

## El personaje sofista. De la adquisición a la producción: claves de un itinerario.

---

Lucas M. Álvarez  
UBA - CONICET

Enfrentarse con el diálogo *Sof.* implica afrontar, quizás más que con cualquier otro diálogo platónico, la cuestión de los propósitos que en él se persiguen. Los intérpretes antiguos ya eran conscientes de esta problemática y sus conclusiones fueron variadas (algunos supusieron que el objetivo de la obra es la definición del sofista, eje a partir del cual se desarrollan todos los argumentos; mientras que otros, por ejemplo, creyeron ver en el tratamiento del ser el verdadero núcleo de la obra).<sup>1</sup> La discusión atraviesa la historia de la interpretación del diálogo y en el siglo XX nos encontramos con posiciones como las de Ryle, para quien la definición del sofista es un tema no filosófico al que Platón apela porque formaba parte de cierta lista de temas para los diálogos (cuando en realidad él buscaba tratar el tema absolutamente filosófico del no-ser),<sup>2</sup> u opiniones como las de Notomi, quien sostiene que tanto los objetivos como la unidad del diálogo descansan sobre la definición del sofista y justifica su elección, entre otras cosas, apelando a los razonamientos de Proclo según los cuales el objetivo de cada diálogo aparece en su prólogo.<sup>3</sup>

Ahora bien, si leemos con atención las primeras líneas de *Sof.*, veremos que, en todo caso, la definición del personaje homónimo se desprende de otra cuestión que es la que en realidad inicia la discusión. Teodoro comienza el diálogo introduciendo a un extranjero originario de Elea al que llama filósofo (216a). De manera inmediata, Sócrates duda de la condición de este extranjero y apelando a Homero se pregunta si en verdad no será un dios que, como aquellos que juzgan los excesos y la sensatez humana, juzgue los argumentos de los presentes. Teodoro le responde que en su opinión (*dokēi*, 216b) no es un dios, aunque sí un ser divino. Y entonces Sócrates, retomando la cita homérica, sostiene que la especie (*gēnos*) de los filósofos no es más fácil de discernir (*diakrínēin*) que la divina, “pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto (*phantázómēvoi*) de «merodear por las ciudades» en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son (*óntas*) realmente –y no aparentemente (*dokoúsini*)– 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 (*phantázontai*) de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos. Por esta

---

<sup>1</sup> Véase Notomi (1999) quien cita los casos paradigmáticos de Proclo y el *Anonymus Prolegomena*.

<sup>2</sup> Ryle (1966): 36.

<sup>3</sup> Notomi (1999): 10-19.

razón, y si ello le agrada, me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman los de su región (*hoi perì tòn ekeî tópon*)” (216c-217a). El problema central de estas líneas inaugurales del diálogo es suscitado por la aparición de ese extranjero traído por Teodoro que en su opinión es un filósofo, pero que, evidentemente, podría no serlo e incluso podría ser un sofista (teniendo en cuenta que la extranjería que solía caracterizar a estos intelectuales del siglo V). Por lo tanto, la cuestión radica en la posibilidad de distinguir entre un filósofo real (*óntos*) y uno aparente (*dokéō*), pues cualquiera de ellos, al igual que los dioses homéricos, podrían merodear por la ciudad con aspectos diferentes al propio: como sofistas, políticos o locos.

Las respuestas que ofrecen Teodoro y Sócrates frente a esta problemática varían por completo. Mientras que el primero expresa su posición en términos de *dóxai*, Sócrates evita expresar una opinión y decide, en un gesto trascendental del diálogo, dilucidar el status de Extranjero interrogándolo. Le pregunta entonces si los de su región (*tópos*) consideran que sofista, político y filósofo son una o tres especies, considerando que existen tres nombres (217a). Como han notado los intérpretes, el término *tópos* está cargado de ambigüedad porque puede hacer referencia tanto al lugar de nacimiento de este personaje como al lugar desde donde miran los filósofos,<sup>4</sup> pero si seguimos la línea argumental que estamos explicitando, deberíamos inclinarnos por la segunda alternativa, teniendo en cuenta que los interlocutores están discutiendo justamente el estatus filosófico del Extranjero. Evitando la expresión de opiniones —como aventuraba Teodoro—, Sócrates busca asegurar la condición del Extranjero, obligándolo a intervenir como miembro de la región de filósofos. Y el diálogo, desde 217b en adelante, puede leerse como la respuesta del Extranjero al cuestionamiento de su estatus. Sin embargo, antes de ello y sin perder de vista el cuestionamiento socrático, el Extranjero decide comenzar definiendo al sofista. De esta manera, el diálogo termina ofreciendo, en un nivel, la demostración de la índole filosófica del Extranjero y, en otro nivel, la definición del sofista, pero cada uno de estos niveles supone una operación distinta. La demostración de la índole filosófica se da a través de la ejecución, de la puesta en escena, de la tarea propia de un sujeto de su especie, tarea que consiste en el ejercicio dialéctico ejecutado sobre el plano de las relaciones ontológicas; mientras que la figura del sofista, teniendo en cuenta que ningún representante es incluido como interlocutor, solo se ofrece a través de las definiciones que establecen Extranjero y Teeteto. Dado este panorama, es posible pensar que la definición del sofista que recorre la obra está al servicio de la tarea principal del Extranjero que es la de presentarse a sí mismo como filósofo. Por lo tanto, intentaremos demostrar que, en este sentido, la figura del sofista podría estar

---

<sup>4</sup> Véase Benardette (1984): II.72-3

cumpliendo con dos funciones: por un lado, la de ejercicio diegético –en tanto representa, dentro del argumento del diálogo, un caso propedéutico previo a la analítica del no-ser que es el objeto de la dialéctica filosófica del Extranjero – y, por otro lado, la de personaje extra-diegético – en tanto representa, fuera del diálogo, una especie de actor, contracara del filósofo –. A continuación, nos ocuparemos de estas dos funciones comenzando con la de ejercicio diegético.

## I. La figura del sofista como ejercicio diegético

Retomando el argumento de la obra, una vez que el Extranjero decide abordar la definición del sofista, advierte que la tarea no es sencilla y propone a Teeteto ocuparse, en primer lugar, de un objeto simple que funcione como modelo (*parádeigma*) de algo más grande (218c-d). Este *parádeigma* será, como sabemos, el del pescador con caña, que no solo introduce la división de las técnicas sino también la práctica de la caza, la cual determina los primeros acercamientos al sofista. La noción de *parádeigma* es utilizada en el *corpus platonicum*, como indica Sayre, en tres sentidos: en primer lugar, simplemente como un ejemplo de otra cosa; en segundo lugar – sobre todo en los diálogos medios y tardíos – como un sinónimo o un atributo de las Formas, y, en tercer lugar, en los diálogos *Sof.* y *Pol.*, para hacer referencia a un proceso introductorio del método dialéctico.<sup>5</sup> Por lo tanto, la figura del pescador como *parádeigma* comporta este sentido dialéctico del término que supone un caso trivial al que los interlocutores apelan como preparación antes de enfrentarse a un objeto de mayor dificultad, que es el verdadero objetivo del argumento.<sup>6</sup> Goldschmidt señala que si bien la explicitación de este sentido de *parádeigma* se da en *Sof.* y *Pol.*, su uso ya aparece en otros diálogos (aun cuando no se utilice el término) como, por ejemplo, en *Laques* o en *Menón*.<sup>7</sup> A partir de estos y otros casos, el mismo Goldschmidt sostiene que el mecanismo del paradigma – por el cual, razonando sobre un tema menor, se obtienen las herramientas y se marca el camino para comprender un problema mayor – funciona en la medida en que exista algo en común entre estos objetos “menores” y “mayores”.<sup>8</sup> Por otro lado, Gill añade que el modelo que proporciona el paradigma comparte con el objetivo mayor su contenido, revela su estructura y su lugar dentro de un esquema mayor, si bien los interlocutores deben reconocer tanto eso que comparten como lo que los diferencia.<sup>9</sup> En este sentido, y como

---

<sup>5</sup> Sayre (2006): 73-4.

<sup>6</sup> Gill (2006): 1.

<sup>7</sup> Goldschmidt (1985): 15-16. El autor señala que en *Laques* se apela a la noción de rapidez antes de enfrentarse a la de valor (192a) y en *Menón* el estudio de la virtud es precedido por la definición de la noción de figura (75a-77a).

<sup>8</sup> *Ibidem.* 58.

<sup>9</sup> Gill (2006): 1-2.

hemos adelantado, la figura del pescador con caña, en tanto paradigma, introduce la división de las técnicas productiva y adquisitiva y la práctica de la caza, cuestiones que serán clave en los primeros acercamientos al objeto de mayor dificultad que, por el momento, viene a ser el sofista.

Sin embargo, podríamos pensar que el Extranjero apela a otro *parádeigma* antes del tratamiento de un nuevo objeto de dificultad mayor. Si nos atenemos a las palabras que pronuncia en *Político*, donde advierte sobre la dificultad de “presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos (*paradeigmata*), cualquier cosa importante” (277d), resulta imprescindible plantearnos la posibilidad de que, previo al tratamiento de la cuestión del no-ser, se introduzca un nuevo ejercicio preparatorio. En este sentido, si el pescador con caña oficiaba de paradigma ante la figura del sofista, podríamos pensar que la última definición del sofista también funciona como un modelo propedéutico, esta vez para establecer las bases de la elucidación del estatuto del no-ser.

En una escala de progresiva dificultad, el Extranjero estaría planteando el tratamiento del pescador con caña, luego el del sofista y, finalmente, el del no-ser.<sup>10</sup> Ahora bien, si la figura del sofista funcionara como paradigma – obviamente en este sentido dialéctico del término, *i.e.* como ejercicio previo para enfrentarse a un objeto de mayor dificultad – debería, teniendo en cuenta lo dicho por Gill y Goldschmit, mantener una diferencia esencial con ese objeto y, al mismo tiempo, compartir su contenido y ciertas características estructurales. Las diferencias entre ambos son claras (el sofista no es más que un sujeto y el no-ser una región del plano ontológico), pero las características compartidas no son menos evidentes. En 233b-d, el tramo final de la definición antes del inicio de la analítica del no-ser, los interlocutores llegan a la siguiente conclusión respecto del sofista: es alguien que no sabe, pero que da a sus discípulos la impresión de ser el más sabio respecto de todo. En este pasaje clave se insiste en dos cuestiones: en la figura del sabio (*sophós*), que el sofista pretende emular, y en el modo de efectuar esta emulación a través del uso de impresiones y apariencias (*dóxa, phainó*). Estas características del sofista fuerzan a que los interlocutores dividan una de las partes de la técnica productiva, alcanzándose así la distinción entre las técnicas figurativa (*eikastiké*) y simulativa (*phantastiké*) (235b-236d) que deriva, finalmente, en la analítica del no-ser.

Como vemos, la figura del sofista cumple con un primer requisito que permite interpretarla como ejercicio preparatorio, en tanto señala el camino hacia el tratamiento del no-ser. Mientras que gracias a la figura del pescador se introduce la distinción entre la técnica adquisitiva y la productiva, en la que termina por ubicarse al sofista, la caracterización de éste como productor de imágenes habladas desencadena el tratamiento de la cuestión del no-ser. No obstante, la última definición

---

<sup>10</sup> Véase Rickless (2010).

también plantea las requeridas similitudes con el no-ser al nivel del contenido y de la estructura. En el contexto del análisis de la comunicación entre los Géneros Mayores, el Extranjero explicitará el surgimiento del no-ser del siguiente modo: toda vez que un género participa de lo diferente en relación al ser, surge el no-ser (256d-e). Por lo tanto, este no-ser, como parte de lo diferente, supone una naturaleza intrínsecamente relativa a un otro que, en su caso particular, tendrá el rango de ser. Dada esta estructura, y si seguimos la interpretación de Palumbo, podemos añadir lo siguiente: si participar del ser supone existencia (cada vez que se habla de *metékein toú óntos* se da cuenta de la existencia de aquello que participa, por ejemplo en 256a respecto del movimiento), participar del no-ser supone apariencia.<sup>11</sup> Esto sucede, según la autora, en tanto el único tipo de no-ser que se plantea en el texto platónico es aquel diferente al ser y no su opuesto, que supone la nada. Entonces, ese tipo de no-ser no funda la no existencia absoluta, sino la posibilidad de que lo que participa aparezca diferente de lo que es, en otras palabras: el no-ser como diferente supone la apariencia.<sup>12</sup> Finalmente, de esta manera, podemos apreciar que el caso del sofista como ejemplo propedéutico prepara el terreno para el tratamiento del no-ser, en tanto anticipa su característica estructural (el sofista *es* en relación al sabio como el no-ser *es* en relación al ser) y su contenido (el sofista es una apariencia, el no-ser funda la posibilidad de la apariencia).

Habíamos comenzado nuestro trabajo sosteniendo que era posible pensar que el propósito último del discurso del Extranjero, más que definir al sofista, consistiera en la demostración de su condición filosófica, condición que había sido entredicha al inicio del diálogo. Por lo tanto, ante la pregunta de Sócrates sobre cómo piensan los de su región acerca de las diferencias entre sofista, político y filósofo, el propio Extranjero habría decidido responder desplegando la tarea específica de un filósofo. En este sentido, y en un pasaje clave del diálogo, el Extranjero detalla el tenor de esa tarea al decir que consiste en abrirse paso entre los razonamientos mediante una ciencia que permita mostrar “qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos” (253b-c). Este pasaje forma parte de la descripción de la ciencia dialéctica, y plantea una cantidad de dificultades que excedería nuestro propósito considerar aquí. Lo que deseamos sugerir es que precisamente ésta es la tarea que el Extranjero despliega en el diálogo por medio de la analítica del no-ser, y, en este marco, la figura del sofista parece haber sido utilizada como un ejemplo propedéutico, destinado a preparar

---

<sup>11</sup> Palumbo (1994): 156-61

<sup>12</sup> Palumbo (1994): 192 n. 7.

al auditorio para el examen de la verdadera cuestión dificultosa de la discusión que no es otra, como da a entender Teeteto en 237c, que la del no-ser.

## II. El sofista como personaje extra-diegético

Ahora es tiempo de ocuparnos de la construcción del sofista como personaje extra-diegético hacia el final del diálogo, lo que nos obliga a repasar las vinculaciones largamente estudiadas entre la filosofía platónica y el universo teatral.<sup>13</sup> Entre las razones de tales vinculaciones, sobresale la elección del diálogo como forma literaria para la expresión de ideas filosóficas que emparenta su obra con la del género dramático. Siguiendo a Tarrant, podemos afirmar que son los propios diálogos los que demuestran por sí solos el gran conocimiento y el insoslayable interés que su autor tenía por el fenómeno teatral. Esto puede verificarse tanto en las frecuentes citas o referencias a autores dramáticos y cómicos como en el importante número de usos figurativos o ilustrativos de instancias y términos teatrales.<sup>14</sup> En el caso de estos usos, pueden mencionarse, por un lado, las metáforas generales que parecen estar planteando un paralelo entre el drama y el propio diálogo o entre los participantes de la discusión y un coro teatral y, por otro lado, aquellas metáforas de un alcance menor que se entablan a partir de ciertos términos técnicos como *khorós*, *drâma*, *tragikós*, *skeuê*, *skhêma* o *éxodos*.<sup>15</sup> Ambos tipos de metáforas se encuadran dentro de esa persistente inclinación platónica por el drama, inclinación que, según Tarrant, no solo determina la estructura de los diálogos, sino que también opera en el desarrollo de sus argumentos.<sup>16</sup>

En este sentido, la caracterización definitiva del sofista que se ofrece en el diálogo homónimo puede ser ubicada justamente en el conjunto de esos símiles teatrales. A pesar de que los editores, traductores y comentaristas del diálogo no se han detenido especialmente en este símil,<sup>17</sup> a continuación, buscaremos probar que en tres pasajes clave del diálogo los interlocutores comprenden al sofista como una especie de actor teatral.

---

<sup>13</sup> Véase Tarrant (1955), Blondell (2002) y Puchner (2010). Los intérpretes sostienen que, además de la elección del diálogo como género literario para la expresión de ideas filosóficas, existen otras razones fundamentales para explicar las vinculaciones entre la filosofía platónica y el teatro. En primer lugar, la propia carrera literaria de Platón quien, según Diógenes Laercio, habría comenzado escribiendo ditirambos y obras trágicas. Sin embargo, estas conexiones se acentúan si tenemos en cuenta que, en el siglo IV a.C. época de confección de los diálogos platónicos, el teatro se había expandido por toda Grecia convirtiéndose en un verdadero paradigma cultural, en un código comunicacional dominante, que habría facilitado la familiaridad del hombre griego medianamente culto con toda una serie de términos técnicos y con la imaginaria propia del teatro.

<sup>14</sup> Tarrant (1955): 82-3.

<sup>15</sup> *Ibidem*: 83.

<sup>16</sup> *Ibidem*: 89.

<sup>17</sup> Véase Dies (1925), Fowler (1987), Comford (1935), Cordero (1988 y 1993).

En primer lugar, el símil parece estar operando de manera implícita en la serie de definiciones que se brindan desde un comienzo de la figura en cuestión. Los interlocutores afirman que el sofista aparece como un cazador de jóvenes adinerados (223b); como un mercader de cosas del alma (224c-d); como un comerciante al por menor, como un productor y vendedor (224e); como un discutidor (226a) y, en último lugar, como un purificador de las opiniones que impiden el conocimiento (231e). En el largo pasaje en el que se ofrecen estas definiciones, los interlocutores insisten una y otra vez en la cuestión del aparecer y por ello se introducen una decena de términos relativos al campo léxico de la *phantasia* (como *kataphainō* [221d], *phántasma* [223c] o *anaphainō* [224c]) para remarcar el hecho de que el sofista se les ha aparecido de diversos modos. Es así que estas primeras definiciones podrían leerse justamente como *performances* del sofista cual actor teatral a través de diversas máscaras o disfraces como los de cazador, mercader o discutidor. De hecho, en el diálogo *Protágoras*, Platón le hace decir al personaje homónimo que antaño los sofistas se fabricaron un disfraz (*próskehema*) para ocultar su arte, temerosos de los rencores que suscitaba (316d). No obstante, volviendo a *Sofista*, es en la sexta definición en donde el uso implícito del símil se torna más evidente. La adjudicación del arte de la purificación al sofista implica una asimilación con la figura de Sócrates, que preocupa a los interlocutores y, en simultáneo, no hace más que recordar, como ya han notado los intérpretes, el mismo tipo de asimilación ofrecido en la comedia *Nubes* de Aristófanes. Entonces, esta alusión a la comedia, en donde los sofistas y Sócrates son representados de manera amalgamada sobre la escena teatral, corona estas primeras definiciones y nos permite sostener que el sentido de la serie no debe buscarse en los acercamientos particulares que se ofrecen en cada una de ellas,<sup>18</sup> sino en el hecho de que los sofistas aparezcan de diversos modos, en el hecho de que ellos puedan gestionar sus apariencias en la *pólis* tal como los actores que cambian sus disfraces sobre la escena.

En segundo lugar, el símil reaparece en los esbozos de la séptima definición. Los interlocutores advierten que no es posible saber todas las cosas con el fin de contradecirlas y que, por lo tanto, los sofistas “son capaces de dar a los jóvenes la impresión (*dóξαν παρασκευάζειν*) de que son los más sabios respecto de todo” (233b). Por consiguiente, sostiene el Extranjero, el sofista se revela como alguien que posee una «ciencia aparente» (*doxastiké epistémē*) (233c-d), y añade que, como parte del juego de la imitación (*mimesis*), es un productor de «imágenes habladas» (*eídola legόμενα*) que hechiza (*goeteúō*) a los jóvenes (234c-d). Finalmente, resumiendo lo manifestado, el Extranjero afirma que el sofista es un mago (*gōgēs*), un imitador de las cosas (*mimetēs tōn ónton*) y un ilusionista (*thaumatopoiós*) (235a-b). En estos pasajes, se incorporan tres términos relacionados estrechamente

---

<sup>18</sup> Véase Li Carrillo (1959-60) y Oscayan (1972).

con el mundo teatral y con la función específica del actor: (i) el término *skené* que, como parte del vocablo compuesto, *paraskenázō* hace referencia al equipo o a las vestiduras propias de un actor,<sup>19</sup> y que el Extranjero utiliza para señalar esa impresión que dan los sofistas a sus jóvenes receptores; (ii) el término *mímesis*, cuyos usos en el mundo griego y en el *corpus platonicum* son numerosos, pero que aquí parecen anticipar el uso común al que se apelará en la sección final del diálogo y que, como señala Philip, hace referencia al contexto de las representaciones dramáticas y artísticas y al actor que imita en ellas;<sup>20</sup> y (iii) el término *thaumatopoiós*, pues al caracterizar al sofista como un hacedor de *thaúmata*, los interlocutores lo perciben como un productor de ilusiones, ilusiones entre las que aparece específicamente las generadas por los juegos teatrales.<sup>21</sup>

Finalmente, en tercer lugar y ya de manera explícita, el símil entre el sofista y el actor aparece en la sección del diálogo donde los interlocutores arriban a la séptima y definitiva caracterización de la figura en cuestión. Cuando el Extranjero divide la producción de *phantásmata* en dos especies, la que utiliza instrumentos en la confección de su producto y aquella en la que el agente se vale de sí mismo como instrumento, se adjudica el sentido específico de *mímesis* a esta última alternativa. Dice el Extranjero: “cuando alguien se vale de su cuerpo para asemejarse a tu aspecto (*skhémâ*), o hace que su voz se parezca a tu voz, la parte correspondiente de la técnica simulativa se llama principalmente imitación” (267a).<sup>22</sup> Ahora bien, aquello que el sofista imita (y siempre sin conocerlo [267b-e]; de manera irónica [268a] y en el ámbito privado [268c]) es al sabio. El sofista es un *mimētēs toú sophoú* (268c). De esta forma, el símil alcanza su formulación más completa: tal como un actor sobre la escena utiliza su cuerpo y su voz para imitar el aspecto de otros frente al público, el sofista utiliza su cuerpo y su voz para ocupar el lugar de otro frente a jóvenes inexpertos. Además esta formulación apela nuevamente a un término cercano al universo teatral como el de *skhémâ* cuyos significados pueden ser los de aspecto, figura o apariencia, pero también los de vestimenta o rol.<sup>23</sup> Se puede deducir entonces que, para los interlocutores, al igual que el actor busca emular sobre la escena la apariencia de un personaje para conquistar la fe de sus espectadores, el sofista busca emular en la ciudad la apariencia o el rol del sabio para así conquistar la voluntad de sus futuros jóvenes

---

<sup>19</sup> Véase LSJ (1996). El término es señalado por Tarrant (1955) pero no menciona este uso.

<sup>20</sup> Philip (1961): 453 y 465. El autor considera que en Platón el otro uso de *mímesis* implica la imitación de existentes eternos a través de sensibles particulares. En LSJ (1996) se aclara que, en la Grecia antigua, el *mimētēs* era considerado fundamentalmente como un artista que personificaba a otros.

<sup>21</sup> LSJ (1996). Véase el uso de *thaúmata* en *Rep.* 514b.

<sup>22</sup> Aunque Philip (1961) recupera las filiaciones dramáticas del uso de la *mímesis*, en ningún momento señala que es el sofista quien precisamente aparece representando en el diálogo el sentido específico del término. Por otro lado, Tarrant (1955) también incluye este término, pero no incluye su uso en este pasaje de *Sofista*.

<sup>23</sup> Véase LSJ (1996).



discípulos. ¿Por qué Platón habla aquí del sofista emulando a un sabio y no del sofista emulando a un filósofo? Dixsaut lo explica claramente: tanto el sofista como sus jóvenes discípulos tienen la opinión de que el filósofo es un sabio, ninguno de ellos conoce verdaderamente lo que es un filósofo como para emularlo o identificarlo.<sup>24</sup>

Es tiempo de recapitular lo que hemos venido sosteniendo. En primer lugar, advertimos que el problema que aqueja a los interlocutores al inicio del diálogo *Sofista* es el de la posibilidad de distinguir al verdadero filósofo entre la serie de apariencias que, en la ciudad, pueda adquirir accidentalmente frente a quienes nada saben. Esta cuestión es suscitada por la presentación de un extranjero del que no se revela ni su nombre ni su apariencia externa, sino únicamente su filiación con la región de Elea. Mientras que Teodoro opina que este extranjero es todo un filósofo, Sócrates decide interrogarlo, transfiriéndole el problema de la distinción entre un filósofo y sus posibles apariencias de sofista y político. Dado este panorama, hemos supuesto que el diálogo que de allí en más entabla el Extranjero con Teeteto puede ser leído como el intento por parte del primero de demostrar su condición filosófica, condición que se hace ostensible por medio de la puesta en práctica de la tarea fundamental de un sujeto de su especie, *i.e.* por medio de la dialéctica ejecutada sobre el plano de las relaciones ontológicas como se da desde ..... En tercer lugar, hemos buscado probar que la decisión de Extranjero de comenzar con la definición del sofista debe enmarcarse en esa demostración de su condición filosófica y que, en este sentido, la figura que emerge de su tratamiento estaría justamente al servicio de ella cumpliendo con dos funciones. Por un lado, la definición del sofista en la primera sección del diálogo estaría desempeñando la función de un ejercicio propedéutico que prepara a Teeteto y al auditorio para la incursión dialéctica en el tratamiento del no-ser, en tanto anticipa la cuestión de las apariencias y la de una naturaleza intrínsecamente relativa a un otro, que terminarán definiendo al no-ser. Por otro lado, en la sección final del diálogo y por medio del símil que lo compara con un actor teatral, el sofista parecería convertirse en el obstáculo mayor a la hora de distinguir a un verdadero filósofo (problema que había iniciado el diálogo), en tanto aquel se hace pasar por éste.

Finalmente, si el objetivo explícito del discurso del Extranjero es el de definir al sofista, su objetivo implícito parece ser el de revelar la figura del filósofo, objetivo que, por otra parte, aparece en algunos pasajes del diálogo cuando el propio Extranjero le advierte a Teeteto (e indirectamente a Sócrates) que buscando al sofista se han encontrado primero con el filósofo (253c). No obstante, los modos en que ambas figuras son presentadas difieren por completo. La figura del sofista se

---

<sup>24</sup> Dixsaut (2000): 218-220.

reconstruye solo por medio de las definiciones que ofrecen los interlocutores, mientras que la del filósofo emerge del propio diálogo, de la propia puesta en práctica de la tarea filosófica. Por lo tanto, y si tenemos en cuenta la aversión temperamental de Platón hacia la afirmación directa que lo mantuvo siempre leal a la forma diálogo,<sup>25</sup> podríamos pensar, por un lado, que la concepción platónica más completa sobre la sofística debería ser rastreada en otros diálogos en donde se entablan las contiendas verbales con Sócrates (como en *Gorgias* o en *Protágoras*) y que, por otro lado y a pesar de las expectativas que el propio Platón ha despertado respecto de la escritura de un diálogo titulado *Filósofo*,<sup>26</sup> la figura homónima se manifiesta en la *performance* de Extranjero. Por lo tanto, el diálogo *Filósofo* ya es el diálogo *Sofista*.

---

<sup>25</sup> Kahn (1996): 90.

<sup>26</sup> Véase *Sof.* 253e y *Pol.* 257a1-c2, 258b2-3.

## **Bibliografía**

---

### **Ediciones y traducciones**

- Bernardette, S. (1984): *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, And Statesman*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Burnet, J. (1900-1907): *Platonis Opera*, Oxford, 5 vols.
- Conford, F. M. (1935): *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Cordero, N. (1988): Platón, *El Sofista*, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. V.
- Cordero, N. (1993): Platon, *Le Sophiste* Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- Diès, A. (1925): *Le Sophiste en Platon: Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, t. VIII, 3.
- Fowler, H. N. (1987): *Theaetetus. Sophist*, Londres-Cambridge, Heinemann-Harvard University Press.

### **Lexicología**

- Liddell, H. & Scott, J. (1996). *Greek English Lexicon*, 9º ed. Oxford: Clarendon Press (LSJ).

### **Bibliografía secundaria**

- Blondell, R. (2002): *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge.
- Dixsaut, M. (2000): "Images du philosophe" en *Kleos*, 4, pp. 191-248.
- Gill (2006): "Models in Plato's *Sophist* and *Statesman*" en *Journal of the International Plato Society*, 6.
- Goldschmidt, V. (1985): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Kahn, C. H. (1996): *Plato and the socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, CUP.
- Li Carrillo, V. (1959-60): "Las definiciones del sofista" en *Episteme*, nº1261, pp. 83-184.
- Monoson S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, PUP.
- Notomi, N. (1999): *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge, CUP.
- Oscayan S. (1972): "On six definitions of the sophist: *Soph.* 221c-231e", en *The Philosophical Forum*, 4, pp. 174-254.
- Palumbo, L. (2008): *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli.
- Philip, J. A. (1961): "Mimesis in the *Sophistés* of Plato", en *T.A.P.A.* 92. 435-468
- Puchner, M. (2010): *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, New York.
- Rickless, S. C. (2010): "Plato's definition(s) of Sophistry", en *Ancient Philosophy*, 30, Issue 2, pp. 289-298.
- Ryle, G. (1966): *Plato's progress*, Cambridge, CUP.
- Sayre, K. (2006): *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, New York, CUP.
- Tarrant D. (1955): "Plato as Dramatist" en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 75, pp. 82-89.
- Trevaskis, J. R. (1955): "The sophistry of noble lineage", en *Phronesis*, 1, pp. 36-49.