

Néstor Luis Cordero

Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas ⁽¹⁾

Summary. Antisthenes, one of the so many listeners of Socrates, was a direct witness of the philosophical activity of Plato, that was about twenty-five years younger than he. Since each reality is, for Antisthenes, an entity already qualified, to which it denominates τὸ ποιόν (“the qualified one”), with particular properties, individualized by a name, it does not agree with Plato in the necessity to postulate supreme kinds (γέννη, εἶδη). These, for Antisthenes, are only naked fictions, qualities in herself. If the ontological status of Forms is left of side (non-existent realities, for Antisthenes; supreme realities, for Plato), the interpretation of Antisthenes agrees with the examples presented by Plato in its dialogues: the Equality, the Greatness, the Parity, the Whiteness, etc. But in the case of substantial realities (like the man, the mud, the bed, the fire), the Plato of the dialogues does not have a clear and precise answer. Antisthenes seems to reproach to him that, so that its theory has universal value, it would be necessary to postulate the Equinity as Form of the horse, or the Humanity as Form of the man. And Plato seems to have accepted the challenge because in anecdotes related by Diogenes Laertius it would have spoken of the Cup-ness or the Spun-ness. Nothing of that is found in the dialogues, but perhaps the challenge of Antisthenes moved Plato to modify in the Sophist the ontological status of Forms and to consider them like givers communicability.

Key Words: Platón, Antisthenes, Forms, Ideas.

Resumen. Antístenes, uno de los tantos oyentes de Sócrates, fue un testigo directo de la actividad filosófica de Platón, que era unos veinticinco años menor que él. Dado que cada realidad es, para Antístenes, una entidad ya calificada, a la que denomina precisamente “lo calificado” (τὸ ποιόν), con propiedades particulares, individualizada por un nombre, no concuerda con Platón en la necesidad de postular géneros supremos (γέννη, εἶδη). Éstos, para Antístenes, son solo ficciones desnudas, cualidades en sí, hispotasiadas a partir de lo ya calificado. Si se deja de lado el status ontológico de las Formas (inexistentes, para Antístenes; realidades supremas, para Platón), la interpretación de Antístenes coincide con los ejemplos presentados por Platón en la mayor parte de sus diálogos: la Igualdad, la Grandeza, la Paridad, la Piedad, la Blancura, etc. Pero en el caso de realidades sustanciales (como el hombre, el barro, la cama, el fuego), el Platón de los diálogos no tiene una respuesta clara y distinta. Antístenes parece reprocharle que, para que su teoría tenga valor universal, habría que postular la Equinidad como Forma del caballo, o la Humanidad como Forma del hombre. Y Platón parece haber aceptado el desafío porque en anécdotas relatadas por Diógenes Laercio habría hablado de la Tazidad o de la Cucharidad. Nada de eso queda en los diálogos, pero quizá el desafío de Antístenes llevó a Platón a modificar el status ontológico de las Formas en el Sofista y a considerarlas como dadoras comunicabilidad.

Palabras clave: Platón, Antístenes, Formas, Ideas.

Los historiadores de la filosofía discuten desde hace siglos si es lícito hablar de una “teoría” platónica de las Formas, ya que cuando Platón habla de la solución que propuso para explicar la realidad de “las cosas” prefirió utilizar la noción de “hipótesis” (cf. *Fedón*, 99e-101a). No obstante, si interpretamos la palabra “teoría” etimológicamente, y si la escribimos con “th”, la polémica desaparece, ya que “*theoría*”, en griego, del verbo “*theoráo*”, es literalmente una visión, una mirada, y en ese caso no caben dudas de que Platón observó la realidad a partir de una perspectiva propia, y el resultado de esa mirada, o, ahora podemos decir, de esa “*theoría*”, es lo que llamamos “la filosofía de Platón”. Y el núcleo central de dicha filosofía está constituido por las nociones de εἶδος y de ἰδέα, conceptos retomados a veces por ciertas fórmulas que describen realidades en sí, inteligibles, que son la garantía de la multiplicidad sensible. Hasta acá, con cierto optimismo, podemos hablar de unanimidad entre los estudiosos.

Pero no caben dudas de que la unanimidad desaparece cuando se trata de interpretar la teoría de las Formas de Platón (conservo la palabra “teoría” por comodidad, y prefiero hablar de Formas –sin que ello implique que soy adepto de los intérpretes anglosajones– debido a la equívocidad del término “idea”). Las posibilidades de interpretación de dicha teoría son tan numerosas que es mejor no decir nada. Gran parte de los intentos de interpretación son víctimas de esquemas anacrónicos (kantianos, hegelianos, analíticos, etc.). Los estudiosos más responsables, en cambio, han hecho esfuerzos titánicos para intentar ubicarse en el contexto de la época, para ponerse, imaginativamente, en la situación privilegiada de un estudiante de la Academia o de un colega filósofo que hubiese estado escuchando al maestro Platón, en vivo y en directo, como en la televisión. Pero si acabo de utilizar el adverbio “imaginativamente” es porque nadie pudo llevar a cabo ese viaje hacia el pasado, que sólo existe en las obras de ciencia ficción.

Esta conclusión más bien pesimista ¿supone que nunca sabremos cómo recibieron sus contemporáneos la filosofía de Platón? En absoluto. Contamos con un testigo de primera mano, con el comentario de alguien que siguió de cerca el

itinerario de Platón, tan de cerca que la relación entre ambos fue más bien tempestuosa, pero que, para criticar al maestro, tuvo que escucharlo o leerlo, es decir, comprender su “*theoría*”, y, si nuestra hipótesis de trabajo es válida, este coetáneo fue incluso escuchado por Platón, si damos fe a ciertas anécdotas. Este testigo directo de la actividad platónica fue Antístenes, Antístenes de Atenas.

Antes de decir dos palabras sobre este personaje debemos reconocer que su testimonio es invaluable, y esto por dos razones. En primer lugar porque todas las interpretaciones de la filosofía de Platón que conocemos son tardías, incluso la de Aristóteles, que era unos sesenta años más joven que Antístenes; y, fundamentalmente –segunda razón– porque, a diferencia del primer Aristóteles, que habla a veces de “nosotros, los platónicos”, Antístenes es un enemigo declarado de Platón, que no intenta ni adaptar ni adoptar su filosofía, y de las razones que invoca para no compartirla surge, como ocurre con el negativo de una fotografía, el lado positivo de la concepción platónica. Mao dijo que nadie nos conoce mejor que nuestros enemigos. Seamos provisoriamente maoístas e intentemos conocer a Platón gracias a Antístenes.

Ahora sí, ¿quién era Antístenes? Era uno de los tantos seguidores de Sócrates, entre diez y quince años más joven que él, hijo de un ateniense y aparentemente de una esclava tracia, debido a lo cual no era considerado como ciudadano. Lo poco que se sabe sobre él se encuentra en estudios consagrados a los cínicos, ya que Diógenes el cínico fue discípulo suyo. Si esto es verdad –es lo que se dice, pero si tenemos en cuenta la fecha de llegada de Diógenes a Atenas, Antístenes era ya casi centenario– suele atribuirse ya al maestro algunos rasgos de la marginalidad que caracterizó a los cínicos, y, un poco exageradamente, se relaciona esta marginalidad con el origen social un tanto espurio de Antístenes. La única conclusión que puede extraerse de esta situación es una cierta afinidad con la personalidad de Sócrates, quien, voluntariamente en su caso, se consideraba a sí mismo como un individuo “marginal”. De ahí a deducir que esta suerte de “solidaridad de clases” habría acercado a Antístenes más a Sócrates que el aristocrático Platón, y que esta preferencia

habría suscitados los celos de Platón, es bastante azaroso.

Dijimos que Antístenes fue uno de los tantos seguidores de Sócrates, pero Diógenes Laercio afirma que fue también “oyente” de Gorgias (VI.1). Si el dato es fidedigno, Antístenes parece haberse interesado en la filosofía ya desde joven. En efecto, si Gorgias permaneció en Atenas entre 427 y 425, Antístenes tenía por entonces alrededor de veinticinco años. Esta inferencia es interesante porque siempre se ha visto una alusión a Antístenes en una frase sibilina de Platón en el *Sofista* acerca de “los viejos que se inician en la filosofía” (251b). Una forma de hacer coincidir ambos testimonios consiste en suponer que, para Platón, alguien que podría reivindicar una herencia gorgiana no era digno de ser considerado filósofo, pero que sí pudo pretender serlo recién al llegar a una edad avanzada, aproximadamente a los ochenta y cinco años, es decir, cuando leyó –y criticó– la obra de Platón. Llegamos así, naturalmente, al punto central de nuestra comunicación: es muy probable que Antístenes criticara a Platón a partir de su propia filosofía, ya sea que ésta se encontraba sólo en ciernes, o ya completamente elaborada. Sea como fuere, sabemos que la contemporaneidad en el tiempo de Antístenes y de Platón (incluso si el primero es unos veinticinco años mayor que el segundo) posibilitó un diálogo filosófico, tempestuoso pero fecundo, que no puede dejarnos indiferentes.

Como es sabido, Antístenes fue un autor muy prolífico, pero quizá por no encabezar una institución, sus obras se perdieron y, como en el caso de los Presocráticos, sólo quedan citas sus trabajos, recogidas por autores de la antigüedad que tuvieron la suerte de poseer sus libros. De los títulos de sus sesenta y tres obras, conservados por Diógenes Laercio (VI), se deduce que Antístenes se interesó especialmente en el lenguaje, o, si se prefiere, en la noción de *lógos* en tanto discurso y nombre de las cosas (volveré sobre este punto). Y es a partir del origen de los nombres que Antístenes interpreta, polémicamente, el papel que en ese sentido juegan las Formas en Platón. Las Formas, para Platón, son “nominadoras”: tanto el *onomázein* como los *onómata* dependen de ellas. Basta citar el conocido pasaje del *Fedón* 102b, “cada una de las Formas existe y todas las otras

cosas al participar de ella, adquieren su nombre específico (ἑπωνυμύα)”. Para Antístenes, en cambio, como para él las Formas no existen (ya que son sólo “nociones desnudas”, como veremos), pareciera (y utilizo el potencial porque, como también veremos, es difícil conocer con precisión la filosofía de Antístenes), pareciera, entonces, que el nombre surge *naturalmente* de cada cosa, como una suerte de descripción de la misma. Si esto es así, no sería exagerado afirmar, como ya había dicho Schleiermacher, que Antístenes puede esconderse tras la máscara de Cratilo en el *Cratilo* de Platón(2).

Una cuestión previa, antes de continuar: ¿Por qué es difícil conocer el pensamiento de Antístenes? Algo ya dijimos: sólo quedan algunas citas textuales de sus libros, y una gran cantidad de anécdotas. Ahora bien: las anécdotas suelen ser útiles cuando provienen de contemporáneos y se refieren a ideas, y no sólo a actitudes, que podemos cotejar con los textos auténticos. Pero en el caso de Antístenes la mayor parte de las anécdotas parecen haber sido elaboradas *a posteriori*, en función de su discípulo cínico Diógenes. Dos ejemplos, apenas: Antístenes habría dicho “prefero la locura al placer”, y habría deseado a sus enemigos que sus hijos vivan en el lujo, es decir, en plena decadencia. Respecto de las escasas citas literales, dos de ellas, quizá las más importantes (ya las veremos) se encuentran en Aristóteles, en un contexto violentamente crítico e incluso irónico, lo cual nos invita a tomarlas con precaución.

Veamos Antístenes, entonces, con los recaudos ya anunciados, pero debemos tomar una decisión acerca de un posible círculo vicioso: ¿debemos comenzar por descifrar las ideas de Antístenes y, en función de ellas, exponer su interpretación de las Formas de Platón, o, en cambio, comenzaremos por su crítica de las Formas y deduciremos luego qué propuso Antístenes como solución personal para explicar la realidad de las cosas? En ambos casos llegaremos al mismo punto de partida, como ocurre en todo círculo (ya Heráclito lo había explicado en su fr. 103), pero una solución podría ser la siguiente: (a) comenzar con el punto que Antístenes critica en Platón; (b) deducir luego, a partir de esta crítica, cuál es la posición filosófica de Antístenes, y (c) finalizar

con la interpretación de la filosofía de Platón que justifica su crítica.

La presentación del primer punto, (a), su crítica de Platón, será muy breve: Amonio afirmó que para Antístenes “los γένη y las formas (εἶδη) son nociones desnudas (ψιλαῖς ἐπινοίαις)” (*In Porph. Isag.* 40.6); de ellas no hay sensación, pero, como no hay nada superior a la sensación –que es propia de los seres vivos– no es posible elevarse hacia las mismas con el *lógos*. Dejo sin traducir la palabra *lógos* porque se trata del núcleo central de la filosofía de Antístenes, al punto de que, según Diógenes Laercio, “fue el primero (πρῶτος) en definir (ὀρίσαστο) el *lógos*”. Pero, para comprender qué sentido tiene la palabra *lógos* en Antístenes, debemos pasar a nuestro punto (b), ¿qué interpretación de la realidad propuso nuestro filósofo?

(b) Para Antístenes no hay conceptos generales (para Platón, “Formas”) y, por consiguiente, no puede haber definiciones, ya que éstas pretenden definir esencias. ¿Qué es lo que hay, entonces? Hay sólo entidades individuales caracterizadas, ya, por un conjunto de cualidades. Lo individual no se explica por la presencia en ellos de cualidades en sí, sino que cada cosa se presenta ya “calificada”, y por esta razón cada entidad individual es llamada τὸ ποιόν, lo calificado, y cada ποιόν, es un cuerpo compuesto a partir una *síntesis* de “propiedades”, como veremos en un texto Simplicio (*In Cat.* 8 b 25). Ahora bien; lo calificado está individualizado, caracterizado, por un nombre, y por esa razón, cuando el nombre está bien aplicado a una cosa, basta con conocer el nombre para conocer la cosa. Antes de explicar esta frase, lo cual nos llevará cierto tiempo, digamos que toda semejanza entre Antístenes y un nominalista, que parecería imponerse, es ilusoria. ¿Por qué? Porque para Antístenes el nombre consagra una realidad objetiva, un conjunto de propiedades que hacen que cada cosa sea ya algo calificado. O, si se prefiere, Antístenes va de la realidad al nombre, y no del nombre a la realidad.

La originalidad de Antístenes consiste en afirmar que el nombre de cada cosa encierra su significación, su sentido. Es por esta razón que, en un texto auténtico transmitido por Epiceto Antístenes dice que “el principio (ἀρχή) de la educación (o, si se prefiere, de la cultura,

(παιδεία) es el examen (ἐπίσκεψις) de los nombres (ὀνόματα)” (*Conversaciones*, I, 17.11-2). No debe extrañar entonces que para Antístenes *ónoma* y *lógos* sean sinónimos. Hemos llegado de manera totalmente natural a la concepción antisténica del *lógos*, que, como habíamos anunciado, es muy especial. Lógicamente, el examen de los nombres, para que ellos puedan educar, debe basarse en la utilización correcta, pertinente, de los mismos. Según Diógenes Laercio, Antístenes habría escrito incluso un libro titulado *Sobre el uso de los nombres* (VI.17). Llegados a este punto, y a falta de textos auténticos que nos permitan justificar su posición, Antístenes parecería incurrir en un círculo vicioso, ya que para conocer algo bastaría con analizar su nombre cuando éste está utilizado correctamente, pero para saber si un nombre está utilizado correctamente, hay que conocer perfectamente, y con anterioridad, la realidad a la cual se aplica.

Sea como fuere, como para Antístenes no hay esencias, el conocimiento de cada cosa surge de su nombre, que describe “cómo es” algo (ποιόν ἐστιν), y no “qué es”, lo cual es lógico ya que cada cosa es, de por sí, un “ποιόν”. Cuando Aristóteles critica esta posición, dice que para saber qué es la plata, Antístenes no responde al “τὸ τί ἐστιν”, sino que afirma que es “como el estaño” (*Met.* H.3.1043b). Este comentario de Aristóteles forma parte de su crítica general de la posición de Antístenes que niega todo tipo de definición, lo cual, dentro de su sistema, es coherente, ya que sólo hay definición de la esencia, y para él no hay esencias. Esta crítica de Aristóteles nos permite entrar de lleno en la posición más original de Antístenes, su concepción del *lógos* (tan original que, como dijimos, Diógenes Laercio lo considera como el primero que definió el *lógos*).

En el pasaje citado, Aristóteles dice que para Antístenes la definición (ὄρον) sería un *lógos* μακρός, un gran *lógos*. ¿Qué es el *lógos*, entonces para Antístenes? Veamos la ya mencionada definición que se encuentra en Diógenes Laercio. “El *lógos*, dice Antístenes, muestra (o “es mostrador de”: (δηλῶν) lo que era (τὸ τί ἦν) o lo que es (ἢ ἔστιν)” (VI.3). Un análisis detallado de esta definición nos alejaría de nuestro tema. En todo caso, es evidente que Antístenes ya se ha alejado de Gorgias, para quien el *lógos* ni muestra ni revela

(fr.3 § 83-7), y que *lógos* no se compromete con el futuro: muestra lo que era, por ejemplo, el *ónoma* “dinosaurio”, lo que era un dinosaurio, o lo que es, por ejemplo, el *ónoma* “pollo”, lo que es hoy un pollo; pero el *lógos* no puede comprometerse con el futuro, porque quizá, genéticamente, se consiga algún día producir pollos cuadrúpedos, para satisfacer las demandas del mercado.

El *lógos*, entonces, *muestra*, y nada muestra mejor lo que es algo que su nombre, su *ónoma*. En otro pasaje de la *Metafísica* Aristóteles, una vez más en un contexto fuertemente crítico dice que, para Antístenes, “sólo es posible enunciar el *lógos* propio (οἰκεῖλος λόγος): uno para cada uno (ἓν ἐφ’ ἑνός)”, mientras que en realidad el *lógos* de algo puede ser tanto único, el de su esencia, como múltiple, el de ésta más sus accidentes (Δ.29.1024b26). En efecto, en vez de suponer un μακρὸς *lógos*, Antístenes reduce el *lógos* al *ónoma*, como se deduce de la anterior cita de Aristóteles. Decimos «se deduce» porque la mayor parte de los intérpretes traduce la frase «uno para cada uno» como si ella se refiriera a «un *lógos* (ἓν) para cada cosa (ἐφ’ ἑνός)», lo cual es una aberración, ya que ἓν, neutro, no puede hacer alusión a *lógos*, masculino. La traducción literal es «un *ónoma*, neutro, para cada cosa». Y ese *ónoma* es su *lógos* propio.

La concepción del *lógos* de Antístenes nos permite comprender cómo el filósofo interpretó la *teoría* de las Formas de Platón, que era nuestro punto (c). Ya vimos que, como el nombre-*lógos* surge naturalmente de cada ποιόν, no es necesario suponer una instancia superior «nominadora», como sería la Forma platónica. Ahora bien: cada ποιόν es un particular concreto, o, como leemos en Simplicio, es «un cuerpo (σῶμα) y un compuesto (σύνθετον)» (ya que es un conjunto de cualidades o propiedades) (*In Cat.* 8 b 25). El status ontológico del ποιόν, lo ya calificado, no supone que previamente exista una cualidad; ésta sería para Antístenes una abstracción elaborada a partir de lo calificado. Éste, en tanto corpóreo, es captado por la sensación, y, a lo sumo sería la causa (τὸ ἐν αἰτίου τάξει) de la cualidad, que lo seguiría en tanto efecto (τὸ ὡς ἀποτέλεσμα) (Simplicio, pasaje citado). Dado este carácter hipotético de la Forma, no hay de ella *lógos* posible. Por esta razón, dice Simplicio en el texto

ya citado, «lo calificado es más conocido y más próximo que la cualidad; tanto es así que hay quienes suprimen la cualidad, como si no tuviera ninguna subsistencia, mientras que nadie suprime lo calificado».

O sea que Antístenes interpreta las Formas como cualidades hipostasiadas, es decir, forjadas a partir de cualidades que la sensibilidad detecta en lo ya calificado. Para Antístenes, como sólo existen realidades individuales ya calificadas, la cualidad o la propiedad, que es forzosamente universal –pues debe aplicarse a la multiplicidad individual– privada del soporte concreto, es sólo una «noción desnuda». Pero –y éste es el punto más interesante de la posición de Antístenes– estas «nociones desnudas», como son hipostasiadas a partir de lo calificado, devienen *cualidades en sí*.

Ahora bien: las Formas platónicas ¿son reconocibles en esta interpretación de Antístenes? Es sabido que Platón nunca definió claramente cuál es el status ontológico de sus Formas, de esas realidades en sí a las cuales alude frecuentemente mediante fórmulas tales como «lo que es realmente X», o «lo X en sí mismo», o «la realidad real (*ousía*) de X». Así y todo, hay un hecho comprobado: en la inmensa mayoría de los casos, «X» es un adjetivo, a veces sustantivado, y Platón no tendría inconveniente alguno en admitir que las Formas son cualidades en sí, pero reales (en el *Fedro* utiliza la fórmula «οὐσία ὄντως οὐσα», «realidad realmente real», 247c7), y no meras nociones desnudas. En realidad, suponer que las Formas son cualidades en sí resuelve los problemas planteados por la participación y por la presencia, esenciales para su filosofía. Y sin duda por esta razón, Platón *inventa* el término «cualidad», ποιότης. Los historiadores de la lengua griega, comenzando por Chantraine (III, 921), así lo afirman. El evento tiene lugar en el *Teeteto* (182a) cuando la discusión gira en torno de la igualdad o la paridad que se encuentra en las cosas, y Sócrates dice que todo es diferente cuando se trata de la ποιότης, término que seguramente parecerá «extraño» (ἀλλόκοτον) a su interlocutor cuando se lo usa «en general» (ἀφρόον) ¿Por qué extraño? Porque el contexto acaba de estudiar «casos» particulares de τὸ ποιόν (cosas pares o

impares) cuando la discusión debe tener en cuenta especialmente ἡ ποιότης.

Desde el momento en que las Formas están expresadas por adjetivos (a veces sustantivados), afirmar que son cualidades, entonces, parece respetar la ortodoxia platónica, si bien hay algunas excepciones, que ocuparán nuestra atención en la conclusión de este trabajo. Veamos en primer lugar la regla general. Ya desde los primeros diálogos, la noción de Forma es utilizada como garantía del conocimiento, de la denominación y de la existencia de los casos particulares. Y desde el *Eutifrón* hasta *Las leyes*, los ejemplos de Formas se refieren a cualidades, propiedades o valores, lo cual es mucho más evidente en griego que en las traducciones: lo piadoso, lo bello, lo bueno, la igualdad, la grandeza, la pequeñez, lo semejante, lo diferente, lo par, lo impar, lo mismo. En todos esos casos, la Forma «transmite» su *physis*, que es una cualidad (por ejemplo, la piedad está presente en las acciones piadosas en el *Eutifrón*, la igualdad en los trozos de madera iguales, y la grandeza o la pequeñez en Sócrates, según la persona a la que se lo compare en el *Fedón*, etc.).

O sea que la interpretación de Antístenes no sólo es pertinente sino que hasta permite a Platón justificar la participación de lo individual en la Forma, y la presencia de ésta en lo individual, puntos centrales de su filosofía. ¿Por qué? Porque una cualidad está —digamos— programada para devenir atributo o propiedad, lo cual nos permite hablar de un caballo *blanco*, o de una acción *piadosa*, individuos (el caballo o la acción) que participan de la «blanquidad», en griego λευκότης o de la «piadosidad», en griego ὀσιότης, términos emparentados, en griego, a ποιότης. El esquema es claro y distinto, y sólo problemas de traducción lo hacen problemático, ya que no es fácil detectar (especialmente en lenguas que no son el griego) el carácter de «cualidad» que poseen ciertos adjetivos substantivados. En realidad, la Forma de la Justicia es la Justicialidad y la del coraje, la Corajidad. O sea que, dejando de lado la valoración de las Formas (para Platón, realidades supremas; para Antístenes, «nociones desnudas»), encararlas como cualidades en sí es extremadamente útil para Platón.

Es en este momento en que Antístenes entra en escena... Si, como dice Platón, las Formas son

dadoras de esencia y de existencia, todo ámbito de la realidad debe reconocer una Forma como garantía, como paradigma, o, como subraya con insistencia Sócrates en el *Fedón*, como causa. No puede haber excepciones. Pero en la realidad, además de cualidades, propiedades y atributos, hay «substancias», como el ser humano, los elementos, los animales. Si Platón es coherente, tiene que admitir que hay *también* una Forma como garantía de cada entidad sustancial; y, para que dicha Forma pueda estar presente en los casos individuales, y para que éstos puedan participar de ella, *ella debe ser una cualidad*. Como si quisiera recordarle esta exigencia de coherencia, Antístenes, en un texto probablemente auténtico (ya que hay varios testimonios del mismo, independientes entre sí), habría cuestionado a Platón acerca de la forma correspondiente al caballo, que no puede ser otra que la Equinidad, es decir, la *propiedad* o *cualidad* de ser caballo. En el texto de Simplicio que hemos citado en varias ocasiones, después de afirmar que Antístenes eliminaba (ἀναιρούσι) la cualidad (ποιότης) para sostener sólo la existencia de lo calificado, τὸ ποιόν, el autor neoplatónico agregaba: «Es así como Antístenes admite ver el caballo, pero no [admite] ver la equinidad». El caballo es, para Antístenes, un conjunto (σύνθετον) de «cualidades» (mamífero, cuadrúpedo, domesticable, etc.) que se encuentra *ya* en lo calificado. Para Platón, esta realidad individual, τὸ ποιόν, se explicaría por la existencia de una *cualidad en sí*: la Equinidad, que, a partir de la introducción de la participación de las Formas entre sí en *El sofista*, podría interpretarse como una combinación de la Mamiferidad, de la Cuadrupidad, de la Domesticabilidad, pues un caballo es un mamífero cuadrúpedo domesticable. Es decir que si bien por comodidad hoy podemos hablar de la Forma del Caballo, Platón pudo haber hablado de la Forma de la Equinidad, ya que sólo una cualidad puede transmitir («participar», en la jerga platónica) cualidades o propiedades.

Pero la referencia a una cualidad del tipo de la Equinidad no es un caso único, aislado. Antístenes, en el texto de Amonio ya citado, repite la fórmula «veo el caballo, pero no veo la Equinidad», y agrega: «veo el hombre pero no veo la Humanidad (o «la Hominidad»: ἀνθρωπότης)

(*In Porph. Isag.*, 40.6). Esta misma fórmula se encuentra repetida literalmente en un epigrama recogido por Tzetzes (*Chil.* VII, 605-9). A estos textos hay que agregar los testimonios del comentador Elias (*In Porph. Isag.* p. 47, 14-19) y de David, un filósofo del siglo V (*In Porph. Isag.* p. 109, 12-16).

Los ejemplos elegidos por Antístenes constituyen el talón de Aquiles de Platón, ya que debieron haber obligado a éste, para universalizar su teoría, a fabricar neologismos que transforman los sustantivos en cualidades, y posibilitar así la participación y la presencia de los mismos en los casos individuales. En efecto, tanto el caballo como el ser humano son οὐσίαι, y éstas, en el caso de la participación son forzosamente «sujetos». No pueden ser, en sí, predicados, salvo que se los transforme en cualidades para poder ser objeto de participación. Un sujeto, en cambio, no puede dividirse en partes para poder «participar», dificultad que Platón tratará en el *Parménides*.

Lo cierto es que, ya sea llevado por una evolución lógica de su pensamiento, ya sea motivado por el desafío de Antístenes que lo obliga a asumir estos neologismos que transforman las sustancias en cualidades (sobre los cuales volveremos), en el diálogo siguiente al *Teeteto* –si aceptamos la cronología tradicional–, el *Parménides*, Platón debe ocuparse del espinoso problema de la «cantidad» de las Formas, es decir, ¿de qué hay Formas? ¿De todas las cosas –como debiera ser–? Si la respuesta es positiva, Platón está condenado a transformar sustancias en cualidades. ¿Sólo de algunas? Si la respuesta es positiva, Platón deberá admitir una aplicación restringida de su teoría. La alternativa es angustiosa.

Lo cierto es que Platón aprovecha el «rejuvenecimiento» de Sócrates en el *Parménides* para hacerle exponer, de manera simple e incluso dogmática, no sólo los lineamientos generales de su concepción de las Formas, también sus dudas, como si buscara una respuesta a la alternativa en la que parece haberlo encerrado Antístenes: o bien las Formas comunican naturalmente y son cualidades en sí (y habría entonces que admitir la transformación de las sustancias en cualidades sustantivadas, como en el caso del caballo y la Equinidad), o las entidades sustanciales quedan privadas del sustento de las Formas.

Interrogado por Parménides (que es, sin lugar a dudas, el *alter ego* del Platón de la vejez, que dialoga con en Platón precedente, representado por Sócrates) sobre la «población» –digamos– del universo de las Formas, Sócrates admite inmediatamente, sin discusión, que existe la Forma de la semejanza, de la unidad, de la pluralidad, de lo justo, de lo bello, del bien, es decir, repite cuanto Platón le había hecho exponer hasta entonces. No caben dudas de la existencia de Formas cuando se trata de propiedades, cualidades, valores. Pero Sócrates –o sea, el Platón previo al *Parménides*, anterior quizá también a su diálogo con Antístenes– se encuentra en una dificultad (ἐν ἀπορίᾳ... γέγονα) cuando se trata de admitir Formas del ser humano, del fuego o del agua (y, suponemos, de los otros elementos), y es radicalmente hostil a admitir Formas del cabello, del barro o de la basura (130c).

Este pasaje es de una importancia capital, ya que el ser humano, los elementos, el cabello, el barro y la basura son realidades sustanciales, οὐσίαι, como el caballo del ejemplo de Antístenes (quien habría también aludido ya al ser humano). No caben dudas de que estamos en una etapa en la que Platón examina su pasado en forma crítica. En efecto, en diálogos anteriores, aunque en forma excepcional, Platón había hablado ya de Formas que no se referían a propiedades o cualidades, sino a lo que podemos llamar «estados», como el movimiento o el reposo (que serán retomados en *El sofista*), o la perfección (ἀρετή) en el *Menón* e incluso la vida, en el *Fedón* 106d, cuando Platón dice que la Forma de la vida es inmortal. Y podemos agregar el caso de Formas que se refieren a realidades sustanciales, como las abejas del *Menón*, o a *artefacta*, como la cama en la *República* y la lanzadera en el *Crátilo*.

De la misma manera en que ciertas afirmaciones formuladas en forma un tanto ligera en ciertos diálogos, recién encuentran su justificación tiempo después (un ejemplo clásico es la combinación de las Formas, presente en varios diálogos anteriores y recién justificada en *El sofista*), el Platón precedente, disfrazado de Sócrates en el *Parménides*, duda o rechaza proponer Formas como garantía de las realidades sustanciales, sean éstas neutras o directamente sin valor(3). Pero recién dijimos que este pasaje es

de una importancia excepcional porque, cuando Sócrates se niega a admitir Formas de dichas realidades, el Platón «actual», el que está escribiendo el *Parménides*, le dice, por boca de Parménides, a su *alter ego*, el Platón joven representado por Sócrates: «Lo que ocurre es que todavía eres joven, Sócrates, y la filosofía no te ha aún atrapado como, estoy seguro, te atrapará cuando no desdeñes ninguna de estas cosas. Por el momento, y en razón de tu edad, tienes todavía en cuenta las opiniones de los hombres»(4). En otro pasaje fundamental, antes de reemplazar a Sócrates por un interlocutor menos dogmático, Parménides (es decir, el Platón de hoy) le dirá al Platón de ayer (es decir, al joven Sócrates) que no tema dedicar su tiempo a eso que la masa llama «charlatanería» (135d).

Ahora bien: después de haber escrito el *Parménides*, y para que su teoría de las Formas tuviese valor universal, es decir, para que pudiera dar razón no sólo de las cualidades sino también de los estados y de las realidades sustanciales, ¿decidió Platón tomar el toro por las astas y encaró, en algunos casos límites, la transformación en cualidades de ciertas realidades sustanciales? Nunca lo sabremos, pero, según un testimonio de Simplicio, cuando, dialogando con Platón, Antístenes reconoció ver el caballo pero no la Equinidad, Platón le habría respondido: «porque sólo posees los ojos con los que se ve el caballo, pero no posees aquello con que se contempla (θεωρεῖται) la Equinidad (ἵππότης)» (*In Cat.* p. 208). O sea que Platón habría asumido como propia la noción de Equinidad, al punto de acusar a Antístenes de ser incapaz de percibirla.

Lamentablemente, ningún diálogo (ni anterior ni posterior al *Parménides*) registra esta clase de neologismos, pero no sería extraño que ellos hubiesen circulado en el interior de la Academia. Diógenes Laercio (VI.53) relata que en una ocasión en que Platón dialogaba (διαλεγόμενοι) sobre las Formas (περὶ ἰδεῶν) utilizando los nombres de «mesidad» (τραπεζότης) y de «tacidad» (κυαθότης), Diógenes el cínico, que estaba presente, le dijo que él veía la mesa y la taza, pero de ninguna manera la «mesidad» o la «tacidad», a lo cual Platón respondió –como le habría respondido a Antístenes, según el testimonio de Simplicio– que ello se debe que a que

él no posee los ojos con los que se ve (βλέπεται) la «mesidad» y la «tacidad». Aunque es probable que Diógenes Laercio atribuya a su homónimo Diógenes el cínico un pretendido diálogo que Platón pudo haber entablado con su maestro Antístenes, una vez más Platón reivindica estos absurdos neologismos que, pragmáticamente, le permiten universalizar la tarea de las Formas.

Como ya dijimos, no quedan rastros en los diálogos platónicos de este intento de extender a otros neologismos la tarea de *onomatourgós* (cf. *Cratilo*, 389a) que ya se permitió ejercer cuando creó la palabra ποιότης. Si bien parece exagerado considerar el diálogo con Antístenes como parte de un libro de éste, el *Sáthon* (difícilmente el autor se hubiese dejado acusar por parte de su enemigo de ser incapaz de captar la Equinidad), los numerosos testimonios del intercambio de palabras entre ambos filósofos encierran seguramente algo de verdad.

Ha llegado el momento de poner un poco de orden en este trabajo un tanto deshilvanado. Cuando se encara el pensamiento de un filósofo, es casi imposible hacerlo sin ciertas ideas previas, que luego pueden confirmarse o revelarse inadecuadas. En mi caso personal –y mi posición no es nada original– desde hace tiempo encaró la filosofía de Platón como una búsqueda constante, lo cual será heredado por su discípulo Aristóteles. Esta búsqueda lo lleva a tratar las mismas cuestiones desde perspectivas diversas, a confirmar *a posteriori* ciertas ideas avanzadas *a priori*, y, fundamentalmente, a hacerse eco de los problemas filosóficos del momento; es por eso que en la acción dramática de los diálogos abundan las pistas que se ofrecen al lector para ubicar el momento de los encuentros, de las conversaciones.

Este diagnóstico general se confirma cuando, poco después de haber cumplido los sesenta años, Platón regresa de su prolongado segundo viaje a Sicilia, y, sin duda para poner un poco de orden en sus ideas y para exponer sus puntos de vista sobre el tema que empieza a estar de moda, la filosofía del lenguaje, en especial la relación entre el discurso y la verdad (y la consiguiente dificultad de explicar el *logos* falso), Platón escribe tres diálogos atípicos: el *Teeteto*, el *Parménides* y *El sofista*. En el primero no consigue demostrar qué es el conocimiento –después de haber consagrado

La república a explicarlo en sus detalles más precisos— porque no puede explicar el origen del discurso falso: las tres soluciones que propone no son satisfactorias. En el *Parménides* hace una suerte de inventario de los defectos que encuentra en su propia teoría, especialmente en lo que concierne al status ontológico de las Formas, y ofrece la receta para evitar el dogmatismo que percibe en el joven Sócrates, o sea, en sí mismo, hasta entonces. El remedio es la gimnasia mental, el cuestionamiento de aquello que creemos como definitivo. Y en el tercer diálogo, *El sofista*, asistimos a una verdadera revolución, pues un nuevo portavoz se atreve a decir aquello que Sócrates nunca dijo: que para que las Formas puedan cumplir su misión, deben ser dinámicas, y que sólo la admisión de un cierto tipo de no-ser (aunque sea sólo relativo) podrá justificar la posibilidad del discurso falso.

Coloquemos ahora nuestro tema al interior de este esquema general. Seguramente antes de que Antístenes se lo dijera, Platón había considerado que sus Formas son cualidades en sí. Incluso una lectura superficial de sus diálogos anteriores justifica esta interpretación; y en el *Teeteto* aprovecha una discusión marginal para inventar justamente el término *πολιότης*, «cualidad». Pero el mismo Platón debe admitir que como su teoría de las Formas pretende justificar todo tipo de realidad, ya en diálogos anteriores, si bien en forma excepcional, la había aplicado ya sea a estados ya sea a entidades sustanciales. En la revisión crítica de algunos puntos de su filosofía que esboza al comienzo del *Parménides*, Platón se pregunta: ¿hice bien? ¿Puede haber Formas de realidades sustanciales como el hombre, los elementos, el cabello? La respuesta es negativa. Pero ¿puedo admitir un uso restringido de mi teoría?

Es en ese momento en que su enemigo Antístenes parece desafiarlo: la teoría puede tener aplicación universal si se transforman en cualidades las sustancias, y si se encara una *ousía*, por ejemplo el hombre o el caballo, como aquello que es capaz de otorgar Equinidad u Hominidad a casos individuales es decir, como cualidades. Nada lo impide. La cama de la *República* recibiría la camidad de parte de la cama en sí, que, en realidad, sería la Camidad, con mayúscula, como en el caso de otras cualidades, la Piedad, la

Igualdad, la Paridad, etc. En esta supuesta interpelación, Antístenes diría a Platón que, si ésta es su solución, él, Antístenes, no la comparte, ya que la Forma, aunque sea una cualidad en sí, no existe. Ya era difícil ver con los ojos (los únicos que Antístenes admite, los de la cara) la Piedad o la Igualdad, y más difícil sería *ver* la Equinidad, que, para Antístenes, sólo se podría forjar a partir de *ver* un caballo.

Curiosamente, Platón parece haber aceptado el desafío ya que él, Platón, tiene los ojos del *noos* que le permiten ver la Equinidad, y las anécdotas relatadas por Diógenes parecen confirmar que «cuando dialogaba sobre las Formas», Platón echaba mano de estos neologismos. Pero nada de ello queda en los diálogos. ¿Por qué? Porque el cambio de portavoz en el diálogo siguiente, *El sofista*, le permite encontrar una solución más adecuada (y, terminológicamente, menos ridícula) para explicar la aplicación universal de su teoría de las Formas. Los mencionados juegos de palabras habrían quedado relegados a conversaciones o conferencias que seguramente el mismo Platón prefiere olvidar.

¿Qué es lo que ocurre en *El sofista*? Dos palabras, apenas, ya que este diálogo no concierne directamente nuestro tema. Platón propone por primera vez una definición del hecho de ser, y su definición tiene consecuencias considerables en el status ontológico de las Formas. Después de llevar a cabo una historia de la filosofía ya «antigua», de la cual su propia filosofía, hasta ese momento, forma parte, el nuevo portavoz de Platón afirma de manera clara y distinta que «existe realmente (*ὄντως*, término aplicado con anterioridad sólo a las Formas) todo aquello que posee la capacidad (*δύναμις*) de actuar o de padecer» (247d-e). Este breve pasaje certifica el acta de defunción del *χωρισμός* entre lo sensible y lo inteligible. Va de suyo que lo sensible actúa o padece: es su característica esencial, o sea que su existencia real está garantizada. Pero también lo inteligible actúa, ya que está presente en lo sensible, y «padece», porque «es conocido» (voz *pasiva* del verbo conocer). ¿Qué diferencia hay entonces entre las Formas y lo sensible? Son dos modos diferentes de existir, simplemente: las Formas son autónomas y actúan como paradigmas, y lo sensible posee una existencia real

(ὄντως) pero no verdadera, sino dependiente del modelo, que sólo él es verdadero. Platón expone esta diferencia en el decisivo pasaje 240, donde es cuestión del status ontológico de la imagen (y que debe leerse tal como Platón lo escribió y no según las modificaciones introducidas por filólogos alemanes, aceptadas por Burnet(5)). En tanto modelo, la Forma puede ser tanto una cualidad como un estado como una entidad sustancial, no importa; en todos los casos lo sensible es un reflejo de la misma, que ya no necesita recibir de ella su realidad real.

Y, si queremos prolongar nuestro examen del status ontológico de la Forma más allá de *El sofista*, comprobamos que las dudas formuladas en el *Parménides* subsisten, ya que, cuando Sócrates retoma la palabra, por ejemplo, en el *Filebo*, reduce las Formas a ciertos «principios», lo infinito, lo limitado, la mezcla de ambos, y, fundamentalmente, «la causa de la mezcla» (23c-d), suerte de *deus ex machina* que fabrica todas las cosas imponiendo límites a lo ilimitado. Como puede observarse, en este nuevo esquema Platón no se pronuncia sobre el status ontológico de las Formas. Y, si admitimos la cronología tradicional, otro tanto ocurre en el *Timeo*, donde Platón recurre a un artesano que, observando las Formas (cuyo status preciso no se aclara: ellas son consideradas eternas e inalterables, y nada más), plasma todo lo sensible en el interior de una instancia «tercera y oscura» (τρίτον... εἶδος... ἀμυδρόν, 49a). Y nada nuevo se encuentra en el *Critias* ni en *Las leyes*.

Retomo el título de nuestro trabajo, «Antístenes, un testigo directo de la teoría platónica de las Formas», para agregar una especie de moraleja: cuando un filósofo examina la teoría de un colega, precisamente porque es un filósofo, o sea, alguien que desea saber, no puede permanecer indiferente. Fue el caso de Aristóteles con Platón y, creemos, fue también el caso de Antístenes con Platón. Su interpretación lo condujo naturalmente

a una crítica, pero, si nuestra hipótesis de trabajo es válida, fue precisamente su interpretación la que pudo haber llevado a Platón al extremo de considerar que todas las Formas podrían interpretarse como cualidades en sí, aún si ello suponía la creación de ciertos neologismos, que Platón, a priori, hubiese aceptado de buen grado. Pero el nuevo giro que tomó su filosofía a partir de *El sofista* los relegó al olvido. Ello no invalida la interpretación de su primer enemigo, Antístenes, que bien merecía ser el tema de este trabajo.

Notas

1. Víctima –voluntaria– de un prejuicio que consiste en sostener que el fondo y la forma de un trabajo son indisolubles, he conservado en la versión escrita el estilo oral de esta ponencia. Algunos puntos de este trabajo fueron esbozados en “L’interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de ‘forme’ (*eidos*, *idea*)”, en *La philosophie de Platon*, ed. Michel Fattal, Paris, 2001, y en «La problématique des Formes des substances chez Platon», en «*Mais raconte-moi en détail...*». *Mélanges offerts à Lambros Couloubaritsis*, ed. M. Broze, B. Decharneux, S. Delcomminette, Ousia-Vrin, Paris-Bruxelles, 2008.
2. F.D.E. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons. Vorlesungen über Sokrates und Platon zwischen 1819-1823*, herausgegeben P.M. Steiner, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1996, p. 239.
3. Un error muy difundido consiste en creer que es el aspecto despreciable del barro, la basura y el cabello el que los priva de un respaldo formal; nada eso: es su carácter de entidades sustanciales la que los condena. Además, ¿qué puede tener de despreciable el cabello?
4. ¿Hay en esta frase una alusión a las δόξαι βροτῶν de Parménides? En todo caso, hay ciertamente una invitación a seguir un camino propio, sin dejarse influir por las críticas.
5. Al respecto, ver nuestro trabajo «Il faut rétablir la version originale de *Sophiste* 240b7-9». *Elencos*, XXVIII, 2007 (2).