

La función propedéutica del sofista y la emergencia del filósofo. División, dialéctica y paradigmas en el diálogo *Sofista*

Lucas Álvarez

CONICET/ Universidad de Buenos Aires

Resumen: El propósito de este trabajo es examinar la cuestión de los objetivos planteados por Platón en el diálogo *Sofista*. En primer lugar, procuramos echar luz sobre el objetivo general que se estaría trazando en el prólogo de la obra, allí donde el Extranjero de Elea comienza a demostrar su estatus filosófico. En segundo lugar, nos ocupamos de ubicar la caracterización del sofista en el marco de ese objetivo, interpretando el resultado de dicha caracterización como un παράδειγμα implícito que prepara la ejecución de la dialéctica y anticipa los rasgos de un objeto clave de esa ciencia.

Palabras clave: Platón; sofista; παράδειγμα; dialéctica; σκοπός

Abstract: "The Propedeutic Role of the *Sophist* and the Emergence of the Philosopher. Division, Dialectic and Paradigms in Plato's *Sophist*". This paper will examine the issue of Plato's purposes in the *Sophist*. First, we will shed light on the main purpose Plato might be drawing in the prologue of the dialog, where the Eleatic Stranger begins to show his philosophical status. Then, we will locate the sophist's characterization within this main purpose, by reading the result of this characterization as an implicit παράδειγμα which prepares the execution of the dialectic and anticipates the defining features of an object key to this science.

Keywords: Plato; sophist; παράδειγμα; dialectic; σκοπός

Introducción

La tenaz polémica anti-sofística que Platón despliega a lo largo de su obra parece hallar en el diálogo *Sofista* su punto más álgido. Sin embargo, aquí buscaremos demostrar que el foco hacia el que convergen las líneas argumentales de dicho diálogo no es la caracterización del sofista, sino, muy por el contrario, la explicitación del perfil del filósofo, operación que se alcanza a través de la ejecución de la ciencia dialéctica. En este sentido, intentaremos probar que aquella caracterización se encuentra al servicio de esta explicitación por razones que van mucho más allá de la posibilidad que tiene el sofista de oficiar de contracara del filósofo. Con esos fines, en la sección I, buscaremos echar luz sobre los objetivos generales de la obra que parecen formularse en el prólogo de la misma, allí donde Sócrates pone en cuestión la condición filosófica del Extranjero de Elea. Por otra parte, en la sección II, procuraremos ubicar la caracterización del sofista en el plan general de la obra, lo que nos comprometerá con ciertas dimensiones metodológicas y ontológicas del diálogo. En efecto, por medio de esa caracterización, los interlocutores sientan las bases de la dialéctica y anticipan los rasgos del no-ser, objeto clave del ámbito eidético que se examina en el corazón del diálogo.

I

La cuestión de los objetivos que Platón se plantea en cada uno de sus diálogos ha adquirido absoluta relevancia desde la época de los comentaristas neoplatónicos¹. De hecho, buena parte de ellos suele comenzar sus comentarios examinando, justamente, el “objetivo” (σκοπός) de cada obra. Ahora bien, a diferencia de otros diálogos, el *Sofista* no parece contar ni con un objetivo claro ni con una evidente unidad temática². En este sentido, en el capítulo

¹ Al respecto, véase *Prolegómenos a la filosofía de Platón* (15-6) y sobre este pasaje, consúltese: Motta, A., “The Visible Cosmos of Dialogues: Some Historical and Philosophical Remarks about Plato in the Late Antique Schools”, en: *Archai*, v. XII (2014), pp. 11-18. Seguimos la traducción de: Anónimo, *Prolegomena to Platonic Philosophy*, Westerink, L. (trad.), Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962.

² Cf. Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Cordero, N. (trad.), Madrid: Gredos, 1988, pp. 322-323.

IX de *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, el autor anónimo presenta cinco candidatos para ocupar el σκοπός del *Sofista*, a saber: la figura homónima, el método de la división, lo que no es, lo que es, e incluso, retomando una singular interpretación de Jámblico, la figura de un demiurgo sublunar³. Inclinado por la primera de esas posibilidades, Proclo supone que dicho σκοπός consiste en la definición del sofista, pues a pesar de la extensión de los pasajes dedicados al estatus del no-ser o del énfasis puesto en la presentación y uso del método de la división, lo cierto es que ambas cuestiones son discutidas solo en bien del σκοπός principal⁴. Por otro lado, en relación con la manifestación de los σκοποί, el mismo Proclo sostiene que, al estudiar un diálogo platónico, es necesario leer con detenimiento el prólogo del mismo, ya que es en las líneas inaugurales donde suele prefigurarse el tema y los objetivos principales⁵. Platón parece haber prestado especial atención a los prólogos (Diógenes Laercio nos transmite la anécdota de las numerosas reescrituras que sufrió el prólogo de *República*)⁶ y aunque esa preocupación pudo haber sido meramente estilística, el contenido de las palabras que abren los diálogos nunca debe soslayarse. Detrás de una aparente conversación banal, Platón suele esconder detalles clave del diálogo. Por lo tanto, a continuación –y siguiendo la postura de Proclo– nos ocuparemos de leer el prólogo de *Sofista* con el objeto de revisar la posible explicitación de su σκοπός.

En las líneas iniciales, Teodoro anuncia a Sócrates que lo acompaña un extranjero originario de Elea y le aclara que “aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo” (216a3-4)⁷. Sócrates duda y le pregunta si acaso “¿no traerás un dios, según

³ Sobre la lectura de Jámblico, cf. Tarrant, H., *Plato's First Interpreters*, Nueva York: Cornell University Press, 2000, pp. 93-94.

⁴ *Comentario sobre la República I*, 8 23-28 y *Comentario al Parménides I*, 637 9-12. Seguimos las siguientes traducciones: Proclo: *Commento alla Repubblica di Platone*, Abbate, M. (trad.), Milán: Bompiani, 2004 y Morrow, G.R. y J.M., Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton: PUP, 1987.

⁵ *Parménides*, I, 659. Vale destacar que, antes de presentar su opinión, Proclo ofrece un resumen histórico de las posiciones tomadas en relación con el valor de los prólogos en los diálogos platónicos. Sostiene que los primeros comentadores no consideraron significativo estudiar las partes introductorias, que otros suponían que en esas partes se brindaban lecciones morales aunque sin relación con los temas principales y, finalmente, que algunos comenzaron a juzgar que los prólogos estaban vinculados con el σκοπός general.

⁶ Diógenes Laercio III, 37. Sobre este testimonio, véase Riginos, A.-S., *Platonica: the Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden: Brill, 1976, pp. 185-186.

⁷ La traducción aquí y en citas siguientes le corresponde a la edición de Néstor Cordero. Los casos en los que se opta por una traducción alternativa se encuentran debidamente señalados. Sobre la elección del término ἑτερον, consúltese Cordero, N., “El Extranjero de Elea, ‘compañero’

decía Homero? Pues este sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los acompañan los dioses...” (216a5-b1). Frente a esta intervención, Teodoro sostiene que esa no es la índole del extranjero y que, en su opinión (δοκεῖν, 216b9), “no es en absoluto un dios, si bien es un ser divino (θεῖος), pues este es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos” (216b8-c1). Inmediatamente, Sócrates afirma que la clase de los filósofos no es más fácil de discernir que la divina, pues si bien “toda esta clase de hombres tiene el aspecto (φανταζόμενοι) de ‘merodear por las ciudades’ en medio de la ignorancia (ἄγνοια) de la gente, aquellos que son realmente (ὄντως) –y no aparentemente (δοκοῦσιν)– filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo y, así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto (φαντάζονται) de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos” (216c4-d2).

En las líneas citadas, Teodoro comienza presentando a su compañero por medio de tres características: su tierra de origen, sus diferencias con los compatriotas Parménides y Zenón, y su condición filosófica⁸. Sin embargo, esa presentación es cuestionada por un Sócrates que sugiere –de manera irónica y apelando a Homero– que quizás ese extranjero sea un dios⁹. La apelación a los poemas homéricos es deliberada porque, líneas después, el mismo Sócrates retoma pasajes específicos de *Odisea*¹⁰. En el contexto original de esos pasajes, uno de los pretendientes de Penélope exhorta a Antínoo a comportarse de manera justa con el mendigo que acaba de golpear (mendigo que, en realidad, no es otro que Odiseo disfrazado), pues le advierte que, a menudo, los dioses recorren las ciudades bajo la forma de extranjeros y con otros aspectos para

de los parmenídeos...desde 1561” en: Cornelli, G. (ed.), *Plato's Styles and Characters*, São Paulo: Annablume Clássica, 2012, pp. 124-138.

⁸ Cf. Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: CUP, 2002, pp. 314-320, sostiene que la ausencia de cualquier otro tipo de caracterización del extranjero (quien carece de las características que definen a cualquier personaje de los diálogos platónicos, incluso a aquellos no-atenienses de los que usualmente se mencionan su estatus social, su identidad cívica y su *métier*) sugiere un interés en remarcar lo genérico a costa de lo individual y, teniendo en cuenta que ese interlocutor termina reemplazando a Sócrates como portavoz de Platón, un camino hacia la ausencia de individuación en la presentación del filósofo.

⁹ Dicha ironía es remarcada por Bluck, R., *Plato's Sophist. A commentary*, Bristol: The University Press, 1975, p. 30. Sobre el uso de la ironía socrática, véase Vlastos, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: CUP, 1991, pp. 21-44, para quien ese recurso resulta, en boca de Sócrates, benigno y desprovisto de todo tipo de engaño. A diferencia de Nehamas, A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press, 1998, p. 62, Vlastos sostiene que Sócrates expone su verdad diciendo lo contrario de lo que quiere decir, sin apelar a ningún otro tipo de engaño u ocultamiento.

¹⁰ Téngase en cuenta que los mismos pasajes aludidos en esas líneas de *Sofista* son citados en *República* II, 381d.

vigilar la soberbia de los hombres o su rectitud (*Odisea* XVII, 485-7). Por medio de la cita homérica, Sócrates destaca, en primer lugar, esa vigilancia divina de los asuntos humanos, pero termina haciendo fuerte hincapié en la cuestión de las apariencias que no concuerdan con lo real. De este modo, equipara a los filósofos con los dioses admitiendo que ambos son difíciles de discernir debido a sus variadas apariencias. El planteo parece sugerir que poco puede decirse del sujeto que acompaña a Teodoro sobre la base de su mera apariencia, ya que ese extranjero considerado “todo un filósofo” puede en realidad no serlo. Ahora bien, si nos detenemos en la equiparación socrática veremos que, nuevamente, funciona en clave irónica, pues si, por un lado, esconde diferencias insalvables entre dioses y filósofos, por el otro, anticipa –en realidad– el contraste entre filósofos y sofistas.

Más allá de la vinculación que en otros diálogos suele plantear Sócrates entre dioses y filósofos¹¹, aquí la analogía resulta irónica en la medida en que el término de comparación no es el tipo de dios que él venera (un dios que, debido a su perfección y simpleza, no abandona ni modifica su aspecto), sino el tipo de dios homérico que, como hechicero y por medio de variados artificios, aparece de numerosas formas. Por su parte, el filósofo –tal como es presentado en el diálogo *Teeteto*– es aquel que se despreocupa de la buena reputación (εὐδοκίμησις, 173e) y si eventualmente adquiere una apariencia de loco o necio (174c) ella se debe más a la ignorancia de los otros que a su propia voluntad¹². En este sentido, las figuras de los dioses polimórficos y del filósofo se alejan inevitablemente. La cuestión de la voluntad en la proyección de apariencias es fundamental porque en las líneas del *Sofista* que hemos citado, Sócrates relativiza las diversas apariencias que los filósofos adquieren en la ciudad incorporando la noción de ἄγνοια (216c5). Los posibles aspectos de los filósofos (loco, sofista o político) deben comprenderse como efectos de la “ignorancia” reinante entre la mayoría que puebla la πόλις y, por ende, involuntarios¹³, mientras que

¹¹ Sobre esa vinculación véase, por ejemplo, *Fedro* 249c-d, *Filebo* 16c-e y *Timeo* 89d-90d.

¹² Recordemos que Sócrates apela a una anécdota de Tales en la que el pensador de Mileto, aborto en sus investigaciones astronómicas, cae en un pozo, provocando las burlas de una sirvienta tracia (174a). Así, dice Sócrates, ocurre con todos los filósofos, pues “a una persona de esta indole el que está cerca y el vecino le pasan inadvertidos” (174a-b). Desde la óptica socrática, los filósofos se desinteresan de su propia reputación y, por ello, la apariencia de que Tales podría adquirir a los ojos de la sirvienta tracia nace de la ignorancia de esta y no de la voluntad de aquel.

¹³ En este punto la traducción de Diès, A., Platon, *Le sophiste. Oeuvres complètes*, t. VIII, 3ra parte, París: Les Belles Lettres, 1923, es clara: “...cette sorte d’humains prend d’apparences différentes dans le jugement ignorant de la foule...” (216c). Sobre los diversos aspectos de los filósofos como consecuencia de la ignorancia de la multitud, véase Dixsaut, M., “Images du philosophe”, en: *Kleos*, v. IV, 4 (2000), pp. 191-248, p. 216.

los dioses homéricos se caracterizan por gestionar voluntariamente sus apariencias con el objeto de engañar a sus receptores. Y es por esta razón por la que la equiparación socrática, tal como afirmamos, anticipa una confusión entre filósofos y sofistas. Son estos últimos los que, como aquellos dioses homéricos, se distinguen por su gestión voluntaria y engañadora de apariencias y, por ello, si ante la ignorancia de la mayoría un filósofo puede pasar por sofista, a la inversa, un sofista podría pasar por filósofo. Ante los ojos de Sócrates, esa mayoría es incapaz de distinguir entre uno y otro.

Entonces, el problema central que parece plantearse en las líneas inaugurales del diálogo radica en la posibilidad de distinguir entre alguien que es “realmente” (ὄντως, 216c6) filósofo, de alguien que solo “aparenta” (δοκεῖν, 216c7) serlo. Y frente a esta problemática, Teodoro y Sócrates proceden de modos disímiles: mientras que el primero expresa su posición en términos de δόξαι (216b9), Sócrates ensaya algunas conjeturas irónicas, evita expresar opiniones y, finalmente, en un gesto trascendental del diálogo, decide dilucidar el estatus del Extranjero interrogándolo. En efecto, Sócrates le pregunta cómo conciben y cómo llaman los de su “región” (τόπος, 217a1) al sofista, al político y al filósofo e indica que, particularmente, desea saber si los conciben a todos ellos como uno, como dos o “...puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies (γέννη), a cada una de las cuales le corresponde un nombre (ὄνομα)” (216e-217a)¹⁴. Teodoro sugiere que el Extranjero no tendrá “inconvenientes” (φθόνος, 217a9) en explicar lo que se le pide y este, confirmando la ausencia de inconvenientes, sostiene que los de su “región” los conciben como tres especies, pero advierte que “distinguir (διορίζω) con claridad qué es cada uno no es tarea fácil ni pequeña” (217b). Por lo tanto, buscando zanjar la dificultad que se ha planteado (la distinción entre un filósofo real y un filósofo aparente), Sócrates realiza dos demandas, a saber: que el Extranjero hable desde su τόπος y que, al hacerlo, opere distinguiendo especies.

Con respecto al término τόπος, algunos intérpretes han advertido que se encuentra cargado de ambigüedad porque puede o hacer referencia a la tierra

¹⁴ Cf. Palumbo, L., *Il non essere e l'apparenza: sul Sofista di Platone*, Nápoles: Loffredo, 1994, p. 29 n.14, quien sugiere que, en esas líneas, la intención de Sócrates es superar la particularidad de un punto de vista basado en la subjetividad de la opinión para alcanzar una perspectiva que pueda captar “la objetividad de la verdad”. Casertano, G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Nápoles: Loffredo, 1996, pp. 92-93, afirma que, siendo conscientes de que lo que único que se tiene en común es un mero nombre, los interlocutores comienzan a buscar un λόγος que le permita hacer manifiesto sobre el plano del ser aquello a lo que se refiere el nombre en cuestión.

de origen de ese personaje o bien al lugar de los de su especie, *i.e.* al lugar de los filósofos (si respetamos la condición que le adscribe Teodoro al comienzo)¹⁵. No obstante, esa ambigüedad puede disiparse si tenemos en cuenta el contexto inmediato en el que dicho término se incorpora. En este sentido, es necesario, en primer lugar, destacar que lo que está en juego desde el comienzo de la discusión no es la tierra de pertenencia de ese personaje (es de Elea y nadie lo objeta), sino la condición filosófica que le asigna Teodoro. En segundo lugar, debe señalarse que justo antes de introducir el término *τόπος*, el propio Sócrates hace referencia a un par de coordenadas espaciales para hablar precisamente de la tarea del filósofo. Por medio de dichas coordenadas –que vuelven a jugar con la analogía divina¹⁶– ubica al filósofo en lo alto “mirando hacia abajo” (*καθοράω*, 216c6), mirando específicamente hacia la “vida de los de abajo” (*κάτω βίον*, 216c7). En tercer lugar, cabe advertir que el término al que Teodoro apela para negar “inconvenientes” de parte del Extranjero se vincula con el quehacer filosófico. “*Φθόνος*” comporta los sentidos de “envidia” o “celo”¹⁷, y en aquellas líneas es utilizado para indicar que el Extranjero ofrecerá a sus interlocutores todos sus saberes sin reservas en la medida en que no siente celos. Siguiendo a Brisson, podemos afirmar que el celoso de su saber retiene información porque está preocupado por la idea de compartir una ventaja y/o de convertir al otro en sabio y, por esta razón, el *φθόνος* es absolutamente incompatible con el diálogo filosófico: aquel que sabe algo (incluso aquel que sabe que no sabe) debe poner sus conocimientos al servicio del otro para así descubrir juntos la verdad¹⁸.

Teniendo en cuenta esas tres cuestiones –la discusión sobre el estatus filosófico del Extranjero, las coordenadas espaciales sobre el lugar del filósofo y la negación de ese sentimiento que representa una traba para la actividad filosófica– resulta preciso inclinarse por la segunda alternativa que planteábamos a propósito del término *τόπος* y pensar que él hace referencia al lugar de los filósofos. Por lo tanto, dejando de lado las conjeturas y evitando las opiniones, Sócrates invita al Extranjero a intervenir en el diálogo y a demostrar, como miembro representativo de la región de los filósofos, su discutido estatus.

¹⁵ Véase Benardete, S., *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman. Translated with Commentary*, Chicago: Chicago University Press, 1984, pp. 72-73 y Scodel, H., *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987, p. 22, n.4.

¹⁶ Cf. Rosen, S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven: Yale University Press, 1983, p. 65.

¹⁷ Cf. Liddell, H. y J. Scott, *Greek English Lexicon*, 9na edición, Oxford: Clarendon Press, 1996, s.v. ‘φθόνος’. En adelante, LSJ.

¹⁸ Cf. Brisson, L., *Lectures de Platon*, París: Vrin, 2000, p. 223. Al respecto, véase *Menón* 71d.

El σκοπός del diálogo *Sofista* radicaría entonces en esa demostración por medio de la cual el Extranjero se desplaza desde el plano de las apariencias (en el que hasta ahora se estaba librando la discusión) hasta el plano dialógico. Ahora bien, en este último plano, ese personaje debe comenzar respondiendo el desafío que le ha planteado Sócrates –que consiste, como vimos, en la distinción de “especies” (γένη)– y este desafío no hace más que volver a enfocar la figura del filósofo. En efecto, más allá de lo que debe distinguirse (en este caso, el sofista, el político y el filósofo), lo cierto es que los términos en los que se expresa el desafío socrático anticipan los quehaceres filosóficos que se revelarán en el corazón mismo del diálogo.

Resumiendo el argumento posterior al prólogo, una vez que los interlocutores deciden definir al sofista y se topan con el problema del no ser, proclaman la necesidad de contravenir el *dictum* parmenídeo y, por ende, la de combinar el ser con el no ser. Entonces, presentan tres hipótesis sobre la combinación de los géneros, rechazan las dos primeras, aceptan la tercera de ellas (según la cual algunos se combinan con otros) y se preguntan por la ciencia encargada de mostrar qué “géneros” (γένη, 253b8) se combinan y cuáles no. En ese punto, el Extranjero pregunta a Teeteto si acaso “sin darnos cuenta (ἐλάθομεν)... hemos encontrado al filósofo” (253c6-9). Y luego, al presentar la ciencia dialéctica como aquella a la que le corresponde el “dividir por géneros (κατὰ γένη διαίρεσις) y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma” (253d), concluye que “es en este lugar (ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ) donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo –si lo buscamos –” (253e)¹⁹. La insinuación del Extranjero respecto de la posibilidad de haber ignorado el descubrimiento del filósofo puede parecernos extraña si tenemos en cuenta que, como estamos proponiendo, el σκοπός del diálogo consiste precisamente en la demostración de su condición filosófica. No obstante, nada en los diálogos platónicos parece pasarle inadvertido al interlocutor principal y esa sorpresa del Extranjero, según pensamos, es más bien fingida. De hecho, al comienzo de la obra, el mismo personaje se asombra de las similitudes entre las figuras del pescador con caña y del sofista (221d8-9) cuando, en realidad, resulta evidente que la elección de la primera es premeditada²⁰. En definitiva,

344

¹⁹ Seguimos aquí la traducción propuesta por Dixsaut, M., o.c., p. 215.

²⁰ Nótese que, en ambos casos, el Extranjero invoca a los dioses: al hablar del pescador y el sofista: “Pero, ¡por los dioses! ¿ignoraremos, acaso, que los dos hombres están emparentados?” (221d8-9) y luego al presentar la dialéctica: “O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres y buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo” (253c6-9).

si en ese primer caso la elección del pescador no es azarosa, tampoco ahora la aparición del filósofo parece ser un suceso fortuito y la frase con la que concluye el pasaje lo confirma. Retomando de manera explícita el mismo término τόπος con el que Sócrates lo había cuestionado al comienzo de la obra, el Extranjero afirma que es en ese “lugar” (*i.e.* el de la dialéctica) donde siempre se encontrará al filósofo “si lo buscamos (ἐὰν ζητῶμεν)” (253e). Esta cláusula final –que algunos interpretan como el anticipo de un diálogo titulado *Filósofo* (y, en ese sentido, traducen como “cuando lo busquemos”)–²¹ estaría indicando que la aparición del filósofo no ocurrirá en un futuro determinado, sino que, entendiendo que su lugar es la dialéctica, toda vez que esta técnica sea empleada el filósofo aparecerá²².

Aun cuando críticos como Cornford supongan que la búsqueda del filósofo es solo una promesa incumplida en el diálogo²³, aquí pensamos que esa figura se revela por medio de la ejecución de su actividad esencial justamente en el pasaje que estamos estudiando. En esas líneas, y gracias a una absoluta auto-conciencia de los quehaceres que lo definen, el Extranjero responde el cuestionamiento de Sócrates. Si en el prólogo, Sócrates le había solicitado que, desde su τόπος de filósofo, realice distinciones sobre una serie de γένη, en las líneas que citamos, el Extranjero finalmente delimita el τόπος del filósofo y prepara el terreno para ejecutar distinciones sobre otra serie de γένη. Ahora bien, ni los γένη que se individualizarán ni las distinciones que se realizarán sobre ellos en los pasajes siguientes del diálogo son de la misma naturaleza que aquellas que Sócrates presenta y el Extranjero ejecuta en los pasajes dedicados a la caracterización del sofista. Por esta razón, en el siguiente apartado intentaremos echar luz sobre las vinculaciones entre los distintos γένη (el sofista, por un lado y los géneros mayores, por el otro) y las distintas técnicas (el procedimiento de la división y el método dialéctico).

²¹ Sobre la premeditación en la elección del modelo del pescador, véase Cordero, N.L., Platón, *El Sofista*, p. 435, n. 224.

²² Al respecto, véase Dixsaut, M., *o.c.*, p. 215. Por otro lado, consúltese Fronterotta, F., *Platone. Sofista*, Milán: BUR, 2007, p. 418, n. 223, para quien esa cláusula y la que aparece luego cuando el Extranjero señala, respecto del filósofo, que “nos ocuparemos de él con mayor claridad, si aún lo deseamos” (254b4), resultan irónicas o bien porque ya en esas líneas emerge el perfil del filósofo o bien porque se verá que no es posible producir una definición del ese filósofo como la que se ofreció del sofista.

²³ Cf. Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1935 (citamos según la traducción española de Cordero, N. y M.D. del C. Ligatto, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 330).

II

En el apartado anterior, observamos que en el prólogo del diálogo *Sofista* la discusión entre Sócrates, Teodoro y el Extranjero de Elea deja entrever que el σκοπός de la obra consiste en la demostración, por parte de este último, de su condición filosófica. No obstante, ni bien el Extranjero comienza a demostrar ese estatus, plantea otro σκοπός. Advirtiendo que la tarea de distinguir al filósofo, al sofista y al político no es sencilla, dicho personaje –por un pedido expreso de Sócrates– elige un interlocutor, que no es otro que Teeteto, y es a este a quien le comunica que “primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista, con el objeto de buscar y de demostrar, mediante una definición, qué es” (218b-c). Ocurre entonces como si en un primer nivel del diálogo, el objetivo fuera revelar el perfil del filósofo y, en un segundo nivel, el de caracterizar al sofista²⁴. En este sentido, una vez establecido ese par de niveles con sus respectivos σκοποί, cabe preguntarse por el tipo de relación que guardan entre ellos y, en particular, por la función que cumple la definición del sofista en el plan general que busca hacer ostensible el perfil del filósofo. Y según intentaremos evidenciar, la definición del sofista no representa un objetivo independiente de aquel planteado en el prólogo. Por el contrario, por medio de esa figura y de las distinciones que se operan para definirla, el Extranjero sienta las bases de la tarea que ejecutará con vistas a justificar su debatida condición.

Ahora bien, la función que le adjudicaremos a la figura del sofista y la relación entre los diferentes σκοποί solo pueden comprenderse a través de la noción de παράδειγμα. Este término, formado por el prefijo παρά (“delante”) y el sustantivo δῆγμα (“patrón”), puede traducirse como “ejemplo” o “modelo”, en cuanto un δῆγμα se ubica delante de algo para servirle de modelo²⁵. En el *corpus platonicum*, dicho término es utilizado, en primer lugar, para señalar una relación ejemplar entre dos objetos cualesquiera. Así, en el *Pedro*, Sócrates sostiene que los discursos sobre el amor que se han pronunciado representan un “ejemplo” (παράδειγμα, 262d1) de cómo un orador puede desorientar a los

²⁴ De forma similar a los niveles que estamos planteando, Gomperz, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig: Veit & Co, 1896-1909 (citamos según la traducción italiana de Bandini, L., *Pensatori Greci. Storia della filosofia antica*, v. II, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1933-1950, p. 503), utiliza una metáfora del fruto y la cáscara para hablar de la estructura del diálogo *Sofista*. Para el crítico francés, el fruto sería la demostración de la posibilidad del error y la cáscara las definiciones del sofista.

²⁵ Sobre los sentidos generales del término, Cf. LSJ, s.v. ‘παράδειγμα’.

oyentes²⁶. En segundo lugar, el término se utiliza para ilustrar ciertas características de las Formas. En la *República*, Sócrates sugiere que los futuros filósofos gobernantes deberán servirse del “bien en sí” como un “modelo” (παράδειγμα, 540a9) para organizar el Estado, los particulares y a sí mismos, mientras que en el *Parménides*, el Joven Sócrates sugiere que las Formas son como “modelos” (παράδείγματα, 132d1) de las otras cosas que solo se le parecen. Por último, en los diálogos *Sofista* y *Político* y en contextos eminentemente dialécticos, el término es utilizado para señalar un objeto que se incorpora en el umbral de una determinada investigación con el fin de preparar el terreno para el examen del objeto principal de la misma²⁷. Estudiando este último uso, Goldschmidt ha demostrado que esos παράδειγματα cumplen con dos funciones: a) habitúan al inexperto en el método que luego se aplicará sobre el objeto principal y b) ofrecen similitudes entre ambos objetos, similitudes que permiten ubicar el objeto principal dentro de una estructura²⁸.

En el diálogo *Sofista*, los παράδειγματα se incorporan cuando el Extranjero advierte que la tarea de definir al sofista no es sencilla y entonces sugiere practicar el “método” (μέθοδος, 218d5) que los conducirá a aquella definición, ocupándose de un caso sencillo que funcione como “modelo” (παράδειγμα, 218d9) de algo más grande. Ese caso es el del pescador con caña, que el Extranjero selecciona de forma premeditada (218e). Por otro lado, el método elegido es el de la división dicotómica que consiste en el cumplimiento, sobre un determinado género, de una serie de sucesivos cortes transversales que van separando especies con características contrarias hasta alcanzar la definición de una especie en particular. En este sentido, algunos críticos han supuesto que el propósito de este procedimiento es, justamente, el de aclarar

²⁶ Pueden citarse además los casos de *Apol.* 23b1 y *Fil.* 13c8. Al respecto, véase Patterson, R., *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985, pp. 12-13.

²⁷ Sobre el uso de παράδειγματα en los diálogos *Sofista* y *Político*, véase especialmente Kato, S., “The Role of *Paradeigma* in the *Statesman*”, en: Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 162-72; Rosen, S., *Plato's Statesman: the Web of Politics*, New Haven: Yale University Press, 1995; Lane M.S., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge: CUP, 1998; Gill, M.L., “Models in Plato's Sophist and Statesman”, en: *Plato*, 6, 2006 (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article27.html>, consultado el 14 de agosto de 2014); El Murr, D., “Paradigm and *diairesis*: a response to M.L. Gill's 'Models in Plato's Sophist and Statesman'”, en: *Plato*, 6, 2006 (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article63.html>, consultado el 14 de agosto de 2014).

²⁸ Goldschmidt, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París: Presses Universitaires, 1947, pp. 23-26.

el significado de esa *infima* especie²⁹. Suponiendo que el pescador con caña es un “técnico” (*tekhnítes*, 219a5), los interlocutores dividen el género superior de la τέχνη en dos partes: la de la técnica productiva y la de la adquisitiva. A su vez, esta última es dividida en adquisición por intercambio mutuo y por captura; la captura es dividida en disputa y caza; la caza, entre la que se ocupa de los seres inanimados y aquella que hace lo propio con los animados, mientras que los seres animados son divididos en terrestres y nadadores (219a-220a). Si bien la división continúa una serie de pasos, a esta altura del procedimiento ya puede verse con claridad el lugar que le corresponde al pescador con caña: el de un técnico cazador de animales nadadores.

Una vez concluida esa división, el Extranjero propone hallar la definición del sofista según el παράδειγμα (221c5) del pescador y entonces advierte que dicho pescador y el sofista están emparentados. Ambos se manifiestan como cazadores, uno de animales que habitan el agua, el otro de criaturas terrestres llenas de riqueza (221d-222a). Llegados a este punto, es posible confirmar que la incorporación del παράδειγμα ha cumplido con las dos funciones señaladas: la práctica del método y la explicitación de similitudes entre los objetos en cuestión. El objeto “menor” (en este caso, el pescador con caña) ha operado como un modelo a pequeña escala del objeto “mayor” (el sofista). No obstante, lo que ahora intentaremos sostener es que la misma figura del sofista podría estar funcionando, implícitamente, como una especie de nuevo παράδειγμα. En efecto, su definición a) exige un verdadero ejercicio del procedimiento de la división que la caracterización del pescador apenas había permitido y b) presenta una serie de similitudes con el objeto mayor de la discusión. A continuación desarrollamos ambos puntos.

a. La definición del sofista y el ejercicio de la dialéctica

El intento de definir al sofista se lleva a cabo por la misma διαίρεσις utilizada para definir al pescador. Aunque en el diálogo no se formula ninguna restricción teórica, en la práctica, las siete definiciones del sofista se ajustan a relaciones entre especies y géneros y las divisiones suelen ser dicotómicas³⁰.

²⁹ Véase Li Carrillo, V., “Las definiciones del sofista”, en: *Episteme*, 1261 (1959-1960), pp. 83-184, p. 176. En la misma línea, Philip, J., “Platonic Diairesis”, en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. XCVII (1966), pp. 335-358, pp. 348-349, sugiere que el resultado final de la διαίρεσις supone un acuerdo en relación con el nombre de una cosa y su definición, i.e. la explicitación de sus características y función esenciales.

³⁰ Al respecto, véase Ionescu, C., “Dialectic in Plato’s *Sophist*: Division and the Communion of Kinds”, en: *Arethusa*, v. XLVI, 1 (2013), pp. 41-64, p. 44. Téngase en cuenta que el género de la técnica termina dividido en tres partes: adquisición, producción y separación (226c). En el *Filebo*

Ahora bien, si lo que buscamos probar es que, en la estructura global del diálogo, esa caracterización representa una especie de ejercicio propedéutico, entonces debemos identificar para qué tipo de habilidades nos entrena el procedimiento divisorio.

Ante todo, debe advertirse que el grupo de términos relativos al campo semántico de la división aparece en varios segmentos del diálogo. Ya en el prólogo, los interlocutores insisten en “discernir” (διακρίνειν, 216c3) y “distinguir” (διορίζω, 217b2-3) al sofista, al político y al filósofo; luego aplican la διαίρεσις para definir al pescador y al sofista; utilizan términos como διαίρεσις (253d1), διαισθάνομαι (253d7) y διακρίνειν (253e1) para referirse a la ciencia dialéctica y, finalmente, retoman el procedimiento de la διαίρεσις (264c2) para concluir con la definición del sofista. Teniendo estas apariciones, es posible clasificar dos usos de la división: uno vinculado a la definición y el otro ligado a la dialéctica. A continuación, intentaremos interpretar el primero como un ejercicio destinado a preparar el terreno para la ejecución de la ciencia dialéctica.

Como observamos, en el corazón mismo del diálogo, el Extranjero pregunta si no le corresponde a la ciencia dialéctica el “dividir por géneros (κατὰ γένη διαίρεσις) y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma” (253d1-2) y, en las siguientes líneas, añade dos usos del verbo “distinguir” (διαισθάνεται [253d7] y διακρίνειν [253e1]) para referirse a la capacidad de discernir “respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no” (253d9-e2). El pasaje 253d1-e2 ha generado enormes controversias entre los comentaristas del diálogo, pero aquí solo nos concentraremos en las discusiones que atañen a la vinculación entre división y dialéctica. Dado que al describir los quehaceres de la dialéctica en 253d1-2 el Extranjero apela a términos relacionados con la división, los intérpretes han supuesto o bien que división y dialéctica se asimilan, o bien que ambas resultan inconexas o bien que la primera es una condición necesaria, pero no suficiente para la ciencia dialéctica³¹. Aquí nos inclinaremos por esta última alternativa,

(16d) y el *Fedro*, Sócrates habla de dividir las ideas siguiendo sus “naturales articulaciones” (265e1-2). Sobre las diferencias entre la división presentada en *Fedro* y aquella practicada en *Sofista*, véase Santa Cruz, M.I., “Division et dialectique dans le *Phèdre*”, en: Rossetti, L. (ed.), *Understanding The Phaedrus*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992.

³¹ Entre los defensores de la primera opción, véase Stenzel, J., *Studien Zur Entwicklung Der Platonischen Dialektik Von Sokrates Zu Aristoteles*, Leipzig: 1931 (citamos según la traducción inglesa de Allan, D.J., *Plato's Method of Dialectic*, Nueva York: Clarendon Press, 1940, pp. 96-108); Cornford, o.c., pp. 330-332; Lloyd, A.C., “Plato's description of Division”, en: *Classical Quarterly. New Series*, 2 (1954), pp. 105-112, p. 110 y Bluck, R., *Plato's Sophist. A commentary*, pp. 126-127; de la segunda, con diversos matices, véase Philip, J., o.c., pp. 348-350; Trevaskis, J., “Division

teniendo en cuenta que las posiciones que postulan una identificación total o una distinción radical se enfrentan a dificultades insuperables. Por un lado, la dialéctica no puede asimilarse a la división, pues en los quehaceres enumerados en nuestro pasaje no se hace referencia alguna a las características esenciales del procedimiento practicado antes: ni a las divisiones dicotómicas o tricotómicas, ni a la división de un género en sus respectivas especies, ni a la definición con la que suele concluir el procedimiento, ni a las reglas que lo gobiernan³². Por otro lado, la distinción radical entre división y dialéctica no solo es contradicha por el vocabulario que aparece en el pasaje de *Sofista*, sino además –como ya veremos– por ciertos razonamientos de *Político*.

Debido a los argumentos expuestos, la dialéctica no puede equipararse con la división, pero tampoco puede diferenciarse por completo de ella. Entonces, ¿cómo debe entenderse la aparición del “κατὰ γένη διαίρεσις” (253d1) en la descripción de dicha ciencia? A pesar de que la tarea de la dialéctica no es la de alcanzar ningún *definiendum* ni establecer una estructura jerárquica de géneros y especies, sí lo es la de dividir, en el sentido de distinguir o separar un género de otro con el fin de no confundirlos³³. De hecho, el mismo término διαίρεσις comporta tanto el sentido de dividir una unidad en las partes que la componen como también el de separar a unas cosas de otras; por ejemplo, en el campo musical, separar los diferentes sonidos³⁴. En este sentido, la dialéctica parece fundarse en esa capacidad de separar o distinguir, capacidad que ha sido practicada largamente por el Extranjero y Teeteto en otra esfera y con otros objetivos³⁵. Ejercitar la división –ese singular procedimiento que trata de explicitar disimilitudes entre diferentes objetos– representaría el mejor preámbulo antes de distinguir entre las Formas que son y aquellas que no son

and Its Relation to Dialectic and Ontology in Plato”, en: *Phronesis*, v. XII, 2 (1967), pp. 118-129, p. 120; Ryle, G., *Plato's Progress*, Cambridge: CUP, 1966, pp. 139-141 y Rosen, S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, p. 259; de la última opción, véase la traducción de Cordero, N., *El Sofista*, p. 433.

³² Cf. Gómez-Lobo, A., “Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2”, en: *Phronesis*, v. XXII, 1 (1977), pp. 29-47, pp. 33-36, quien sostiene que, en el pasaje que estamos estudiando, no aparece la metáfora de una pirámide con sus movimientos ascendentes y descendentes y sus géneros superiores e inferiores que parecen caracterizar la división. Sobre esas metáforas, véase Stenzel, J., o.c., pp. xxxii y 104. Además, consúltase Ionescu, C., o.c., p. 55.

³³ Para Trevaskis, J., o.c., p. 123, la expresión “κατὰ γένη διαίρεσις” no alude al procedimiento divisorio, sino a una distinción entre conceptos.

³⁴ Cf. Rodríguez Adrados, F. (dir.), *Diccionario Griego-Español*, Madrid: CSIC, 1980, s.v. διαίρεσις.

³⁵ Cf. De Chiara-Quenzer D., “The Purpose of the Philosophical Method in Plato's *Statesman*”, en: *Apeiron*, v. XXXI, 2 (1998), pp. 91-126, p. 119, n. 39, quien nota esas diferencias entre los dos usos de la división y Fronterotta, F., *Platone. Sofista*, Milán: BUR, 2007, p. 416, n. 221, para quien la dialéctica termina abrigando la división.

capaces de comunicarse con otras. Resulta evidente que la división ejercitada en la caracterización del sofista no es del mismo tipo que aquella que se utiliza en el marco de la ciencia dialéctica. Sin embargo, si consideramos que, en un principio, Sócrates le solicita al Extranjero que hable desde su lugar de filósofo estableciendo una serie de distinciones y luego, en el corazón del diálogo, el mismo Extranjero sostiene que el lugar del filósofo es la dialéctica y que esta consiste en establecer distinciones, es claro que la capacidad de dividir y distinguir representa un aspecto esencial del quehacer filosófico³⁶.

Ahora bien, más allá del *Sofista*, la vinculación entre división y dialéctica es tematizada en diálogos como el *Fedro* y el *Político*. Si bien es cierto que el procedimiento divisorio que aparece en el *Fedro* no comparte los mismos rasgos de la διαίρεσις ejercitada en el *Sofista*³⁷, aquí nos interesa señalar que en aquel diálogo la capacidad de dividir parece representar una mera herramienta. En tanto medio que funda el “hablar y pensar” (λέγειν καὶ φρονεῖν, 266b4-5), la διαίρεσις puede comprenderse como un ejercicio que prepara el alma del interlocutor para la verdadera dialéctica³⁸. Por otro lado, en el *Político*, reflexionando sobre las razones por las que se ha emprendido –a través de la división– la definición de la figura que le da nombre al diálogo, el Extranjero pregunta si “¿es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?” (285d4-6). Ante ello, su interlocutor, el Joven Sócrates, responde que lo han hecho por la segunda opción. Mientras que el lector podría suponer que el objetivo es definir al político, los interlocutores son conscientes de que el objetivo central es, en realidad, otro: el de hacerse más hábiles dialécticos. Entonces, debemos preguntarnos: ¿qué es lo que, particularmente, los hace más hábiles?

Si tenemos en cuenta la variedad de recursos utilizados en el diálogo –divisiones, mitos, paradigmas–³⁹, la respuesta podría ser dificultosa, pero lo cierto

³⁶ Cf. Ackrill, J.L., “In Defence of Platonic Division”, en: Wood O. y G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays*, Londres: Macmillan, 1970, pp. 373-392 (citamos según Ackrill, J.L., “In Defence of Platonic Division”, en: Ackrill, J.L. (ed.), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: OUP, 1997, pp. 93-109, p. 107), quien se encarga de hacer una férrea defensa del procedimiento divisorio.

³⁷ Cf. Santa Cruz, M., “Division et dialectique dans le *Phèdre*”, p. 255, quien señala que en el *Fedro* no aparecen las divisiones dicotómicas, ni el objetivo de definir y que, además, se insiste no solo en la división, sino también en la reunión.

³⁸ Cf. Griswold, C.L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Pennsylvania State University Press, 1986, p. 183 y Santa Cruz, M.I., o.c., p. 255.

³⁹ Los interlocutores utilizan la división para definir al político (258b7-267a) y luego apelan al relato mítico y al παράδειγμα. Por medio de este último, se introduce el arte de tejer que, luego de un primer intento, es definido de manera satisfactoria al retomar la división. Entonces, gracias a

es que la unidad misma del *Político* descansa sobre la división. Existe un único procedimiento divisorio que, incluso siendo interrumpido, atraviesa de principio a fin la estructura de la obra⁴⁰. Es más, esas interrupciones se vinculan con la propia división, ya que el mito viene a corregir los primeros resultados fallidos de este procedimiento y el uso del paradigma supone, en realidad, un proceso complementario al de la división que se apoya en los resultados obtenidos y sienta las condiciones para la caracterización definitiva del político por medio de la διαίρεσις. En este sentido, la conversión en hábiles dialécticos es algo que debe verse a partir de la pregunta del Extranjero en 285d4-6 tanto retrospectiva como prospectivamente. Los interlocutores comienzan a convertirse en mejores dialécticos desde las primeras divisiones y terminan de hacerlo hacia el final de la búsqueda, lo que les otorga el conocimiento no solo de los errores cometidos, sino también del procedimiento acertado para encontrar la figura del político. Si bien apelamos al diálogo *Político* con el objeto de observar las vinculaciones entre división y dialéctica, lo cierto es que los supuestos y las consecuencias del argumento que acabamos de estudiar podrían ayudarnos a reafirmar nuestras hipótesis sobre el diálogo *Sofista*. A partir de la pregunta formulada en el *Político* sobre los objetivos del diálogo, podríamos pensar que ambas definiciones (la del político y la del sofista) se encuentran subordinadas a un propósito principal que aparece, en ambas obras, vinculado al filósofo y a la tarea que lo define: la dialéctica.

Luego de anunciar que el objetivo no es definir al πολιτικός ἄνθρωπος, el Extranjero afirma que ningún hombre razonable hubiese aceptado buscar la definición del arte de tejer (arte propuesto como modelo del arte político) por él mismo (285d8-9). Acto seguido, sugiere que a la mayoría le pasa inadvertido que algunas realidades comportan símiles sensibles fáciles de comprender, mientras que de las realidades más “altas y valiosas” (μέγιστα καὶ τιμιώτατα, 285e4), de las realidades “incorpóreas” (ἀσώματα, 286a5), “no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres” (286a). Por lo tanto, añade, hay que ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada una de ellas, pues es a ellas “a las que apunta todo lo dicho hasta el momento” (286a5-7), aunque resulta más sencillo “practicar con objetos pequeños”. Por último, el Extranjero vincula explícitamente los argumentos del *Político* y del *Sofista*, en lo relativo

las distinciones establecidas en dicha división, se reinicia la definición del político (287a7 ss.) y se alcanza una caracterización satisfactoria por medio de la διαίρεσις (305e2-6).

⁴⁰ Cf. El Murr, D., “La division et l’unité du *Politique* de Platon”, en: *Les Études philosophiques*, 74 (2005), pp. 295-324, p. 303.

a las largas exposiciones (286b7-c3). De los razonamientos expuestos, tres cuestiones merecen especialmente nuestra atención: en primer lugar, la referencia a los objetivos del diálogo; en segundo lugar, la relación entre los símiles sensibles y las realidades incorpóreas y, en tercer lugar, la analogía establecida entre los argumentos del *Político* y del *Sofista*.

En relación con la primera observación, aquí entendemos que su advertencia sobre la definición del arte del tejido debe entenderse en el contexto de su afirmación previa sobre el πολιτικός ἄνηρ. A diferencia de algunos intérpretes para quienes las palabras del Extranjero plantean un contraste tácito entre tejido y política (contraste según el cual solo la definición de la última tendría sentido en sí misma)⁴¹, nosotros entendemos que, anticipando eventuales cuestionamientos por haber relegado la definición del político, el personaje platónico está insinuando que si ningún hombre razonable hubiese aceptado definir el arte de tejer por sí mismo, tampoco debería hacerlo con el πολιτικός. En efecto, justo antes de señalar que la definición del político es un objetivo secundario, el mismo Extranjero retoma el παράδειγμα de los niños que aprenden las primeras letras para sugerir que el propósito de ese aprendizaje no es resolver un único problema (*i.e.* ni las letras en sílabas breves y fáciles ni las letras en sílabas largas y difíciles), sino hacerlos hábiles en cuestiones de gramática para resolver todo posible problema⁴². Por lo tanto, si ponemos en paralelo ese παράδειγμα y el tratamiento del tejido y la política, deberíamos concluir (como de hecho lo hace el Extranjero) que la práctica sobre el caso del tejido y sobre el caso del político no se realizan para resolver esos problemas particulares, sino para tornarse dialécticos más hábiles en todo tipo de cuestiones. En este sentido, es posible establecer un paralelo con el *Sofista* y afirmar que, en este diálogo, ningún hombre razonable debería pensar tampoco que las definiciones del pescador y del sofista se buscan por ellas mismas. Si en un caso los interlocutores afirman que la definición del político se hace con fines dialécticos, en el otro estarían dejando entrever que la definición del sofista se lleva a cabo con fines filosófico-dialécticos: para ejercitar distinciones y para exhibir el perfil filosófico del Extranjero.

La segunda cuestión que queríamos examinar aquí es la diferenciación entre las realidades que cuentan con símiles sensibles fáciles de comprender y

353

⁴¹ Cf. Miller, M., *The Philosopher in Plato's Statesman*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004, pp. 69-70 y White, D., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Chippenham: Ashgate Publishing Limited, 2007, p. 73.

⁴² *Pol.* 285c10-d2.

aquellas que no cuentan con símiles nítidos adaptados a los hombres. Dado que Platón no especifica los casos propios de cada grupo, podría suponerse, como creen algunos intérpretes, que el arte del tejido es un ejemplo de las primeras y el arte político un ejemplo de las últimas,⁴³ pero esta lectura se enfrenta con una dificultad. En el argumento del diálogo, el arte del tejido parece representar un símil sensible y nítido mediante el cual se busca explicar el arte político, lo que pondría en duda el estatus de este último como una realidad que no cuenta con dichos símiles. Consciente de esta dificultad, Sayre supone que el tejido guarda un tipo de similitud con el arte político que solo puede evidenciarse mediante el uso del λόγος. Por lo tanto, en vez de la actividad observable del tejido, sería el discurso el que estaría proporcionando, en sentido estricto, el paradigma con el que se persigue el arte político⁴⁴. Sin embargo, existe otra interpretación posible que aquí defenderemos, interpretación que cuenta con una serie de presupuestos.

Debe considerarse, en primer lugar, que el Extranjero –justo antes de presentar los dos grupos de realidades– subordinó la búsqueda del político a la transformación en hábiles dialécticos. En segundo lugar, que –luego de esa propuesta– el mismo Extranjero añade que todo lo dicho apunta hacia las realidades más altas y valiosas. En tercer lugar, que esas realidades pueden ser leídas, siguiendo la exégesis de Kahn, como las Formas presentadas en los diálogos medios⁴⁵. Por último, debe considerarse que la διαίρεσις –como ese procedimiento previo a la dialéctica por medio del cual se define al político– no

⁴³ Así piensan, por ejemplo, White, D., *o.c.*, p. 90 y Gill, M.L., “Method and Metaphysics in Plato’s *Sophist* and *Statesman*”, en: Zalta, E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/plato-sophstate>), 2015. Particularmente, White, D., *o.c.*, p. 92, sostiene que el tejido puede aprenderse mediante la observación porque su producción y resultados son de naturaleza material, mientras que el arte de gobernar supone un ejercicio abstracto que no puede ser observado.

⁴⁴ Cf. Sayre, K., *Metaphysics and Method in Plato’s Statesman*, Nueva York: CUP, 2006, pp. 85-86.

⁴⁵ Cf. Kahn, C., “The Place of the *Statesman* in Plato’s Later Work”, en: Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 49-60, pp. 56-57. Siguiendo la misma línea, otros intérpretes han vinculado ese pasaje del *Político* con uno del *Fedro* en donde Sócrates también habla de realidades valiosas (250b-c). Al respecto, véase Gulley, N., “Plato’s Theory of Recollection”, en: *The Classical Quarterly*, New Series, v. IV, 3/4 (1954), pp. 194-213, p. 202 y Benardete, S., *The Being of the Beautiful. Plato’s Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago: Chicago University Press, 1984, III, p. 154. Por otro lado, Owen, G.E.L., “Plato on the Undepictable”, en: Nussbaum, M. (ed.), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Londres: Duckworth, 1986, p. 61, niega la continuidad entre los seres incorpóreos del *Político* y las Formas de los diálogos medios, afirmando que en el pasaje del *Político*, Platón solo esboza distinciones lógicas, epistemológicas y lingüísticas.

trata, ni en este diálogo ni en el *Sofista*, con aquellas Formas⁴⁶. Por lo tanto, puede suponerse que el político no representa una de las realidades más valiosas e incorpóreas (como tampoco lo hace el sofista en el diálogo homónimo)⁴⁷, sino que, por el contrario, lo dicho a propósito de ella apunta hacia la dialéctica y hacia los objetos de esa dialéctica. En este sentido, Lane sugiere que, en el diálogo *Político*, el Extranjero plantea un uso de παραδείγματα en tres niveles: en el primero, el aprendizaje de las letras por parte de los niños representa el paradigma de los paradigmas; en el segundo nivel, el tejido sirve como paradigma de la política y, en el último nivel, la política –siendo una de las realidades “grandes” (277d2, 278e7-8)– estaría ejemplificando realidades aun más grandes⁴⁸. Asimismo, Lane sostiene que el λόγος que busca definir el arte de gobernar es una aproximación, un juego de niños, en comparación con el λόγος realmente dificultoso dedicado a las realidades más valiosas⁴⁹.

Finalmente, el último punto de la intervención del Extranjero que deseábamos señalar es el trazado del paralelo entre los argumentos del *Sofista* y del *Político*. En efecto, para ejemplificar el tedio que causa la extensión de ciertas exposiciones, ese personaje cita los casos del tejido y del mito presentes en *Político* y luego se refiere al diálogo *Sofista* afirmando: “τὴν [μακρολογίαν] τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας” (286b9). La traducción e interpretación de esta línea, según sostiene Lacey, descansa sobre la acentuación de la preposición, pues si ella aparece como περὶ⁵⁰, la larga discusión vendría a ser aquella dedicada a τὸ μὴ ὄν (y así parecen entenderlo algunos traductores)⁵¹,

⁴⁶ Si bien la cuestión de los objetos propios de la διαίρεσις excede los propósitos de este trabajo, cabe mencionar que Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Nueva York: Russell & Russell, 1962, pp. 54-55, afirma que, en el diálogo *Sofista*, Platón no prevé ningún esquema divisorio que exprese una jerarquía ontológica de las Formas, pues, de hecho, no piensa en un ámbito eidético organizado de esa manera. Por otro lado, Philip, J., o.c., p. 358, advierte que en ninguna parte Platón intenta relacionar los géneros mayores con las clases de la διαίρεσις (campo de entrenamiento del dialéctico), mientras que Trevaskis, J., o.c., p. 128, sostiene que la división no trata con Formas y que las definiciones del sofista en el diálogo homónimo no tienen relación alguna con ellas. Por su parte, Ackrill, J., o.c., p. 109, piensa que la dialéctica, como el estudio de las interrelaciones entre las Formas, es algo mucho más rico que la división en clases, aunque la diferencia no es insalvable.

⁴⁷ Al respecto, cf. Trevaskis, J., o.c., pp. 125-26, para quien ni el sofista ni la sofística conforman una Idea. Por otro lado, véase Cornford, F., o.c., pp. 235-238 y Moravcsik, J.M.E., “The Anatomy of Plato’s Divisions”, en: *Exegesis and Argument, Phronesis Suppl.*, I (1973), pp. 324-348, pp. 329-343, quienes suponen que la sofística sí representa una Idea.

⁴⁸ Cf. Lane, M.S., o.c., p. 62.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 62-63, n. 86.

⁵⁰ Cf. Duke, E.A. y otros, *Platonis Opera, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt*, t. I, Oxford: OUP, 1995, p. 520.

⁵¹ Cf. María Inés Santa Cruz (Platón, *Político*, Santa Cruz, M.I. (trad.), en: *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988), por ejemplo, traduce: “el tedio que nos causaron la larga exposición sobre el

pero, en cambio, si se acentúa περί⁵², la exposición extensa sería la relativa al sofista (exposición que pertenecería al tratamiento del no-ser).⁵³ Adhiriendo a esta última alternativa, el mismo Lacey agrupa la μακρολογία sobre el sofista con los otros dos ejemplos (el del tejido y el del mito) y, como consecuencia de ello, sugiere que los géneros del “ser”, de lo “mismo” y de lo “otro” que aparecen en *Sofista* podrían ocupar el lugar de los ἀσώματα que se plantean en *Político*, es decir el de aquellas realidades hacia las que apunta la investigación⁵⁴.

Entonces, a partir de los tres niveles del diálogo *Político* planteados por Lane y de la propuesta de Lacey, es posible pensar que, en el diálogo *Sofista*, el pescador representa el paradigma del sofista, mientras que esta última funciona, de forma implícita, como una especie de nuevo paradigma de algo mucho mayor. Recordemos que, hasta el momento, nos hemos detenido en pasajes del *Fedro* y del *Político* con el fin de iluminar las vinculaciones entre división y dialéctica y, en ambos casos, la διαίρεσις ha aparecido como una herramienta esencial para la dialéctica. Por lo tanto, podemos concebir las divisiones efectuadas en el *Sofista* sobre la figura homónima como un ejercicio de carácter propedéutico que se lleva a cabo con miras a la dialéctica, dialéctica ejecutada sobre los objetos hacia los que apunta toda la investigación. En este sentido, el sofista como παράδειγμα estaría cumpliendo con su dimensión metodológica (i.e. con una práctica que habitúa al inexperto en el método que se utilizará sobre un objeto mayor), pero, según entendemos, esa misma figura cumple además con la otra dimensión del παράδειγμα, aquella relacionada con las similitudes entre los objetos menores y mayores de un determinado diálogo.

arte de tejer –que fue bastante pesada–, esa otra sobre la retrogradación del universo y también aquella –a propósito del sofista– sobre la existencia del no ser”.

⁵² Cf. Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato, A revised text and English notes*, Oxford: Clarendon Press, 1867, p. 112, quien al comentar el pasaje en cuestión, sostiene que el motivo de la digresión era el de calmar la inquietud que genera la longitud de las exposiciones sobre el tejido, así como el mito y el debate sobre la naturaleza del sofista.

⁵³ Cf. Lacey, A.R., “Plato’s Sophist and the Forms”, en: *The Classical Quarterly. New Series*, v. IX, 1 (1959), pp. 43-52, p. 48. Sobre la acentuación de περί como preposición o post-posición, véase especialmente Luraghi, S., *On the Meaning of Prepositions and Cases. The expression of semantic roles in Ancient Greek*, Ámsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2003, p. 81. Además, consúltese la traducción francesa de Brisson, L. y Pradeau, J.-F., *Platon. Le Politique*, París: Éditions Flammarion, 2003, p. 147, quienes parecen inclinarse por la segunda opción planteada por Lacey: “notre long exposé, sur le tissage, sur la rétrogradation de l’univers et sur le sophiste quant à l’existence du non-être”.

⁵⁴ Lacey, A., o.c., p. 48.

La definición del sofista y el anticipo del rasgo determinante del no-ser

El uso del tipo de παράδειγμα que estamos estudiando implica –además del aspecto metodológico ya tratado– una explicitación de ciertas similitudes entre el modelo en cuestión y un objeto mayor, similitudes que permiten ubicar a este último dentro de una determinada estructura. Asimismo, teniendo en cuenta que los παραδείγματα se utilizan para entrenar a un inexperto, Goldschmidt advierte que ese entrenamiento permite habituar al aprendiz a los modos de una investigación objetiva. Es decir, de una investigación en la que su atención puede concentrarse sobre lo que el objeto es y no distorsionarse por aquello que él, como inexperto, pretende que el objeto sea⁵⁵. En la misma línea, El Murr añade que un παράδειγμα no solo debe presentar un asunto complejo de forma simple, sino que además debe incorporar de manera imparcial cuestiones que, en el objeto principal, entrañan algún tipo de conflicto⁵⁶. A partir de estas consideraciones, nuestro próximo objetivo será determinar en qué medida esos rasgos que se cumplen en el uso del παράδειγμα explícito del diálogo –hablamos del pescador con caña– permiten describir la función del sofista.

Ante todo cabe señalar que el sofista se encuentra a mitad de camino entre la simpleza del pescador con caña y la complejidad de los géneros mayores. Al comienzo de la discusión, el Extranjero subraya que el sofista es “difícil” (χαλεπός, 218d3) de capturar y, dado que es preferible abordar primero ejemplos “pequeños” (σμικρά, 218d1) y luego encarar los casos “importantes” (μεγίστα, 218d2), decide apelar a un παράδειγμα. Entonces, incorpora, en primer lugar, el pescador con caña (218e) y, en segundo lugar, el sujeto que produce con una sola técnica todas las cosas (233d). Ambos paradigmas introducen aspectos esenciales del quehacer sofístico: el primero, mediante su captura de peces en las aguas, permite iluminar la caza de jóvenes que los sofistas llevan a cabo en la πόλις, mientras que el segundo permite, mediante su técnica que lo abarca todo, iluminar la tendencia omnímoda del sofista. No obstante, si el sofista es una materia difícil de abordar –para la cual se demanda el uso de paradigmas–, claramente no es la más dificultosa del diálogo. Una vez que la cuestión del no-ser irrumpe en la conversación, Teeteto sostiene que la eventual aplicación del nombre μὴ ὄν a una cosa no solo resulta “difícil” (χαλεπός, 237c5), sino “casi completamente imposible de responder” (237c5). Por lo tanto, si la caza

357

⁵⁵ Goldschmidt, V., o.c., pp. 23-26.

⁵⁶ El Murr, D., o.c., pp. 2-4.

del sofista es dificultosa, más dificultosa aun es la cuestión que gira en torno a τὸ μὴ ὄν⁵⁷. Teniendo en cuenta esta dificultad y la advertencia del Extranjero respecto del uso de ejemplos pequeños para encarar los casos importantes, el análisis del no-ser debería estar precedido por algún tipo de παράδειγμα. De hecho, retomando el diálogo *Político*, el mismo Extranjero sostiene la importancia de ese recurso, al confesar “¡Qué difícil es... poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a ‘modelos’ (παράδειγματα), las cosas ‘importantes’ (μειζόνων)!” (277d1-2). Esas cosas importantes no son otras que las realidades incorpóreas que el Extranjero presentará luego (285e-286a)⁵⁸, y, en el caso de *Sofista*, la figura homónima –tal cual la construyen los interlocutores– funciona como un παράδειγμα implícito que ofrece la llave de solución a la cuestión más importante del diálogo: el problema del no-ser.

El estatus del sofista como παράδειγμα puede comenzar a probarse a partir del entrenamiento que supone su definición. El inexperto Teeteto inicia dicho entrenamiento con un objeto neutral como el pescador y luego pasa a ocuparse del sofista que, si bien implica una serie de compromisos mayores, al mismo tiempo representa un objeto más simple y menos conflictivo que el no-ser. Teeteto puede investigar al sofista preocupado por lo que ese objeto es y no por lo que pretende que sea⁵⁹, mientras que la investigación acerca del no-ser se encuentra signada por un obstáculo que condiciona la visión que se tiene de él. El padre Parménides –que emerge desde el horizonte como un emblema venerable y temible que prohíbe el tránsito por los territorios del no-ser– obliga a los interlocutores a pensar o, mejor dicho, a no pensar ese μὴ ὄν (237a)⁶⁰. Por lo tanto, Teeteto junto al Extranjero deben hacer el sacrificio de superar aquello que Parménides pretende sobre el no-ser (que no sea) y alcanzar lo que el no-ser es⁶¹. Pero ese camino sacrificial y parricida ha sido allanado por el uso del παράδειγμα implícito que representa el sofista. En efecto, es gracias a su

⁵⁷ Asimismo, líneas antes, el Extranjero había afirmado que tanto parecer sin llegar a ser como decir y pensar falsedades son cuestiones “absolutamente difíciles” (παντάπασιν χαλεπὸν, *Sofista*, 236e5-237a1).

⁵⁸ Al respecto, cf. Miller, M., o.c., p. 58.

⁵⁹ Sobre esa lógica del παράδειγμα que ya hemos comentado, véase Goldschmidt, V., o.c., p. 20.

⁶⁰ El Extranjero cita los versos iniciales del fragmento 7 del poema parmenídeo en 237a y luego en 258e.

⁶¹ Con respecto al parricidio, pueden consultarse los trabajos de Peck, A., “Plato’s Parmenides. Some Suggestions for Its Interpretation. Part II”, en: *Classical Quarterly*, v. V, 4 (1954), pp. 31-46 y Malcom, J., “On What is Not in Any Way in the *Sophist*”, en: *Classical Quarterly*, v. XXXV, 2 (1985), pp. 520-523 y, por otro lado, los de De Rijk, L.M., *Plato’s Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam: North-Holland, 1986 y O’Brien, D., *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, para quienes no se comete tal parricidio.

particular caracterización que, en el diálogo, surge la idea que permitirá dilucidar aquello que el no-ser es. Veamos entonces cómo se opera esa caracterización.

Desde 221c hasta 233c, el Extranjero y Teeteto intentan definir al sofista, pero este se les aparece de diversos modos: como cazador, como mercader, como discutiador e incluso como purificador del alma. La reiteración de términos como καταφαίνω (221d13), φάντασμα (223c3) o ἀναφαίνω (224d2) manifiestan la centralidad de las apariencias que si bien en principio refieren a esa circunstancia particular del aparecer del sofista, luego terminan señalando la característica esencial de su proceder. Con el objeto de otorgarle sentido a esa proliferación de apariciones, el Extranjero decide recomenzar la definición en el ámbito de la técnica productiva y, entonces, el sofista adquiere el rasgo esencial que mantendrá hasta el final de la obra: la producción de una sabiduría aparente que lo hace semejarse al sabio “sin serlo” (οὐκ ὄν, 233c8)⁶². Evidentemente, a partir de esta caracterización, el sofista se erige en lo *otro*, en lo diferente respecto del sabio y su identidad termina descansando en la alteridad. Cabe observar que esa alteridad es incorporada por medio del οὐκ ὄν y que, en realidad, es el resultado final del derrotero de la definición. Todo el proceso llevado a cabo por los interlocutores con el objeto de definir al sofista estaría poniendo en evidencia un particular movimiento que supone intentar acercarse a su esencia para ser expulsado hacia sus apariencias, hacia lo *otro* del sofista. Y es en ese punto de la discusión en el que el estatus de nuestra figura anticipa, como un ejemplo a pequeña escala, lo esencial del concepto verdaderamente dificultoso del diálogo: el no-ser.

Repasando de manera sucinta el argumento del diálogo, podemos señalar que la cuestión del no-ser surge a raíz de las dificultades que plantean el “semejar, sin llegar a ser” y el “decir algo, pero no la verdad” (236d), pues el que pretende utilizar estas expresiones para condenar al sofista cae en una contradicción: la de suponer que “lo que no es” es. Por esa razón, los interlocutores emprenden una analítica del no-ser. Sin embargo, dado que ese no-ser es una entidad que “no es de ningún modo” (τὸ μὴδαμῶς ὄν, 237b7), dicha analítica acaba con una serie de aporías que demuestran que “lo que no es” no puede

⁶² Según entendemos, el sentido de las primeras seis definiciones del sofista no habría que buscarlo en cada una de ellas por separado, sino teniendo en cuenta el conjunto. Por el contrario, algunos intérpretes (Lí Carrillo, V., o.c., pp. 176-84, Oscayan, S., “On six definitions of the Sophist: *Soph.* 221c-231e”, en: *The Philosophical Forum*, 4 (1972), pp. 174-254 y Wolff, F., “Le chasseur chassé: les définitions du sophiste”, en: Aubenque, P. (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Nápoles: Élenchos, 1991, pp. 17-52) han intentado ver los referentes de cada una de esas definiciones en sujetos o prácticas históricas particulares.

aplicarse a nada de lo que es y que, al mismo tiempo, nada de lo que es puede añadirse a eso que no es de ningún modo (237b-239c)⁶³. En consecuencia, el desafío que se le presenta a los interlocutores es el de individualizar alguna forma de no-ser que permita pensarlo y decirlo. Y esa forma será aquella que el sofista como παράδειγμα ha incorporado implícitamente. Hablamos de la forma de la alteridad, pero ¿de qué manera esta forma es reincorporada y vinculada al no-ser?

En la sección donde se pone a prueba la capacidad de combinación de los grandes géneros, el Extranjero pregunta a Teeteto si el género de la diferencia es una quinta forma (aparte del movimiento, del reposo, de la identidad y del ser) o si en realidad lo diferente y el ser son dos nombres aplicados a un mismo género (255c8-10). Ante todo, cabe señalar que en esta pregunta resuena aquella que Sócrates, en las primeras líneas del diálogo, le dirigió al Extranjero al intentar dilucidar si sofista, político y filósofo eran tres nombres aplicados a un mismo género o los nombres de tres géneros distintos (217a6-8). En ambos casos, se pone en juego la vinculación entre ὄνομα (217a7 y 255c9) y γένος (217a7 y 255c9) y si en el primero, Sócrates comenzaba a cuestionar el estatus filosófico del Extranjero, en el segundo, el mismo Extranjero se encuentra, justamente, demostrando ese estatus. Asimismo, no debe soslayarse que, en el primer caso, se introducen el filósofo y el sofista (junto al político) y, en el segundo caso, los géneros del ser y de la diferencia. En efecto, si tenemos en cuenta los pares filósofo-ser y sofista-no-ser que se han puesto en paralelo líneas antes (254a4-254b1), podría pensarse que ambas preguntas funcionan como hitos de la trayectoria del Extranjero que, desde su lugar de filósofo, comienza definiendo al sofista y, por medio de él, dilucida el no-ser.

Volviendo a la pregunta del Extranjero, como Teeteto no parece capaz de responderla, aquel retoma una cuestión familiar sugiriéndole que él estará de acuerdo con ella; a saber: la distinción, en el ámbito de τῶν ὄντων, entre las cosas que se enuncian “en sí mismas y por sí mismas” y las cosas que lo son “siempre en relación con otras cosas” (πρὸς ἄλλα αἰ, 255c15)⁶⁴. En ese sentido,

⁶³ Al respecto, véase Marcos de Pinotti, G.E., *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Buenos Aires: Fundec, 1995, pp. 114-118.

⁶⁴ Esta distinción es interpretada por algunos críticos de manera ontológica (Bluck, R., o.c., p. 148; Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milán: Vita e Pensiero, 1991, pp. 252-255 y Movia, G., *Apparenza Essere E Verità. Commentario Storico-Filosofico Al Sofista Di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 1991, pp. 334-51) y, por otros, de forma lógico-lingüística (Moravcsik, J.M.E., “Being and Meaning in the Sophist”, en: *Acta Philosophica Fennica*, 14 (1962), pp. 23-78, pp. 53-54; Seligman, P., *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, La Haya: Martinus Nijhoff,

siendo lo diferente algo que es siempre en relación a otra cosa, el Extranjero sostiene que ser y diferente no son lo mismo ya que si así lo fuera, existiría algo diferente “sin ser diferente de alguna otra cosa” (255d5-6), posibilidad que es objetada de inmediato⁶⁵. En conclusión, lo diferente –cuya naturaleza supone una continua expulsión hacia otra cosa, de modo que si se busca apresarla, siempre se revelará distinto de sí–⁶⁶ es comprendido como un quinto género irreducible como los otros ya distinguidos. Ahora bien, más allá de los términos de esa distinción entre ser y diferente, aquí debemos indagar una cuestión que no ha tratado la crítica: las razones por las cuales el Extranjero cree que Teeteto admitirá dicha distinción. Según pensamos, la existencia de cosas que siempre son en relación con otras debe resultarle familiar al inexperto Teeteto debido al extenso proceso de definición del sofista que supuso un movimiento de tal índole que el acercamiento a la esencia del sofista implicó una continua expulsión hacia lo otro –sus diversas apariencias– y, en última instancia, derivó en una particular caracterización del sofista como aquel que nunca es lo que es por sí mismo, sino que siempre es en relación a un otro, el sabio. En este sentido, Teeteto puede comprender con facilidad la naturaleza de los *πρὸς ἄλλα* y de lo diferente porque antes se ha familiarizado con la naturaleza proteica del sofista.

Finalmente, habituados a la naturaleza de lo diferente, el Extranjero vincula esa naturaleza con el no-ser que, por ende, ya no será absoluto, sino relativo. En sus palabras, el “no’ colocado antes hace alusión a algo diferente de los nombres que siguen, o más aun de los hechos respecto de los cuales se colocan los nombres pronunciados después de la negación” (257c1-3). Por lo tanto, el ser del no-ser es revelado gracias al género de la diferencia y esta vinculación ha sido anticipada y tematizada por la definición del sofista. Si una de las funciones del *παράδειγμα* implica establecer ciertas similitudes con el objeto principal de la investigación con el fin de ubicarlo dentro de una determinada estructura, ese propósito es consumado por el *παράδειγμα* implícito que representa el sofista. Su definición ayuda a ubicar el no-ser (objeto principal de la investigación) en el género de la diferencia, pues del mismo modo en el que, en principio, hay sofista como diferencia, luego, hay no-ser como diferencia.

1974, p. 61 y Owen, G.E.L., “Plato on Not-Being”, en: Vlastos, G. (ed.), *Plato: A collection of critical essays I*, Nueva York: Doubleday, 1971, pp. 223-267).

⁶⁵ Sobre este argumento, véase de Vries, W., “On *Sophist* 255B-E”, en: *History of Philosophy Quarterly*, v. V, 4 (1988), pp. 385-394 y Movia, G., *o.c.*, p. 344.

⁶⁶ Véase Fronterotta, F., *o.c.*, p. 132.

Conclusiones

En el recorrido planteado en este trabajo, intentamos probar que el propósito central del diálogo *Sofista* es la demostración, por parte del Extranjero de Elea, de su condición filosófica. Dicha demostración comienza una vez que Sócrates duda de esa condición y alcanza su punto más álgido cuando el Extranjero, ejecutando la ciencia dialéctica, advierte que es en ese lugar donde se encuentra el verdadero filósofo. Ahora bien, antes de ejecutar la dialéctica y de enfrentarse, por medio de ella, a los géneros mayores, el mismo Extranjero decide preparar el terreno (y, sobre todo, alistar a Teeteto) a través del uso de παραδείγματα. Y es en ese contexto en donde hemos ubicado la caracterización del sofista que suele interpretarse como el σκοπός principal del diálogo. Para nosotros, en tanto objetivo secundario y παράδειγμα implícito, esa caracterización representa, por un lado, un ejercicio de carácter propedéutico destinado a practicar distinciones y, por otro, un ejemplo a pequeña escala del no-ser que anticipa su rasgo determinante: la alteridad. En este sentido, el foco hacia el que convergen las argumentaciones del diálogo no es propiamente la definición del sofista, sino la dilucidación del no-ser y, por extensión, el examen del ámbito eidético a manos del filósofo-dialéctico. Dado que el acceso a las realidades más altas y valiosas solo es posible tras una preparación que comienza en la esfera de las imágenes y, a partir de ella, asciende hasta la captación de lo real, el sofista estaría funcionando como una imagen puesta al servicio de esa dialéctica. Entonces, desde nuestra perspectiva, el intento de definir al sofista propicia la emergencia del perfil del filósofo no porque aquel represente lo otro respecto de este, sino porque el sofista –en tanto παράδειγμα implícito– facilita la ejecución del método filosófico y la dilucidación de un objeto central de este método. Por todo lo dicho, podría pensarse que, a pesar de las expectativas que el propio Platón habría despertado respecto de la escritura de una obra titulada *Filósofo*⁶⁷, la figura homónima ya se manifiesta en la *performance* dialéctica del Extranjero y, por lo tanto, el diálogo *Filósofo* ya es el diálogo *Sofista*.

⁶⁷ Cf. *Sofista*, 253e y *Político*, 257a1-c2 y 258b2-3.

Bibliografía primaria: ediciones, traducciones y comentarios

- Benardete, S., *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago: Chicago University Press, 1984.
- Bluck, R., *Plato's Sophist*, Manchester: Manchester University Press, 1975.
- Brisson, L. y J.-F. Pradeau, *Platon. Le Politique*, París: Éditions Flammarion, 2003.
- Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1867.
- Cordero, N., Platón, *El Sofista*, en: Platón, *Diálogos*, Madrid: Gredos, v. V, 1988.
- Diès, A. (ed. y trad.), Platón, *Le sophiste*, en: *Oeuvres complètes*, t. VIII, 3ra parte, París: Les Belles Lettres, 1923.
- De Rijk, L., *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam: North-Holland, 1986.
- Duke, E.A. y otros, *Platonis Opera, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt*, t. I, Oxford: OUP, 1995.
- Fronterotta, F., *Platone. Sofista*, Milán: BUR, 2007.
- Morrow, G. y J. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton: PUP, 1987.
- Santa Cruz, M.I. (trad.), Platón, *Político*, en: Platón, *Diálogos*, Madrid: Gredos, v. V, 1988.

Bibliografía secundaria

- Ackrill, J., "In Defence of Platonic Division", en: Wood O. y G., Pitcher (eds.), *Ryle*, Nueva York: Doubleday, 1970 (citamos según Ackrill, J., "In Defence of platonic division", en: Ackrill, J. (ed.), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: OUP, 1997, pp. 93-109).
- Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: CUP, 2002. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511482472>
- Bluck, R., *Plato's Sophist. A commentary*, Bristol: The University Press, 1975.
- Brisson, L., *Lectures de Platon*, París: Vrin, 2000.
- Casertano, G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Nápoles: Loffredo, 1996.
- Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Nueva York: Russell & Russell, 1962.
- Cordero, N., "El Extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenideos...desde 1561" en: Cornelli, G. (ed.), *Plato's Styles and Characters*, São Paulo: Annablume Clássica, 2012, pp. 124-138.
- Cornford, F., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1935. (Traducción castellana: *La teoría platónica del conocimiento*, Cordero, N. y M.D. del C., Ligatto (trads.), Buenos Aires: Paidós, 2007).
- De Chiara-Quenzer D., "The Purpose of the Philosophical Method in Plato's *Statesman*", en: *Apeiron*, v. XXXI, 2 (1998), pp. 91-126. <http://dx.doi.org/10.1515/apeiron.1998.31.2.91>
- De Vries, W., "On *Sophist* 255b-e", en: *History of Philosophy Quarterly*, v. V, 4 (1988), pp. 385-394.
- Dixsaut, M., "Images du philosophe", en: *Kleos*, v. IV (2000), pp. 191-248.

- El Murr, D., "La division et l'unité du *Politique* de Platon", en: *Les Études philosophiques*, v. III, 74 (2005), pp. 295-324. <http://dx.doi.org/10.3917/leph.053.0295>
- El Murr, D., "Paradigm and *diairesis*: a response to M.L. Gill's 'Models in Plato's *Sophist* and *Statesman*'", en: *Plato*, 6 (2006). Disponible en: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article63.html>, consultado el 14 de agosto de 2014.
- Gill, M.L., "*Models in Plato's Sophist and Statesman*", en: *Plato*, 6 (2006). Disponible en: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article27.html>, consultado el 14 de agosto de 2014.
- Gill, M.L., "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*", en: Zalta, E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/plato-sophstate>, consultado el 14 de agosto de 2014.
- Goldschmidt, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París: Presses Universitaires, 1947.
- Gómez-Lobo, A., "Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2", en: *Phronesis*, v. XXII, 1 (1977), pp. 29-47. <http://dx.doi.org/10.1163/156852877X00164>
- Gomperz, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig: Veit & Co., 1896-1909. (Traducción italiana: *Pensatori Greci. Storia della filosofia antica*, Bandini, L. (trad.), v. II., Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1933-1950).
- Griswold, C.L., "Logic and Metaphysics in Plato's *Sophist*", en: *Giornale di Metafisica*, v. XXXII (1977), pp. 555-570.
- Griswold, C.L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Pennsylvania State University Press, 1986.
- Gulley, N., "Plato's Theory of Recollection", en: *The Classical Quarterly. New Series*, v. IV, 3/4 (1954), pp. 194-213.
- Ionescu, C., "Dialectic in Plato's *Sophist*: Division and the Communion of Kinds", en: *Arethusa*, v. XLVI, 1 (2013), pp. 41-64. <http://dx.doi.org/10.1353/are.2013.0003>
- Kahn, C., "The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work", en: Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 49-60.
- Kato, S., "The Role of *Paradeigma* in the *Statesman*", en: Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 162-172.
- Lacey, A. R., "Plato's *Sophist* and the Forms", en: *The Classical Quarterly. New Series*, v. IX, 1 (1959), pp. 43-52.
- Lane M.S., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge: CUP, 1998. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511518492>
- Li Carrillo, V., "Las definiciones del sofista", en: *Episteme*, 1261 (1959-1960), pp. 83-184.
- Lloyd, A.C., "Plato's Description of Division", en: *Classical Quarterly. New Series*, v. II (1954), pp. 105-12.
- Luraghi, S., *On the Meaning of Prepositions and Cases. The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek*, Ámsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2003. <http://dx.doi.org/10.1075/slcs.67>
- Malcom, J., "On What is Not in Any Way in the *Sophist*", en: *Classical Quarterly*, v. XXXV, 2 (1985), pp. 520-523. <http://dx.doi.org/10.1017/S0009838800040362>

- Marcos de Pinotti, G.E., *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Buenos Aires: Fundec, 1995.
- Mié, F., *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos*, Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.
- Miller, M.H., *The Philosopher in Plato's Statesman*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Moravcsik, J., "Being and Meaning in the Sophist", en: *Acta Philosophica Fennica*, v. XIV (1962), pp. 23-78.
- Moravcsik, J., "The Anatomy of Plato's Divisions", en: *Exegesis and Argument, Phronesis Suppl.*, v. I (1973), pp. 324-348.
- Motta, A., "The Visible Cosmos of Dialogues: Some Historical and Philosophical Remarks about Plato in the Late Antique Schools", en: *Archai*, v. XII (2014), pp. 11-18. http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_1
- Movia, G., *Apparenza Essere E Verità. Commentario Storico-Filosofico Al Sofista Di Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- Nehamas, A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- O'Brien, D., *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- Oscayan, S., "On Six Definitions of the Sophist: *Soph.* 221c-231e", en: *The Philosophical Forum*, v. IV (1972), pp. 174-254.
- Owen, G., "Plato on the Undepictable", en: Nussbaum, M. (ed.), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Londres: Duckworth, 1986.
- Owen, G., "Plato on Not-Being", en: Vlastos, G. (ed.), *Plato: A collection of critical essays I*, Nueva York: Doubleday, 1971, pp. 223-267. http://dx.doi.org/10.1007/978-1-349-86203-0_13
- Palumbo, L., *Il non essere e l'apparenza: sul Sofista di Platone*, Nápoles: Loffredo, 1994.
- Patterson, R., *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- Peck, A., "Plato's Parmenides. Some Suggestions for Its Interpretation. Part II", en: *Classical Quarterly*, v. V, 4 (1954), pp. 31-46. <http://dx.doi.org/10.1017/S0009838800007862>
- Philip, J., "Platonic Diairesis", en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. XCVII (1966), pp. 335-358. <http://dx.doi.org/10.2307/2936018>
- Proclo, *Commento alla Repubblica di Platone*, Abbate, M. (trad.), Milán: Bompiani, 2004.
- Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milán: Vita e Pensiero, 1991.
- Rosen, S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven: Yale University Press, 1983.
- Rosen, S., *Plato's Statesman: the web of Politics*, New Haven: Yale University Press, 1995.
- Riginos, A., *Platonica: the Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden: Brill, 1976.
- Ryle, G., *Plato's progress*, Cambridge: CUP, 1966.

- Santa Cruz, M.I., "Division et dialectique dans le *Phèdre*", en: Rossetti, L. (ed.), *Understanding The Phaedrus*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992, pp. 253-256.
- Sayre, K., *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Nueva York: CUP, 2006. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511584596>
- Scodel, H., *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987. <http://dx.doi.org/10.13109/9783666251832>
- Seligman, P., *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974.
- Stenzel, J., *Studien Zur Entwicklung Der Platonischen Dialektik Von Sokrates Zu Aristoteles*, Leipzig: 1931. (Traducción inglesa: Allan, D., *Plato's Method of Dialectic*, New York: Clarendon Press, 1940).
- Tarrant, H., *Plato's First Interpreters*, Nueva York: Cornell University Press, 2000. <http://dx.doi.org/10.5040/9781472597861>
- Trevaskis, J., "Division and Its Relation to Dialectic and Ontology in Plato", en: *Phronesis*, v. XII, 2 (1967), pp. 118-129. <http://dx.doi.org/10.1163/156852867X00084>
- Vlastos, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: CUP, 1991. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511518508>
- White, D., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Chippenham: Ashgate Publishing Limited, 2007.
- Wolff, F., "Le chasseur chassé: les définitions du sophiste", en: *Aubenque, P. (ed.), Études sur le Sophiste de Platon*, Nápoles: Élenchos, 1991, pp. 17-52.

Recibido: 13/04/15

Aceptado: 06/11/15