



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Pino Posada, Juan Pablo
LA CAZA DEL FILÓSOFO. Comentarios al Sofista de Platón
Estudios de Filosofía, núm. 33, 2006, pp. 123-141
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835778008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA CAZA DEL FILÓSOFO Comentarios al *Sofista* de Platón*

Juan Pablo Pino Posada
Universidad de Antioquia
jpablo0p@hotmail.com

Resumen. *El siguiente pasaje del Sofista ilustra el asunto de este ensayo: "¿O acaso inadvertidamente hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?" (253c5-10). Que el extranjero de Elea se tope sorpresivamente con el filósofo en una conversación que pretende ofrecer una definición del sofista, insinúa lo poco inadvertida que resultaba para Platón la cercanía entre el "hombre libre" y su imitador. En el Sofista, el interés platónico se centra en poner de manifiesto esta cercanía y a la vez definir sus límites haciendo que el primero cace al segundo. El presente artículo explora el sentido de la caza atendiendo a las singularidades de 1) el procedimiento formal que sigue; 2) la pregunta que la guía; 3) la cualidad de espíritu que demanda; 4) las palabras con que los interlocutores la nombran; y 5) la "noble" presa que termina encontrando.*

Palabras clave. *Platón, Sofista, filosofía, sofística, diálogo, génos, méti, refutación.*

Summary. *The following passage illustrates the theme of this paper: "Or, perhaps, have we fallen inadvertently, by Zeus, in the science of free men, and, searching for the Sophist, run the risk of having found the philosopher first? (253c5-10). The fact that the stranger from Elea surprisingly finds himself with the Philosopher in a conversation that pretends to offer a definition of the Sophist, makes one think how little unheeded the closeness between the "free man" and his imitator was for Plato. In the Sophist, the platonic interest is centered in evincing this closeness and, at the same time, in defining the boundaries among them, making the first a hunter of the second. The present paper explores the sense of the hunt attending the following singularities: 1) the formal procedure that it follows, 2) the question that guides it; 3) the quality of spirit that asks; 4) the words with which the interlocutors name it; y 5) the "noble" game he finds at last.*

Key words. *Plato, Sophist, Philosophy, sophistry, dialogue, génos, méti, refutation.*

I. El diálogo

Al final del *Teeteto*, Sócrates interrumpe la conversación con el joven matemático que da nombre al diálogo para poder asistir al juicio en el que se defenderá de las acusaciones

* El presente artículo está adscrito a la investigación *Totalidad y temporalidad* dirigida por el profesor Carlos Másmela con apoyo financiero del CODI (Universidad de Antioquia); además, fue leído como ponencia en las *Lecciones de Noviembre* (2003) del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

que Meleto formuló en su contra. A pesar de que Sócrates ha cumplido una vez más con el oficio de partera, propone a los interlocutores un nuevo encuentro para el día siguiente. La conversación a que da lugar esta segunda cita, inmediatamente posterior a la de Sócrates en los tribunales y titulada por Platón *Sofista*, es guiada por un visitante originario de Elea, quien, según la opinión de uno de los circunstantes, sabe mucho de filosofía. Antes de que este Extranjero comience su diálogo con el joven matemático del día anterior, Platón pone en boca del acusado las preguntas que determinarán el tema y el modo de proceder de la indagación.

Sócrates, en efecto, pregunta al Extranjero de Elea de qué manera le resulta más grato distinguir con claridad al sofista, al político y al filósofo, si explayándose en un largo discurso o avanzando mediante preguntas y respuestas, tal y como Parménides, siendo viejo, lo hiciera alguna vez en presencia de él —Sócrates, por aquel entonces todavía joven—. El Extranjero contesta que, siempre y cuando el interlocutor sea dócil y no cause problemas, resulta más fácil dialogar con otro, pero que, en caso contrario, es mejor hablar solo. Ante la subsiguiente recomendación socrática de elegir a Teeteto como interlocutor, anota el eleata:

Lo cierto es que estoy un tanto avergonzado, Sócrates, pues en este primer encuentro con vosotros, en vez de avanzar poco a poco, palabra por palabra (ἔπος πρὸς ἔπος), tendré que desarrollar una profusa argumentación, sea conmigo mismo, sea hacia otro, como si estuviera dando una conferencia (ἐπίδειξις). La cuestión que ahora abordamos no es, en realidad, tan fácil de responder como podría esperarse, sino que requiere un discurso prolongado (217d7–e5).¹

Independientemente de que el Extranjero hable para sí o hable para otro, su tratamiento de la cuestión asumirá la forma de un largo discurso, una argumentación continua que pretende corresponder a la real dificultad de una pregunta en apariencia simple. El intercambio de preguntas y respuestas que está a punto de comenzar entre el visitante y Teeteto no será, pues, según el primero, un auténtico diálogo, será más bien una variante singular de un extenso monólogo, para cuyo desarrollo resultará indiferente la presencia de un interlocutor.

La lectura de tal intercambio, sin embargo, deja entrever un desarrollo difícilmente catalogable de manera exclusiva como monológico. No sólo porque, como se verá, el desempeño de Teeteto se revela decisivo en varios momentos,² sino, además, porque es precisamente el Extranjero quien en el contexto de la posterior digresión ontológica a la que conduce la caza del sofista optará por discutir con los antiguos según “el método que consiste en figurarse que ellos están presentes”,³ es decir, optará por simular un diálogo. Quien en un comienzo considera indiferente que el modo de discurrir sea dialógico o

1 Platón. *Sofista*, en: *Diálogos V*. Trad. y notas de Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 1992. Para éste, así como para los demás diálogos citados, nos hemos servido de la edición bilingüe (griego-inglés) de la Universidad de Harvard (Loeb Classical Library): *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge (London), Harvard University Press, 1984. Así mismo, hemos consultado la traducción francesa de E. Chambry: *Sophiste*, en: *Œuvres complètes V*. Paris, Librairie Garnier Frères, 1945–1947.

2 Cf., por ejemplo, la secuencia acerca del ser de la imagen: 239d–240c.

3 Cf., 243d 5ss.

monológico, porque en ambos casos se trata sólo del segundo, es el mismo que más adelante reprochará a los antiguos haberse expresado acerca del ser en una especie de mito, vale decir, haber pasado por alto la posibilidad de que quienes los escucharan no pudiesen seguirlos.⁴

De otro lado, la primera respuesta del Extranjero a la mencionada pregunta de Sócrates por el modo como conciben en Elea al sofista, al político y al filósofo, consiste en anotar que “conciben que son tres”, pero que la dificultad radica en distinguir con claridad qué es cada uno (217b). Teodoro, el geómetra de Cirene que presentó el eléata al ateniense, interviene inmediatamente después con las siguientes palabras: “Ocurre, Sócrates, que el tema que has abordado se relaciona casualmente con lo que discutíamos antes de llegar aquí, y la observación que él acaba de hacerte nos la hizo antes a nosotros, puesto que afirma haber escuchado lo suficiente sobre el tema, y *no haberse olvidado*” (b5–9).

Sin reparar en la alusión a la “casual” semejanza entre la cuestión que propone Sócrates y la que estaban discutiendo momentos antes los anfitriones con el visitante, la afirmación del Extranjero —según la cual ha escuchado suficientemente sobre el tema hasta el punto de habérselo grabado todo en la memoria— hace pensar en que el “monólogo” que se avecina va a ser una repetición de las doctrinas escuchadas por él y todavía no olvidadas. Al Extranjero, no obstante, se lo encontrará “vacilando, preguntándose qué decir a continuación, admitiendo errores y dando pasos insatisfactorios en la conversación”,⁵ de suerte que su “conferencia” no será, al parecer, una simple repetición. Nos encontramos entonces, en el comienzo del diálogo, con el anuncio de la repetición de un monólogo que terminará insistiendo en la necesidad de dialogar y que, además, actualizará todos los vaivenes y tropiezos de una búsqueda cuyo desarrollo se desconoce de antemano: la repetición de un monólogo que no será ni repetición ni monólogo; doble contraste que trae a cuento dos rasgos específicos de la naturaleza dialogal de los escritos platónicos y, en consecuencia, indicaciones sobre aquello que está en juego en el diálogo dentro del cual se manifiestan.

Por una parte, la necesidad de acercarse mediante la pregunta a aquellos que antiguamente habían hablado acerca del ser pone de relieve la separación que concientemente establece Platón entre su pensamiento y el de los antiguos, una separación que atañe no sólo a los contenidos, sino también a la forma mediante la cual éstos se comunican. La distancia que presupone —pero que a la vez instala— toda pregunta respecto de lo preguntado se presenta con una peculiaridad irreductible en la relación de Platón con el pensamiento de su tradición. A partir de la filosofía platónica, la pregunta se asume como aquello que anima el discurrir del pensamiento. Pensar mediante la pregunta es precisamente una de las singularidades que aquella filosofía detenta con respecto a la manera de pensar de quienes la precedieron. Ello quiere decir que enfrentarse a través de tal mediación a lo que

4 Cf., 242c 9–243b.

5 Rosen, Stanley. *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. New Haven (London), Yale University Press, 1983, p. 67.

el Extranjero llama “mitos” encarna de suyo una separación más radical que la que puede desprenderse del cuestionamiento de la claridad o corrección de un concepto determinado. La constatación de que los antiguos se expresaron con poca claridad acerca del ser, o de que, incluso, se expresaron de manera equivocada, es una crítica cuya posibilidad se origina en el hecho de haberlos cuestionado, de haberse dirigido a ellos mediante la pregunta, es decir, de haber efectuado una crítica y una separación aún mayores.

Por otra parte, que la conversación que el Extranjero entabla con Teeteto no sea una repetición pone de relieve un segundo rasgo del carácter dialogal de la obra platónica. Se trata del rechazo a la repetición como forma de actualizar los problemas que se plantea el pensamiento. La repetición era la forma como se actualizaba apropiadamente —acontecía— la poesía épica, género poético que, hasta Platón, cargaba con la función de educar a los griegos. Pero acaso resultaba más inquietante para aquél que los sofistas —quienes en algunas ocasiones se preciaban de haber inventado la mnemotecnica— produjeran toda suerte de discursos para ser repetidos posteriormente no sólo por ellos mismos, sino también por sus seguidores —prestos las más de las veces a aprenderse juiciosamente las creaciones de sus maestros—. Lo que buscan los diálogos platónicos es precisamente diferenciarse de cada uno de estos modos de expresar el pensamiento. Su peculiaridad, sin embargo, no consiste en suprimir la repetición para incorporar una forma expresiva en constante cambio (acaso la escritura, diciendo siempre lo mismo, lo hiciera imposible); Platón, antes bien, instituye otro tipo de repetición: aquella que se origina en la constancia de la pregunta. En efecto, los *Diálogos* muestran cómo repetir la pregunta lleva cada vez no sólo a nuevas respuestas, sino, además, a nuevas preguntas, a la reformulación, pues, de aquello que se repite; repetición entonces diferente, nada mecánica, en la que los problemas no se recitan, sino que se vuelven a pensar.

Que el Extranjero anuncie la exhibición (ἐπίδειξις) de un monólogo memorizado destaca, en su contraste con lo realmente ocurrido en la conversación con Teeteto, la singularidad del preguntar platónico a partir de la doble separación de la tradición antigua y contemporánea —un preguntar que se repite—. Pero para destacar dicha singularidad, hubiera bastado un anuncio sin equivocidad, una alusión explícita a la pretensión de dialogar y de llevar a cabo la repetición de una pregunta en nada semejante a la demostración de habilidades mnemotécnicas. ¿Por qué, entonces, Platón hace que el Extranjero se abstenga de proponer una búsqueda conjunta en favor del anuncio de un discurso solitario? ¿Por qué se trae a cuento mediante un contraste, esto es, de modo negativo, aquel doble rasgo de la naturaleza dialogal de su filosofía? ¿Acaso porque a Platón no le interesa traerlo a cuento únicamente para hacerlo explícito, sino también para cuestionarlo, de suerte que el *Sofista* pretendiera mostrar no tanto que la constancia de la pregunta es lo propio de la filosofía, sino que ni siquiera ello escapa al “asombroso poder” de la sofística? El movimiento repetitivo del preguntar, mediante el cual la filosofía platónica se distancia de los otros modos de pensar, ¿sería, a su vez, un movimiento del que la filosofía misma tendría que distanciarse?

Es probable que en el *Sofista* Platón pretenda mostrar no la separación radical que se presupone existe entre la filosofía y la sofística, sino la susceptibilidad de la primera a ser

parasitada por la segunda. Para distinguir con claridad al sofista, quizá se precise no de la mirada elevada del filósofo, sino de su sacudida y, además, de la agilidad necesaria para no dejar escapar lo que ha caído.

En efecto, la lectura del diálogo muestra que el sofista también pregunta y que, además, lo hace *repitiendo* el modo como lo había hecho la filosofía en la figura de Sócrates. Destacaremos con respecto a lo anterior un pasaje, particularmente decisivo, que permite inferir que la pretensión platónica de definir la sofística no procede exclusivamente del afán por enunciar una crítica a una práctica específica dentro del mundo espiritual griego, que se confundía a veces con la filosofía, a veces con la política, sino también del interés por mostrar los momentos en los que *la filosofía misma deviene sofística*, vale decir, en los que ciertas formas y procedimientos inventados en y para la búsqueda de la verdad comienzan a ser utilizados en y para lo contrario.⁶

Se trata del pasaje en el que el arte de la refutación socrática, entendido como la purificación de las opiniones que impiden al alma conocer, se incluye dentro de las definiciones del sofista, bien que diferenciándolo de éstas por su condición "noble" (230b–231b). El Extranjero piensa que dicho procedimiento es agenciado por aquellos de quienes precisamente Sócrates más de una vez intentó diferenciarse. El sentido de estas atribuciones no hay que buscarlo en el interés por mostrar la semejanza o incluso identidad entre Sócrates y los sofistas, sino en la preocupación por ver de qué manera el pensamiento se pone también al servicio de finalidades no propiamente filosóficas, y poder así neutralizarlas. Se trata en últimas de detectar en qué punto la filosofía es imitada, para evitar en lo sucesivo su imitación, tarea ésta que le atañe por su propia naturaleza, pues es el pensamiento mismo el que propende a complacerse en los procedimientos y métodos diseñados, esto es, en hacer de la forma una fórmula, cuando no un formato. Salvaguardar la inquietud que no obstante lo constituye es la tarea del filósofo, denunciar la renuncia a esta inquietud como lo que propiamente puede ser imitado y puesto al servicio de finalidades diferentes de la búsqueda de la verdad es la forma que aquella tarea asume implícitamente en el *Sofista*.

Si se procede mediante refutación, esto es, mediante la demostración de que lo que piensa el refutado no es, será imposible dar cuenta del no-ser. Los objetos con los que en este diálogo se enfrenta el filósofo demandan otra forma de pensar, otro tipo de movimientos. La pregunta que se plantea Platón no es solamente quién es el sofista, sino también quién es aquel que puede plantear precisamente esa pregunta, pues no se trata sólo de agrupar los rasgos que caracterizan a un determinado individuo empírico, sino también de dar cuenta del problema filosófico que aquél, literalmente, pone en juego: la naturaleza del no-ser —y

6 Vienen al caso las palabras de Gadamer a propósito de la diferencia entre el filósofo y el sofista: "Al final se mostrará que no hay ninguna rígida marca distintiva de que, por ejemplo, una argumentación tenga contenido filosófico (y eso quiere decir contenido de verdad) o de que sólo dé la apariencia de un saber real. Se mostrará que en el caso de la diferenciación del filósofo del sofista (y también del político) se trata de decisiones y actitudes vitales". Gadamer, H.G. „Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das in *Sophistes*“, en: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993, p. 348.

con ello la de la imagen y la falsedad—. La caza del sofista será ante todo la caza del filósofo, en el doble sentido de la expresión. Explícitamente los interlocutores intentarán dar con una definición del sofista, pero implícitamente Platón indagará por la naturaleza del filósofo atendiendo a lo que ocurre cuando éste tiene que ocuparse de aquél.

Nos proponemos a continuación indagar los pormenores de esta caza. Para ello, sin embargo, nos limitaremos a desentrañar el sentido de su primera maniobra significativa, esto es, el descubrimiento, por parte del cazador, de su semejanza con la presa. Aunque no hablaremos del segundo paso —la digresión sobre la imagen y la falsedad— ni del tercero —la invención del concepto de otredad a manos de la ciencia dialéctica—, la atención a algunos detalles de la primera mitad del diálogo permitirá apresar una idea general del sentido que tiene el hecho de que Platón haya asumido la indagación por la naturaleza del sofista como una operación de cacería.

En primer lugar, mostramos qué peculiaridades tiene la pregunta con la que se da inicio a la búsqueda. Nos referimos, en segundo término, a la cualidad de espíritu que ha de ejercitar quien pretende acometerla. Un interés especial en escuchar los matices de las palabras con que los interlocutores nombran la búsqueda y el objeto buscado es lo que se despliega en el tercer apartado. Finalmente, como conclusión, describimos el modo como se llega a la definición noble del sofista y el sentido que ello comporta a la luz de lo dicho en los anteriores apartados.

II. La pregunta

Peculiaridad del Sócrates platónico es el modo de preguntar. Con respecto a lo pío, lo bello, la virtud e, incluso, con respecto a la *episteme*, Sócrates pregunta qué es. Preguntar así implica creer en la existencia de algo que es. En el caso concreto del Sócrates platónico, a tal creencia le es consubstancial la idea según la cual eso que es, es algo en sí mismo, unitario, cuyo conocimiento es condición necesaria para dar cuenta de una multiplicidad dada: acciones piadosas, cosas bellas, virtudes, técnicas, etc.

Se trata de una pregunta que después comenzó a presentarse como *la* pregunta pero que, a juzgar por los diálogos platónicos, consistía en una invención relativamente reciente, cuyo sentido era comprendido por los interpelados sólo después de varias respuestas equivocadas y las respectivas enmiendas por parte de Sócrates. Éste, por demás, no desconocía los problemas que se desprendían de preguntar de ese modo: los *Diálogos* son testimonio de una especial capacidad para modular la pregunta de manera tal que resulte apropiada para pensar aquello por lo que se indaga,⁷ así como para no utilizarla indiscriminadamente respecto de cualquier objeto.⁸

7 Cf. por ejemplo la elaboración paulatina de la pregunta por lo bello en el *Hippias mayor* (286c–e, 288a 5, 289d), y de la pregunta por lo pío en el *Eutifrón* (5c–d, 6e).

8 Cf. por ejemplo *Rep.* VI (506b–e), donde Sócrates considera excesiva la pregunta por lo que es el Bien; algo similar ocurre en *Fedro* 246a, a propósito del intento de decir lo que es el alma.

Con todo, en el *Sofista* se pone en marcha una indagación que sería difícil entender únicamente en términos de una variación de la pregunta socrática por la εἶδος. Antes bien, dicha indagación problematiza implícitamente la pretensión de dar con una entidad abstracta, universal e invariable. Es cierto que el Extranjero se propone buscar y demostrar mediante una definición qué es el sofista (218b 9), pero no es menos cierto que si tal propósito se pudiera llevar a cabo mediante el seguimiento del proceder tradicional (la postulación de un εἶδος unitario —la sofística— para llegar al cual se hace abstracción de las singularidades contingentes —los diferentes sofistas—), resultaría innecesario modular la pregunta de un modo diferente, como ocurre de hecho en el *Sofista*.

El día anterior, en el *Teeteto*, Sócrates le había formulado al joven matemático la pregunta directriz de la indagación de la siguiente manera: “¿qué te parece a ti que es el saber? (τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη) (146c 4). Luego de que Teeteto contestara enumerando múltiples y variadas (ποικίλα) cosas, Sócrates le aclara que no se trata de averiguar “acerca de qué cosas trata el saber ni cuántos hay” (146e 8), sino de reunirlos en una sola definición (ἐνὶ λόγῳ), de igual modo que con el Joven Sócrates, él mismo había reunido las potencias en una sola clase (ἐνὶ εἴδει) (148d10). Teeteto, entonces, propone como primera hipótesis la percepción (αἴσθησις), “una buena y generosa respuesta”, añade Sócrates.

La pregunta que guía la conversación del día siguiente es sustancialmente diferente. No sólo, claro está, porque sea otro el objeto por el cual se interroga, sino también —y esto es lo que nos interesa subrayar— porque en la estructura misma de la pregunta se produce una variación significativa. El contraste entre lo ocurrido en un día y en otro es uno de los aspectos que pone en juego la conexión dramática dentro de la cual Platón pensó estos diálogos, de suerte que el interés en detectar las diferencias que separan ambos modos de preguntar viene justificado por la particular ubicación que el filósofo les ha dado.

Sócrates pregunta al Extranjero: “¿Conciben que [el sofista, el político y el filósofo] son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres consideran que hay tres géneros (γένη), a cada uno de los cuales corresponde un nombre?” (217a 4). Como se alcanza a oír, ya la pretensión no es περιλοβεῖν, reunir,⁹ sino διατρέω, diferenciar.¹⁰ El día anterior Sócrates quería saber qué era el saber, no quién era el hombre sabio; del mismo modo que el Extranjero, ahora, quiere capturar al sofista, no saber qué es la sofística. En cuanto a las respuestas, la indagación acerca de la *episteme* rechaza los resultados variados (ποικίλοι) (146c 4); la caza del sofista revelará, en cambio, que lo buscado es en sí mismo múltiple y diverso (ποικίλος) (226a 8). Finalmente, la pregunta ya no se encamina hacia el εἶδος o la idea, se encamina hacia el γένος, el linaje.

Esta última diferencia entre la pregunta por el εἶδος y la pregunta por el γένος parece desvanecerse, sin embargo, bajo la frecuente constatación de la relación de sinonimia con

9 *Teet.* 148d 8.

10 *Sof.* 217a 8.

que ambos términos son empleados por Platón en el *Sofista*.¹¹ El sentido común a ambos es el de clase, un conjunto genérico que incluye en sí diversas partes. El Extranjero, por ejemplo, dice que la técnica adquisitiva tiene dos formas (εἶδη), la lucha y la captura; y dice además que la parte de ésta que se denomina caza se divide a su vez en dos: el γένος inanimado y el γένος animado (219d–c). En realidad, toda la *diáiresis* opera con ambos términos de modo indiferente; Platón pone en boca de sus interlocutores ora un término, ora otro, sin obedecer a otra intención, diríamos, que la de resaltar su intercambiabilidad. Pero el sentido de clase, el sentido genérico del término γένος, punto de encuentro con el término εἶδος, ¿es el único sentido con el que Platón lo emplea en el diálogo?

Dispersas a lo largo de todo el *Sofista*, unas pocas alusiones al *linaje* y a la *procedencia* incitan a pensar en una suerte de empleo deslizante del término en cuestión. La primera intervención del diálogo habla de la *procedencia* del Extranjero: γένος ἐξ Ἑλλάδας (216a 3). Más tarde, y después de que Sócrates preguntara por el γένος del sofista, el político y el filósofo, el Extranjero alude a la dificultad de captar el objeto que ahora se proponen investigar: el φύλον del sofista (218c 6) (φύλον, en efecto, significa raza, linaje, estirpe, tribu). Posteriormente, en el pasaje donde se describe la mayéutica socrática en el contexto de las definiciones de la sofística, los interlocutores dudan de que quien purifica el alma a partir de la refutación sea un simple sofista, razón por la cual ensayan una denominación más ajustada a la técnica que practica: “sofística de noble estirpe” (ἡ γένει γενναία σοφιστική) (231b9). Por último, y no sin antes referirse a quienes por su *origen* (γενεῖ) están más cerca del método diairético (265a), el Extranjero da término al diálogo aludiendo a la descripción que acaba de hacer como lo que propiamente es la *sangre* y la *estirpe* (γενεά) de la presa buscada (268d).

Los interlocutores, pues, hacen resonar no sólo el sentido *genérico*, sino también el *genealógico* de un término que, es cierto, terminará designando después de Platón y seguramente por influencia suya básicamente lo *general*, pero que todavía acá conserva las resonancias arcaicas¹² que impiden reducirlo a un sentido categorial o lógico. Pero, en contrapartida, la introducción de este último sentido exige interpretar de otro modo la presencia de la acepción originaria. En el caso concreto del término γένος es apenas natural sospechar que su mención no obedece al afán de prolongar la retórica de la noble cuna y las invenciones mitológicas que la sustentan, sino más bien al interés en distinguir el legítimo pretendiente

11 Cf. Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979, (1935); Traducción al castellano de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto: *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 173 n. 38, p. 234 n. 7 y p. 238 n. 17; Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Tomo V. Trad. Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1992, p. 143 n. 244; y la nota 26 que Cordero hace a su traducción castellana del *Sofista*, p. 341.

12 Cf. *Iliada* 13, 354; *Odisea* 8, 583.

del falso, la procedencia auténtica de la infundada,¹³ pretensión de diferenciar que ya no se puede efectuar mediante el recurso a la leyenda, sino a partir de los vislumbraimientos que el pensamiento va teniendo en su actitud interrogativa. En efecto, ¿qué indica Platón cuando hace que Sócrates le pregunte al Ξένοσ por el γένος? Indica que, por una parte, la indagación que se inicia con esa pregunta ha de incluir al sofista en un género determinado —encerrarlo—, pero además, indica que tal inclusión, al tener en cuenta el linaje, la estirpe, la procedencia, ha de efectuarse en términos del establecimiento de una distancia, de una jerarquía, para ubicar al sofista precisamente en una posición de inferioridad o superioridad —valorarlo—¹⁴ con respecto a sus 'semejantes': el político y el filósofo.

Lo anterior se encuentra en consonancia con la naturaleza de la indagación que el Extranjero y Teeteto llevan a cabo: una búsqueda explícita del sofista que es jalonada implícitamente por la pregunta acerca de la naturaleza de la filosofía. El sofista no será buscado en y por sí mismo, será asumido más bien como un pariente (συγγενής) de quien el filósofo quiere diferenciarse precisamente indagando por la naturaleza de su ser. Se entiende así por qué junto al verbo διαίπέω, el Extranjero acude en la *diaíresis* al término τέμνειν, cortar (219e4), un verbo que, según aclara Heidegger, remite siempre a la delimitación de algo *con respecto a algo más*.¹⁵

Pero el γένος no tiene solamente resonancias *genéricas* o *genealógicas*, también remite a lo *generado*, esto es, a algo cambiante, inestable, en constante transformación, a algo escurridizo, difícil de conocer, que tan pronto como es deja de ser: algo así como el devenir: ἡ γένεσις. Dice, en efecto, Stanley Rosen: "Quiero enfatizar desde el comienzo que no estamos simplemente ocupados en la tarea de definir una pura forma o incluso una *téchne*. Nosotros somos cazadores que persiguen una presa viviente".¹⁶ Testimonio de lo anterior son los términos que emplea el Extranjero para designar el objeto buscado: ἔργον y πρᾶγμα (218c 2-4). Según anota Rosen, el sentido activo de estos términos expresa la

13 Tomamos la sugerencia de Deleuze, si bien él introduce la alusión al linaje en el contexto general de la división y de la dialéctica: "La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. De ahí la metáfora constante que coteja la división con la prueba del oro. El platonismo es la *Odisea* filosófica; la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), una dialéctica de los rivales o de los pretendientes: la esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en profundidad, en la selección del linaje. Seleccionar los pretendientes, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos". Deleuze, Gilles. "Platón y el simulacro", en: *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 256.

14 Recuérdese el error de Teodoro al comienzo del *Político* (el uso inadecuado del cálculo para estimar la diferencia entre el valor del sofista, el político y el filósofo) (257a-b7), así como la segunda intervención de Sócrates, en el *Sofista*, en la que se refiere al *valor* que los hombres le atribuyen al filósofo (216a 2ss).

15 Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe*. Band 19. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, p. 287.

16 Rosen, S. *Op. cit.*, p. 84.

interacción dinámica del fenómeno de la vida diaria, cosa que no hace “el abstracto dinamismo del participio ὄν”.¹⁷ “Presa viviente”, a nuestro entender, alude entonces al carácter cambiante de aquello que se quiere conocer, a ese dinamismo tramposo y envolvente que escapa a la mirada elevada del filósofo y que en el despliegue de su indagación termina por exigirle otra posición —no la altura— y otro método —no la contemplación—.

Una pregunta que interroga por el género donde se encuentra el sofista, que inquiere además la legitimidad de su ser y que, finalmente, tiene en cuenta el carácter proteico con el que aparece, no podría haberse formulado nunca como una pregunta por el εἶδος, al menos no en el sentido tradicionalmente leído en dicho término, esto es, aquel de una entidad unitaria, separada e inmutable. Además, si el sofista, como muestra el curso posterior del diálogo, pone en juego —encarna— el no-ser,¹⁸ resulta inapropiado, por decir lo menos, referirse a él con el mismo término con el que hasta ahora habían sido designadas las realidades más elevadas. ¿Qué hacer, en efecto, cuando no se puede preguntar por un *ser*, cuando lo que se está buscando es un *no-ser*? Si el hilo que conduce al pensamiento es la pregunta por el ser, la indagación que busca algo que estrictamente no es (el no-ser, el sofista, la apariencia), probablemente rompa el hilo conductor. Lo que muestra el *Sofista*, ahora bien, no es que tal rotura implique la renuncia a pensar, sino, por el contrario, la exigencia de inventarse otra manera de hacerlo; no, pues, desechar el hilo, más bien hacer con él otra cosa, por ejemplo una red.

III. La metis

“La metamorfosis de una divinidad acuática, los saberes de Atenea y Hefesto, de Hermes y Afrodita, de Zeus y Prometeo, una trampa de caza, una red de pesca, el arte del cesterero, del tejedor, del carpintero, la maestría del piloto, el olfato del político, el ojo clínico del médico, las artimañas de un personaje retorcido como Ulises, las vueltas de un zorro y la polimorfía del pulpo, el juego de enigmas y adivinanzas, el ilusionismo retórico de los sofistas”,¹⁹ son todos aspectos en los que se manifiesta un tipo peculiar de inteligencia y pensamiento. Se trata de un modo de conocer que se caracteriza por poner en juego “el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación, la habilidad para

17 *Ibid.*, p. 86. A propósito de la terminología, Heidegger piensa otra cosa. Los términos ὄν, εἶναι, οὐσία y πράγματα son sinónimos, dado que para los griegos *ser*, en un sentido completamente determinado, “es la presencia de determinadas cosas en el circuito del uso y del ver diarios”. *Op. cit.*, p. 269.

18 Dice Heidegger a propósito del pasaje en donde el sofista se revela poseedor de una técnica capaz de contradecir todo: “...esta τέχνη yace ahí fácticamente con la existencia del sofista, de modo que con el sofista, con la técnica sofística, tenemos ante nosotros un ente que está presente y que sin embargo es imposible según su ser; por consiguiente, de acuerdo a lo posterior: tenemos ante nosotros el ser del no-ser”. *Ibid.*, p. 389.

19 Detienne, M. y Vernant, J.P. *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1988, p. 10.

zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida";²⁰ un modo de conocer que se aplica a "realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto y al razonamiento riguroso".²¹ Hablamos de una inteligencia vasta y polimorfa, para designar la cual los griegos acuñaron el término *metis*.

En contraste con la habilidad de espíritu exigida para la contemplación de las esencias inmutables, la *metis* "se encuentra directamente implicada en las dificultades de la práctica con todas sus variantes aleatorias".²² Su ámbito propio es el del devenir, un inestable fragmento de realidad del que precisamente el filósofo se distancia en su interés por el conocimiento de los objetos que siempre y necesariamente son, los objetos de la *episteme*.²³ Precisamente este individuo, el filósofo, es quien opera la distinción dentro del conjunto de los seres y los acontecimientos postulando por un lado un dominio del ser, y por otro, un dominio de la contingencia y el perecimiento. Las cualidades de espíritu exigidas para moverse en este último dominio son las que configuran la *metis*, pero a la vez son ellas las que hacen parte de un dominio exterior a la *episteme* y, por tanto, las que han de ser encarnadas por un tipo diferente de hombre: el comerciante, el político, el cazador, el pescador y, por supuesto, el sofista.²⁴

Es, en efecto, a partir de la lectura de los tratados griegos sobre la caza y la pesca que M. Detienne y J.P. Vernant desarrollan los anteriores planteamientos en su libro sobre *Las artimañas de la inteligencia*. En la relación del cazador con su presa se despliega todo un juego de estratagemas, tretas, trampas y técnicas que, maquinadas tanto por el perseguidor como por el perseguido, configuran algo así como un ámbito modelo para el descubrimiento de toda la variedad de formas y aplicaciones en las que se ejercita la inteligencia sinuosa. Para los autores, sin embargo, la senda del filósofo va por otro lado. El interés por instaurar una metafísica del ser y una lógica de la identidad hace que la filosofía tenga en menos lo concerniente a la orientación en el mundo del cambio y la inestabilidad, y que desdeñe por tanto la acción astuta que en él tiene lugar.²⁵ Pero, ¿es éste el caso de Platón?

Dicen los historiadores que "el individuo dotado de *metis*, ya sea dios u hombre, al verse confrontado a una realidad múltiple y versátil que por su propio poder ilimitado de polimorfía se hace casi inabarcable, sólo podrá constituirse en su vencedor —es decir, encerrarla en el límite de una forma única, fija y aprehensible— mostrándose a sí mismo más polimórfico, móvil y polivalente que su adversaria".²⁶ Pues bien, si el sofista encarna

20 *Ibid.*, p. 11.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, p. 50.

23 *Ibid.*, p. 289.

24 *Ibid.*, p. 54. *Cf.*, p. 45, 47, 48.

25 *Ibid.*, p. 53.

26 *Ibid.*, p. 13. *Cf.*, p. 31, 53.

precisamente ese tipo de realidad, si es él uno de los ejemplos más palpables de lo que no se deja palpar, individuo curvo, artero, sutil, quien no deja de causar asombro al Extranjero y a Teeteto, quien ataca a su adversario con los mismos argumentos que pretendían atacarlo a él, quien lo lleva además a callejones de razonamientos (ή των λογων μέθοδος) de los que sólo él puede salir, si el sofista es, pues, al modo del zorro y el pulpo, una trampa viviente, ¿podrá el filósofo, absorto en la contemplación de las esencias, dar cuenta de su γένος? ¿Podrá, así, cazar al cazador?

Ante todo, es pertinente destacar la peculiaridad que reviste el hecho de que un filósofo, cuyo oficio, en principio, nada tiene que ver con el de quienes están dotados de *metis*, se dé a la tarea de pensar una de las encarnaciones más problemáticas de esa realidad fluctuante a la que suele desdeñar. Los historiadores se limitan a plantear la diferencia entre la cualidad de espíritu que ejercita el sofista y la que depura, por el contrario, el filósofo. Para una lectura del *Sofista*, sin embargo, resulta útil no limitarse a constatar la diferencia y hacer, en cambio, el ensayo de preguntar qué ocurre cuando uno de los dos tiene que ocuparse del otro. En otras palabras, mientras que a J.P. Vernant y M. Detienne no les interesa plantear la pregunta por lo que ocurre cuando un filósofo, usualmente inmerso en la pasividad de la contemplación, requiere volverse cazador —y poner por ejemplo al servicio del acecho su capacidad de ver—, a nosotros la lectura del *Sofista* nos impide soslayar esa pregunta.

Escuchemos, pues, en primer lugar, qué nos dicen sobre la naturaleza de esta inusitada caza los términos que Platón pone en boca de los interlocutores, para mirar, posteriormente, cuál es la artimaña que maquina en el intento de hacerla efectiva.

IV. Las palabras

De la terminología alusiva a la caza extraemos principalmente dos indicaciones. La primera de ellas sugiere asumir la operación de cacería como un modo de *conocer*. Ello lo encontramos, por ejemplo, en el verbo λαμβάνω, que significa tomar, coger, conseguir, pero también aprehender con los sentidos o la inteligencia, comprender, entender. Platón utiliza las variantes συλλαμβάνω y περιλαμβάνω, al decir por ejemplo que la raza del sofista es difícil de captar (συλλαβεῖν) (218e5), verbo que la traducción francesa interpreta como *définir* y que la inglesa desdobra en *to catch and define*; o al decir que es necesario atrapar (συλλαβεῖν) al sofista según el procedimiento del rey (235b8),²⁷ caso en el que los traductores emplean *saisir*, *to seize* o *to arrest*, como hace Cornford. Περιλαμβάνω, por su parte, es utilizado en el sentido de tomar alrededor, encerrar, cercar, *enveloppe*, *to envelope*, aunque también puede significar limitar o definir; Platón designa con él la acción que ejerce la red (αμφίβληστρον)²⁸ propia del λόγος (235b). De otro lado, para la acción de perseguir no sólo

27 Συλλαβεῖν también en 234b y 250b.

28 Sobre la red para la cual se emplea esta denominación, cf. Detienne y Vernant. *Op. cit.*, p. 266.

se emplea el verbo μεταδιώκω (225e 5, 225c 10), sino que además se acude al verbo μεταθέω (226b), cuya raíz θέω (correr, apresurarse) acaso haga parte del verbo θεωρέω (mirar, observar), esto es, aquello de donde proviene la θεωρία.

Que la operación de cacería tenga acá un sentido vinculado al de la acción de conocer apunta hacia la delimitación de la caza filosófica frente a otras, en particular la sofística. No se trata de emprender una búsqueda que tenga como objeto, por ejemplo, dar captura a la presa mediante la persuasión, de modo que el capturado sea tal una vez ha comenzado a tener por verdadero todo lo que dice el cazador o una vez ha comenzado a hacer parte de sus seguidores. El sofista no caza jóvenes adinerados para conocerlos. La caza filosófica desplegada en el plano dialogal, en cambio, está atravesada por el interés en dar cuenta de un singular tipo de realidad, que lo primero que exige del filósofo es una actitud interrogativa, incluso frente a los mismos modos de interrogar. Cazar, pues, es conocer: encerrar al sofista con la red del λόγος en el círculo de lo pensable.

Pero cazar es también *acusar*. El mencionado verbo συλλαμβάνω tiene también el sentido de detener y arrestar; en μεταδιώκω²⁹ está incluido el verbo διώκω, que significa, entre otras cosas, citar a juicio. Ἄνιημι, por su parte, es un término que el Extranjero usa en el sentido de escapar (*échapper, get away*) —para aludir a aquello que no se pueden permitir con respecto al sofista (235a10–b1)—, pero que significa además dejar libre, libertar y, en especial, perdonar; sinónimo entonces de ἀπολύω: liberar, absolver, acciones éstas que, según el Extranjero, no se efectuarían si el sofista fuera encontrado culpable (εἴπερ ἔνοχός ἐστιν) (261a).³⁰

Según lo anterior, la caza no sólo pretende conocer la presa buscada, sino, además, mostrar que, en virtud de la culpa que detenta por no decir la verdad del modo como lo hace el cazador, dicha presa se encuentra en una situación de inferioridad con respecto a éste. El Extranjero ve al filósofo como el hombre libre, el que sabe, el que vive en la luz; el sofista, en cambio, se oculta en las tinieblas, carece de conocimiento y probablemente sus propias artimañas le impiden salir de la caverna.³¹

Una presa que es tal en el sentido de ser objeto del pensamiento —para determinarlo en su verdad— y a la vez en el sentido de ser objeto de valoración —para determinarlo en su relación con la verdad— tendrá que ser llamada γόεξ (235a): mago, ilusionista, impostor; pues en una designación semejante se alude tanto al carácter extraordinario del sofista —un nuevo objeto para el pensamiento— como al carácter engañoso de su actividad —alguien que no dice la verdad—. Por ello es llamado también θαυματοποιός: ilusionista, *faiseur de prestiges, conjurer* (235c5); alguien θαυμάσιος: sorprendente y extraño (225c10, 236d),

29 224e 5.

30 "...si l'on peut retenir cette charge contre lui..."; "...if he can be hold on that charge...", dicen, respectivamente, las traducciones francesa e inglesa.

31 Cf. 253e–254a.

pero precisamente porque puede encerrar o producir θαύματα: prodigios, milagros, o imágenes engañosas (233a10).³² Doble carácter, pues, que explica el hecho de que Platón se reserve el adjetivo δυσθήρατος (difícil de cazar) para calificar al sofista (218d, 261a),³³ término escaso en la lengua griega y ausente en los diálogos platónicos, salvo por las dos apariciones en el que nos ocupa. Su significado es bastante simple, pero a la luz de los otros términos con los que Platón se refiere a la presa, entendemos que la dificultad aludida tiene su origen en lo extraño de un ser que suele comerciar con el no-ser, en lo poco natural, por tanto, que resultaba para la filosofía, operando hasta ahí con la pregunta por el ser, que comenzara a pensar lo que no es.

Cacería es, pues, la manera platónica de llamar el intento por *conocer* y *acusar* a un individuo que, por poner en juego problemas aún no pensados, se presenta en la forma de lo *asombroso*. En ese sentido, se encuentra en correspondencia con la pregunta inicial de Sócrates formulada como alternativa a la pregunta tradicional por el εἶδος. Conocer significa encerrar al sofista dentro de una clase —γένος—. Acusar, a su vez, es el verbo que designa la adjudicación de la falta y, en consecuencia, de una posición en una jerarquía que se rige por la cercanía a la verdad; el filósofo, así, asigna un linaje —γένος— y de paso deja traslucir su afición por los criterios valorativos que despojan la caza de un carácter impersonal. El rasgo asombroso, finalmente, se desprende de la vecindad con el no-ser y el engaño, de su semejanza con el devenir —γένεσις—.

V. El giro

Dado que el sofista es difícil de capturar, el Extranjero considera conveniente practicar primero en un objeto más fácil el *méthodos* que conduce a él, pues mediante el recorrido hacia la definición de algo más simple y conocido puede obtenerse un modelo a partir del cual llevar a cabo el recorrido hacia un objeto difícil y desconocido. El Extranjero propone entonces buscar la definición del pescador con caña, propuesta sin duda singular, si se tiene en cuenta que el individuo que en realidad interesa es también un cazador, que a su vez se va a asumir como presa y que por tanto va a ser él mismo cazado.

La búsqueda de la definición se lleva a cabo mediante el método diairético, proceso de división continuada que tiene como propósito la captación precisa del hecho mismo (αὐτὸ τοῦργον) y en consecuencia la superación del plano meramente nominal del acuerdo entre los interlocutores (221a ss). La conclusión a la que llegan es que el pescador con caña es un técnico adquisitivo que captura, en la forma de la caza, seres vivos acuáticos utilizando anzuelos y tomando sus presas de arriba hacia abajo (221a 9ss).

32 Cf. al respecto las notas 30, 83 y 45 de la traducción castellana de Néstor Luis Cordero.

33 El sofista también es caracterizado como ποικίλος: variable, cambiante, artificioso, es decir, hace parte de esas realidades en las que tiene aplicación la *metis*, inteligencia ella misma abigarrada (ποικίλη). Cf. 226a10, 223c, 234b; y Detienne y Vernant. *Op. cit.*, p. 26 y 27.

Tal paradigma ha de orientar aquello para lo que el Extranjero está aquí, la búsqueda y captura del sofista. Sólo que, a diferencia de lo ocurrido en el simple y bastante conocido pescador con caña, con el sofista no se podrá llegar a una definición unitaria, al menos no tan pronto y sin que antes aparezca de tantas maneras como sea necesario para poner en cuestión el método empleado y la convicción de los que se valen de él.

Cazador, mercader, minorista, comerciante y erístico son definiciones que muestran la ποικιλία del sofista. Una mano, siguiendo el refrán, no basta para aprehender una tal presa, de suerte que es imperativo, anota Teeteto, usar a partir de ahora las dos (226a 8). El Extranjero corresponde a la anotación de su interlocutor introduciendo unos ejemplos que aluden a diversas tareas domésticas: filtrar, colar, cribar, separar, cardar, devanar, urdir, todas las cuales comportan una división y se pueden comprender bajo el nombre de διακριτικήν, técnica de la separación. Cuando se trata de separar no lo semejante de lo desemejante, sino lo mejor de lo peor, dicha técnica se llamará purificación (καθαρισμός) (226e). Una parte de ella se refiere al cuerpo y otra al alma, aunque sería necesario distinguir en la primera subdivisión la purificación interior de la exterior. La medicina y la gimnasia purifican interiormente el cuerpo, mientras que su aspecto exterior depende de las técnicas de los baños que en general poseen poca importancia y en ocasiones asumen nombres ridículos (γελοῖα) (227a5).

Esta última anotación propicia una pequeña digresión metodológica por parte del Extranjero, según la cual, para el método de la argumentación (τῆ τῶν λόγων μεθόδῳ), tienen igual importancia ambos modos de purificar los cuerpos. “Al intentar captar lo compatible (τὸ συγγενές) y lo incompatible en todas las técnicas con el objeto de adquirir su comprensión, el método las valora a todas por igual, y, en lo que hace a su semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras” (22b1-4).

Hecha la aclaración, los interlocutores pasan a examinar la purificación del alma. Se trata básicamente de eliminar la perversión y la ignorancia. Para la primera existe el castigo o la técnica correctiva, para la segunda, la enseñanza (διδασκαλική). Cuando la enseñanza pretende remediar esa parte de la ignorancia, grande, difícil y temida, que enceguece a quienes creen saber cuando no saben nada, la técnica empleada recibe el nombre de παιδεία, educación. Educar, a su vez, puede hacerse en dos formas: una de ellas es la que se empleaba antiguamente, se llama amonestación; la otra se llama refutación (ἔλεγχος) y quienes la emplean proceden de la siguiente forma:

Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias (...) En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que 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 recibidos hasta que el refutador no consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más (230b2-d4).

Se trata, pues, de la más grande y poderosa de las purificaciones, pero, ¿quién es el que se vale de esta técnica? “Yo, por mi parte —dice el Extranjero—, temo llamarlos sofistas”. A continuación, sin embargo, dicha técnica es denominada “sofística de noble estirpe” (231b).

¿Qué pretende Platón al atribuir, por medio del personaje del Extranjero de Elea, el carácter de sofística a la práctica socrática de la refutación? Hacer aún más sensible la confusión epocal que el ciudadano medio percibía entre el filósofo y el sofista, dice Heidegger;³⁴ resaltar la diferencia que de suyo se muestra cuando se pone el uno junto al otro, dice, por el contrario, Guthrie.³⁵ ¿Es tan evidente, sin embargo, la presencia de una diferencia? O, para el caso de Heidegger, ¿es tan seguro que la semejanza sea una confusión?

Los comentaristas parten del supuesto de que la descripción que los interlocutores efectúan se refiere a una práctica filosófica que Platón sigue aún circunscribiendo; que la purificación socrática sigue siendo un modo apropiado para enfrentarse al nuevo problema que pretende resolver la conversación, el supuesto, pues, de que Platón no está poniendo nada en cuestión, y de que lo que había sido hasta entonces *filosofar* permanece incólume pese a los nuevos objetos que la filosofía se propone pensar. Pero lo que se anuncia en el diálogo es precisamente lo contrario: *la instauración, por parte de Platón, de un nuevo método filosófico mediante el cual se pretende corresponder a las demandas que hace al pensamiento la existencia de un individuo que trae a cuento la apariencia y el no-ser*. Este método es la dialéctica, antes de cuya aparición en el diálogo, sin embargo, Platón tiene que mostrar la insuficiencia de los métodos que la preceden.

La pretensión platónica al incluir el procedimiento socrático dentro de las seis primeras descripciones consiste, por una parte, en mostrar que para el caso que nos ocupa, esto es, la definición de la naturaleza del sofista, el procedimiento socrático de la refutación es, pues, *insuficiente*, tanto como lo hubiera sido postular, en la pregunta que la cuestiona, la existencia de un εἶδος unitario e invariable. Pero, por otra parte, y aquí radica el avance con respecto a lo ya señalado a propósito del γένος, se piensa el recurso a lo insuficiente como un modo sofístico de la filosofía, concretamente, como un momento en el cual el empleo indiferenciado de un procedimiento específico hace que se escape lo singular del objeto que se quiere justamente diferenciar. Entre el filósofo y las cosas comienza a hacerse más larga la distancia cuando la actitud interrogativa deviene postura fija de contemplación. Que a los ojos del Extranjero Sócrates fuera un sofista quiere decir no tanto que al ateniense le hiciera falta un cuerpo doctrinal que le permitiera responder a todas las preguntas que dejaban perplejos a todos sus conciudadanos —si nadie era más sabio que Sócrates, al decir de la sentencia délfica, era porque tenía conciencia de su no-saber; que careciera de doctrina positiva, como llama Rosen la culpa del ateniense, era precisamente su rasgo sapiencial—, no tanto

34 Heidegger, M. *Op. cit.*, p. 330.

35 Guthrie. *Op. cit.*, p. 143.

pues, decíamos, por la ausencia de un cuerpo doctrinal, sino porque su modo de proceder no podía enfrentar ya la pregunta por el ser del sofista: para capturarlo no basta con decir lo que el sofista no es —no basta con *refutar*—, hace falta ir más allá, *decir qué es el no-ser*.

Incluir el procedimiento de la refutación dentro de los modos de la sofística es intentar dar captura a la presa donde menos se lo preveía, donde estaba más encubierta, donde se veía más filosófica, más *noble*; el asombroso individuo es sorprendido tan cerca del cazador como su sombra, y el filósofo, asombrado entonces por tanta cercanía, por tan insospechado parentesco, descubre de quién son las sombras que pueblan “las tinieblas” hacia las que huye el sofista. La artimaña debía tener “la forma más fluida, más móvil, y también la más desconcertante: la del círculo”,³⁶ es decir, no podía ser sino la vuelta, un simple giro —signo por excelencia de la inteligencia artera—³⁷ mediante el cual el cazador alcanza ese mayor grado de movilidad y de astucia necesario para imponerse sobre una realidad de suyo escurridiza. Pero la intensificación de su carácter proteico no consiste en multiplicar las formas, sino en descubrir que la suya y la del sofista son la misma, en descubrir, entonces, que para capturar a la presa resulta inútil “contemplar desde arriba la vida de los de abajo”, y se hace necesario, en cambio, mirar de frente los espejos con los que ella suele jugar. ¿Qué hará el filósofo para salir del asombro de ver ahí reflejado el feo rostro de Sócrates? Ya lo hemos dicho, se inventará la dialéctica.

A la “caza del filósofo” se le añade, así, otro sentido. Ya no designa únicamente la doble acción de buscar al filósofo mediante la atención al modo como éste busca al sofista, sino también a la relación especular que mediante el procedimiento de la refutación se establece entre uno y otro. El giro del filósofo consiste en descubrir que sus mismos procedimientos pueden devenir sofística si se emplean de modo indiferenciado, esto es, si no atienden a la invariable novedad de lo que interpela el pensamiento. A la representación de la caza como una actividad que busca conocer y otorgar un valor a la presa, además de enfrentarse a su carácter extraño y asombroso, se puede añadir entonces una pretensión de desenmascarar las semejanzas entre el cazador y la presa. Pero toda la habilidad de movimientos que se requiere para llevar a cabo esta pretensión muestra la motivación que le subyace. Platón, en efecto, hace de la búsqueda de una definición una caza porque quiere llamar la atención sobre la necesaria *movilidad* que ha de animar al pensamiento cuando se busca que *la repetición de una pregunta —o de un conjunto de ellas— no sea una imitación*. Se trata de la errancia de quien pregunta, no obstante permaneciendo dentro de los límites de una ciudad con murallas.

De ahí que resulte más saludable entender la búsqueda del sofista como una tarea constante. Que el sofista asuma todas las formas nos indica que la griega no es la única y

36 Vernant, J.P. *Op. cit.*, p. 49. Cf. más abajo: “Haciéndose a sí mismo, a través de la red, lazo y círculo, transformándose a su vez en noche profunda, en aporía sin salida y en forma inaprensible, el hombre que posee *metis* puede triunfar sobre las especies más astutas del mundo animal”.

37 Al respecto, cf. *Ibid.*, Conclusión: el círculo y la ligadura, p. 249ss.

que, probablemente, no baste con cazarlo. Las siguientes palabras que Platón pone en boca de Teeteto así lo sugieren:

Me parece, Extranjero, que es totalmente verdadero lo que dijimos al comienzo sobre el sofista: que su género sería difícil de cazar. Él se muestra, en efecto, pleno de obstáculos, y cuando se defiende enfrentándonos con uno de ellos, debemos luchar primero contra éste, para poder luego alcanzarlo a él mismo. Apenas superado el obstáculo que afirmaba que el no-ser existe, nos obstaculiza con otro, y es preciso demostrar ahora que existe lo falso en el discurso y en el juicio. Y después de éste vendrá quizá otro, y luego otro más; y, según parece, nunca se vislumbrará el final (261a3-b3).

Bibliografía primaria

Platón. *Diálogos*. Madrid, Gredos, 1982-1992.

_____. *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge (London), Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1984.

_____. *Sophiste*, en: *Œuvres complètes* V. Trad. E. Chambry. Paris, Librairie Garnier Frères, 1945-1947.

Bibliografía secundaria

Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979 (1935).

_____. *La teoría platónica del conocimiento*. Trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona, Paidós, 1991.

Deleuze, Gilles. "Platón y el simulacro", en: *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.

Detienne, M. y Vernant, J.P. *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Trad. Antonio Piñero. Madrid, Taurus, 1988.

Gadamer, H. G. „Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das in *Sophistes*“, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993, p. 338-69.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Tomo V. Trad. Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1992, p. 137.

Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes*, en: *Gesamtausgabe*. Band 19. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

La caza del filósofo. Comentarios al Sofista de Platón

_____. *Plato's Sophist*. Trad. al inglés de Richard Rojcewicz y André Schuwer. Bloomington (Indianapolis), Indiana University Press.

Rosen, Stanley. *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. New Haven (London), Yale University Press, 1983.