

# Reinterpretación del proyecto filosófico de Platón: una lectura del *Sofista*.

Ángel Carrasco Campos

Lic. en Filosofía (UAM, 2004) y en Humanidades (UAH, 2007)

DEA en el programa “Metafísica. Cuestiones  
de estructura, historia y crítica” (UCM, 2006)

Contacto: accamposfilo@hotmail.com

Página web: [www.conectivas.wordpress.com](http://www.conectivas.wordpress.com)

**Resumen:** En este ensayo nos proponemos analizar las figuras del sofista y del filósofo a partir de una lectura del *Sofista* de Platón. Para ello haremos uso del concepto de sabiduría de Giorgio Colli, con el fin de ver el clásico debate entre filósofos y sofistas como una lucha, con auténticas implicaciones filosóficas y sociales, por la herencia del rol del sabio arcaico en el nuevo contexto de la *polis* griega.

**Palabras clave:** sabiduría - filósofo - sofista - enigma - *logos* – *polis*

**Abstract:** In this essay we will analyze the figures of sophist and philosopher, considering a reading of Plato's *Sophist*. For that purpose we will make use of Giorgio Colli's concept of wisdom, in order to see the classical debate between philosophers and sophists as a fight, with authentic philosophical and social consequences, for the inherit of the role of archaic wiseman in the new context of greek *polis*.

**Keywords:** wisdom - philosopher - sophist - enigma - *logos* - *polis*

*Cada escritor crea a sus precursores.*

J. L. Borges

En el bachillerato y en los primeros años de universidad se nos enseña a ver a milesios, jonios, pitagóricos... como modelos de proto-filósofos. El mismo nombre de pre-socráticos, aludiendo a su anterioridad con respecto a Sócrates, nos indica que la filosofía como institución interpreta a estos pensadores como un avance de lo que más tarde vendría con la ilustración ateniense del siglo V a.C., encarnada en el propio Sócrates. Así, asumiendo una implicación e incluso equivalencia entre anterioridad cronológica y lógica, se nos limita despóticamente a ver a los pitagóricos como pre-platónicos, o al *Poema* de Parménides como enunciado implícito de los principios lógicos que Aristóteles explicitaría unos cuantos años más tarde, en un contexto “político” radicalmente diferente. La originalidad de los saberes de la era arcaica griega es de este modo mutilada.

En las páginas siguientes, con el fin de marcar una diferencia radical entre la época de los sabios y la de los “especialistas” (filósofos, sofistas, políticos...), entre una época arcaica y una época que marcará el comienzo de la “modernidad”, siguiendo la vía abierta por el joven Nietzsche (según la cual si la razón efectivamente tuvo un nacimiento a la fuerza hubo de nacer de algo distinto a ella) analizaremos el origen y declive de la sabiduría y los sabios a partir de la religiosidad y del fenómeno de la adivinación. Somos conscientes de que no es novedoso vincular la religiosidad con el nacimiento de la filosofía, puesto que desde principios del siglo XX, autores ya clásicos como Cornford, Jaeger, Guthrie o Vernant ofrecen una perspectiva que rechaza la existencia del llamado “milagro griego”. Sin embargo, antes de dar comienzo al análisis, creo necesario destacar que, con respecto a la línea de investigación que proponemos desde el comienzo, estos autores, en mayor o menor medida, se diferencian de nuestra posición al trazar algún tipo de unión entre ese mundo arcaico y el mundo de la *polis*.

### Filosofía y sabiduría<sup>1</sup>

“La extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: en ella va incluida la llamada época presocrática, o sea, los siglos V y VI a.C., pero el origen más remoto se nos escapa. Tenemos que recurrir a la tradición más remota de la poesía y de la religión griegas...”<sup>2</sup>. De esta manera nos presenta Giorgio Colli lo que él llama “sabiduría griega”. En esta primera parte de nuestro escrito, que nos servirá para analizar los antecedentes inmediatos al pensamiento y obra de Platón, seguiremos esta propuesta con la intención de trazar un camino que nos lleve desde la adivinación y el enigma hasta el nacimiento de la filosofía y la sofística, las nuevas forma de acercarse al saber en un contexto *político* moderno: el marco de la *polis*. Tomaremos partido entonces, como hemos venido anunciando, por una posición de ruptura entre el mundo arcaico y el mundo de la *polis*.

<sup>1</sup> Soy consciente de la necesidad de un mejor y más completo análisis de la relación entre filosofía y sabiduría, pero reconozco que mis pretensiones para esta primera parte se limitan a la mera introducción. No obstante, ese mejor y más completo análisis lo llevo a cabo en “Aproximaciones a la noción de filosofía: la sabiduría”, primer capítulo de mi libro *Lo precomprendido, lo inadmisibile y lo razonable* (Vigo, Pitaka, 2007).

<sup>2</sup> Colli: *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets, 2000. p. 14.

*La sabiduría y el papel de la adivinación.*

En la mayoría de las culturas arcaicas la adivinación ha tenido un lugar privilegiado. Sin embargo, en Grecia su papel es fundamental: sabios y monarcas acudían, sobre todo al templo de Delfos, para intentar conocer su futuro a la hora de tomar grandes decisiones que solían implicar el destino de pueblos enteros. La adivinación adquiere en Grecia un valor fundamental, lo que revela la importancia del conocimiento, de la sabiduría, para esta cultura: sabio era aquel que podía conocer el futuro, entendiéndolo, según nos dice Colli, como algo que “no entraña un dominio exclusivo de la necesidad”<sup>3</sup>. De este modo, “un futuro es previsible no porque exista una conexión continua de hechos entre el presente y el porvenir, ni porque de algún modo misterioso alguien esté en condiciones de ver por adelantado dicha conexión de necesidad: es previsible porque es el reflejo, la expresión, la manifestación de una realidad divina, que desde siempre, o mejor independientemente de cualquier época, lleva en sí el germen de ese elemento para nosotros futuro”<sup>4</sup>. En este sentido, la sabiduría resultaría de competencia exclusiva de los dioses, pues sólo ellos están en condiciones de conocer lo que fue, es y será. Es sólo a través de la mediación de las palabras pronunciadas por el adivino<sup>5</sup> en estado de trance y locura como esa sabiduría es revelada al hombre en forma de enigma.

Cuando hablamos del oráculo, en seguida pensamos en Delfos; y cuando hablamos de Delfos, se nos presenta asociada la imagen de Apolo. Sin querer entrar en debates y caracterizaciones de lo apolíneo y lo dionisiaco y su relación con el conocimiento, que nos llevarían a lugares alejados de nuestro propósito en este escrito, podemos al menos decir que, mientras la fuente de la sabiduría dionisiaca es una experiencia carente de mediación, una visión repentina, la apolínea es mediata, necesita de la palabra. En la mántica extática, que exige la presencia de un adivino o adivina como canal de transmisión del mensaje divino, se combinan ambos polos. Inmediatez y mediatez se unen en la adivinación cuando vemos a Apolo y a Dionisos no como antitéticos, sino como potencias complementarias: sin Dionisos la adivinación es puramente simbólica, interpretación y traducción mecánica de fenómenos naturales a partir de una “gramática” de reglas y signos propios; sin Apolo, dios del arco y la flecha, el mensaje de los dioses jamás alcanzaría el ámbito humano.

Es de este modo como a través de Apolo los dioses lanzan un reto a los hombres: un reto mortal. La necesidad de un sabio, de un buen hermeneuta, se impone, pues el destino de los hombres y de pueblos enteros depende de ellos: las palabras proferidas por la Pitia pueden causar la destrucción. La sabiduría divina es la auténtica verdad, pero en el trayecto que recorre desde el mundo de los dioses hasta el mundo de los hombres a través de la palabra (del símbolo) puede perderse. Esa pérdida sólo podrá ser compensada por un hombre sabio que sepa dar con la correcta interpretación de la palabra divina: que consiga dar con la respuesta al enigma planteado, pues, tal y como nos recuerda Vernant, “con igual título que el adivino y el poeta, todavía mezclado en ellos, el Sabio se define en el origen como el ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible”<sup>6</sup>: lo que es, fue y será.

---

3 *Ibid.* pág. 48.

4 *Idem.*

5 Aceptaremos aquí, como también hace Colli (*Ibid.* p. 45), la distinción establecida por Platón entre el adivino, quien “padece” el efecto de la acción divina, entrando en un estado de éxtasis, delirio y locura, y el profeta, aquel que juzga, interpreta e intenta dar sentido racional a las palabras pronunciadas por el adivino en su estado de trance.

6 Vernant, J-P.: “Del mito a a razón”, en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel, 1983. p. 348. Hemos escogido esta cita de Vernant al creer que, a pesar de que no diferencie plenamente, tal y como nosotros hacemos, filosofía de sabiduría, sí se hace cargo, no obstante, de la raíz no sapiencial de la sabiduría.

La resolución del enigma acaba siendo un *agón*, una lucha en la que se compite por la vida... y por la sabiduría. El enigma abre un debate entre sabios. Pero no es un debate ocioso, al menos de momento, pues el que resulte victorioso no sólo habrá conseguido demostrar su sabiduría, su afinidad con los dioses, sino que también habrá conseguido evitar su muerte y la de los suyos. Sin embargo, desde el momento en el que el enigma se convierte en objeto de debate pierde en cierto grado su carácter sacro.

*Los sabios y la desacralización del enigma.*

En este contexto de humanización del enigma comienzan a aparecer los grandes sabios. Es esta era la era de la sabiduría griega, que Colli diferencia de la era de la filosofía. Y es en este terreno de un agonismo exclusivamente humano en el que nacerá la dialéctica, definida por Colli como “arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas vivas, no creadas por una invención literaria”<sup>7</sup>. Gracias a la dialéctica, fenómeno original y típicamente griego, se alcanza en esta era de los sabios un alto nivel teórico y especulativo, cada vez más desvinculado de elementos religiosos. La dialéctica, como práctica de la discusión entre sabios, puede ser considerada como el origen de la razón en general. Principios como el de tercio excluso, las normas de la lógica deductiva o el uso de conceptos universales, todos ellos propios de la metafísica, son empleados por los dialécticos. Aun así, la dialéctica de los grandes sabios conserva todavía el fondo religioso del enigma. Del mismo modo que el enigma representa el desafío hostil de los dioses a los humanos, el interrogante inicial abre el desafío dialéctico. De este modo, la crueldad directa que supone el planteamiento del enigma es sustituida por una crueldad mediata, encubierta; una crueldad más apolínea.

Ese fondo religioso de la dialéctica, recordándonos su estrecho parentesco con el enigma, nos señala la falla insalvable entre el mundo de los dioses y el de los humanos. Heráclito intenta plasmar esta realidad por medio de sus lapidarias sentencias, carentes de cualquier tipo de explicación, que permiten establecer un puente entre la sabiduría oriental y la griega: nos plantea enigmas que intentan mostrar el inefable trasfondo divino, propiamente real, de todo lo que percibimos mutable.

Parménides se nos muestra más dialéctico que el enigmático efesio. Realiza una toma de decisión ante la disyuntiva “¿es o no es?”, resolviendo el enigma al apostar por el “es” (todavía resulta muy pronto para poder hablar del “ser” como concepto), prohibiéndonos el camino del “no es” por su potencia destructora y nihilizadora, que resultaría pernicioso para los mortales (del mismo modo que también resulta pernicioso para los mortales la sabiduría de Sileno<sup>8</sup>). Refugiándose en la autoridad de la diosa “Aletheia”, la “que no está oculta”, nos indica la vía “que es y que no es posible que no sea”<sup>9</sup> pretendiendo así salvaguardar la matriz religiosa, la insalvable fractura divino-humano.

Zenón de Elea, discípulo de Parménides, rechazará rebeldemente la prescripción de su maestro, poniendo el énfasis de su discurso en la vía del “no es”, en el camino hacia el nihilismo. El poder destructor de la dialéctica alcanza con él un grado máximo: cualquier proposición teórica afirmativa es susceptible de ser destruida dialécticamente. La dialéctica desarrollada por Zenón amplía sus márgenes hacia cualquier tipo de *logos*<sup>10</sup>. A pesar de la

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>8</sup> Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 2000. p. 53 ss.

<sup>9</sup> Fragmento 2 del *Poema* de Parménides.

<sup>10</sup> Intentaremos, en la medida de lo posible, no traducir el término *logos* con el fin de conservar su fructífera polisemia.

“herejía” de no seguir el mandato de la diosa, Zenon parece no obstante conseguir mantener así el trasfondo divino a costa de radicalizar el poder devastador de la dialéctica, y señalar de este modo la inconmesurabilidad del mundo de los dioses con respecto al mundo de los hombres mortales, mostrando a la vez la inminente necesidad de una nueva mirada. El hecho de que sus famosas aporías de Aquiles y la tortuga, de la dicotomía y de la flecha (arma no escogida al azar) sólo puedan resolverse “por accidente”, apelando a la percepción que tenemos de lo que ocurre en el mundo, llama la atención precisamente sobre la distancia insuperable entre el ámbito divino de la verdad y el humano de los hechos y de la representación.

### Filosofía y sofística

El nacimiento de una nueva forma de organización social, la *polis*, marcará profundamente el proceso de laicización del enigma y de desacralización de la dialéctica. Con ella se puede propiamente decir que el enigma se politiza, se hace asunto público. El enigma sale a las calles de la *polis*, al propio ágora, al foro de debate. Ya en el siglo IV a.C. podemos decir que el enigma se ha convertido en un juego de sociedad. El sabio ya no es valorado en esta sociedad “moderna”; en su lugar ha aparecido la figura del político, del filósofo, del moralista, del sofista... Sócrates, aquel hombre que no quiso comprar un derecho a la vida que él estimaba inmerecido (dando así una anacrónica importancia al enigma y a la palabra de Apolo) aunque será el primer filósofo si consideramos los temas sobre los que reflexionó, también será el último sabio en actitud. Se ha perdido todo el fondo religioso a la vez que se ha ido afirmando el nihilismo. En este momento debemos rescatar también a Gorgias, el “otro” último sabio; sabio que llega a Atenas y se encuentra con el nuevo clima político de democracia. Con Gorgias se capitula la era de los sabios, rompiéndose la única vía posible de comunicación entre dioses y hombres.

Situados ya hacia finales del siglo V y principios del IV a.C., en Atenas, en una situación radicalmente distinta a la de tiempos atrás, la figura del sabio ya no es posible, pero aparecen dos alternativas a ocupar ese lugar. Asistimos ahora a un debate en el que los dos polos de la discusión son conscientes de la imposibilidad de recuperar la edad dorada de los grandes héroes, gestas, poetas y sabios. Este debate no lo veremos tanto como una crisis de la filosofía, puesto que no consideramos filosofía lo anteriormente hecho, sino como expresión de una crisis espiritual, entendiendo crisis en su sentido etimológico de ruptura: una ruptura con el mundo arcaico que se plasma con la irrupción de la *polis* y su nueva forma de organización político-social no aristocrática, sino democrática.

Siguiendo lo antes dicho, podemos diferenciar a Sócrates (al menos a la versión de Sócrates que nos ha quedado) de Gorgias como los dos últimos sabios y, a la vez, primeros filósofo y sofista. Tendremos que ver primero las diferencias y similitudes que entre ambos existen como tarea preliminar al análisis del *Sofista* de Platón.

#### *Gorgias y Sócrates: retórica, sofística y filosofía*

Retomemos el examen de la sabiduría griega en el momento crítico donde la habíamos dejado. Por una parte, teníamos a la sabiduría bajo un proceso de desacralización y democratización que caracterizábamos diciendo que el enigma se politizaba y se hacía asunto público. Por otra parte, el *logos* había comenzado con Zenon de Elea a mostrar su lado más

destructor y nihilizador, capaz de invertir argumentos tan sólidos como los parmenídeos a favor de “lo que es”. Gorgias se inscribe en esa línea que potencia la capacidad aniquiladora del *logos*, a la vez que podemos vincularle con la retórica.

La retórica, encarnada en Gorgias, aparece en este nuevo ambiente urbano en el que la sabiduría se ha mundanizado definitivamente: ya no interesa como fin en sí mismo, sino que interesa por su utilidad para la vida política. “En la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder”<sup>11</sup>. En este contexto moderno adquiere una importante relevancia el valor de la eficiencia. Vinculando la sofística a la retórica podemos decir que ambas abandonan la búsqueda de la verdad como propósito y objetivo último; como nos recuerda Guthrie, refiriéndose al *sophistés*, “su *sophía* es práctica, bien en el campo de la conducta y de la política, o bien en el de las artes técnicas”<sup>12</sup>. La verdad ha perdido su carácter de diosa, de fin en sí mismo, que aun conservaba en Parménides: el *logos* ha de ser útil como medio, ha de permitirnos participar en el juego político con éxito.

La retórica nace como “vulgarización del primitivo lenguaje dialéctico”<sup>13</sup> al haber entrado a participar en la vida pública. Mientras que en la dialéctica el elemento agónico era más explícito, al darse el caso de dos o más individuos que compiten con el fin de llevar a su adversario a contradicción, en la retórica la competencia se da de un modo indirecto. Las nuevas exigencias de la *polis* hacen que las técnicas para la discusión sean empleadas no ya para demostrar la inferioridad del adversario, sino para la persuasión de una masa de oyentes. Las armas de la dialéctica, las mismas que Zenón había empleado, son ahora utilizadas con el fin político de convencer a un auditorio: la verdad ha quedado en un segundo plano por no ser útil en esta nueva sociedad.

El discurso de la retórica se muestra sin tapujo alguno, sin dejar espacio posible ni a la religiosidad ni a la divinidad, como nihilizador y destructor. De este modo nos vemos obligados a recordar los tres puntos fundamentales sobre los que se sustenta el pensamiento especulativo de Gorgias: “El primero, que nada existe; el segundo, que, aunque algo exista, es incognoscible; y el tercero, que, aunque sea cognoscible, no se puede comunicar ni explicar a los demás”<sup>14</sup>.

Ante la negación abstracta propia de la retórica, la filosofía, y Sócrates (o al menos el Sócrates de Platón), nacen con un espíritu afirmativo, partiendo del hecho de que efectivamente en nuestra vida cotidiana decimos que hay cosas y afirmamos qué son o no son esas cosas. Frente al relativismo imperante del “todo vale, pues nada es”, la filosofía tendrá como inicial propósito la refundación del *logos* con ayuda de la nueva literatura. Platón, nostálgico de la época de los grandes sabios, iniciará su proyecto filosófico para separar, segregar y recolectar de todo lo que se dice, qué es lo que mejor expresa lo que es: qué es lo más parecido al conocimiento, a la arcaica sabiduría. La filosofía nacería así como un fenómeno explícitamente reconocido como decadente: ante la imposibilidad de regresar al “paraíso perdido”, a la “edad de oro” del conocimiento, la filosofía sería, como su nombre propio indica, un “amor a la sabiduría”, un intento nostálgico de “recuperar lo que ya se había realizado y vivido”<sup>15</sup>, y no, como se tiende a interpretar académicamente, una tendencia y pulsión hacia una forma de saber nunca alcanzado.

11 Colli. *op cit.* p. 106.

12 *Op. cit.* p.41.

13 Colli. *op. cit.* p. 105.

14 *Ibid.* p. 103.

15 *Ibid.* p. 14.

-el "Sofista" como ejemplo del debate filosofía-sofística-

*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that consists of a series of footnotes to Plato.* A.N. Whitehead.

Platón es un autor peculiar por muchas razones. De sus textos se pueden extraer numerosas y muy diversas conclusiones, ofreciendo cada uno de sus lectores un Platón único y peculiar. Si de cualquier texto firmado por cualquier autor podemos realizar este mismo comentario, no obstante Platón siempre ha sido y será el objeto preferido para este tipo de especulaciones hermenéuticas. El hecho de ser el primer filósofo, uno de los primeros literatos de occidente y uno de los escasos testimonios escritos que tenemos para el análisis de la tan admirada ilustración ateniense y de Sócrates, unido todo esto a la peculiar forma de sus escritos, hacen de Platón el blanco perfecto. Nosotros intentaremos no abusar excesivamente de él en nuestro ensayo de ofrecer una imagen del debate filosofía-sofística.

Al centrarnos en este debate histórico como guía de lectura del *Sofista*, no queremos con ello decir que toda la obra de Platón esté conscientemente encaminada a atacar a la sofística y desmarcarse de lo que es considerado un saber aparente, hijo ilegítimo de los grandes sabios. Nuestro esfuerzo en las siguientes páginas va a estar dirigido a descubrir aquellos síntomas que pueden servirnos para ejemplificar este moderno *agón* público en el que Platón toma partido. Desde el momento en el que el sabio es "expulsado" de la *polis* por su natural inhabilitación en este ámbito, existe en el un foro vacío que muchos pretendientes están dispuestos a ocupar. La propuesta platónica es la de una vuelta a las raíces de la sabiduría arcaica, aunque siendo conscientes de que el tiempo de los sabios es un tiempo pasado.

En el *Sofista*, Platón nos presenta a "todo un filósofo"<sup>16</sup>. Curiosamente, este filósofo ejemplar no es Sócrates, sino un extranjero; un eléata, para ser más exactos. Resulta en este momento significativo que Platón encubra su filiación socrática con el fin de resaltar el parentesco de la filosofía con el mundo Eléata de los sabios Parménides y Zenón<sup>17</sup>. Es por todos sabido que figuras como estos dos grandes pensadores son imposibles en la *polis* moderna. Sin salirnos de Platón, podemos acudir a su diálogo *Parménides*<sup>18</sup> para ver que el resultado del encuentro entre el ya anciano Parménides, su discípulo Zenón y un joven Sócrates se salda con una puesta en relieve del anacronismo de la sabiduría en el marco de la actual *polis*. Sin embargo, Platón pretende al comienzo del *Sofista* ennoblecer el linaje de la naciente filosofía al emparentarla con los respetables eleatas, del mismo modo a como otros se vanaglorian de ser descendientes directos de los grandes héroes arcaicos, aunque este vínculo haya perdido parte de su poder aristocrático en la democracia.

Se dice del misterioso extranjero anónimo que, sin ser dios, es divino, y que éste es el calificativo que merecen todos los filósofos<sup>19</sup>. La sabiduría es propia de los dioses, pero siempre quedará el camino de la filo-sofía, de los amigos de la sabiduría. Cuando Platón determina su tarea con el nombre de filosofía está teniendo en cuenta precisamente que él como filósofo no es ni será nunca un sabio. Él nunca será poseedor de la sabiduría, pero no

16 Platón: *Sofista*. Madrid, Gredos, 2000. 216a.

17 ¿Acaso la posibilidad de parricidio apuntada en el *Sofista* (241d) no sería más bien contra el padre Sócrates que contra él, en esta ocasión piadosamente venerado, abuelo Parménides? Este asunto lo trataremos más adelante.

18 Platón: *Parménides*. Madrid, Gredos, 2000.

19 *Sofista*, 216 c-d.

por ello se renuncia a que el modelo de sabio y de sabiduría guíe la reflexión en la *polis*. Esto es lo que distingue a los verdaderos amantes de la sabiduría de los que sólo pretenden hacer como si la amasen.

El filósofo es divino por dirigir su mirada hacia la sabiduría. Sin embargo, precisamente por perseguir aquello que es inalcanzable y por ocupar un a la vez el honroso pero maldito lugar intermedio entre dioses, poseedores de la verdad, y hombres, ignorantes bicéfalos que vagan errantes, sordos y ciegos a la vez<sup>20</sup>, es el filósofo mirado con recelo y desconfianza. El filósofo es un impresentable en el marco de la *polis*; ante los ojos de los *polites* siempre aparece como aquello que podría ser, pero que no es<sup>21</sup>: un sofista, un político, e incluso un loco<sup>22</sup>. La tarea de los interlocutores de este diálogo será especificar en qué medida un filósofo no es un sofista.

Tengamos en cuenta en este punto que la presencia del extranjero en el diálogo es la presencia de un filósofo, por lo que nos será legítimo como lectores interpretar a ese hombre sin nombre como ejemplo de amante de la sabiduría. No sólo aprovechará Platón para introducir por boca de éste algunas de las tesis que él pudo mantener en torno al ser, al no-ser o al lenguaje con el fin de presentarlas como auténticas tesis filosóficas, sino que también lo utilizará para presentarnos formalmente al filósofo.

Filósofo y sofista son *aparentemente* similares. Por ello hemos de dejarles hablar y actuar, para poder establecer aquellas diferencias existentes entre ambos (a través de la *crésis* se hace efectiva la *crisis*, podríamos decir). Pero esas diferencias, ¿de qué orden son? Filósofo y sofista revisten la misma figura, y es habitual la confusión entre ambos, como bien queda explicitado a lo largo de toda la *Apología de Sócrates*<sup>23</sup>. La necesidad de un criterio de demarcación entre la filosofía y la sofística es cuestión de vida o muerte, pues es ahora, en la democracia tan criticada por Platón, cuando las miradas de la mayoría afectan a los en principio triviales y de escasa relevancia asuntos de los amantes de la sabiduría.

Dejémosle entonces hablar al filósofo para ver cómo lo hace. Éste preferirá “avanzar mediante preguntas”<sup>24</sup>, dialogando siempre que las circunstancias lo permitan. A través del diálogo es precisamente como el antiguo *agón* entre sabios, intérpretes de las crueles palabras del oráculo, puede resucitar en la *polis*. La estructura dialógica, propia de la oralidad arcaica, se advierte como fundamental para el filósofo, pero no hemos de olvidar que no siempre el interlocutor es agradable. En el nuevo contexto político, donde todo el mundo opina aunque no sepa, y donde aquel que no sabe puede aparecer como sabio, el filósofo puede encontrar interlocutores dispuestos a ponerle las cosas difíciles malintencionadamente. Será en esas ocasiones en las que al filósofo no le dejen manifestarse como tal, confundiéndosele con algo que no es, tal y como le ocurrió a Sócrates, según nos cuenta Platón, en innumerables ocasiones.

El sofista ha de ser de algún modo acorralado; el objeto del diálogo se define como el de buscar y mostrar al modo socrático qué es el sofista<sup>25</sup>. Siguiendo el ejemplo, poco casual, como

20 Tal y como se nos dice en el fragmento 6 del *Poema* de Parménides.

21 Podemos ver aquí un anticipo de lo que más adelante en el diálogo se pondrá de manifiesto: el estatuto del no-ser en todo aparecer (todo aquello que se nos aparece, se nos aparece como otra cosa que efectivamente no es, pero que es en la medida en que es apariencia, o más bien aparición, de aquello que se aparece. En el aparecer mismo que acontece siempre en el mundo ser y no ser se conjugan de algún modo).

22 *Sofista*, 217a. Estas son algunas de las acusaciones que sufre Sócrates el filósofo en los diálogos platónicos.

23 Platón: *Apología de Sócrates*. Madrid, Gredos, 2000.

24 *Sofista*, 217c-d.

25 *Ibid.* 218b-c.



se reconoce, del pescador de caña, el método de la división (*diaíresis*) será el empleado para dar caza al sofista, una presa escurridiza. Este método, según nos dice Guthrie<sup>26</sup> ya ha sido empleado en el *Laques* para definir la valentía, en el *Eutifrón* para hablarnos de la piedad, o en el *Gorgias*, pudiendo encontrar en el *Fedro* la primera versión elaborada de esta *techné*. Parece ser que la propia división consiste en ir de géneros mayores a géneros más pequeños y especies para dar con la presa que se nos pide. Sin embargo, Deleuze nos advierte de esta interpretación cargada de la tradición inmediatamente posterior, pero posterior al fin y al cabo, de Aristóteles, y nos dice que “la finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir el puro del impuro, el auténtico del inauténtico”<sup>27</sup>. A través del método de la división, Platón intentará señalar al sofista, a aquel que pretende erigirse como el moderno *sophós*, siendo éste aquel que no lo merece. “No obstante, distinguir con claridad qué es cada uno, no es tarea fácil ni pequeña”<sup>28</sup>.

Tomando como ejemplos de *diaíresis* los casos del *Fedro*, en el que se intenta definir el delirio bien fundado o el verdadero amor, y del *Político*, donde se va a la búsqueda del buen pastor de los hombres, Deleuze nos dice que “cuando la división llega a esta verdadera tarea selectiva, todo sucede como si renunciase a realizarla y se hiciese relevar por un mito”<sup>29</sup>. El mito entonces no vendría a interrumpir el proceso de selección, sino que vendría a culminarlo haciendo las veces de criterio selectivo. El mito es expresión inmanente de la Idea, del modelo que, por definición, nunca podrá ser alcanzado; sólo a través de él puede culminarse el proceso de selección de la *diaíresis*.

Sin embargo, en su análisis, Deleuze sostiene que el método de la división en el *Sofista* constituye un caso particular, pues, a pesar de ser esta obra uno de los grandes ejemplos del método de la división en Platón, resulta llamativo que en ella no se produzca en ningún momento la intervención de mito alguno. Deleuze argumenta que “Platón propone aislar aquí el falso pretendiente por antonomasia, el que lo pretende todo sin ningún derecho: el «sofista»”<sup>30</sup>. La propuesta de Platón en el *Sofista* no sería la tradicional de alzar a hombros al mejor pretendiente, sino que, ocurriendo ahora una “contrautilización” del método, el propósito es el señalar y descartar, recorriendo el camino en sentido inverso.

En el *Sofista* parece entonces que no hay modelo al no haber mito fundacional. Sin embargo, vamos a correr el riesgo de atrevernos de algún modo a un enfrentamiento con Deleuze, pues nosotros diremos que sí hay modelo que sirva de criterio de selección: el *sophós* arcaico. Como modelo, mantiene su estatuto de inalcanzable e irrealizable pues, como decíamos, el sabio no tiene cabida en la *polis* moderna. Es de este modo como su existencia en el imaginario colectivo griego, casi a modo de mito, como la misma “cólera de Aquiles” o la “castración de Urano” cantados por las musas, garantiza la posibilidad de distinguir de entre todos los aspirantes al legítimo y más adecuado: al filósofo del sofista.

Sea como sea, la distinción ya no ha de ejecutarse entre un original y su imagen, sino que ha de llevarse a cabo entre dos formas diferentes de imágenes. A partir de la distinción entre la técnica figurativa y la simulativa<sup>31</sup>, ambas técnicas de producción de imágenes (nunca de

26 Guthrie: *Historia...* vol. V. *op. cit.* p. 144.

27 Deleuze, G.: “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*. Barcelona, Barral, 1971. p. 321.

28 *Sofista*, 217b.

29 *Op. cit.* pp. 322-323.

30 Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*. Madrid, Ediciones Júcar, 1988. p. 126.

31 *Sofista*, 237d.

originales), Deleuze distingue las copias de los simulacros: “Las *copias* son poseedores de segunda, pretendientes bien fundados, avalados por la semejanza; los *simulacros* son como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, que implica una perversión y una desviación esenciales”<sup>32</sup>. El proyecto filosófico de Platón en el *Sofista* cabe ser ahora denominado como la distinción entre el *filosophós*, copia del *sophós*, y el *sophistés*, mero simulacro.

Las diferencias entre filósofo y sofista son existentes, pero sólo apreciables por un ojo bien atento. El sofista es presa escurridiza, pues es difícil moverse en el terreno de las semejanzas. ¿cómo distinguir la copia del simulacro? Por fuera, ambos son siempre parecidos, pero la verdadera semejanza se lleva por dentro. La semejanza es auténtica semejanza y no mero simulacro cuando es interior: es en la intención de sus actos donde distinguimos al filósofo del sofista. Como decíamos antes, en la acción encontramos ese criterio de demarcación tan ansiado. La diferencia está en los matices; éstos son importantes, pues es a través de ellos como se va a determinar la selección de aquel que ha de continuar con el legado del *logos* arcaico en el nuevo espacio público de la *polis*.

A lo largo del *Sofista* podemos encontrar una serie de intentos de pescar al sofista. Podríamos decir que son siete los ensayos de definición que aparecen en el diálogo. En la introducción de la edición de Gredos, Cordero identifica las definiciones de la siguiente manera: 1) cazador, por salario, de jóvenes adinerados (222a-223b) 2) mercader de los conocimientos del alma (223b-224d) 3) comerciante al por menor de conocimientos (224d) 4) fabricante o productor y comerciante de conocimientos (224e) 5) discutiador profesional (225a-226<sup>a</sup>) 6) «refutador» y purificador del alma (226<sup>a</sup>-231c) 7) mago que produce ilusiones y fantasías (259d-268d, aunque nominalmente podamos considerarla desde 232b hasta el final). Platón no parecería en estas definiciones estar dirigiéndose hacia ningún sofista en concreto, sino a la sofística en general, a todo lo que este oficio tiene de reprochable desde la filosofía.

No vamos a realizar en esta ocasión un análisis pormenorizado de cada una de las definiciones. Lo que nos ocupa en estas líneas es mostrar aquellos aspectos en los que el *Sofista* puede ser interpretado como ejemplo del debate, realmente existente en el *ágora*, entre filósofos y sofistas. Desde ese punto de vista, podemos afirmar, siguiendo a Guthrie<sup>33</sup>, que, mientras que en las seis primeras *diáresis* se han señalado seis aspectos del sofista, es en la séptima y última definición en la que se intenta hacer recapitulación y ofrecer aquello que es común a todo sofista: su capacidad para generar fantasías y distorsiones de la realidad. Ciertamente es que la sexta definición no hace referencia explícita al sofista, sino que más bien se está ofreciendo la descripción de un refutador... y en ocasiones nos cuesta determinar con exactitud si ese refutador es el sofista o más bien el propio Sócrates. Platón nos dice que “la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones”<sup>34</sup> y, ¿acaso no es Sócrates el más grande de los purificadores al tener éste el propósito (encomendado por el dios Apolo) de hacer ver su ignorancia a aquellos que se creen sabios mediante la refutación? Platón parece estar haciendo aquí una nueva “apología de Sócrates”, una apología de la filosofía, al asumir que aunque ésta sea confundida con la sofística, siempre podrá decirse de ella que por ser “refutación de la vana apariencia de sabiduría (...) no puede llamarse sino sofística de noble estirpe”<sup>35</sup>, pues para el sofista las refutaciones no van dirigidas hacia purificación alguna, sino más bien hacia la persuasión de los oyentes.

32 *Simulacro y...* op. cit. p. 325.

33 *Op. cit.* p. 147.

34 *Sofista*, 230d.

35 *Sofista*, 231b.

Debemos recordar ahora lo antes dicho, que al sofista se le distingue del filósofo por pequeños matices, muchas veces inapreciables por una mayoría ignorante (este es el riesgo de la democracia: la confusión). Recordemos también que era a través de la acción como podíamos establecer esas diferencias. Podemos decir entonces que es posible distinguir al sofista del filósofo a través de esos pequeños matices que acompañan sus acciones: la intencionalidad de su acción. Sofista y filósofo compiten y agonizan en un mismo escenario de batalla con unas mismas armas: la refutación a través del *logos*, ya sea razón, discurso, lenguaje...o estas y otras más posibles traducciones a la vez. Desde este punto de vista, será en el uso que hagan ellos del *logos* lo que los determinará como legítimos o ilegítimos pretendientes a la herencia del *sophós*. Son criterios morales los que se ponen en juego para determinar la diferencia entre ambos competidores. Es la honradez del filósofo lo que le caracteriza, su voluntad de verdad, y no de mera verosimilitud. A sabiendas de que es un impresentable, el filósofo da la cara en la *polis*. Mientras, el sofista “escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar”<sup>36</sup>. Como decíamos páginas atrás, la apuesta del filósofo es una apuesta afirmativa, una apuesta por el ser, por hablar de aquello que es, aun sabiendo que el no-ser también es de alguna manera, mientras que el sofista escoge la vía del no-ser, aquella que Parménides nos desaconsejaba seguir en su *Poema* pues “es una vía totalmente indiscernible”<sup>37</sup>.

El camino escogido por el sofista es uno de los caminos posibles, pero no es el camino que se encamina a la verdad. El filósofo, a pesar de ser consciente de que nunca estará en posesión de la verdad, pues esta es de suyo propia de los dioses, dirige su mirada hacia ella, y eso le honra: lo convierte en divino. El filósofo intentará alcanzar la verdad, aunque ese intento le llevase, como a Sócrates, a afirmar una sabiduría negativa (a que el ser le conduzca hacia la negación), mientras que el sofista se hará fuerte en la negación, en la confusión y las tinieblas.

La confusión entre el filósofo y el sofista surge como posibilidad en el mismo momento en el que ambos emplean el *logos* como elemento mediador. El sofista es consciente de que el camino escogido por su rival es un camino con trampas, pues sabe que la verdad divina es imposible en un contexto humano, no divino. En el mundo de la *polis*, la verdad no puede desvelarse; hace falta un *logos* que la fuerce a desnudarse, a aparecer. Sin embargo, tal y como antes decíamos, en su viaje desde el mundo de los dioses al mundo de los hombres, a través del *logos*, la verdad puede extraviarse. A través de la mediación siempre se pierde cierto contenido de verdad; el sofista lo sabe y, tramposa, pero astutamente, se vale de ello para sus propios fines.

El sofista ha sabido darse cuenta de que la esencia del *logos* es su capacidad de producir apariencias, y que no todo el mundo lo sabe. La mayoría de los hablantes no comprende el mismo acto de hablar, pues toma lo dicho como verdaderamente existente sin plantearse el estatuto de aparición y fantasma de lo dicho (el estatuto del no-ser: ver nota 21). Hablar es emplear lo uno como lo otro, decir algo de otro algo. Todo lo que cualquiera puede decir puede ser dicho de muchas otras maneras, y el sofista se vale de ello para colapsar el propio lenguaje a través de su constante exigencia de una mayor claridad en lo dicho, hasta el punto que “te hará creer que tienes los ojos cerrados, o que no tienes ojos en absoluto”<sup>38</sup>.

---

36 *Sofista*, 245a.

37 Fragmento 2 del *Poema* de Parménides.

38 *Sofista*, 239e.

La propia estructura del *logos* como mediador hace que sea absolutamente inevitable hablar sin precisión. El filósofo y el sofista son los únicos que saben de esa incapacidad intrínseca al *logos*, pero mientras que el filósofo dice sí a la comunicación y apuesta por el diálogo, el sofista rechaza, aunque de modo soterrado, toda comunicación con su impertinencia y descaro (aunque de nuevo aquí acecha el fantasma de Sócrates y la posibilidad de que éste sea confundido, tal y como defiende Platón).

El filósofo no puede evitar odiar al sofista como competidor suyo que es, pero tampoco puede evitar admirarlo por haberse dado cuenta de aquello de lo que pocos son conscientes: la imposibilidad inherente al *logos* de expresar aquello “otro” que nunca será: la verdad. La ironía típica de los diálogos platónicos hace que en ocasiones dudemos si efectivamente hay un odio profundo, o más bien una admiración encubierta. El término “sofista” no siempre tuvo en la tradición griega connotaciones peyorativas, pues hemos de tener en cuenta que en un primer momento fue usado para dirigirse a los poetas<sup>39</sup> e incluso a los sabios, todos ellos pensadores pre-socráticos<sup>40</sup>. Sería después de la ilustración griega y de las disputas entre sofistas y filósofos cuando el término adquiriría la mala reputación, por lo que estamos obligados a leer la crítica de Platón con cierta desconfianza. De tal modo, cuando Platón insiste en desprestigiar al sofista por ganarse la vida de una manera tan innoble, podemos ver ahí un reproche al sofista por su desfachatez, pero también podemos interpretar sus comentarios como una lamentación por todo ese talento e inteligencia desperdiciado, por cómo el sofista, a pesar de estar en posesión de conocimientos que le honran al ser muestra de su afinidad con los mismísimos dioses, prefiere derrochar ese secreto y sacar tajada de su “don divino” en un contexto, el político, que no lo merece.

Ante esta situación viene a nosotros la siguiente pregunta: ¿qué condiciones despliega la *polis* en tanto que espacio público para que algo como un don, antaño considerado “divino”, se convierta en un objeto más que entra a ser valorado por su valor de cambio? A pesar de lo pertinente de un exhaustivo análisis socio-económico de la *polis*, no podemos dedicar a ello en este momento todo el espacio que se merece. Sin embargo no debemos por ello evitar una pequeña consideración de esta pujante mercantilización de la producción intelectual y de la cultura: la sociedad democrática genera una clase social libre y ociosa con cierto poder adquisitivo que demanda, bien por ocio, bien por su uso político (dos factores que están estrechamente relacionados) “sabiduría” (no por casualidad Aristóteles comienza su *Metafísica* con la célebre “todos los hombres, por naturaleza, desean saber”).

El sofista, sabedor de que la sabiduría y la verdad no son objetos de suyo vendibles, pero también consciente de que un extranjero en la ciudad ha de ganarse el pan de alguna manera, ofrece verosimilitud y apariencia de sabiduría. El filósofo tiene claro que, honradamente, no tiene nada que vender. Muy al contrario, su enseñanza, si es que a fin de cuentas tiene algo que enseñar, es una enseñanza gratuita y de calidad, propia de una auténtica *polis* democrática, y no de un mercadillo político. Además, sabe perfectamente que en el ágora nadie está dispuesto a comprar la verdad, o mejor dicho, el camino hacia la verdad, pues éste, en caso de que de algún modo sea vendible, es un camino que para *polites* no lleva a ningún lugar, al menos a ningún lugar valorable en esta nueva sociedad: la verdad no te hará ni políticamente más poderoso, ni políticamente más prestigioso, sino, a lo sumo, más sabio... pero, ¿a quién le importa la *sophía*, en su genuino sentido arcaico, y no politizado, en

39 Guthrie: *Historia...* vol. III *op. cit.* p.41.

40 Cortés Morató, J., Martínez Rui, A.: *Diccionario Herder de filosofía* (edición en cd-rom). Barcelona, Herder, 1996. Entrada “sofistas, los”.

la ciudad? ¿Acaso te dará de comer o, más bien, el sabio en la ciudad correrá el riesgo, como antaño corría el ignorante incapaz de resolver un trivial enigma, de morir de aflicción... o tal vez de nostalgia?

Sócrates, paradigma de filósofo, sabe perfectamente de la imposibilidad de un lugar para la *sophía* en democracia; pero no por ello, insistimos, va a estar dispuesto a renunciar a ella. El intento de adaptación del *logos* arcaico será también fundamental para la configuración de una *paideia*, base de la sociedad democrática. Por muy demócrata o antidemócrata que el filósofo se considere, no podrá jamás salirse del marco de la *polis*. Por ello, el proyecto filosófico socrático-platónico es, ante todo, un proyecto educativo; un proyecto cuyo principal propósito es el de la formación de ciudadanos con el fin de mejorar la amada *polis*, con sus leyes e instituciones, en la que le ha tocado vivir. El filósofo sabe que ofreciendo su don divino a todos los ciudadanos de forma gratuita, el más agraciado será el conjunto de la ciudadanía. Sócrates se considera a sí mismo como el más importante educador de ciudadanos, como el *polites* más dispuesto a mejorar la sociedad, y por ello reclama, no sólo irónicamente, ser con justicia mantenido en el Pritaneo a expensas del Estado, como “funcionario” y benefactor de la ciudad.

## BIBLIOGRAFÍA.

- CALVO MARTÍNEZ, T.: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Ediciones pedagógicas, Madrid 1996).
- CARRASCO CAMPOS, Á.: *Lo precomprendido, lo inadmisibile y lo razonable*. Vigo, Pitaka, 2007.
- COLLI, G.: *El nacimiento de la filosofía* (Tusquets, Barcelona 2000).  
*La sabiduría griega* (Trotta, Madrid 1995).
- DELEUZE, G.: *Lógica del sentido* (Barral, Barcelona 1971).  
*Diferencia y repetición* (Ediciones Júcar, Madrid 1988).
- DERRIDA, J.: *La farmacia de Platón*, en *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1997).
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía* (Ariel, Barcelona 1998).
- GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la filosofía griega* (Gredos, Madrid 1992).
- JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega* (F.C.E., México 1957).
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos* (Gredos, Madrid 1987).
- NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos* (Aalen, Stuttgart 1966).
- NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia* (Alianza, Madrid 2000).
- PLATÓN: *Diálogos* (Gredos, Madrid 2000).
- VERNANT, J-P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Ariel, Barcelona 1983).

