categoriae et Liber de interpretatione*. L. Manlio-Paluello (Ed.). Oxford: Oxonii e Typographeo Claredoniano.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon): Categorías. Tópicos. Refutaciones sofísticas*. M. Candel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1996). *Acercas del cielo*. M. Candel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2011a). *Acercas del alma*. En M. Candel (Ed.), *Obra completa I*. M. Candel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2011b). *Física*. En: M. Candel (Ed.), *Obra completa I*. G. de Echandía (trad.). Madrid: Gredos.

- Aristóteles (2011c). *Metafísica*. En: M. Candel (Ed.), *Obra completa 1*. T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014). Τὸν μετὰ τὰ φυσικά. En: *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Edición trilingüe. Madrid: Gredos.
- Ariza, S. (2014a). Apéndice. Gorgias y la incomunicabilidad del ser. Una crítica a la aproximación de Alexander Mourelatos. En G. de Leontini. *Sobre el no ser* (pp. 59-82). Grupo de trad. de griego Uniandes (trad.). Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes.
- Ariza, S. (2014b). Estudio introductorio. En G. de Leontini. *Sobre el no ser* (pp. 5-37). Grupo de trad. de griego Uniandes (trad.). Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes.
- Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. New York: Routledge.
- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla*. H. Aguilá (trad.). Madrid: Gredos.
- Bueno, G. (2008). *La metafísica presocrática*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Burnyeat, M. F. (1982). Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. *The Philosophical Review*, 91 (1). 3-40. doi: 10.2307/2184667.
- Calogero, G. (1932). *Studi sull' eleatismo*. Fierenze: La Nouva Italia.
- Carnap, R. (2004). Anwendung auf den Realismustreit. En *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften* (pp. 34-42). Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Casigny, S. P. (2001). *Gorgias, Sophist and Arist.* Columbia: University of South Carolina Press.
- Cornford, F. M. (2013). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Denyer, N. (2016). *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. J. A. Díaz (trad.). Edición trilingüe. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Diels, H. (1912). *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Berlin: Wiedmann. Recuperado de: <https://archive.org/stream/diefragmentede01diel#page/152/mode/2up>.

- Dummett, M. (2006). Reality as it is in itself. In *Thought and Reality* (pp. 85-95). Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Ferrater Mora, J. (1975). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Flórez, J. A. (2016). *El ascenso hacia el conocimiento universal: un estudio sobre los conceptos de inducción e intuición en la filosofía de Aristóteles*. Manizales, Colombia: Editorial Universidad de Caldas.
- Frege, G. (2016). *Los fundamentos de la aritmética*. H. Padilla (trad.). En *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. México, D.F.: UNAM.
- García Yebra, V. (2014). Prólogo. En *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Edición trilingüe. Madrid: Gredos.
- Gomperz, H. (1912). *Sophistik un Rethorik. Das Bildungsideal des Eu Legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig: Teubner.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Press.
- Gorgias de Leontini (2014). *Sobre el no ser*. Ed. bilingüe. Grupo de trad. de griego Uniandes (trad.). Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes.
- Graser, A. (1977). On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy. *Dialectica*, 31(3/4), 359-388. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/42969754>.
- Guthrie, W. K. C. (1991). *Historia de la filosofía griega*, t. 2. A. Medina González (trad.). Madrid: Gredos.
- Heráclito (1981). *Testimonios y fragmentos*. En C. Eggers Lan y E. Juliá (Eds.). *Los filósofos presocráticos*, t. 1. Madrid: Gredos.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2019a). *Advaita vedānta: la no-dualidad como fundamento de la realidad*. *Aporía*, 18(1), 73-91. doi: 10.7764/aporía.18.1129.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2019b). El *Ometeotl*: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*, 7(2), 248-273. doi: 10.21501/23461780.3290.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2019c). Respuestas a las paradojas sobre la omnipotencia de Dios. *Pensamiento*, 75(283), 469-485. doi: 10.14422/pen.v75.i283.y2019.026.

- Hernández Rodríguez, J. C. y Pérez Bedoya, J. (2018). Choque de paradigmas: análisis a las prohibiciones de Tamburini y Retz a diversas tesis modernas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 47-76. doi: 10.15332/25005375.5050.
- Irwin, T. H. (2006). Aristotle's concept of signification. En Schofield, M. y Craven Nussbaum, M. (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Resented to G. E. L. Owen* (pp. 241-266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2011). [KrV]. *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (Trad.). Ed. bilingüe. México, D.F.: Fondo de la Cultura Económica.
- Khlentzos, D. (2016). Challenges to Metaphysical Realism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter Edition. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism-sem-challenge/>
- Kirk, G. S., Raven, J. y Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos*. J. García Fernández (trad.). Madrid: Gredos.
- Leibniz, G. W. (1982). 5 Verdades primeras. En *Escritos filosóficos R. Torretti* (trad.), (pp. 339-345). Buenos Aires: Charcas.
- Lydell, H. G. & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon: Oxford University Press. Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>.
- McComiskey, B. (2002). *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale, IL: Southern of Illinois University Press.
- Meinong, A. (1981). *Teoría del objeto*. Eduardo Máynez (trad.). México, D.F.: UNAM.
- Mié, F. (2013). Sustancia e individuación en el Órganon de Aristóteles. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32(2). 151-185. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532013000200001.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. Oberdán Calleti (trad.). México: Siglo XXI.
- Monnier-Williams, M. (1960). *Sanskrit-English Dictionary* [rev. 2008]. Oxford: Oxford Clarendon Press. Recuperado de: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>.

- Mourelatos, A. (2008). *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Owen, G. E. L. (1970). Plato on Not-Being. En: Vlastos, G. (Ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (pp. 223-267). Garden City, NY: Doubleday.
- Parménides (1981). *Testimonios y fragmentos*. En C. Eggers Lan y V. Juliá. (Eds.), *Los filósofos presocráticos*, t. 1. Madrid: Gredos.
- Platón. (2006). *La República*. Trad. José Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2010). *Fedón*. En A. Alegre Gorri (Ed.), *Obra completa 1*. C. García Gual (trad.). Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Platón (2011a). *Parménides*. En E. Alegre Corrido (ed.), *Obra completa 3*. M. I. Santacruz (Trad.). Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Platón (2011b). *Teeteto*. En E. Alegre Corrido (Ed.), *Obra completa 3*. Á. Vallejo Campos (trad.). Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Platón (2013a). *Menón*. En *Diálogos*. A. Ruiz de Elvira (Trad.). Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2013b). *Sofista*. En *Diálogos*. A. Tovar (trad.). Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2014). *Timeo*. En E. Alegre Corrido (ed.), *Obra completa 3*. F. Lisi (trad.). Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Popkin, R. H. (2003). *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- Protágoras (1999). *Testimonios y fragmentos*. A. Melero Ballido (trad.). En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Planeta-DeAgostini.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.

- Quine, W. V. O. (1948). On What There Is. *The Review of Metaphysics*, 2(1), 21-38. Recuperado de: <http://comet.lehman.cuny.edu/fitting/forclasses/phil76600fall2013/quine-on-what-there-is.pdf>.
- Rockmore, T. (2005). *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism*. Lanham: Rowman & Littlefield Published.
- Schiels, C. (2013). The Grounds of *Logos*: The Interweaving of Forms. In G. Agnostopoulos & F. D. Miller, Jr. (Eds.), *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy* (pp. 211-230). Dordrecht: Springer.
- Sexto Empírico (1996). *Esbozos pirrónicos*. A. Gallego y T. Muñoz (trad.). Madrid: Planeta-DeAgostini.
- Sexto Empírico (1997). *Contra los profesores*. J. Bergua (trad.). Madrid: Gredos.
- Sienkiewicz, S. (2019). *Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippan Modes*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverman, A. (2002). *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Oxford Clarendon: Oxford University Press.
- Wedin, M. (2000). *Aristotle's Theory Substance*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. En I. Reguera (Ed.), *Obra completa*, t. 1. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.