

# El extraño purificador del alma del *Sofista* de Platón (228d-231b)

The Strange Purificator of the Soul of Plato's  
*Sophist* (228d-231b)

Néstor-Luis CORDERO  
Université de Rennes  
*nestor.luis.cordero@gmail.com*

RESUMEN: A partir de 228d del *Sofista*, Platón se ocupa de las enfermedades del alma y sostiene que la más grave es la ignorancia (*agnoía*). De manera totalmente inusual, presenta al sofista como alguien que sería capaz de purificar el alma y de curarla de la ignorancia. El método utilizado por el sofista reproduce hasta en sus detalles más precisos la actividad del “Sócrates platónico”. Dado que el contexto es exclusivamente ontológico (se subtitula *Sobre el ser*), como Sócrates no se ocupó “del ser” (ni los sofistas), no debe extrañar que Platón lo asimile a ellos, si bien se trata de un sofista “de buen linaje”.

ABSTRACT: From 228d of the *Sophist* Plato deals with diseases of the soul, and argues that the most serious is ignorance (*agnoía*). And in a completely unusual way, he presents the sophist as someone who would be able to purify the soul and cure it of ignorance. The method used by the sophist seems even in its most precise details the activity of the “Platonic Socrates”. Since the context of the *Sophist* is exclusively ontological (the subtitle of the dialogue is *About Being*), as Socrates was not interested of “Being” (as nor the sophists), not should wonder that Plato assimilate Socrates to them, even if he is considered a sophist “of noble lineage”.

PALABRAS CLAVE: ignorancia; enfermedad; Platón; purificación; Sofista.

KEYWORDS: Ignorance; Disease; Plato; Purification; Sophist.

RECIBIDO: 1 de junio de 2017 • ACEPTADO: 21 de septiembre de 2017.

DOI: 10.19130/iifl.nt.2017.35.2.769

En este artículo tengo la intención de ocuparme de un pasaje del *Sofista* de Platón que se refiere a las enfermedades del alma. Sobre este texto, que comienza en 228d, existe una literatura muy abundante, pero, como se sabe, el *Sofista* es un diálogo inagotable, incluso enigmático, lo cual justifica que siempre pueda decirse algo nuevo, o que pretende ser nuevo, sobre puntos ya estudiados.

Dado que, para Platón, el ser humano es un compuesto, una combinación de un cuerpo y de un alma, nada más normal que haya afecciones comunes a ambos componentes, por ejemplo enfermedades. Así como hay padecimientos del cuerpo, los hay del alma. Ahí donde hay enferme-

dades, se necesitan médicos. Éste es el tema de estas líneas: el extraño profesional de la salud que Platón contrata para ocuparse de purificar el alma, a partir de *Sofista*, 228d.

Este pasaje pertenece a esa suerte de introducción del diálogo, bastante extensa, pues ocupa más de un tercio del mismo, consagrada a definir al sofista. Me permito hablar de “introducción” porque, si bien el diálogo se llama *Sofista*, el subtítulo es *Perì toû óntos*, o sea, “Sobre el ser”, “sobre lo que está siendo”, y es exactamente una de las definiciones del sofista la que le da pie a Platón para ocuparse de este asunto, que es el tema central. El pasaje que nos interesa es anterior a esta segunda parte del diálogo. En él se habla de una enfermedad del alma. ¿Por qué el alma, y por qué enfermedad? El alma, porque la actividad del sofista, en todas las definiciones del mismo que se van escalonando en el texto, se relaciona con el conocimiento, ya sea porque inventa conocimientos, los roba, los vende, etcétera. Para Platón, es el alma la que conoce. O sea que, en el fondo, los discursos sofísticos se dirigen al alma del cliente, pero, en la definición que nos ocupa, inesperadamente, el sofista se encarga de las almas enfermas, y lo hace para curarlas ¿Para curarlas de qué? De la peor enfermedad del alma, la más grave: la ignorancia (*agnoía*). Esto es que, de manera totalmente inusual, dada la imagen que Platón presenta (y siempre presentó) del sofista, éste se mostraría como alguien capaz de purificar el alma y de curarla así de la ignorancia.

Cuando tratemos en concreto este punto, no podremos eludir la cuestión siguiente: ¿Platón dice realmente que este purificador del alma es el sofista, o se trata de una interpretación del lector? Ya se verá. Pero este primer problema viene acompañado por otro, que nos va a intrigar mucho más y al cual también tendremos forzosamente que responder: la actividad de este médico del alma, su forma de proceder, coincide, incluso en pequeños detalles, con el modo de actuar que Platón siempre le atribuyó a Sócrates en los diálogos anteriores. ¿Quiere decir esto que, aprovechando que Sócrates no es su portavoz en el *Sofista*, Platón lo trata, precisamente, de sofista? Como puede apreciarse, hay muchas dudas que aclarar, mucho material para discutir, y por eso expresamos al comienzo de este trabajo que se había escrito mucho sobre este pasaje, pero que no teníamos escrúpulos en sumarnos a la lista.

Veamos ahora el pasaje en cuestión, después intentaremos analizarlo y tomar una posición lo más fundamentada posible en torno a la manera de interpretarlo. A partir de 228d, Platón dice que hay una enfermedad

grave del alma, la ignorancia (*agnoía*), y el remedio es la enseñanza (*didaskalía*). Pero ocurre que hay varios tipos de ignorancia, uno de ellos muy difícil de detectar —Platón da a entender que para diagnosticarlo hace falta un experto, un especialista— y esta especie es tan grave que ella sola es igual a la totalidad de las otras variantes; se trata de la ausencia de conocimiento (*amathía*, 229c). La parte de la enseñanza (*didaskalía*) que cura esta enfermedad es la educación (*paideía*).

Pero ¿en qué consiste la *amathía*, que es la peor forma de ignorancia? “Consiste en creer saber, cuando no se sabe nada”. Hay dos maneras de curarnos de esta afección. Existe, por un lado, el método antiguo, que se lleva a cabo principalmente en el interior de las familias, que consiste en amonestar, en reprender. Pero hay otra forma (*trópos*), más profesional, puesta en práctica por quienes “conociéndose (*dóntes*, de *dáô*, sinónimo de *gignoskô*) a sí mismos (*heautoís*, 230a5) —es decir, tomándose a sí mismos como ejemplo— piensan que toda ausencia de conocimiento (*amathía*) es involuntaria (*akoûsion*)”. Es decir que no tiene sentido amonestar, porque el ignorante no es culpable de nada, es ignorante a pesar suyo. Hasta esta altura del pasaje, la palabra “sofista” no ha sido pronunciada, ni escrita, porque el Extranjero está proponiendo, y la va a describir, una manera de actuar; y de inmediato les va a poner un nombre a quienes actúan de este modo, pero, por el momento, no dice nada.

El Extranjero continúa con una extensa y detallada descripción de lo que nos permitimos llamar el “tratamiento” de la enfermedad, ya que quien actúa es un médico. La descripción es extensa y detallada:

Esta gente, para rechazar esta opinión —o sea, la de creer que se sabe cuando no se sabe—, recurre al procedimiento siguiente: interroga sobre aquello que alguien cree que está diciendo, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y, después de armonizar los argumentos, oponen unas opiniones a las otras y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, aquéllos sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan primero contra sí mismos y luego se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y firmes opiniones que tenían sobre ellos mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican (*kathairóntes*) —acaba de aparecer el verbo más importante— piensan, como los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone, y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos hasta que el que refuta (*elegkhôn*) —segundo verbo importante, “refutar”— con-

siga que quien ha sido refutado (*tòn elegkhómenon*) se avergüence, expulsando las opiniones que impedían el conocimiento, y se muestre purificado (*katharôn*), pensando que sólo sabe lo que sabe, y nada más (230b-d).

Teeteto comenta esta larga descripción con dos superlativos: “Éste es el estado mejor y el más sensato”.

Finalmente, como corolario, el Extranjero hace en pocas líneas una verdadera apología de la refutación (*élegkhos*), también con dos superlativos: “Debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones” (230d).

Aquí concluye la descripción de la refutación, que es el tratamiento que el médico aplica al alma para liberarla de la peor ignorancia: creer que se sabe cuando no se sabe. Con una falta total de sentido comercial, este médico no prescribe un medicamento que permita llegar a conocer, que sería una segunda parte del tratamiento. Le basta con la purga.

Imaginamos que el lector, ya en tiempos de Platón, o el oyente, si el diálogo se leía en la Academia, llegado a este punto, seguramente se habría preguntado: ¿qué tiene que ver esto con el sofista? El personaje que se muestra de esta manera, el purificador, es digno de todo respeto y las semejanzas con la actividad socrática, también respetable, son más que evidentes. Por otro lado, las breves réplicas de Teeteto no escatiman adjetivos para elogiar a este purificador del alma.

Pero con la siguiente réplica todo se complica, pues el Extranjero pregunta, retóricamente, ya que tiene preparada la respuesta: “Y bien, ¿quiénes son los que practican esta técnica? Yo temo decir que son los sofistas” (230e5). Quien practica la técnica de la refutación es un sofista...

Tras esta ducha fría vienen dos observaciones importantes, que comentaremos en seguida, pero preferimos pasar directamente al resumen de esta sexta definición del sofista. Después de cada definición, Platón presenta un breve resumen de la misma. Ocurre que en el resumen el temor del Extranjero parece haber desaparecido, porque dice: “Según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, la purificación no debe ser llamada (*legéstô*) otra cosa que noble sofística, noble por su nobleza” (*gennaía sophistiké génei*). Y, de nuevo al sintetizar las formas en que el sofista se mostró hasta acá, le agrega la apariencia de “purificador” y señala: “La sexta manera fue contestable, problemática (*amphisbetésimon*),

pero hemos estado de acuerdo en decir que el sofista era un purificador de los conocimientos que impedían que el alma pudiera conocer” (231e).

Antes de proponer una interpretación del pasaje conviene hacer una breve referencia a dos falsos problemas que surgen de dos observaciones que Platón realiza luego de describir el arte de purificar, tales problemas no se encuentran en Platón sino en los intérpretes. Cuando afirma que teme decir que quienes practican esta técnica son sofistas, agrega que el temor se debe a que no quiere conferirles “un gran honor” (*meizon gé-ras*, 231a3). El problema surge cuando se interpreta quiénes son los que se sentirían honrados, ¿los sofistas o los purificadores?<sup>1</sup> Se trata de un falso problema porque basta echar un vistazo a las cinco definiciones precedentes del sofista para comprender que, después del menosprecio del personaje que ellas suponen, son los sofistas quienes se sentirían honrados con esta insospechada muestra de respeto, que les llegaría como un regalo por parte de médicos purificadores que inesperadamente formarían parte de su familia, ya que se les llama “sofistas”.

Se puede añadir que este honor es una prueba complementaria de que el enigmático purificador es Sócrates —como intentaremos demostrar más adelante— y que el Extranjero considera que son los sofistas quienes se sentirían orgullosos de ser comparados con Sócrates, “aquí presente”, podría haber agregado.

La interpretación de la segunda observación conduce también a un falso problema que se apoya en la sintaxis de la frase. Ocurre que al escuchar que el purificador puede asimilarse al sofista, Teeteto dice que, en efecto, ambos se parecen, a lo cual el Extranjero responde (en este orden): “sí, como el lobo se parece al perro” (231a6). Si se respeta la sintaxis de la frase, que sería “A es a B como C es a D”, el purificador sería asimilado al lobo y el sofista al perro, lo cual es absurdo. Platón sólo pretende señalar una semejanza, no una equivalencia: un animal salvaje (característica que Platón no duda en conferir al sofista) se parece “al animal más amaestrado”, el perro (que en varios diálogos fue considerado aliado del filósofo, en este caso, del purificador). Resueltos o más bien disueltos estos dos falsos problemas, sigamos adelante.

---

<sup>1</sup> Cornford retoma una tesis de H. Jackson y sostiene que son los purificadores, que, como sólo se consideran “amigos de la sabiduría”, y no filósofos, no merecerían ese honor (183, 168, n. 23). Nosotros compartimos la opinión de G. B. Kerferd: el contexto sugiere que son los sofistas quienes se sentirían honrados con tal distinción (1954, p. 75).

Ha llegado el momento de responder las dos preguntas que planteamos al comenzar este trabajo. Nos habíamos preguntado si Platón decía realmente que ese médico capaz de curar al alma de la ignorancia era una de las maneras en que se muestra el sofista, y acabamos de ver que, después de describir el procedimiento, Platón lo atribuye de manera clara y distinta al sofista, aunque toma ciertas precauciones. Por un lado señala que la purificación, el remedio que prescribe el médico, “no debe ser llamada otra cosa que noble sofística, noble por su linaje”, y, por el otro confiesa que, si bien esta descripción fue contestable, problemática, debemos aceptar que el sofista, al menos el de noble linaje, es un purificador.

El segundo problema planteado era el siguiente: la descripción del tratamiento que el sofista —ahora ya estamos autorizados a hablar del “sofista”— impone al alma para curarla coincide, hasta en detalles muy precisos, con la actividad que el mismo Platón le había atribuido a Sócrates en diálogos anteriores. No se puede afirmar que coincida con la actividad socrática real, porque nunca sabremos exactamente cómo actuaba Sócrates, pero en las historias de la filosofía existe eso que se llama “el Sócrates de Platón”, que es el modo en que Platón muestra quién era dicho filósofo, para él. Una parte relevante de este retrato de Sócrates consiste en describir el llamado “método socrático”, del cual no ocuparemos más adelante.

Ahora bien, ¿cuáles son las características que este purificador sofista comparte con el Sócrates de Platón? Cuando Platón distingue el antiguo método existente para eliminar la ausencia de conocimientos, que es la amonestación, del método que él propone, da a entender que no hay que culpabilizar al ignorante, pues toda ignorancia es “involuntaria” (*akoûsion*). La misma idea había puesto en boca de Sócrates en el *Protágoras*: “¿No decís que la ignorancia es esto, tener falsas opiniones? ¿Y decía yo algo distinto al afirmar que nadie por propia voluntad va al encuentro de los males o de lo que cree que es un mal?” (358c) Antes había señalado que quien incurre en faltas no lo hace por su propia voluntad, pues “quienes llevan a cabo acciones feas o malas lo hacen sin quererlo” (345d).

Luego, al comienzo de la presentación del remedio que este insólito médico del alma va a proponer, Platón sostiene que estos purificadores encontraron la solución “conociéndose (*dóntes*) a sí mismos (*heautoîs*, 230a5)”, que es exactamente el consejo que, inspirándose en una inscrip-

ción del santuario de Apolo en Delfos, Platón afirma que Sócrates hizo suyo. Basta recordar este pasaje del *Fedro*, 229e: “En vez de examinar los fenómenos, yo me examino a mí mismo”.

Pero las semejanzas entre el tratamiento del purificador y Sócrates se hacen más evidentes si tenemos en cuenta el llamado “método socrático”, tal como Platón lo expone. La primera etapa consiste en invitar irónicamente al interlocutor a que manifieste sus conocimientos, y vencerlo, luego, de que no son correctos. Como ejemplo, podemos citar este pasaje del *Eutifrón*, uno de los primeros diálogos de Platón, en el cual Sócrates comenta en estos términos la definición de lo piadoso que su interlocutor acaba de proponer: “Tú debiste haber contestado de una manera más concisa a mis preguntas. Pero no has tomado en serio mi deseo de instruirme, eso es evidente. Estuviste a punto de hacerlo, pero te escabulliste” (14b).

Una vez expresada una respuesta, Sócrates lleva a cabo, siempre según Platón, la consabida refutación. Escuchemos a Trasímaco, en el libro I de la *República*: “Ésa es tu costumbre: no contestar nunca sino, cuando otro contesta, tomar su discurso y refutarlo. He aquí la sabiduría de Sócrates” (337e). En el *Gorgias*, Sócrates se aplica a sí mismo este procedimiento: “¿Qué tipo de hombre soy? Uno de esos que se dejan refutar con gusto cuando dicen cosas no verdaderas y refutan con gusto a los demás cuando son ellos quienes dicen cosas no verdaderas” (458a). Otro tanto ocurre en el *Menón*: “No es porque yo me sienta cómodo que pongo en dificultad (*aporía*) a los otros, sino, al contrario, es porque yo mismo me encuentro totalmente problematizado que pongo en dificultades a los otros” (80c).

En un pasaje anterior del mismo diálogo, el interlocutor de Sócrates confiesa haber “padecido”, respecto de la noción de “perfección” (*areté*), el tratamiento que vimos en el *Sofista*, la liberación de falsos conocimientos:

Ahora, dice Menón, me siento entorpecido (verbo *narkáō*, de donde viene “narcótico”) tanto respecto de mi alma como de mi boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la perfección, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es (80b).

Una última característica del tratamiento del purificador coincide también con la actividad socrática. Vimos que, en vez de aprovechar —in-

cluso comercialmente— la ausencia de conocimientos para ofrecerse como “profesor”, Platón no le atribuye al refutador ningún tipo de enseñanza positiva, y menos aún remunerada. En este aspecto el purificador se separa de las otras manifestaciones del sofista, tal como Platón las presentó en las cinco definiciones anteriores. En la primera aparición era alguien que perseguía a los jóvenes para conseguir dinero; en la segunda se mostró como un comerciante en conocimientos relativos al alma; en la tercera, como un minorista en el mismo rubro; en la cuarta, como un fabricante y vendedor de conocimientos; y, en la quinta, como un discuti-dor profesional que gana dinero en los debates privados.

La sexta definición es entonces muy diferente. Pero ocurre que, como el purificador, Sócrates no pretendía lucrar con sus cuestionamientos —ni siquiera sus acusadores mencionaron este tema—, ya que tampoco pretendía ofrecer conocimientos. Platón puso en su boca la siguiente declaración de principios, más que explícita: “Nunca prometí a nadie enseñar algo que pueda aprenderse, y nunca transmití enseñanza alguna. Y si alguien pretende haber aprendido en forma privada algo de mi parte, sabed que no dice la verdad” (*Apología*, 33b).

Todas las referencias a la manera de proceder de Sócrates que acabamos de enumerar, siempre según Platón, configuran un *portrait robot* detallado, casi una fotografía, que se corresponde hasta en pequeños detalles con el médico purificador del alma del *Sofista*, que Platón enumera como uno de los aspectos bajo los cuales se presenta el sofista. No obstante, como vimos, Platón no estaba muy seguro de la asimilación del purificador al sofista y calificó de “problemática” (*amphisbetésimon*), esta asimilación. *Amphisbétesis* es un término que tiene incluso valor judicial: se trata de una afirmación contra la cual puede hacerse un juicio, porque alguien puede considerarla no pertinente, como si fuese una calumnia. No olvidemos que Sócrates, en el *Sofista*, está ahí, escuchando.

Pero, sea como fuere, dejando de lado su temor inicial, Platón finalmente acepta la asimilación, y, quizá para evitar posibles pleitos, le agrega el adjetivo de *gennaios*, “noble”, “bien nacida”, de “raza pura”, como se diría de un caballo. En *República*, 361b, un *anér gennaios* es un hombre íntegro. Al agregar el dativo instrumental o causal *génei* (la frase es *génei gennaia sophistiké*), remite la nobleza de este tipo de sofística a su origen, a su nacimiento, a su génesis. Las precauciones tomadas por Platón en este pasaje confirman una evidencia difícil de soslayar:



el sofista íntegro, de noble alcurnia, *no puede ser sino Sócrates*, cuya paternidad pueden reivindicar los “nobles” sofistas...

Analicemos cómo se interpretó tradicionalmente este pasaje. Hay autores que se han resistido a ver alusiones o referencias a Sócrates.<sup>2</sup> Se ha dicho, por ejemplo, que las referencias al purificador se hacen siempre en plural, y Sócrates era una sola persona, y que el procedimiento se puede aplicar entonces a “socráticos”, pero no a Sócrates, quien no puede ser tratado como sofista por Platón,<sup>3</sup> etc.

En el otro bando hay investigadores que perciben una alusión directa a Sócrates,<sup>4</sup> como en nuestro caso, pero no se explican el motivo que llevó a Platón a agregar esta sexta definición. Cito un solo ejemplo, el del gran investigador F. M. Cornford, quien escribió: “es difícil saber qué papel juega acá esta definición del método catártico de Sócrates... Quizás pueda explicarse como un detalle dentro del proyecto total de estos diálogos, que queda en la oscuridad porque nunca se completó”.<sup>5</sup> El estudioso alude a una frase del *Sofista* que sugiere que este diálogo se completará con otros dos: uno dedicado al político, que se escribió, y otro consagrado al filósofo, inédito. Pero, aparte de la ambigüedad de la frase platónica, que no es una promesa, explicar algo curioso diciendo que la razón se encuentra en algo que no existe, no es demasiado serio.

No obstante, hay una explicación posible. Se nos ocurre que para comprender la presencia de Sócrates (ya que a todas luces se trata de Sócrates) en este pasaje debe tenerse en cuenta la especificidad del *Sofista*, que no es un opúsculo como los otros. Después de veinte años como director de la Academia, Platón, en el *Sofista*, se hace eco no sólo de comentarios críticos sobre sus obras por parte de sus discípulos más avanzados, sino también por filósofos de otras orientaciones, entre ellos seguramente se encuentra el severo Antístenes.

Si a eso le sumamos su propio convencimiento de que se están abriendo ciertas grietas en el edificio de su filosofía, nos explicamos por qué

---

<sup>2</sup> Kerferd, por ejemplo, afirma que Platón alude a Protágoras y a su técnica de “contra-decir” (1954, p. 89).

<sup>3</sup> Cornford decide no tomar partido y sostiene que “Platón no se interesó primordialmente en descripción de determinada clase de personas” (1983, p. 162).

<sup>4</sup> Trevaskis sostiene que la referencia platónica “no hace sino confirmar un hecho histórico: Sócrates fue a menudo tomado por un sofista” (1955, p. 48).

<sup>5</sup> Cornford 1983, p. 170.

al regresar de su segundo y desastroso viaje a Sicilia, cuando tiene más de sesenta y cinco años, redacta la extraña trilogía *Parménides-Teeteto-Sofista*. En el *Parménides* expone la ortodoxia de su teoría mediante un Sócrates rejuvenecido que se muestra incapaz de responder a las críticas formuladas por el gran Parménides, críticas que, evidentemente, fue el mismo Platón quien detectó y escribió. Pero el diálogo, al menos la primera parte, termina con un *happy end*: la teoría de las Formas es la única capaz de asegurar un proceso dialéctico, o sea, la vigencia de la filosofía (135b-c)..., pero hay que flexibilizarla, dinamizarla.

El *Teeteto* lleva a cabo una demostración por el absurdo del carácter necesario de la teoría de las Formas al intentar explicar qué es la *epistémē*, sin recurrir a las Formas. Tarea imposible. Sin la garantía de las Formas, no hay conocimiento. Es decir que las Formas son necesarias (deducción que extraemos del *Teeteto*), pero su estatus ontológico debe ser flexibilizado para justificar su papel como garantía de lo individual-sensible.

Las últimas palabras del *Teeteto* muestran que el *Sofista*, que dramáticamente se ubica al día siguiente, se ocupará de esta restauración de la autoridad de las Formas. Pero las novedades que Platón va a introducir, didácticamente, no pueden ser expresadas por quien en diálogos anteriores expuso la teoría de modo un tanto dogmático y que, en el *Parménides*, fue incapaz de responder a las críticas del venerable Parménides.

Un cambio de portavoz se impone, mas, como el diálogo tomará por los cuernos el problema del ser (recuérdese que el subtítulo del *Sofista* es “Sobre el ser”), esta nueva máscara de Platón por fuerza debe pertenecer a alguien que proviene de la *polis* en la cual por primera vez alguien escribió un Poema para ocuparse en exclusiva de dicha cuestión, Elea, por entonces, verdadera Ontópolis.

La elección de un extranjero “elense”<sup>6</sup> se justifica porque tal personaje conoció a Parménides en su juventud y vive en una atmósfera ontológica, si se puede decir, esto no significa que sea partidario de la posición parmenídea;<sup>7</sup> más bien sostiene una posición crítica, ya que en un momento dado desea, psicoanalíticamente, desembarazarse de la imagen de su padre espiritual. Pero suele no verse que el diálogo entero, así como

---

<sup>6</sup> Evitamos el término “eleático”, que haría referencia a un “movimiento” al cual el Extranjero “elense” no pertenece.

<sup>7</sup> Cf. Cordero 1993, Annexe I, y 2013, passim.

nuestro pasaje que se ocupa de la manera de captar la especificidad del sofista, está encarado desde una perspectiva exclusivamente ontológica (lo cual explica que haya contratado a un “elense” como portavoz), dentro de la cual el aspecto preponderantemente ético-político de la mayor parte de los diálogos anteriores queda en suspenso para ser retomado, a partir de nuevas bases, en el *Político*.

En efecto, poco después de comenzar el diálogo, Sócrates le dice al Extranjero que le interesaría saber cómo conciben y cómo llaman al sofista *entre los suyos* (*hoi perí tôn ekei tópon*), esto es, en Elea; Platón adelanta ya que la perspectiva desde la cual se va a abordar el oficio del sofista es ontológica.

Por otra parte, el cambio de portavoz coincide en el *Sofista* con un cambio de método, prácticamente impuesto por los fracasos constatados en el *Parménides*. En el *Sofista*, la nueva fundamentación de la teoría de las Formas no se impone dogmáticamente, sino que se deduce de la historia de la filosofía “antigua”. Por primera vez, Platón sistematiza las escuelas filosóficas del pasado. Por un lado están quienes no se interesaron en absoluto en proponer una explicación del ser de las cosas, los sofistas, y, por el otro, quienes, para explicar la realidad recurrieron ya sea a principios que cambian, ya sea a principios inmutables (y en esta categoría Platón se incluye, considerado un *eidófilo* en el diálogo). Dentro de este grupo, Platón, fiel a sí mismo, coloca el hecho de ser como *phúsis* de una nueva Forma, la *idéa tou óntos*, la Forma del Ser, o, más bien, “de” Ser.

Los filósofos anteriores, en realidad, se ocuparon de *tà ónta*, y lo hicieron según dos perspectivas diferentes: ya sea para detectar *poía tà ónta*, ya sea para detectar *pósa tà ónta*, es decir, cuántos entes había que postular como principios y de qué tipo eran. Se trataba de una cuestión de cantidad o de calidad acerca de los entes. Y Platón agrega la pregunta implícita que ellos no formularon: ya no cuántos y cómo son los seres, sino qué es “ser”, y él responde: ser es la posibilidad de comunicación, *dúnamis koinônías*.

Pero Platón pretende que su panorama histórico sea completo, por eso incluye también a filósofos que no se interesaron en *tà ónta*, por considerar que sólo hay ilusiones, apariencias, conocimientos aparentes: los sofistas. Mas ocurre que la realidad histórica le muestra que, además de los sofistas, que son discursadores sin fundamento ontológico, y quienes dijeron que los principios eran o uno o múltiples, y que consistían ya

sea en Formas, ya sea en cuerpos, existió un personaje extraño, Sócrates, quien incluso está presente en el *Sofista* cuando el Extranjero se ocupa de los filósofos “hasta hoy”. Si Platón no tiene inconvenientes en ocuparse de sí mismo, ¿por qué se privaría de ocuparse de Sócrates?

Es verdad que no es fácil ubicar a Sócrates. En el *Fedro* (229e), el propio Sócrates se define como a-tópico, alguien que no tiene un lugar preciso. Éste nada dijo sobre el ser de las cosas, o sea que no puede ser catalogado ni entre los “eidófilos” ni entre los materialistas, y es entonces cuando se acercaría a los sofistas, y también los acerca a ellos su método, el diálogo, aunque las diferencias son considerables: no pretende ni ganar dinero ni inculcar nuevos conocimientos. Sólo queda una posibilidad: considerarlo un sofista, pero de noble origen, semejante a los otros, mas diferente, como el perro, al cual podría asimilarse, es parecido pero distinto del lobo. Quizá debamos interpretar de otro modo la definición y admitir que, si hay sofistas nobles, es porque tienen “prosapia” socrática. Si hay sofistas nobles es porque se insertan en el linaje socrático. Sócrates, el real, que, en la ficción, está escuchando este diagnóstico, parece no tener nada que objetar, y, de hecho, no lo hace. A lo sumo, quizá se enrojeció. Y el diálogo sigue su curso...

Hasta aquí llega nuestro análisis del pasaje del *Sofista* que presenta a Sócrates como un médico purificador del alma, esto parece respetar lo que se dice del personaje. Si un ontólogo de Elea lo considera un sofista, por qué no, es asunto suyo, hubiese podido decir el Sócrates real. Pero, a manera de conclusión, nos permitimos presentar una hipótesis un tanto arriesgada. Como se sabe, en el *Sofista*, Platón pretende llevar a cabo un parricidio. Podemos preguntarnos, entonces: ¿y si la verdadera víctima del parricidio no es Parménides, que resulta apenas un poco golpeado, sino el verdadero padre espiritual de Platón, es decir, Sócrates, quien en realidad era un sofista de noble linaje?

## BIBLIOGRAFÍA

- CORDERO, Néstor-Luis (trad.), *Platon. Le Sophiste*, Paris, GF-Flammarion, 1993.  
 CORDERO, Néstor-Luis, “El Extranjero de Elea, ‘compañero’ de los parmenídeos... desde 1561”, *Méthexis*, XXVI, 2013, pp. 51-58.  
 CORNFORD, Francis M., *La teoría platónica del conocimiento*, Madrid, Paidós, 1983.

- KERFERD, G. B., "Plato's noble art of Sophistry (*Soph.* 226a-231b)", *Classical Quarterly*, n. s. 4, 1954, pp. 84-90.
- PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. III, 1e. partie: *Protagoras*, ed. y trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1923).
- PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. IV, 3e. partie: *Phèdre*, ed. C. Moreschini, trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1985).
- PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. VIII, 3e. partie: *Le Sophiste*, ed. y trad. Auguste Diés, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- TREVASKIS, J. R., "The Sophistry of noble Lineage (Plato, *Sophistes* 230a5-232b9)", *Phronesis*, I, 1955, pp. 36-49.

