

SOFISTA



## INTRODUCCIÓN

El *Sofista* fue escrito, probablemente, entre 367 y 362 a. C., es decir, entre el segundo y el tercer viaje de Platón a Sicilia. El diálogo, junto con el *Parménides* y el *Teeteto*, que lo precedieron, y el *Político*, que vendrá después, integra una tetralogía relacionada no sólo (cf. *infra*, n. 2 a nuestra traducción) por una cierta continuidad en la ficción —de la cual el *Parménides* quedaría excluido—, sino también por un enfoque que podría denominarse «crítico» respecto de los diálogos anteriores. En el *Parménides*, en el cual Sócrates es aún joven, la teoría de las Formas es sometida a una crítica despiadada, y las tres cuartas partes del diálogo están destinadas a mostrar que el filósofo debe dedicarse a una «gimnasia» de razonamientos. En el *Teeteto*, cuya acción transcurre en el último año de la vida de Sócrates (cf. *infra*, n. 2), se trata en vano de llegar a una definición del conocimiento (cuestión ésta que parecería haber sido agotada ya en el *Fedón* y en la *República*). En el *Sofista* se replantea el problema de la estructura del ámbito de las Formas y se reivindica la «existencia» del no-ser, lo cual implica una nueva concepción también del ser. En el *Político*, finalmente, asistimos a un brillante

ejercicio de metodología y a una nueva definición del papel del legislador en la sociedad.

El *Sofista* es, sin lugar a dudas, el diálogo más enigmático de la tetralogía. Las incógnitas comienzan ya con el título. Platón no suele hacer alusión a los títulos de sus obras; no obstante, en un pasaje del *Político* habla de los análisis llevados a cabo «en el *Sofista*» (284b). El título sería, entonces, platónico. Pero ya desde la Antigüedad se le agregó el subtítulo *Del Ser*. ¿Cuál es, entonces, el tema del diálogo, el sofista o el ser?

Un lector optimista respondería: ambos. Un crítico pesimista diría: ninguno de los dos, pues el tema es el no-ser. Un observador imparcial —si lo hubiera— reconocería que ambas posiciones son correctas: el *Sofista* se ocupa del ser, del no-ser, del sofista y de muchas otras cosas. Por esta razón, no creemos que sea lícito preguntarse por *el* tema del diálogo. Una rápida lectura del resumen que proponemos *infra* (cuyo único objeto es permitir que el lector, *después* de haberse familiarizado con el diálogo, pueda ubicar la discusión en la que desee profundizar) pone de manifiesto que, fiel a su título, la obra comienza con una serie de definiciones del sofista (que abarcan casi un tercio del diálogo), y que luego la conversación deriva hacia otras latitudes: análisis del valor de las imágenes, comunión de las Formas, refutación de Parménides, etc. Hay, evidentemente, un hilo conductor que lleva, incluso con cierto suspense, de un problema al otro, pero el recorrido general es demasiado sinuoso.

Todos los estudiosos consideran que el diálogo tiene, por lo menos, dos partes: la dedicada a las definiciones del sofista, con el uso exclusivo del método de la división, y la referida a la comunión de los géneros y al no-ser, pero, después de señalar la dificultad de compaginar las

etapas dispersas, terminan por elogiar la unidad de la obra. Sin pretender aspirar a la originalidad, debemos admitir que nosotros no encontramos unidad alguna en el *Sofista*. El diálogo registra, quizá, los desarrollos más depurados y definitivos de Platón, aquellos que más han influido en sus sucesores y que han quedado como adquisiciones básicas de la historia de la filosofía, independientes incluso de su propio sistema ontológico, entre ellos, la definición de la esencia por la identidad y la diferencia, o la relación entre negación y falsedad. Pero ello no llega a justificar la presentación de siete definiciones del sofista, una de las cuales, además (la sexta), niega aquello que las otras afirmaron, hasta el punto de que el Extranjero se ve obligado a señalar a Teeteto que el individuo que acaba de describir, aunque parezca un filósofo, es un sofista (230e).

Nuestra observación —debemos aclararlo— denota un problema nuestro, no de Platón. A pesar de la gran cantidad de estudios dedicados al tema, hasta el día de hoy no se ha ofrecido una explicación satisfactoria del objetivo y de la composición de los diálogos platónicos. ¿El libro I de la *República* fue escrito como una obra independiente del resto? ¿Por qué Parménides no sostiene tesis «parmenídeas» en el *Parménides*? ¿A qué se debe el eclipse parcial de Sócrates en algunos diálogos, y total en otros? ¿Suscribe Platón la cosmología presentada en el *Timeo* por un pitagórico? Seguramente un contemporáneo de Platón no se hubiera planteado estas preguntas, pues conocía las respuestas.

Desde nuestra perspectiva, varias incógnitas subsisten en el *Sofista*. ¿Por qué preguntar a un extranjero cómo ven en su patria al sofista, si se supone que la definición ha de tener valor general? ¿Por qué hacer que un eleata refute a Parménides? ¿Por qué hay un personaje, Sócrates

el Joven, que asiste a la escena y que nunca habla? ¿Por qué, delante de Sócrates, el Extranjero trata de «sofista» a quien practica el método... socrático? ¿La víctima del parricidio sería entonces Sócrates y no Parménides? ¿Por qué nunca es citado Meliso, verdadero autor de la tesis monista criticada con tanta vehemencia?

Las definiciones del sofista parecen obedecer pura y simplemente (como en el caso del *Político*) a una ejercitación del método de la división. Es verdad que este método muestra la relación entre géneros y especies, y que cada etapa de la división separa al universo del discurso en dos especies «complementarias», una «diferente» de la otra, y que Platón retomará todos estos elementos en la parte sustancial del diálogo, pero *a)* si la unidad del diálogo residiese en este «adelanto» de nociones en la primera parte de la obra, una sola definición hubiese bastado (la quinta, por ejemplo, que presenta el problema de la falsedad), y *b)* estos mismos aportes los extrae Platón de su revisión de los sistemas anteriores al suyo, que forman parte ya de la sección dedicada al no-ser.

En resumen, hasta que no estemos al tanto de los vericuetos de la vida intelectual dentro de la Academia, toda respuesta sobre la «unidad» del *Sofista* podrá, quizá, consolar al intérprete, pero nada agregará a la riqueza de una obra que es el mejor ejemplo «en vivo» de la *tarea* filosófica, con sus idas y venidas, sus atajos y su obsesionante búsqueda de la verdad.

De lo expuesto se deduce que no comentaremos en esta Introducción los momentos fundamentales del diálogo, pues el resultado sería una serie de cuadros a visualizar uno después de otro, como en una exposición. Hemos decidido, en cambio, explayarnos en las notas, que siguen el ritmo propio del debate. Ellas recogen también las interpretacio-

nes ajenas más destacadas, y son la fuente principal de la bibliografía.

### *Estructura del diálogo*

- 216a-218b. Presentación por Teodoro del Extranjero de Elea y acuerdo sobre el tema de la discusión: la definición del sofista. El Extranjero propone seguir el método interrogativo que otrora practicara Parménides. Elección de Teeteto como interlocutor.
- 218b-221c. Conveniencia de ejercitar el método en un modelo pequeño: el pescador de caña. Aplicación —sin definición previa— del método de la división y obtención de la definición del pescador de caña.
- 221c-232a. Aplicación del mismo método para definir al sofista. Obtención de las primeras seis definiciones:
- 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) discutidor profesional (225a-226a);
  - 6) «refutador» y purificador del alma (226a-231c).
- Recapitulación de las seis definiciones.
- 232a-237b. Nueva profundización de la definición a partir de la noción de «contradictor». Relación entre «contradictor» e «imitador»: esbozo de una séptima definición (el sofista, mago e ilusionista). El problema del *status* de la imitación y de la imagen. La imagen implica la existencia del no-ser, lo cual viola los axiomas clásicos establecidos por Parménides.
- 237b-239c. Cuestionamiento de los axiomas de Parménides. Intentos de demostrar que el no-ser existe, y consiguientes fracasos. Imposibilidad de definir al sofista como fabricante de imágenes.

- 239c-249d. Nuevo planteamiento del *status* de la imagen. «Coeistencia» de ser y de no-ser en la imagen: refutación de la tesis parmenídea. Rápida revisión de las teorías anteriores sobre el ser: pluralistas y monistas; materialistas e idealistas.
- 249d-259d. Nueva definición del ser: la comunión de los géneros. Definición de la dialéctica como ciencia del conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas. Definición del no-ser como «lo diferente». «Existencia» del no-ser y nueva refutación de la tesis parmenídea. Aclaración de que el no-ser no es lo contrario del ser.
- 259d-268d. Relación entre el no-ser y la falsedad en el discurso y en el juicio. El juicio falso dice algo «diferente» de lo que es. Continuación de la séptima definición del sofista: el sofista es un mago que produce ilusiones y fantasías.

#### NOTA SOBRE EL TEXTO

Hemos utilizado como texto de base el de la edición de J. Burnet, pero en varias ocasiones hemos preferido atenernos a versiones más antiguas y menos influidas por el «filologismo» de fines del siglo pasado (cf. *infra*, nuestra «Bibliografía básica» y, en el presente apartado, la columna de «Lectura adoptada»). No obstante, en los pasajes más controvertidos (p. ej., 216a, 240-241, 242d, 253d, etc.) hemos recurrido directamente a las fuentes manuscritas que se encuentran en bibliotecas de París, Oxford, Cambridge, Viena, Venecia, Florencia, Roma, Cesena, Nápoles y el Vaticano (en las nn. *ad loc.* figuran los manuscritos consultados).

En la lista que figura a continuación enumeramos aquellos pasajes en que la lectura que hemos seguido diverge de la de Burnet.

<i>Líneas</i>	<i>Lectura de Burnet</i>	<i>Lectura adoptada</i>
216a3	ἐταῖρον	ἕτερον (Y, corr. T).
216a4	[ἐταίρων]	ἐταίρων (códts.).
218a4	Δρᾶ	Ἄρα (códts.).
229a5	Δίκη	δίκη (CAMPBELL).
234c3	ἦ αὐ... [αὐ]	ἦ οὐ... αὐ (códts.).
237c7	<τι>	— (códts.).
237e5	[τι]	τι (códts.).
240b7	οὐκ ὄντως [οὐκ] ὄν	οὐκ ὄν (T, Y).
240b8-9	Ξ.: ...ἐρεῖς.	Ξ.: ...ἐρεῖς. 'Ἄλλ' ἔστι γε μέν.
	Θ.: 'Ἄλλ' ἔστι γε μέν πως.	Θ.: Πῶς; (códts.).
242d4	παρ' ἡμῖν	παρ' ἡμῶν (códts.).
244d11	ένος ὄνομα ὄν	ένος ἔν ἔν (B, W).
245b4	ὄν	ὄλον (códts.).
248d7-10	Ξ.: ...μεταλαμβάνειν.	Ξ.: ...μεταλαμβάνειν. Δῆ- λον... λέγοιεν.
	Θ.: Δῆλον... λέγοιεν.	Θ.: Μανθάνω.
	Ξ.: Μανθάνω' Τόδε γε...	Ξ.: Τόδε γε... (SCHLEIER- MACHER).
263b11	ὄντων	ὄντως (códts.).
267d6	ἀργία	αἰτία (códts.).

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

La mayor parte del repertorio bibliográfico se encuentra en las notas. Figuran a continuación sólo los trabajos importantes que han sido citados con mayor frecuencia (en estos casos, en las notas se encontrará sólo el apellido del autor y la página citada).

a) *Texto griego:*

*Omnia Platonis opera*, Venetiis, in aed. ALDI et ANDREAE soceri, vol. I, mense septembri, 1513.

*Platonis opera* quae extant omnia, excudebat H. STEPHANUS, vol. I, Ginebra, 1578.

*The Sophistes and Politicus of Plato*, con texto revisado y notas en inglés, por el rev. L. CAMPBELL, Oxford, 1867.

*Platonis Sophista*, recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit O. APELT, Leipzig, 1897.

*Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BURNET, vol. I, Oxford, 1905.

b) *Traducciones:*

*Plato, Theaetetus-Sophist*, con traducción inglesa por H. N. FOWLER, Londres-Nueva York, 1921.

*Platon, Oeuvres Complètes*, vol. VIII, 3.<sup>a</sup> parte: *Le Sophiste*, texto establecido y traducido por A. DIÈS, París, 1923.

*Platon, Oeuvres Complètes*, nueva traducción y notas por L. ROBIN, vol. II, París, 1950.

*Platone, Il Sofista*, a cargo de V. ARANGIO-RUIZ, Bari, 1951.

*Platon, Der Sophist*, nueva traducción basada en la de O. Apelt (1922<sup>2</sup>), con Introducción, notas, Bibliografía e Índices por R. WIEHL, Hamburgo, 1967.

*Platon, El Sofista*, trad. A. TOVAR y R. P. BINDA, en *Cuadernos de Humanitas* 49 (Tucumán, 1977), 5-91.

c) *Estudios:*

R. S. BLUCK, *Plato's Sophist*, Manchester, 1975.

F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935. (Hay trad. esp.: *La teoría platónica del conocimiento* [por D. LIGATTO - N. L. CORDERO], Buenos Aires, 1969.)

V. LI CARRILLO, «Las definiciones del Sofista», *Episteme* (1959-60), 83-188.

- J. M. E. MORAVCSIK, «Being and meaning in the *Sophist*», *Acta Philosophica Fennica* 14 (1962), 23-78.
- S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of original and image*, Yale, 1983.
- P. SELIGMAN, *Being and not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, La Haya, 1974.
- A. ZADRO, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del «Sofista»*, Padua, 1961.

N. L. CORDERO



## EL SOFISTA

### TEODORO, SÓCRATES, EL EXTRANJERO DE ELEA, TEETETO

TEODORO <sup>1</sup> — Aquí estamos tal como corresponde, <sup>216a</sup>  
Sócrates —según habíamos acordado ayer <sup>2</sup>— y traemos

---

<sup>1</sup> Teodoro era un geómetra originario de Cirene (hoy Shahhat, en el Norte de Libia). Nada se sabe de su enseñanza, aparte de las referencias a su doctrina de las «potencias» que menciona PLATÓN en *Teet.* 147d. En H. DIELS-W. KRANZ (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1960-1961<sup>10</sup>), 43, hay testimonios coincidentes de Jámblico, Eudemo, Diógenes y Jenofonte. Tanto en el *Teeteto* como en el *Sofista*, Teodoro tiene la misión de presentar a los nuevos interlocutores: Teeteto, en el primer caso, y el Extranjero de Elea, en el segundo. Al comienzo del *Político*, Sócrates le agradece calurosamente que le haya permitido conocer a estos dos personajes (*Pol.* 257a).

<sup>2</sup> La acción dramática del *Sofista* está situada entre la del *Teeteto* y la del *Político*. Con «ayer» se hace alusión a la cita concertada al final del *Teeteto*, cuando Sócrates —según el relato de Euclides de Mégara, que es el narrador del encuentro— se despide de Teeteto y de Teodoro para dirigirse al tribunal, donde deberá defenderse de la acusación presentada por Meleto. No hay referencias concretas al lugar en que se desarrolla la acción del *Sofista*, pero, en el *Teeteto*, cuando Sócrates advierte por primera vez al personaje que da título al diálogo, éste viene hacia él desde un estadio (*Teet.* 144c); probablemente, entonces, la conversación se llevara a cabo en una palestra. Según A. E. TAYLOR (*Plato. The Man and his Work*, Londres, 1926, pág. 374), la acción tiene lugar en la primavera de 399.

además a este extranjero<sup>3</sup>, que es originario de Elea<sup>4</sup>, aunque diferente<sup>5</sup> de los compañeros<sup>6</sup> de Parménides

<sup>3</sup> Traducimos *xénos* por «extranjero», pero debe aclararse que tanto «huésped» como «visitante» hubiesen sido versiones, quizá, más adecuadas (cf. *infra* la cita de Homero, y la correspondiente n. 8). R. S. BLUCK (*passim*) y W. K. C. GUTHRIE (*A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, pág. 122, n. 3, ed. esp. cit., pág. 135, n. 225), entre otros autores de lengua inglesa, son partidarios de *visitor*.

<sup>4</sup> Elea era una colonia fundada por los focenses ca. 540 a. C. (cf. J. BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, París, 1957<sup>2</sup>, pág. 268; y T. J. DUNBABIN, *The Western Greeks*, Oxford, 1948, pág. 504, lleva la fecha hasta 535) para reemplazar un antiguo enclave griego (cf. J. P. MOREL, «Sondages sur l'Acropole de Vélie. [Contribution à l'étude des premiers temps de la cité.]», *Par. Pass.* 25 [1970], 134) situado al Norte del promontorio de Palinuro, en Lucania. Allí nacieron Parménides y Zenón, en una fecha difícil de precisar (en el caso de Parménides, casi simultáneamente con la fundación de la colonia, según la cronología de Apolodoro, adoptada por DIÓGENES LAERCIO, IX 23; ca. 515, según la cronología que podría deducirse de los testimonios de PLATÓN en *Teet.* 183e y *Parm.* 127b [cf. *infra*, n. 12]; y en el caso de Zenón, entre 508 y 490, según las mismas fuentes). Elea fue conocida por los latinos como Velia (nombre éste de etimología incierta, derivado probablemente de una raíz no griega), y como Castellamare della Bruca en la Edad Media, y sus ruinas se encuentran, en la actualidad, a 5 km. al Norte de Ascea.

<sup>5</sup> Varios manuscritos (entre ellos, Y, *Vat. gr.* 1030, un corrector de T, etc.) proponen *héteron* (diferente, distinto), en lugar de *hetaíron* (compañero), que también tiene una sólida tradición. *héteron*, que había sido ya preferido por M. FICINO en su traducción latina (1483), es lección también de la *editio princeps* de Platón (1513), así como de la edición clásica de STEPHANUS (Ginebra, 1578). La mayor parte de los editores modernos, en cambio, han elegido *hetaíron*, según una propuesta de J. F. FISCHER (1771), inspirada, a su vez, en la traducción latina de CORNARIUS (1561). La confusión entre *héteron* y *hetaíron*, que es fácilmente explicable desde el punto de vista paleográfico (ambos términos se pronuncian igual, y la técnica del autodictado era frecuente entre los copistas), ha de haberse producido en época muy temprana, pero es muy probable que el texto original fuese *héteron*. En efecto, una de las incógnitas

y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo<sup>7</sup>.

SÓCRATES. — Si es así, Teodoro, en vez de un extranjero, ¿no traerás un dios, según decía Homero? Pues éste sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los

---

del *Sofista* es el papel que juega el Extranjero de Elea. ¿Por qué un eleata refuta al eleatismo, al punto de cometer un parricidio? Platón —a nuestro juicio— adelantaba la solución: porque el Extranjero, aunque es originario de Elea (su posible «eleatismo» es otra cuestión —cf. *infra*, n. 165—), es «diferente» de los compañeros de Parménides y de Zenón. La adopción de *héteron* permite solucionar también dos cuestiones que quedan sin resolver —y por eso suelen ser soslayadas— en todas las versiones que aceptan *hetaíron*: a) en primer lugar, no exige el rechazo de un segundo *hetairón*, en genitivo plural (cf. n. sig.), transmitido por todos los manuscritos y eliminado por FISCHER por «redundante». En efecto, si se acepta el primer *hetaíron*, la expresión «compañero de los compañeros» es redundante (*contra*, cf. V. LI CARRILLO, pág. 90, n. 17, quien encuentra aquí un «superlativo poético»). Según nuestra versión, en cambio, la expresión no tiene nada de redundante: «diferente de los compañeros». b) Y, en segundo lugar, permite explicar la frase fuertemente adversativa con que culmina la intervención de Teodoro: «este hombre, no obstante (*dè*), es todo un filósofo». Si el Extranjero fuera un «compañero» de Parménides y de Zenón, la frase sería inoportuna; si, en cambio, es «diferente» de ellos, la observación es pertinente. Es curioso que S. ROSEN, quien afirma que «estamos autorizados a reconocer que Platón introduce varios de los términos técnicos del Extranjero en las primeras observaciones de Sócrates» (pág. 65), no haya reparado en la necesidad de conservar *héteron*, que será el término clave del diálogo (cf. 256d s.).

<sup>6</sup> Conservamos el genitivo plural *hetairón*, que suele considerarse una interpolación. Cf. n. precedente.

<sup>7</sup> Según BLUCK (pág. 31), esta aclaración sugiere que cuanto dirá el Extranjero —que, según él, es un eleata «lúcido» o «reformado» (página 32)— debe ser considerado con seriedad. Según A. DRÈS, se trata de convencer al auditorio de que el Extranjero no es un mero discutidor, representante de «la gauche zénonienne» (pág. 268). Acerca de la asimilación de Zenón a la erística y a la dialéctica, cf. nuestra interpretación en *Los filósofos presocráticos* (B.C.G. 24), Madrid, 1979, vol. II, págs. 17-63.

b acompañan los dioses, pero es primordialmente el dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas<sup>8</sup>. Quizá también tú estás acompañado por uno de estos seres superiores, que, como un dios refutador, nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos.

TEOD. — No es ésta la índole del extranjero, Sócrates, sino que es más mesurado que los expertos en discusiones. Mi opinión es que este hombre no es en absoluto un dios, c si bien es un ser divino, pues éste es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos.

Sóc. — Y está bien, amigo mío. Pero esta especie no es más fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto

<sup>8</sup> Según W. J. VERDENIUS, para respetar la cita homérica, la frase tendría que tener sentido pasivo: «los hombres que reciben el respeto de la justicia» («Ad Soph. 216a-b», *Mnemosyne* 8 [1955]). Es difícil pronunciarse al respecto, pues, de todos modos, la cita de Homero no es textual. Platón parece aludir a *Od.* XVII 484-487 (parte de uno de estos versos es citado literalmente en la siguiente intervención de Sócrates —cf. n. sig.): «¿Y si (el vagabundo) fuese acaso uno de los dioses del cielo? Los dioses suelen tomar el aspecto de extranjeros y, con las apariencias más diversas, merodean por las ciudades para inspeccionar la desmesura y la equidad humanas.» En un pasaje precedente, Homero había hecho referencia a Zeus, «vengador de los suplicantes y de los huéspedes, hospitalario él mismo, y acompañante de huéspedes y de la gente venerable» (*Od.* IX 270-1). Un eco de este pasaje reaparecerá en *Leyes* 730a, donde Zeus Xenios es considerado, como en Homero, protector de los suplicantes y de los huéspedes extranjeros. El respeto por el huésped no admite restricciones, y si Menelao está seguro de que Zeus destruirá Troya es —como señala LI CARRILLO, pág. 94— «porque Paris ha violado las leyes de la hospitalidad». Nos parece, en cambio, exagerada la hipótesis de P. FRIEDLAENDER, según la cual la súbita devoción por Zeus que evidencia Sócrates se debe a que, históricamente, está próximo a ser condenado a muerte (*Plato*, vol. III: *The Dialogues, Second and Third Periods*, trad. ingl. H. MEYERHOFF, Princeton, 1970<sup>3</sup>, pág. 245).

de «merodear por las ciudades»<sup>9</sup> en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente —y no *d* aparentemente— filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos. Por esta razón, y si ello le agrada, me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos.

217a

TEOD. — ¿A quiénes?

SÓC. — Al sofista, al político y al filósofo<sup>10</sup>.

TEOD. — ¿Qué pretendes preguntar, en especial, y cuál es tu problema acerca de ellos?

SÓC. — El siguiente. ¿Conciben que todos ellos son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?

TEOD. — Sé que él no tendrá inconveniente en explicarlo. ¿O qué diremos, Extranjero?

EXTRANJERO<sup>11</sup> — Así es, Teodoro, no tengo ningún *b*

<sup>9</sup> Si bien esta frase es una cita textual de *Od.* XVII 486, en el texto homérico el sujeto son «los dioses». ¿Asimila aquí Platón los «amantes de la sabiduría» a divinidades?

<sup>10</sup> El planteamiento de esta trilogía, y el hecho de que Platón haya escrito dos diálogos titulados *Sofista* y *Político*, suscitó desde siempre la cuestión: ¿qué ocurrió con el *Filósofo*? Cf., al respecto, la Introducción al *Político*.

<sup>11</sup> Según P. SELIGMAN, «la elección de esta figura parece reflejar el reconocimiento por parte de Platón de su deuda respecto del pensamiento eleata» (pág. 11), pues, para este autor, Platón nunca dejó de ofrecer un «carácter parmenidoide» (*parmenidoid character*) (pág. 10). En esta misma dirección ya había sostenido F. M. CORNFORD que la defensa de la teoría de las Formas por parte del Extranjero, «que en nada se diferencia del Sócrates platónico», demuestra que Platón se considera un auténtico heredero de Parménides (pág. 170). Es inadmisibles, en cambio, la

inconveniente, y no es difícil decir que conciben que son tres. No obstante, distinguir con claridad qué es cada uno, no es una tarea fácil ni pequeña.

TEOD. — Ocurre, Sócrates, que el tema que has abordado se relaciona casualmente con los que discutíamos antes de llegar aquí, y la observación que él acaba de hacerte nos la hizo antes a nosotros, puesto que afirma haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado.

c Sóc. — Entonces, Extranjero, no te resistas al primer favor que te pedimos, y responde a lo siguiente: para demostrar lo que deseas, ¿es más grato para ti explayarte en un largo discurso, o prefieres avanzar mediante preguntas, como solía hacer Parménides al desarrollar sus excelentes razonamientos, hace ya mucho tiempo, cuando yo era joven y él era ya una persona de edad avanzada? <sup>12</sup>.

conclusión según la cual el Extranjero «es una figura representativa de Parménides» (*ibidem*). Platón nunca vacila en utilizar nombres propios reales. Si el Extranjero permanece anónimo, sería ilusorio —y gratuito— querer identificarlo. Como dice ROSEN, la cuestión no es «¿quién es el Extranjero?», sino «¿qué es el Extranjero?» (pág. 62).

<sup>12</sup> ¿Se refiere este pasaje al mismo hecho narrado en *Teet.* 183e y *Parm.* 127b? Según estos testimonios, cuando Sócrates era aún joven (*sphódra néos*, *Parm.* 127c5; *pány néos*, *Teet.* 183e7; *néos*, *Soph.* 217c6), Parménides, que era muy anciano (*mála presbýtou*, *Soph.* 217c6-7, *Parm.* 127b2; *pány presbýtēs*, *Teet.* 183e7), visitó Atenas junto con Zenón de Elea. En esa ocasión, Zenón habría expuesto las ideas básicas de su libro ante un numeroso auditorio (*Parm.* 127c2), y luego Parménides se habría entregado a brillantes «ejercicios» (*gymnasía*, 135d) dialécticos. Los datos contenidos en estas escasas líneas son importantes, pero difíciles de confirmar. En efecto, Platón es el único testigo de la presencia en Atenas de Zenón y de Parménides (la cual, además, permite ofrecer una cronología parmenídea que difiere, en unos veinticinco años, de la propuesta por Apolodoro —cf. *supra*, n. 4—), y, fundamentalmente, de un Parménides «conferenciante» (cf. *infra*, n. 110), que finaliza su exposición con la admisión de la existencia simultánea del ser y del no-ser (*Parm.* 166c), extraña tesis que no concuerda en absoluto con las afirmaciones de su poema.

EXTR. — Cuando el interlocutor es agradable y no *d* incomoda, Sócrates, es más fácil conversar con otro; si no es así, es mejor hablar uno mismo.

Sóc. — Y bien, tienes entonces la posibilidad de elegir entre los presentes a quien tú desees, pues todos te responderán con docilidad; pero, si tú me lo permites, te aconsejo elegir a uno de los jóvenes, a Teeteto <sup>13</sup>, por ejemplo, o a algún otro que te venga a la mente.

EXTR. — 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, tendré que desarrollar una profusa argumentación, ya sea con *e* conmigo mismo, ya sea hacia otro, como si pronunciara una conferencia. La cuestión que ahora abordamos no es, en realidad, tan fácil de responder como podría esperarse, sino que requiere un discurso prolongado. No obstante, no complacerte ni a ti ni a los demás, máxime después de haberte expresado tal como lo hiciste, me parecería tosco e indigno de un huésped. Acepto, entonces, sin reserva alguna a Teeteto como interlocutor, no sólo en razón de haber *218a* hablado ya con él en otras ocasiones, sino también porque tú ahora me lo recomiendas.

<sup>13</sup> Teeteto, originario de Atenas, era un destacado geómetra que parece haber sentado las bases de la estereometría. Platón elogia la figura de Teeteto no sólo en el diálogo que lleva su nombre, sino también en el *Sofista*, y el pasaje de la *República* consagrado a la geometría de los cuerpos sólidos (527d sq.) parece aludir a sus investigaciones. Según M. ANDIC-M. BROWN («False statements in the *Sophist* and *Theaetetus* mathematics», *Phoenix* 27 [1973], 31), Teeteto habría sido el autor de nueve de los diez teoremas del libro X de los *Elementos* de EUCLIDES. Más recientemente, en cambio, G. J. KAYAS niega prácticamente la influencia de Teeteto sobre la teoría euclídea de los inconmensurables (libro X), cuyo inspirador sería, más bien, un peripatético (muy probablemente, Eudemo) (*Euclide, Les Éléments*, ed. du CNRS, París, 1978, vol. II, pág. XVI).

TEOD. — ¿Acaso <sup>14</sup> así, Extranjero, tal como dijo Sócrates, nos complacerás a todos?

EXTR. — Es probable que sobre este asunto nada quede por decir, Teeteto; de ahora en adelante, según parece, la argumentación recaerá sobre ti. Si llegaras a quedar agotado por el peso de la tarea, no me acuses de ello a mí, sino a éstos, tus compañeros.

b TEETETO — Creo que por el momento no abandonaré, pero si llegase a ocurrir algo por el estilo, podremos recurrir a este otro Sócrates, que es el homónimo de Sócrates <sup>15</sup>; tiene mi misma edad y se ejercita conmigo, por lo cual está acostumbrado a compartir muchas de mis penurias.

EXTR. — Bien dicho. Eso lo resolverás en privado a medida que avance el razonamiento. Pero primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista <sup>16</sup>, con el objeto de buscar y de

---

<sup>14</sup> En lugar del «acaso» (*dra*) transmitido por todos los manuscritos y adoptado por algunos editores (entre ellos, CAMPBELL y FOWLER), la mayor parte de los estudiosos siguen la conjetura de BADHAM: «actúa», «obra» (*drā*). Esta conjetura es completamente innecesaria, pues el contexto no excluye una pregunta por parte de Teeteto, y, en cambio, un imperativo sería un tanto fuerte.

<sup>15</sup> En el diálogo que lleva su nombre, Teeteto había hecho alusión a sus conversaciones con Sócrates el Joven sobre geometría (147d). Nada se sabe sobre este personaje, que será el interlocutor del Extranjero en el *Político*, y que reaparecerá en la *Carta XI*, en la que Platón informa a Laodamante que «Sócrates» no podrá viajar porque está enfermo. L. BRISSEAU, quien recuerda que ARISTÓTELES polemiza contra este personaje en *Met.* 1036b24, dice que la afición de Sócrates el Joven por las matemáticas y por la política justifican que Platón quiera ponerlo en contacto con Laodamante (*Platon, Lettres*, trad. y nn., París, 1987, pág. 265).

<sup>16</sup> Según W. R. ALBURY («Hunting the sophist», *Apeiron* 5 [1971], 2), se comienza con el sofista para «purificar» la noción, pues el filósofo y el político, que se asemejan, deben desprenderse del lastre de la sofística.

demostrar, mediante una definición, qué es <sup>17</sup>. Pues, por el momento, sólo su nombre tenemos en común tú y yo. El hecho que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo. Respecto de todo, siempre es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo gracias a las definiciones, en vez de atenerse al nombre solo <sup>18</sup>, sin su definición <sup>19</sup>. Qué es la raza que ahora nos proponemos investigar, la del sofista, no es más fácil de captar que las otras. No obstante, todos saben desde muy antiguo que los grandes problemas, aquellos que cuesta mucho esfuerzo resolver adecuadamente, deben abordarse en ejemplos pequeños y fáciles antes de encararse con los casos importantes <sup>20</sup>. Por eso, Teeteto, te propongo ahora

<sup>17</sup> Encontramos aquí la formulación clásica de la investigación socrático-platónica, cuya respuesta es la definición de la esencia (*ousía*): *tí (pót') ésti?* Acerca del origen socrático de esta fórmula, cf. ARIST., *Met.* 1078b23 s., y 1086b2 s.

<sup>18</sup> Acerca de la equivalencia entre «objeto» (*práigma*) y «hecho» (*érgon*), y su contraposición a «nombre» (*ónoma*), cf. LI CARRILLO, página 109, n. 97.

<sup>19</sup> En este pasaje, el término *lógos* significa inequívocamente «definición». La definición es el recurso que permite superar el plano individual (en el cual estamos condenados a atenernos sólo a nombres o a objetos) para acceder a la naturaleza general. Según CORNFORD, este «nuevo sentido del *lógos*» consiste en una definición de la especie llevada a cabo gracias al hallazgo del género que la incluye, y de su diferencia específica (pág. 170). P. KUCHARSKI (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, París, 1949, pág. 164) concuerda con esta observación de Cornford, y agrega que el *lógos* se confunde con el método mismo que nos permite llegar a dicho conocimiento. Esta duplicidad del término *lógos* nos ha llevado a traducirlo, en varias ocasiones, por «razonamiento» y, en el contexto final, por «discurso».

<sup>20</sup> Es curioso observar que, en la *República*, PLATÓN propone exactamente lo contrario: para quienes conocen las letras grandes, es más fácil aprender las pequeñas; por ello, la justicia deberá investigarse, primero, en el grupo social y, luego, en el interior del alma individual (368d-e).

lo siguiente: como ambos pensamos que la especie del sofista es difícil y dura de capturar <sup>21</sup>, practiquemos en un objeto más fácil el camino <sup>22</sup> que nos llevará a ella, a no ser que tú propongas una vía de acceso más directa.

<sup>21</sup> Platón se vale continuamente de la imagen de la caza. W. R. ALBURY propone, en cambio, una imagen militar: los «generales» Teeteto y el Extranjero asedian la acrópolis de «Sofistópolis» («Hunting...» [*op. cit.* en n. 16], pág. 5).

<sup>22</sup> Platón utiliza el término *méthodos*, pero creemos que «camino» (que está, en cuanto *hodós*, en el vocablo griego) es más adecuado para ilustrar los itinerarios —y los atajos— que emprenderá la búsqueda mediante las divisiones. Además, a menudo se ha negado que la división sea un método en sentido riguroso (si bien Platón utiliza inequívocamente el término *méthodos* en 235c, referido esta vez a la técnica de «capturar» a la presa —cf. *infra*, n. 98—). Obsérvese, no obstante, que, como señala CORNFORD, Platón no ofrece previamente ni una explicación ni las reglas de su «método» (pág. 170). Entre la inmensa bibliografía dedicada a este procedimiento, merecen señalarse, en los últimos veinte años, los siguientes artículos: J. A. PHILIP, «Platonic *diáresis*», *T.A.P.A.* 97 (1966), 335-358; J. R. TREVASKIS, «Division and its relation to dialectic and ontology in Plato», *Phronesis* 12 (1967), 118-129; J. L. ACKRILL, «In defence of Platonic division», en Ryle, ed. O. P. WOOD - G. PITCHER, Nueva York, 1970-1971, págs. 373-392; J. M. E. MORAVCSIK, «Plato's method of division», en *Patterns in Plato's thought*, ed. J. M. E. MORAVCSIK, Dordrecht-Boston, 1973, págs. 153-158; ID., «The anatomy of Plato's divisions», en *Exegesis and argument*, ed. E. N. LEE - A. P. D. MOURELATOS - R. M. RORTY, Assen, 1973, págs. 342-348; S. M. COHEN, «Plato's method of division», en MORAVCSIK (ED.), *Patterns...*, páginas 181-191. Las opiniones contenidas en estos trabajos son a menudo divergentes, pero, como un resumen general del procedimiento, creemos que esta frase de MORAVCSIK describe con claridad sus méritos y sus defectos: «El método de la división explica la ontología de las especies (*kinds*) naturales» («The anatomy...», pág. 345). Ello supone las dificultades que presenta el procedimiento cuando se aplica a conceptos como «el sofista», que no son directamente especies naturales, pero en cuya constitución intervienen componentes que aseguran el éxito del método hasta cierto nivel. En este sentido, puede decirse que la misión que TREVASKIS le asigna, ha sido alcanzada en el *Sofista*: «describir mediante un proceso de

TEET. — No tengo ninguna que proponer.

EXTR. — ¿Quieres entonces que, ocupándonos de un objeto simple, intentemos ponerlo como modelo <sup>23</sup> de algo más grande?

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Qué podríamos proponer como fácil de conocer y pequeño, pero cuya definición no sea inferior a la de lo más grande? La persona que pesca con una caña <sup>24</sup>, por ejemplo, ¿no es algo conocido por todos y no digno de mayor interés?

TEET. — Así es.

EXTR. — Creo, no obstante, que el camino y la definición que a ella conduzcan serán beneficiosos para lo que deseamos. <sup>219a</sup>

TEET. — Estaría bien.

EXTR. — Bien. Comencemos por él, y de este modo <sup>25</sup>. Dime: ¿sostendremos que él posee una técnica o que, si carece de ella, tiene alguna otra capacidad?

TEET. — No carece de técnica, sin duda.

EXTR. — Pero, en realidad, hay dos Formas <sup>26</sup> que incluyen a la totalidad de las técnicas.

eliminación», «elucidar los diferentes significados de los términos ambiguos» (*op. cit.*, pág. 128).

<sup>23</sup> En este caso *parádeigma* significa «ejemplo», «modelo», «parámetro», y no tiene el valor de arquetipo que adquiere cuando hace alusión a las Formas.

<sup>24</sup> El modelo no está tomado al azar: tanto el pescador como el sofista son cazadores.

<sup>25</sup> Para toda esta parte del *Sofista*, dedicada a las divisiones, así como para un análisis exhaustivo del procedimiento en sí, cf. el excelente trabajo de LI CARRILLO, págs. 107-184.

<sup>26</sup> El término utilizado es *éidos*, pero en todo el proceso de la división Platón usa también, indistintamente y con el mismo significado, tanto *génos* como *idéa*. En nuestra traducción, entonces, tanto Forma como Idea y Género deben considerarse sinónimos.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — La agricultura y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos mortales, así como lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas —que denominamos manufacturas—, y, finalmente, también la imitación: justificadamente, todo esto podría quedar abarcado por un solo nombre<sup>27</sup>.

TEET. — ¿Cómo? ¿Cuál?

EXTR. — Cuando alguien lleva a ser todo aquello que antes no era, es denominado «productor», y lo que ha sido llevado a ser es llamado «producto».

TEET. — Correctamente.

EXTR. — Y todas las técnicas que hemos enumerado poseían la capacidad de hacer eso.

TEET. — La poseían, en efecto.

EXTR. — Para reunir las a todas en un solo nombre, las llamaremos técnica productiva.

c TEET. — Sea.

---

<sup>27</sup> El punto de partida del procedimiento consiste en incluir la especie que se quiere definir en un género superior. Para determinar este género se lleva a cabo una «reunión», que consiste en «llevar a una forma única aquello que está completamente disperso» (*Fedro* 265d). Acerca de esta «reunión» (*synagōgē*), cf. CORNFORD, págs. 184-187. Como varios autores han observado (p. ej., BLUCK, pág. 36), tanto la reunión como la división «presuponen un conocimiento previo tanto de la naturaleza del objeto como de la del género que se elige». Este recurso, en consecuencia, no sería un método de conocimiento, sino un procedimiento de sistematización o de jerarquización de elementos ya conocidos, con el objeto de utilizarlos con la menor ambigüedad posible (cf. *supra*, n. 22). Hoy diríamos que Platón trata de aclarar los términos del discurso. Según KUCHARSKI, la intuición, e incluso la invención, tienen un lugar preponderante en esta primera etapa, que consiste en «discernir el rasgo general del objeto que se estudia» (*Les chemins du savoir... [op. cit. en n. 19]*, pág. 183).

EXTR. — Después de esta Forma está aquella que concierne a todo lo que se aprende y al conocimiento de lo que es propio de los negocios, de la lucha y de la caza; ella no fabrica, en efecto, ninguna de estas cosas, sino que apresa —o impide que sea apresado—, mediante razonamientos o acciones, todo lo que existe y ya está realizado, razón por la cual sería lo más adecuado abarcar a todas estas partes con el nombre de técnica adquisitiva.

TEET. — Sí, así convendría.

EXTR. — Si todas las técnicas son adquisitivas o productivas, ¿en cuál colocaremos al pescador de caña, Teeteto?

TEET. — Es evidente que en alguna sección de la adquisitiva.

EXTR. — Pero la adquisitiva, ¿no tiene acaso dos Formas? Hay, por un lado, el intercambio mutuo voluntario mediante regalos, pagos y mercancías; pero lo restante, que se refiere a todo lo apresado por acciones o por razonamientos, ¿no sería propio de la técnica de la captura?

TEET. — Según lo dicho, parece que sí.

EXTR. — Y bien. La técnica de la captura, ¿no debe, a su vez, cortarse en dos?

TEET. — ¿De qué manera?

EXTR. — Colocando, por un lado, cuanto se hace abiertamente: es la lucha. Y, por el otro, todo lo que se hace a escondidas: es la caza.

TEET. — Sí.

EXTR. — No sería ilógico dividir, a su vez, en dos a la técnica de la caza.

TEET. — Di de qué manera.

EXTR. — Distingamos, por un lado, la especie inanimada, y, por el otro, la animada.

TEET. — ¿Por qué no, puesto que ambas existen?

220a EXTR. — ¿Cómo podrían no existir? Es preciso que prescindamos de la que se ocupa de lo inanimado, pues no tiene nombre, salvo algunas técnicas propias del oficio del buzo y otras cosas por el estilo, de escasa importancia. El resto, en cambio, que comprende la caza de los seres vivos y animados, se llama técnica de la caza de seres vivos.

TEET. — Sea.

EXTR. — Pero ¿no tendríamos acaso derecho a decir que la caza de seres vivos tiene una Forma doble: por un lado, la caza terrestre, que abarca las especies terrestres, y que se divide en muchas Formas y nombres, y, por otro lado, toda caza flotante, que se refiere al ser vivo que nada <sup>28</sup>?

TEET. — Absolutamente.

b EXTR. — Y en lo que nada, ¿no distinguimos la raza volátil y la raza acuática?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Se podría decir que toda captura de la especie volátil es para nosotros algo así como la caza de aves.

TEET. — Eso se dice.

EXTR. — Y la de casi todo lo acuático se llama pesca.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No podríamos considerar este último tipo de caza según dos grandes partes?

<sup>28</sup> Aunque el término *neustikós* significa corrientemente «nadador», en este pasaje hace referencia al hecho de desplazarse en un medio tenue o fluido, que alude tanto al agua como al aire. En la frase siguiente, las aves formarán parte de estos «nadadores». *Contra*, cf. ROSEN, para quien «esta división deja de lado los animales voladores», que son asimilados a los terrestres o a los peces (pues algunos saben nadar), lo cual «causa cierta imperfección en la simetría de la *diairesis*» (págs. 97-98). Como observa LI CARRILLO (pág. 122, n. 124), ARISTÓTELES (*Part. An.* 642b10) parece referirse a este pasaje del *Sofista* cuando se queja de la imprecisión de la división respecto del género que corresponde a las aves.

TEET. — ¿Según cuáles?

EXTR. — Según sea que la caza se haga mediante un cerco o por un golpe violento.

TEET. — ¿Qué dices? ¿Cómo distingues una de otra?

EXTR. — Por un lado, podemos llamar cerco a todo cuanto encierra algo, para contenerlo, rodeándolo.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — ¿Cómo deberán llamarse, sino cercos, las jaulas, las redes, los lazos, las nasas y otras cosas por el estilo?

TEET. — No de otro modo.

EXTR. — A esta parte de la captura la llamaremos entonces caza con cerco, o algo por el estilo.

TEET. — Sí.

EXTR. — Pero la que se hace por golpe violento, ya sea mediante anzuelos o tridentes, es diferente de aquélla. Valiéndose de un solo nombre, podría denominársela caza contundente. ¿Habría un nombre mejor, Teeteto?

TEET. — Despreocupémonos del nombre; ése nos basta.

EXTR. — Cuando esta caza contundente se lleva a cabo de noche, a la luz de un fuego, recibe el nombre de «caza a la encandilada» por parte de quienes la practican.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — La que se hace de día, en cambio, se llama toda ella caza con anzuelos, pues también los tridentes tienen como anzuelos en sus puntas.

TEET. — Así se dice.

EXTR. — Pero esta caza contundente con anzuelos, cuando se hace desde arriba hacia abajo, se lleva a cabo gracias a un tridente, y por ello me parece que podría llamarse «caza con tridente».

TEET. — Hay quienes así la llaman.

EXTR. — Y todo lo que resta es, por así decir, una forma única.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — La que tiene que ver con el golpe contrario a aquélla y que se lleva a cabo con anzuelo, y que no se aplica en cualquier lugar del cuerpo del pez, como el tridente, sino en la cabeza o en la boca de la presa, según <sup>221a</sup> corresponda, y que levanta de abajo hacia arriba con la ayuda de varas y de cañas. ¿Qué nombre diremos que le corresponde, Teeteto?

TEET. — Me parece que se ha logrado lo que hace poco proponíamos que era necesario buscar.

EXTR. — Ahora, entonces, tú y yo, respecto del pescador de caña, estamos de acuerdo no sólo en el nombre, <sup>b</sup> sino que también hemos captado con precisión la definición del hecho mismo. De la totalidad de la técnica, una mitad era adquisitiva; de la adquisitiva, la mitad era la captura; de la captura, la caza; de la caza, la caza de seres vivos; de la caza de seres vivos, la caza flotante; de la caza flotante, toda la división inferior correspondía a la pesca; de la pesca, la caza contundente; de la caza contundente, la caza con anzuelos; de ésta, la que captura levantando de abajo hacia arriba y ha copiado su nombre de <sup>c</sup> esta misma acción, es la técnica que estamos buscando y que recibe por nombre «pesca con caña» <sup>29</sup>.

TEET. — Esto ha quedado completamente demostrado.

EXTR. — Y bien, según este modelo, intentemos hallar qué es el sofista.

TEET. — Perfectamente.

---

<sup>29</sup> La expresión «pesca con caña» corresponde a *aspalíeutiké*. Platón hace derivar este término de *anaspáō* «levantar», «tirar hacia arriba», lo cual —como observa justamente A. ZADRO (pág. 80)— nos recuerda las extravagantes etimologías del *Crátilo*. En realidad, y como figura en el léxico de HESICHO, la palabra deriva de *áspalos*, término utilizado entre los atamanes (habitantes de una región de Epiro) para designar al pez.

EXTR. — Lo primero que buscamos acerca de aquél fue saber si el pescador de caña era un profano o si poseía cierta técnica.

TEET. — Sí. d

EXTR. — Y ahora a éste, Teeteto, ¿lo consideraremos como un profano o, por entero, como un auténtico «sofista»? <sup>30</sup>.

TEET. — De ningún modo como un profano. Entiendo qué quieres decir: teniendo ese nombre, debe ser conocedor de todo.

EXTR. — Ha de sostenerse, entonces, según parece, que posee cierta técnica.

TEET. — ¿Y cuál es ésta?

EXTR. — Pero, ¡por los dioses! ¿ignoraremos, acaso, que los dos hombres están emparentados? <sup>31</sup>.

TEET. — ¿Quiénes?

EXTR. — El pescador de caña y el sofista.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Ambos se me ponen de manifiesto como cazadores.

TEET. — ¿Qué tipo de caza lleva a cabo el segundo? Del otro, ya hemos hablado.

EXTR. — Hace poco, creo yo, dividimos en dos la totalidad de la caza, según se trate de presas que nadan o que caminan.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y tratamos luego la que concierne a los que nadan en lo acuático. La caza terrestre la dejamos sin dividir y sólo dijimos que tiene varios aspectos.

<sup>30</sup> El término «sofista» está usado aquí con su valor etimológico de «sabio», «conocedor».

<sup>31</sup> El Extranjero parece insinuar (cf. *supra*, n. 24) que el ejemplo del pescador de caña no fue propuesto al azar.

222a TEET. — Completamente.

EXTR. — Desde la técnica adquisitiva y hasta este punto, entonces, el sofista y el pescador de caña han marchado juntos.

TEET. — Al menos, así parece.

EXTR. — Pero se apartan a partir de la caza de seres vivos, pues uno se encamina hacia el mar, los ríos y los estanques, para cazar los seres vivos que ahí se encuentran.

TEET. — ¿Y entonces?

EXTR. — El otro, en cambio, se encamina hacia la tierra y a otro tipo de ríos, a ciertos prados pletóricos de riquezas y de juventud, para apresar a las criaturas que allí se encuentran.

b TEET. — ¿Qué dices?

EXTR. — La caza de animales terrestres tiene dos grandes partes<sup>32</sup>.

TEET. — ¿Cuáles son una y otra?

EXTR. — La una se ocupa de los animales domésticos; la otra, de los salvajes.

TEET. — ¿Habría, entonces, una caza de animales domésticos?

EXTR. — Sí, si el hombre es un animal doméstico. Elige lo que prefieras: que no hay animales domésticos, o que hay algunos, pero que el hombre es salvaje, o que el hombre es doméstico, pero que no hay caza de hombres. Elige entre estas posibilidades la que más te plazca, y explícala para nosotros.

---

<sup>32</sup> En 220a se había dividido la caza de seres vivos en caza de animales terrestres y caza de la especie flotante, y la división había proseguido a partir de esta última. Ahora se toma como nuevo punto de partida el otro término de la dicotomía.

TEET. — Creo que nosotros los hombres somos animales domésticos, Extranjero, y afirmo que hay una caza de hombres.

EXTR. — Digamos, entonces, que la caza de animales domésticos es doble.

TEET. — ¿Respecto de qué lo diremos?

EXTR. — La piratería, la captura de esclavos, la tiranía y todo tipo de guerra: todo eso reunido podría definirse como caza violenta.

TEET. — Excelente.

EXTR. — La oratoria forense, el discurso público, la conversación: todo ello, reunido, podría denominarse técnica de la persuasión.

TEET. — Correcto.

EXTR. — Digamos que hay dos clases de la técnica de la persuasión.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — Una concierne a la que se lleva a cabo en privado; la otra, en público.

TEET. — Sea entonces, cada una una Forma.

EXTR. — La caza en privado, ¿no se hace acaso para ganar un salario o para obtener un regalo?

TEET. — No entiendo.

EXTR. — No parece haber prestado aún atención al tipo de caza que ejercen los amantes.

TEET. — ¿Respecto de qué?

EXTR. — De que ellos ofrecen regalos a los que han de ser cazados<sup>33</sup>.

TEET. — Es la pura verdad.

EXTR. — Haya entonces una forma de la técnica amatoria.

<sup>33</sup> ROSEN, no sin cierto pesimismo, ve en esta frase una alusión a la prostitución (pág. 103).

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — Dentro de la caza que se hace para ganar un salario, una parte consiste en conversar en privado sólo para agradar, teniendo al placer como atractivo, y el salario que se gana sirve sólo para subsistir; todos podríamos  
223a afirmar, según creo, que ésta es una técnica adulatoria.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Proclamar, en cambio, que se dan conferencias cuyo objeto es la virtud, y recibir, por hacerlo, una suma de dinero como salario, es propio de un género que tendría que recibir un nombre diferente.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Pero, ¿cuál? Trata de decirlo.

TEET. — Me resulta evidente, pues creo que hemos encontrado al sofista. Y, al decir esto, me parece que le damos el nombre que le corresponde.

b EXTR. — De acuerdo con la presente definición, Teeteto, según parece, la sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Finaliza aquí la primera definición del sofista. Algunos de los términos técnicos de este resumen no repiten literalmente los conceptos presentados al desarrollar la definición (p. ej., al comienzo se habla de técnica «apropiativa»). En lugar de corregir el texto original —como han hecho la mayor parte de los editores—, creemos que el pasaje ilustra, con sus «errores», el poco apego que tiene Platón por la univocidad de su vocabulario técnico (y, quizá, por el procedimiento en general). S. BENARDETTE, por su parte, encuentra una simetría perfecta entre los términos, que, según él, se refieren alternativamente al «objeto» de las operaciones (*the what*) y al «sujeto» que las realiza (*the how*) («Plato's *Sophist* 223b1-7», *Phronesis* 5 [1960], 130). LÍ CARRILLO, en cambio, defiende las enmiendas «para restablecer la concordancia interna», basán-

TEET. — Completamente.

EXTR. — Observemos aún la cuestión de la manera siguiente, pues la técnica que conviene a lo que buscamos no es nada fácil, sino, al contrario, muy difícil. Según lo que hemos dicho hasta ahora, la apariencia que nuestro objeto presenta no es la que ahora afirmamos, sino la de un género distinto.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — La técnica adquisitiva tenía, en cierto sentido<sup>35</sup>, dos Formas: una parte era la caza; la otra, el intercambio.

TEET. — Así era.

EXTR. — ¿Podremos decir ahora que la técnica del intercambio tiene también dos Formas, una, la donación, la otra, la técnica mercantil?

TEET. — Digámoslo.

EXTR. — Y diremos que, a su vez, la técnica mercantil se divide en dos.

TEET. — ¿De qué manera?

EXTR. — La primera división abarca la venta directa por parte de los productores; la otra, el intercambio que comercializa productos ajenos.

dose en el prejuicio —para nosotros, equivocado—, según el cual «la mejor manera de establecer la lectura definitiva consiste en comparar la definición con la serie de divisiones precedentes» (págs. 134-135). Según este axioma, habría que modificar todos aquellos pasajes en los cuales Platón no es lo suficientemente «platónico». En lo que se refiere al contenido de esta definición, CORNFORD sostiene que la crítica va dirigida contra la retórica sofista, que ya había sido atacada en el *Gorgias* y en el *Fedro* (pág. 174).

<sup>35</sup> En la primera definición, el intercambio se contraponía a la captura, y de ésta derivaba la caza (219d-e). En esta segunda definición hay, efectivamente, una pequeña variación, pero Platón se defiende de antemano de las críticas, pues señala que, «en cierto sentido (*ποῦ*)», la técnica adquisitiva comprendía la caza y el intercambio.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No llamamos comercio minorista al intercambio dentro de la ciudad, que es, en realidad, la mitad del intercambio?

TEET. — Sí.

EXTR. — Y el intercambio entre ciudad y ciudad, que consta de compras y de ventas, ¿no es el comercio exterior?

TEET. — ¿Y cómo no?

e EXTR. — ¿Y acaso no percibimos que una parte de este comercio exterior se refiere a aquello con que se alimenta —o usa— el cuerpo, y otra parte a cosas relativas al alma, todo ello intercambiado mediante dinero?

TEET. — ¿En qué sentido lo dices?

EXTR. — Quizá desconozcamos lo que se refiere al alma, pero con lo otro estamos familiarizados.

TEET. — Sí.

224a EXTR. — Digamos que todo cuanto tiene que ver con las Musas, que va de ciudad en ciudad, pues es comprado acá y transportado allá para ser vendido, así como la pintura, el ilusionismo<sup>36</sup> y otras cosas relativas al alma, transportadas y vendidas ya sea como entretenimientos o como objetos de estudio, todo eso otorga a quien lo lleva consigo y lo vende el nombre de mercader, con el mismo derecho de quien vende alimentos y bebidas.

<sup>36</sup> El término griego, que es *thaumatopoiiké* (sería sinónimo de «taumaturgia»), se refiere a la producción de *thaímata* (pl.). La palabra *thaíma* tiene un significado muy amplio (cf. Diès, pág. 314). Es probable que en este pasaje, donde se habla de comprar, vender y transportar objetos, se piense en títeres o en muñecos. Según CORNFORD, quien manipula estos objetos sería un «marionetista» (*puppet-showman*, pág. 196, n. 1). (Cf. *Rep.* 514b5.) En 235b, en cambio, cuando define al sofista como un «ilusionista», Platón quiere resaltar su capacidad de asombrar a los incautos con imitaciones que parecen ser reales. Cf. *infra*, n. 95.

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — Entonces, al que vende conocimientos al por mayor de ciudad en ciudad, y los cambia por dinero, ¿le aplicarías el mismo nombre?

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — ¿No sería justo llamar técnica expositiva a una parte de este comercio del alma? Y a la otra parte, y de un modo no menos risible que antes, ¿no sería preciso aplicarle un nombre afín a su actividad, que consiste en la venta de conocimientos?

TEET. — Completamente.

EXTR. — En lo que respecta a la venta al por mayor de conocimientos, entonces, la parte que tiene que ver con los conocimientos de todas las demás técnicas recibirá un nombre, y otro diferente la que se refiere a la perfección.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — A la primera parte, le convendría el nombre de venta al por mayor de técnicas. Trata tú de decir cómo se ha de llamar la que concierne a la otra parte.

TEET. — ¿Qué otro nombre podría usar quien no quisiera equivocarse, sino el que corresponde a lo que estamos buscando, la especie sofística?

EXTR. — No hay otro. Y bien, recapitulemos y digamos ahora que la sofística se ha mostrado, en segundo lugar, como aquella parte de la adquisición, del intercambio, de la técnica mercantil, del comercio exterior, del comercio del alma que se ocupa de razonamientos y de conocimientos acerca de la perfección<sup>37</sup>.

TEET. — Así es.

<sup>37</sup> También aquí hay algunas pequeñas variaciones respecto de las etapas sucesivas de la división. El «intercambio», que es una parte de la «técnica mercantil», es enumerado, en orden de generalidad decreciente, antes que ella.

EXTR. — En tercer lugar, si alguien se establece en una ciudad y, ya sea que compre conocimientos, ya sea que, acerca de las mismas cosas, los elabore y los venda, de modo tal que procure ganarse así la vida, creo que tú no podrás llamarlo con otro nombre sino con el que acabas de mencionar.

TEET. — ¿Cómo podría no hacerlo?

e EXTR. — Entonces, al tipo de adquisición que consiste en un intercambio, con comercialización, ya sea como comercio minorista o como venta por parte de los propios productores, en ambos casos, cualquiera que fuese el género que vende conocimientos sobre lo que antes hablamos, lo llamarás, según parece, sofística<sup>38</sup>.

TEET. — Es necesario, pues se debe seguir el razonamiento.

EXTR. — Veamos aún si el género que estamos persiguiendo ahora no está asociado con esto.

---

<sup>38</sup> El resumen de las primeras seis definiciones (231c-e) nos demostrará que, en el pasaje 224d4-e6, hay, en realidad, dos definiciones: el sofista es un comerciante que puede actuar, dentro de la ciudad, sólo como intermediario (3.ª definición), o también como productor (4.ª definición). Hay que recordar que la confusión tiene su origen en el texto mismo. En efecto, si bien Platón comienza el pasaje con la fórmula «en tercer lugar», pasa luego a exponer la que considera él mismo en su resumen (231c) «cuarta definición», sin hacer preceder su expresión por «en cuarto lugar...». Además, en el punto 225e finaliza la descripción de una nueva definición (que, si en el párrafo que nos ocupa hay realmente dos, tendría que ser la quinta), y Teeteto señala que el sofista se ha hecho presente «por cuarta vez». Esta «cuarta vez» es llamada «quinto aspecto» en el resumen final. Acerca de estas imprecisiones, cf. *supra*, n. 34. Según CORNFORD, las definiciones 2.ª/4.ª repiten la 1.ª definición, con el agregado de la importancia creciente del dinero, que ocupaba en ésta un lugar subalterno: los sofistas son maestros de virtud «a sueldo», lo cual se traduce en el tratamiento «satírico y superficial» que Platón les dedica (pág. 175).

TEET. — ¿Con qué?

225a

EXTR. — La lucha era, para nosotros, una parte de la técnica adquisitiva <sup>39</sup>.

TEET. — Así era.

EXTR. — No es, entonces, un despropósito dividirla, a su vez, en dos.

TEET. — Di en cuáles.

EXTR. — Se pone, por un lado, la competición y, por el otro, el combate.

TEET. — Sea.

EXTR. — Cuando el combate se lleva a cabo cuerpo a cuerpo, el nombre adecuado y conveniente que se le da es el de violencia.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y cuando se oponen argumentos contra argumentos, Teeteto, habría otro nombre aparte del de cuestionamiento?

TEET. — Ninguno.

b

EXTR. — También lo que se refiere al cuestionamiento puede considerarse doble.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — En cuanto que suscita públicamente sólidos razonamientos sobre lo justo y lo injusto, el cuestionamiento es de índole judicial.

TEET. — Sí.

EXTR. — Pero cuando se lleva a cabo en privado, con intercambio de preguntas y respuestas, ¿solemos llamarlo de otro modo que contestación <sup>40</sup>?

<sup>39</sup> En esta quinta definición se parte de la lucha, género que resultó de la división de la captura y que es complementario del concepto que se analizó en el punto 219e: el de la caza.

<sup>40</sup> El término griego es *antilogikós*. Es interesante señalar que, en el *Fedro*, este arte es privativo del Palamedes de Elea, es decir, Zenón (261d). En 232b, Platón retomará esta noción.

TEET. — No.

EXTR. — La contestación que cuestiona los contratos c y que se lleva a cabo al azar y sin técnica alguna, debe considerarse como una Forma especial, pues nuestro razonamiento la ha discernido como algo diferente, si bien ni a nuestros predecesores, ni ahora a nosotros, se nos ocurre ponerle un nombre específico.

TEET. — Es verdad, pues se divide en secciones muy pequeñas e insignificantes.

EXTR. — Pero a la que se lleva a cabo según cierta técnica y cuestiona sobre lo justo y lo injusto en sí, y sobre otras cosas en general, ¿no solemos llamarla erística?

TEET. — ¿Cómo no la llamaríamos así?

d EXTR. — Pero ocurre que la discusión puede ser, por una parte, dilapidadora de dinero y, por la otra, acrecentadora.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Intentemos decir cuál es el nombre específico que corresponde a cada una de ellas.

TEET. — Es necesario, sin duda.

EXTR. — Me parece que cuando se la lleva a cabo por el placer de divertirse, descuidando así los asuntos privados, y cuando el discurso es recibido sin placer alguno por la mayoría de quienes lo escuchan, el único nombre que le corresponde, en mi opinión, es el de charlatanería <sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Muchos son los candidatos a ocupar este cargo de «charlatanes». Tanto el comediógrafo ÉUPOLIS (fr. 352) como ARISTÓFANES (*Nubes* 1485) ponen este apelativo en relación con Sócrates, pero sería exagerado creer, como sugiere CAMPBELL (pág. 40), que también aquí se refiere Platón a su maestro. Es cierto que, en *Teet.* 195e, Sócrates se llama a sí mismo «charlatán», pero en ese pasaje se trata de una ironía autocrítica por haber admitido afirmaciones contradictorias. PROCLUSO afirmaba que Pla-

TEET. — Así se llama, en efecto.

EXTR. — Trata ahora de decir, por tu parte, cuál es la Forma contraria, es decir, aquella que hace ganar dinero e con las discusiones privadas.

TEET. — ¿Qué otra cosa podría afirmar, sin equivocarme, excepto que, por cuarta vez, viene hacia nosotros ese asombroso individuo que perseguimos, el sofista?

EXTR. — Entonces, tal como el razonamiento nos lo <sup>226a</sup> acaba de recordar, el sofista no es otra cosa que un miembro de un género que gana dinero, que posee la técnica de la discusión, que es parte de la contestación, del cuestionamiento, del combate, de la lucha, de la adquisición <sup>42</sup>.

TEET. — Exactamente.

EXTR. — ¿Ves ahora cuánta verdad hay en sostener que ésta es una presa difícil y, como dice el refrán <sup>43</sup>, inaprehensible con una sola mano?

TEET. — Debemos usar las dos.

EXTR. — Es necesario, en efecto, y en la medida de b nuestras posibilidades, debemos hacer lo siguiente para perseguir sus huellas. Dime: ¿no poseemos acaso nombres para designar ciertas tareas domésticas?

TEET. — Muchos, pero ¿cuáles son las que te interesan?

EXTR. — Las que llamamos filtrar, colar, cribar y separar.

TEET. — ¿Y qué más?

---

tón aludía a los «dialécticos» (*In Parm.* 657-8; Diés apoya esta interpretación, pág. 317 n.), pero si se tiene en cuenta la asimilación del dialéctico y el filósofo en 253e, el término resultaría inadecuado. CORNFORD, finalmente, precisa que son los megareos, pero los argumentos que aduce (pág. 176, n. 4) demuestran que los megareos son «discutidores» (es decir, erísticos), pero no «charlatanes».

<sup>42</sup> Este resumen respeta las etapas del razonamiento, pero las enumera retroactivamente: va desde la última hasta la primera.

<sup>43</sup> No se sabe a qué refrán alude Platón en este pasaje.

EXTR. — Y, además de éstas, cardar, devanar, urdir, y muchas más, de cuya presencia nosotros estamos al tanto en las diversas técnicas, ¿no es así?

c TEET. — ¿Qué pretendes mostrar respecto de esos nombres, al colocarlos como ejemplos, cuando preguntas acerca de todas estas cosas?

EXTR. — Tolo lo dicho se refiere, en cierto modo, a una división.

TEET. — Sí.

EXTR. — Según mi argumentación respecto de estas operaciones, hay una técnica que está presente en todas ellas, y a ella corresponde un nombre <sup>44</sup>.

TEET. — ¿Cuál le asignaremos?

EXTR. — El de separación <sup>45</sup>.

TEET. — Sea.

EXTR. — Observa si en ella podríamos distinguir en cierto modo dos Formas.

TEET. — Me encomiendas un examen muy rápido para mí.

d EXTR. — Entre las divisiones que antes mencionamos, algunas consistían en separar lo mejor de lo peor, y otras, lo semejante de lo desemejante.

---

<sup>44</sup> Hasta la definición precedente, el punto de partida había sido la primera división de las técnicas en productivas y adquisitivas. Ahora se introduce una nueva noción, la de «técnicas separativas», ubicada en un nivel diferente de las anteriores (pues aquéllas pueden ser, también, separativas), lo cual es ya un indicio del lugar que ocupará esta sexta definición. Otro indicio lo constituye el hecho de que esta división está precedida, como parece requerir la ortodoxia del procedimiento, por una «reunión» previa (cf. *supra*, n. 27).

<sup>45</sup> La técnica de la separación (así como su complementaria, la de reunir), encarada desde el punto de vista de la producción del tejido, ocupa un lugar destacado en la argumentación del *Político* (especialmente, en 282b).

TEET. — Ahora que tú lo dices, casi parece así.

EXTR. — Para una de ellas no tengo ningún nombre que darle, pero sí tengo uno para la separación que conserva lo mejor y abandona lo peor.

TEET. — Dilo.

EXTR. — A mi entender, toda separación de este tipo e ha de considerarse en forma unánime como una cierta purificación <sup>46</sup>.

TEET. — Así se llama, en efecto.

EXTR. — ¿Y no podría percibir cualquiera que esta forma purificadora es doble?

TEET. — Sí, siempre que reflexione. Yo, por ahora, no lo veo.

EXTR. — Conviene que gran parte de las formas de purificación que tienen que ver con los cuerpos queden abarcadas con una sola denominación.

TEET. — ¿Cuáles son ellas y cuál es la denominación?

EXTR. — Respecto de los seres vivos, todo lo que se purifica en el interior de los cuerpos, una vez distinguido certeramente, por la gimnasia y la medicina; y, respecto de lo exterior, aunque apenas merezca mencionarse, aquello que depende de las técnicas de los baños. Y, en los cuerpos inanimados, el abatanar y todos los adornos que procuran cuidados en dominios muy pequeños, y cuyos nombres parecerían ridículos. 227a

TEET. — Mucho.

---

<sup>46</sup> Entre las numerosas alusiones a la actividad socrática que presenta esta sexta definición, quizá la más directa sea la de producir cierta purificación (*katharmós*). Acerca de la purificación del alma, cf. *Fedón* 67c. En el *Político*, el buen gobernante es aquel que «purifica» la ciudad de los elementos indeseables (293d). PLATÓN retoma este tema de la «purificación social» en *Leyes*, especialmente en 735b-736c, 868a-d, y 872e.

EXTR. — Completamente, Teeteto. Pero ocurre que, para el camino que ha tomado la argumentación, la técnica de la esponja <sup>47</sup> no es menos importante que la de los medicamentos, aunque la purificación que aquélla procura nos beneficie en menor medida, y ésta en mayor grado. Al intentar captar lo compatible 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 <sup>48</sup>. No concibe que, respecto de la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa <sup>49</sup>. Y en el caso presente, acerca de nuestra pregunta sobre el nombre de todas las potencias que purifican los cuerpos, tanto animados como inertes, es indiferente para ella cuál de los mencionados es el más pomposo; bastará sólo que todo lo que se refiere a las purificaciones del alma quede separado de lo que purifica a las otras cosas. Ahora, si comprendemos al menos lo que quiere, él pretende separar, de las otras cosas, aquello que purifica en el ámbito del pensamiento.

TEET. — Hemos comprendido, y estoy de acuerdo con que hay dos formas de purificación, una de las cuales es la forma que corresponde al alma, que está separada de la que atañe al cuerpo.

<sup>47</sup> Es decir, «el arte de limpiar con la esponja» (CAMPBELL, pág. 46).

<sup>48</sup> Platón repite aquí, respecto de la relación entre el método y su objeto, el mismo criterio adoptado en 218d.

<sup>49</sup> Es curioso que ningún intérprete, especialmente aquellos que suelen pedirle al texto más de lo que éste ofrece, haya creído ver en este pasaje un esbozo de antimilitarismo en Platón. Obsérvese que, en el *Pol.* 305a, se recuerda que la ciencia del estratega está al servicio de la del político.

EXTR. — Es la mejor de todas las respuestas. Y préstame atención de ahora en adelante, para tratar de dividir en dos lo que acabamos de mencionar. <sup>d</sup>

TEET. — Intentaré dividir junto contigo, según el modo en que me guíes.

EXTR. — ¿Decimos que la perversión <sup>50</sup> del alma es algo diferente de su perfección?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Y la purificación consistía en conservar lo contrario, después de haber eliminado lo que podía haber de perjudicial.

TEET. — Así era.

EXTR. — Respecto del alma, entonces, hablaremos correctamente, si llamamos purificación a todo cuanto descubramos para eliminar alguna clase de mal.

TEET. — Evidentemente.

EXTR. — Debe decirse que hay dos clases de males respecto del alma.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — De igual modo que ocurre con el cuerpo, <sup>228a</sup> una cosa es la enfermedad y otra es la fealdad <sup>51</sup>.

TEET. — No entiendo.

EXTR. — ¿No te parece que la enfermedad es, quizá, algo así como una disensión <sup>52</sup>?

<sup>50</sup> La palabra griega es *ponéria*. Creemos que «perversión» refleja mejor el sentido pasivo del término, ausente en «maldad» (*méchanceté*: DIÈS; *wickedness*: FOWLER) o «perversidad» (LI CARRILLO; *perversité*: ROBIN).

<sup>51</sup> O. APELT (pág. 87) recuerda que, en el *Gorgias* (477b) y en la *República* (444e), PLATÓN (que, seguramente, no estaba sujeto entonces a un esquema dicotómico) agrega la debilidad (*asthénéia*, *infirmetas*), y que esta trilogía aparece en el *Eudemo* de Aristóteles.

<sup>52</sup> No es fácil traducir el término griego *stásis*. Desde el punto de vista etimológico, hay toda una gama de traducciones, que, a partir del valor originario de «estación», «posición», derivan hacia «toma de posi-

TEET. — Tampoco sé qué debe responderse a esto.

EXTR. — ¿Concibes acaso que la disensión es otra cosa que la corrupción, originada en cierto desacuerdo, de lo que está emparentado naturalmente?

TEET. — No.

EXTR. — ¿Y la fealdad es otra cosa que el género que corresponde a la falta de simetría, a lo que está completamente mal formado?

b TEET. — No es otra cosa.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No percibimos acaso que en el alma de la gente mediocre, las opiniones y los deseos, el valor y los placeres, el pensamiento y los pesares, están todos en mutuo desacuerdo?

TEET. — Sí, y bastante.

EXTR. — Todo ello, no obstante, está necesariamente emparentado.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Cuando digamos, entonces, que la perversión del alma es la disensión y la enfermedad, hablaremos correctamente.

TEET. — Correctísimamente.

c EXTR. — ¿Y qué? Cuando algo que participa del movimiento se propone cierto objetivo y cada paso que da para alcanzarlo culmina en un desvío y en un fracaso, ¿diremos que esto le pasa por la proporción mutua que hay entre ellos, o, por el contrario, debido a su desproporción?

TEET. — Es evidente que se debe a la desproporción.

EXTR. — Pero sabemos que toda alma que sea completamente ignorante, lo es en forma involuntaria<sup>53</sup>.

---

ción», «partido», «facción», «sedición», «discordia». Creemos que «disensión» es la traducción que mejor se adapta a la definición que será ofrecida en 228a7.

<sup>53</sup> He aquí uno de los rasgos del «intelectualismo» socrático (cf., es-

TEET. — Por completo.

EXTR. — El hecho de ignorar, que consiste en que el alma, persiguiendo la verdad, yerre en su aprehensión, no *d* es otra cosa que un desvarío.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — Debe sostenerse, entonces, que el alma que no piensa es fea y desproporcionada.

TEET. — Así parece.

EXTR. — En el alma están presentes, aparentemente, dos clases de males: uno, que la mayor parte de la gente llama perversión, y que es manifiestamente una enfermedad suya.

TEET. — Sí.

EXTR. — Al otro, lo llaman ignorancia, pero no quieren admitir que ella, de por sí, es un mal para el alma <sup>54</sup>.

TEET. — Hay que admitir, precisamente —aunque poco *e* ha, mientras tú hablabas, yo aún dudaba—, que hay dos tipos de males en el alma, y la cobardía, la intemperancia y la injusticia deben considerarse todas ellas como enfermedades que están en nosotros, así como ha de sostenerse que esa afección múltiple y variada que es la ignorancia, es una deformidad.

EXTR. — ¿Y no existen acaso dos técnicas que se ocupan de ambas afecciones, cuando éstas atañen al cuerpo?

TEET. — ¿Cuáles?

---

pecialmente, *Prot.* 345d, y *Gorg.* 460a-c) que PLATÓN conservó hasta su diálogo póstumo, *Leyes* 775d. Según P. W. GOOCH, en cambio, la insistencia de Platón en demostrar que la ignorancia es una enfermedad, implica un cambio de actitud respecto de los diálogos anteriores, y ya no cabría hablar de intelectualismo («Vice is ignorance. The interpretation of *Sophist* 226a-231b», *Phoenix* 25 [1971], 131).

<sup>54</sup> Sobre la doctrina, según la cual la ignorancia es un mal para el alma, cf., especialmente, R. HACKFORTH, *Plato's examination of pleasure*, Cambridge, 1945, págs. 118 y sig.

229a EXTR. — De la deformidad, la gimnasia; de la enfermedad, la medicina <sup>55</sup>.

TEET. — Así parece.

EXTR. — Así, el castigo es la técnica que más conviene a la justicia <sup>56</sup> en los casos de desmesura, injusticia y cobardía <sup>57</sup>.

TEET. — Es probable, al menos desde la perspectiva de la opinión humana.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Contra todo tipo de ignorancia, podría aducirse algo más correcto que la enseñanza?

TEET. — Nada.

b EXTR. — Y bien, veamos: ¿ha de decirse que la enseñanza está constituida por un solo género, o por varios, dos de los cuales son los principales? Reflexiona.

TEET. — Reflexiono.

EXTR. — Observa si la ignorancia admite un corte por la mitad. Pues, si ella es doble, es evidente que también la enseñanza será, por necesidad, doble, y habrá entonces una correspondencia recíproca.

---

<sup>55</sup> Esta misma tetralogía está presente en el *Gorgias* (464b s.), aplicada a la política: la legislación corresponde a la gimnasia, y la justicia, a la medicina.

<sup>56</sup> La tradición manuscrita ofrece *dikē* (justicia), en nominativo, con lo cual *kolastikē* (que castiga) sólo podría ser un adjetivo referido a ella: «la justicia que castiga». La mayor parte de los intérpretes acepta la conjetura de COOPER, que transforma el nominativo en dativo, *Dikēi*, y, al escribirlo con mayúscula, lo remite a la diosa Justicia (con lo cual *kolastikē* se independiza y deviene un sustantivo, «el castigo»). Creemos que puede aceptarse la conjetura, pero según la enmienda de CAMPBELL, que defiende el dativo, aunque con minúscula: se trata aquí de la noción de justicia, opuesta a la de injusticia, que será mencionada en la línea siguiente.

<sup>57</sup> Desmesura, injusticia y cobardía reemplazan ahora el concepto más genérico de «perversión».

TEET. — ¿Qué? ¿Se te aclara algo lo que estamos buscando?

EXTR. — Me parece ver una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma.

TEET. — ¿Cuál es?

EXTR. — Creer saber, cuando no se sabe nada. Mucho me temo que ésta sea la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento <sup>58</sup>.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Y creo que sólo a esta forma de ignorancia le corresponde el nombre de ausencia de conocimiento <sup>59</sup>.

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Y qué nombre ha de darse a la parte de la enseñanza que nos libera de ella?

TEET. — Me parece, Extranjero, que los otros tipos de enseñanza se llaman oficios, pero que éste se denomina, entre nosotros, educación.

EXTR. — Y también entre casi todos los griegos, Teeteto. Pero ahora debemos observar si ella, en su conjunto, es indivisible, o si es susceptible de cierta división que tenga un nombre adecuado.

TEET. — Debe observarse eso, en efecto.

EXTR. — Me parece que, de cierta manera, ella es divisible.

TEET. — ¿De cuál?

<sup>58</sup> Este rasgo había aparecido ya en *Apología* 21d y en *Menón* 84c.

<sup>59</sup> LI CARRILLO propone el término «in-sapiencia»: este neologismo «pretende traducir el término *amathía* en el sentido particular de ausencia de saber en cuanto conocimientos sistemáticos» (pág. 172, n. 257).

e EXTR. — Creo que una parte de la enseñanza por medio de argumentos <sup>60</sup> consiste en un camino abrupto, y que la otra parte, en cambio, es más llana.

TEET. — ¿Cómo llamamos a cada una de ellas?

EXTR. — Está, por una parte, el procedimiento antiguo, aquel que utilizaban de preferencia nuestros padres cuando sus hijos cometían alguna falta, y que muchos usan todavía hoy, y que, si bien reprime con cólera, también  
230a exhorta amablemente. Sería correcto llamar amonestación a la totalidad de esa técnica.

TEET. — Así es.

EXTR. — Respecto de la otra parte, hay quienes, después de reflexionar consigo mismos, llegaron a la conclusión de que toda falta de conocimiento es involuntaria y de que quienes creen ser sabios respecto de algo, no querrán aprender nada sobre ello. Por todo lo cual dicen que, aunque la educación con amonestaciones cuesta mucho trabajo, produce escasos efectos.

TEET. — Y tienen razón.

b EXTR. — Así, para rechazar esta opinión, recurren a otro procedimiento.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — 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. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este

---

<sup>60</sup> Como observa CAMPBELL (pág. 55), la expresión «enseñanza por medio de argumentos» es sinónimo de «educación» (*paideía*).

procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas c opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. 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 indispono <sup>61</sup>; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga d 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 <sup>62</sup>.

TEET. — Ésta es la mejor y la más sensata de las disposiciones, sin duda.

EXTR. — Por todo ello, Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no es e refutado, así se trate del Gran Rey <sup>63</sup>, será un gran impuro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor <sup>64</sup> para quien aspire a ser realmente feliz.

TEET. — Totalmente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Quiénes diremos que se valen de esta técnica? Yo, por mi parte, temo llamarlos sofistas. 231a

<sup>61</sup> En *Gorg.* 504d s., esta doble purificación debe ser obra del orador.

<sup>62</sup> La analogía con el método atribuido a Sócrates es más que evidente. Cf., especialmente, *Apol.* 21d, *Eutifrón* 6d, 11b.

<sup>63</sup> En los diálogos de Platón hay varias alusiones al Gran Rey, que todos los intérpretes identifican con el soberano persa. Cf., también, 235c; *Lisis* 209e, y *Eutidemo* 274a.

<sup>64</sup> Se trata, indudablemente, del alma. Cf. *Alcib.*, I 128d-130e, y *Fedón* 67a.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Para no adjudicarles un honor tan grande <sup>65</sup>.

TEET. — Pero, no obstante, la persona que acabas de describir se asemeja a alguien así.

EXTR. — Como el lobo al perro, el animal más salvaje al más dócil <sup>66</sup>. Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas <sup>67</sup>, pues

<sup>65</sup> La frase es ambigua, pero el contexto sugiere, como observara G. B. KERFERD («Plato's noble art of sophistry», *Class. Quart.* 4 [1954], 85), que Platón no desea adjudicarles a los sofistas el honor de considerarlos como purificadores. *Contra*, cf. CORNFORD, pág. 180, n. 2. Cf., también, *infra*, n. 70.

<sup>66</sup> En *Rep.* 565d, el tirano es comparado al lobo, mientras que el perro, al igual que el filósofo, sabe distinguir entre sus amigos y sus enemigos (376a-c). En *Rep.* 336b, Trasímaco es asimilado a una bestia feroz, y poco antes Sócrates había admitido que, ante su presencia, él había estado a punto de enmudecer. Según L. ROBIN (II, pág. 1384), hay aquí una alusión evidente al lobo, que, según la creencia popular, hace enmudecer a su víctima, si él la ve primero. Quizá, entonces, Sócrates sea, en el *Sof.*, un buen ejemplo de «purificador», pero es exagerado extraer la conclusión de que es comparado con un perro porque suele jurar «por el perro» (*νή τὸν κῆνα*) (cf. *Apol.* 22a1; *Cárm.* 172e4; *Rep.* 399e5, etc.), como afirma D. STARR («Comments on Frederick S. Oscanayan's on six definitions of the sophist: *Soph.* 221e-331e», *The Philosophical Forum* 4 [1974], 417). La asimilación perro = purificador / lobo = sofista parecería evidente, pero hay autores que han encontrado un motivo de duda en el hecho de que Platón, después de decir: «quienes acabo de describir (= purificadores)», y «alguien así (= sofista)», introduce, *en este orden*, las imágenes del lobo y del perro. No obstante, los esfuerzos por invertir los términos sensatos de la comparación son un tanto forzados. Como señala correctamente ROSEN, esta comparación es, simplemente, «una metáfora o una imagen» (o «semejanza»: *likeness*) (pág. 131). Y no olvidemos que el tema que se discutirá más adelante es el del valor ontológico de la imagen.

<sup>67</sup> Según KERFERD («Plato's noble art...» [*op. cit.* en n. 65], página 85), esta frase (*perì tás homoiótētas*) es una alusión evidente a Espeusipo, cuyo criterio de «reunión» eran las semejanzas.

éste es el género más resbaladizo. Admitamos, empero, que sean similares; pues creo que la discusión no versará sobre límites pequeños cuando vigilen como corresponda <sup>68</sup>. *b*

TEET. — Es probable.

EXTR. — Sea, entonces, la purificación parte de la técnica separativa, y, de aquélla, tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma, y, de ésta, la enseñanza, y, de ésta, la educación, y, de la educación, la refutación de la vana apariencia de sabiduría <sup>69</sup>, que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofística de noble estirpe <sup>70</sup>.

TEET. — Llámese así <sup>71</sup>. Pero, en lo que a mí concier-

<sup>68</sup> Es decir: como el territorio de la sofística limita con el de la filosofía, los guardias fronterizos deben estar siempre alertas. Quizá haya aquí una alusión al papel que deben desempeñar los «guardianes» —modelos de los perros fieles— en un estado regido por filósofos (cf. *Rep.* 375 s.).

<sup>69</sup> Esta «especie de sabiduría» (*doxosophía*), según un relato ficticio que Platón pone en boca del rey de Egipto (*Fedro* 275b), tiene su origen en la invención de la escritura, que aparta a los sabios de las cosas mismas.

<sup>70</sup> Sobre este punto, cf. los trabajos de J. B. SKEMP, «Plato's *Sophistes* 230e-231b», *Proc. Camb. Philol. Soc.* 182 (1952-3), 8-9; KERFERD, «Plato's noble art...» (*op. cit.* en n. 65); J. R. TREVASKIS, «The sophistry of noble lineage», *Phronesis* 1 (1955), 36 y sig.; N. B. BOOTH, «Plato's *Sophist* 231a», *Class. Quart.* 6 (1956), 86 y sig.; B. A. SICHEL, «Is Socrates a sophist?», *Paideia* 5 (1975), 141-152. En un pasaje del *Crátilo*, en el cual «sofista» es, indudablemente, sinónimo de «sabio» (396e), Platón admite que su tarea, como la de los sacerdotes, consiste en purificar. Según KERFERD, la definición es aplicable a Protágoras y a su «técnica de contradecir» (*art. cit.*, pág. 89). Para TREVASKIS, en cambio, esta definición obedece al hecho de que Sócrates fue a menudo confundido con un sofista (*op. cit.*, pág. 48): baste recordar el pasaje de las *Nubes* de ARISTÓFANES, tantas veces mencionado, y que el mismo PLATÓN critica en *Apol.* 19c.

<sup>71</sup> En la bibliografía citada en la nota anterior hay un examen detallado de la eventualidad de atribuir esta definición a Sócrates. BLUCK sostiene, al respecto, una tesis original: en la definición final, Platón dirá

ne, estoy muy confundido por todo lo que sale a relucir cuando es necesario hablar de verdad y pretender decir qué es realmente un sofista.

EXTR. — Tu confusión es normal <sup>72</sup>. Pero debemos pensar que también él está ahora en dificultades buscando cómo escabullirse a nuestros argumentos. El proverbio está en lo cierto: «No es fácil escapar a todos» <sup>73</sup>. Ahora, más que nunca, debemos atacarlo.

TEET. — Bien dicho.

EXTR. — Detengámonos, primero, como para tomar aliento, y, mientras descansamos, recapitulemos entre nosotros de cuántas maneras se nos apareció el sofista. Creo que, en primer lugar, lo descubrimos como un cazador, por salario, de jóvenes adinerados.

TEET. — Sí.

EXTR. — En segundo lugar, como un mercader de los conocimientos del alma.

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿No se nos mostró, en tercer lugar, como un minorista en ese mismo rubro?

TEET. — Sí, y, en cuarto lugar, como comerciante de los conocimientos que él mismo elabora.

EXTR. — Recuerdas bien. Yo intentaré acordarme del quinto aspecto. Era una especie de atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión.

---

que el sofista es un imitador del filósofo (268c), y «la mejor manera de describir un método falso consiste en indicar el método genuino que imita» (pág. 45). Esta descripción estaría en la sexta definición.

<sup>72</sup> Según ROSEN, «en lugar de obtener una definición del sofista, hemos llegado a un producto híbrido, mezcla de sofista y de filósofo» (página 131). Teeteto, según este autor, está en lo cierto: la consecuencia de tantas divisiones es el fracaso de la división.

<sup>73</sup> No se sabe de qué proverbio se trata.

TEET. — Así era.

EXTR. — Y, si bien su sexta aparición fue discutible, concordamos en que era un purificador de las opiniones que impedían que el alma pudiera conocer <sup>74</sup>.

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿No concibes, entonces, que, cuando alguien <sup>232a</sup> que parece dominar muchas ciencias es caracterizado por el nombre de una sola técnica, ello significa que esa apariencia no es saludable, y que, por el contrario, cuando esto le ocurre a alguien respecto de determinada técnica, es porque no se puede percibir aquello hacia donde se dirigen todos esos conocimientos, y, por esta razón, se caracteriza a quien los posee mediante varios nombres en lugar de uno solo?

TEET. — Es muy probable que ocurra algo así.

EXTR. — A no ser que nos suceda esto en la investigación a causa de nuestra pereza. Pero recapitulemos primero lo que se ha dicho sobre el sofista. Hay algo que me parece revelarlo en forma destacada.

TEET. — ¿Qué es?

EXTR. — Dijimos que era, en cierto modo, un contradictor <sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Como señala acertadamente LI CARRILLO (pág. 176), estas seis definiciones analizan diversas apariencias que han sido *atribuidas* al sofista, cuyo conjunto se sitúa, por ello, en el nivel de la *dóxa*: «La mayor parte de ellas han sido expuestas en otros diálogos de Platón y se refieren a personajes repartidos en todos los confines de Grecia» (pág. 184). F. S. OSCANYAN presenta una de las listas posibles: 1.ª def., Gorgias; 2.ª, Protágoras; 3.ª y 4.ª, Hipias y Pródico; 5.ª, Eutidemo; 6.ª, Trasímaco (o quizás Sócrates) («On six definitions of the sophist: *Soph.* 221c-231e», *The Philosophical Forum* 4 [1972], 174-254). CORNFORD, por el contrario, opina que «Platón no pretende describir, en primer lugar ni con certeza histórica, ningún tipo de personaje» (pág. 173), pues sólo le interesa captar el espíritu de la sofística.

<sup>75</sup> Cf. 225b.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No es también alguien que enseña eso mismo a los demás?

TEET. — ¿Por qué no?

EXTR. — Veamos acerca de qué ellos afirman producir, a su vez, contradictores <sup>76</sup>. Comencemos nuestro análisis de la siguiente manera. ¿Son ellos capaces de producir expertos que obren así respecto de las cosas divinas, que son invisibles para la mayoría de la gente? <sup>77</sup>.

TEET. — Eso, al menos, se dice de ellos.

EXTR. — ¿Y sobre todo lo que es visible en la tierra y en el cielo, y otras cosas por el estilo?

TEET. — ¿Por qué no?

EXTR. — ¿Pero acaso no vemos que, en las conversaciones privadas, cuando se habla del origen y de la existencia de cualquier cosa, ellos son hábiles en contradecir y hacen que los demás también lo sean?

TEET. — Completamente.

d EXTR. — ¿Y no prometen también producir cuestionadores de las leyes y de todo cuanto tiene que ver con la política?

TEET. — Nadie hablaría con ellos, por así decir, si no prometieran eso.

EXTR. — Y en lo que se refiere a todas y a cada una de las técnicas, todo aquello que se necesita para contradecir a cada artesano, ya está al alcance de quien lo quiera aprender, escrito y publicado.

<sup>76</sup> En el *Eutidemo*, a la inversa, el sofista que da título al diálogo afirma que es imposible contradecir, pues ello equivale a decir lo que no es (285e) (cf. *Teet.* 189c s.).

<sup>77</sup> Según CORNFORD, no sería extraño que las «cosas divinas» a las que Platón hace alusión aquí fuesen las Formas, pues en 254b el ámbito que les corresponde será denominado *tò theion* «lo divino» (pág. 190, n. 3).

TEET. — Me parece que te refieres a los escritos de Protágoras sobre la lucha y otras técnicas <sup>78</sup>.

EXTR. — Y a los de muchos otros <sup>79</sup>, querido amigo. ¿La técnica de contradecir no parece ser, acaso, en resumidas cuentas, una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas? <sup>80</sup>.

TEET. — Al menos, parece que nada se le escapa.

EXTR. — Pero, ¡por los dioses! ¿concibes tú, joven amigo, que esto sea posible? Quizá vosotros, los jóvenes, contempléis esto en forma más aguda, y nosotros, en cambio, más toscamente <sup>81</sup>.

TEET. — ¿Cómo? ¿Qué quieres decir exactamente? No <sup>233a</sup> comprendo bien qué es lo que acabas de preguntar.

EXTR. — Si es posible que algún hombre conozca todo <sup>82</sup>.

TEET. — La nuestra sería, en ese caso, una raza muy feliz, Extranjero.

EXTR. — ¿De qué manera, entonces, alguien que no sabe podría decir algo provechoso cuando contradice a alguien que sabe?

<sup>78</sup> Es probable que Platón se refiera al escrito de Protágoras titulado *Contradicciones (Antilogía)*. Cf., también, *Fedro* 267c, y DIÓGENES LAERCIO, IX 8 s.

<sup>79</sup> El genitivo plural *kai tón hetérōn* es ambiguo. Puede referirse tanto a «otros autores» (DIÈS, FOWLER) como a «otras cosas» (HEINDORF, APALT, CORNFORD).

<sup>80</sup> La ilustración más acabada de esta técnica de «cuestionarlo todo» es el escrito anónimo conocido como *Dialéxeis* o *Dissol Lógoi* (*Discursos dobles*). Cf. *Contrasting Arguments. An edition of the «Dissol Lógoi»*, por T. M. ROBINSON, Nueva York, 1979.

<sup>81</sup> La referencia es indudablemente irónica, pues, como observa CAMPBELL (pág. 67), la agudeza del juicio es, para Platón, privilegio de la vejez (cf. *Leyes* 715e).

<sup>82</sup> El sofista Dionisodoro muestra que basta conocer una sola cosa para «conocer todo», y se pone él mismo como ejemplo (*Eutid.* 294a, 296c).

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — ¿En qué reside, entonces, el prodigio <sup>83</sup> del poder de la sofística?

TEET. — ¿Acerca de qué?

b EXTR. — Acerca del modo en que ellos son capaces de dar a los jóvenes la impresión de que son los más sabios respecto de todo. Porque es evidente que si ellos no contradijeran correctamente o si, para los demás, no parecieran hacerlo, y si no pareciera que tienen el aspecto de ser sabios sólo porque saben cuestionar, entonces, como tú decías, perdería el tiempo quien les diera dinero con el deseo de llegar a ser experto en esas cosas.

TEET. — Perdería el tiempo.

EXTR. — ¿Pero lo desean?

TEET. — Enormemente.

c EXTR. — Yo creo, entonces, que ellos dan la impresión de conocer aquello que contradicen.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y decimos que actúan así respecto de todo?

TEET. — Sí.

EXTR. — En consecuencia, dan a los discípulos la impresión de ser sabios en todo.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Pero sin serlo, pues se mostró ya que esto es imposible.

TEET. — ¿Cómo podría no ser imposible?

EXTR. — El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente <sup>84</sup> sobre todas las cosas, pero no la verdad.

<sup>83</sup> El sofista será definido como *thaumatopoiós* en 235b, es decir, como alguien que lleva a cabo «prodigios», «milagros». Cf. *supra*, n. 36.

<sup>84</sup> Con «ciencia aparente» hemos intentado traducir la expresión *doxastiké epistémē*, aunque somos conscientes de que es un tanto prematu-

TEET. — Completamente, y es muy probable que esto *d* que acabamos de decir sea lo más correcto que se pueda afirmar sobre ellos.

EXTR. — Y bien; utilicemos, en lo que a ellos concierne, un ejemplo más claro.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Éste. E intenta poner en juego toda tu atención para responder.

TEET. — ¿A qué?

EXTR. — Si alguien afirma que sabe no sólo decir y contradecir, sino producir y hacer, con una sola técnica <sup>85</sup>, todas las cosas...

TEET. — ¿A qué llamas «todas»? *e*

EXTR. — Desconoces por completo el comienzo de lo dicho, pues me parece que no comprendes el significado de «todas las cosas».

TEET. — Pues no.

EXTR. — Me refiero a todas las cosas: a ti y a mí, y, aparte de nosotros, a los otros seres vivos y a los árboles.

TEET. — ¿Cómo dices?

EXTR. — Si alguien afirmara que podría producirnos a ti y a mí, y a todas las demás criaturas...

---

ro suponer ya, a esta altura del razonamiento, la antinomia «apariencia (*dóxa*) vs. verdad/realidad (*alétheia*)». En este pasaje, en todo caso, «aparente» es un atributo conferido, sin duda alguna, en forma polémica por Platón a la noción de «ciencia» (que, por definición, está contrapuesta al valor de «opinión» latente siempre en el término *dóxa*). Una traducción del tipo de «ciencia de la apariencia» no se hubiese adecuado al contenido del pasaje, pues Platón quiere sugerir que el sofista sólo alcanza una «apariencia de ciencia» acerca de «objetos» absolutamente reales.

<sup>85</sup> Platón retoma aquí la técnica productiva (cf. 219b), que se agrega a la adquisitiva y a la separativa, las cuales fueron el punto de partida de las divisiones anteriores.

234a TEET. — ¿De qué producción hablas? Pues no te refieres sólo a la del agricultor, ya que dices que produce también seres vivos.

EXTR. — Eso digo, y también el mar, la tierra y el cielo, y los dioses, y todas las demás cosas. Y, además, una vez producidas rápidamente cada una de estas cosas, las vende por muy poco dinero.

TEET. — Hablas de un juego... <sup>86</sup>.

EXTR. — ¿Y qué? Cuando alguien dice que sabe todo y que puede enseñar todo a los demás, por poco dinero y en poco tiempo, ¿no debemos pensar que se trata de un juego?

TEET. — Totalmente.

b EXTR. — ¿Concibes una forma de juego más habilidosa y más divertida que la imitación? <sup>87</sup>.

TEET. — Ninguna. Has mencionado la forma más completa, la que reúne todo en una unidad y que es prácticamente la más variada.

---

<sup>86</sup> Todo este pasaje recuerda la descripción de la producción artesanal de *Rep.* 596c-e (la enumeración es casi la misma: está ausente el mar, pero agrega el Hades), que culmina con el «juego» siguiente: si alguien se pasea con un espejo en la mano, tendrá la ilusión de producir *todo* lo que aparece en el espejo. Cf., también, la referencia a la «producción divina» en *Sof.* 265c.

<sup>87</sup> El tema de la *mímēsis* ocupa un lugar preponderante en la filosofía platónica, pues no sólo tiene vigencia en el ámbito de la imitación artística (ya de por sí decisivo, ya que plantea la debatida cuestión de los grados o niveles del ser), sino que también interviene en la explicación de la relación entre las Formas y los individuos. De la abundante bibliografía consagrada al tema merecen destacarse J. TATE, «Imitation in Plato's Republic», *Class. Quart.* 22 (1928), 16-23, y «Plato and imitation», *ibid.* 26 (1932), 161-169; W. J. VERDENIUS, *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*, Leiden, 1949; J. A. PHILIP, «Mímēsis in the Sophist», *T.A.P.A.* 92 (1961), 453-468.

EXTR. — Sabemos que quien promete producir todo mediante una sola técnica, sólo elaborará, por medio de diseños, imitaciones y homónimos de las cosas. Será así capaz de ocultar a los jóvenes poco inteligentes, mostrándoles sus dibujos desde lejos, que él es el más habilidoso para realizar realmente lo que quiere hacer.

TEET. — ¿Y cómo no? c

EXTR. — ¿Y qué? ¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objeto los razonamientos o no podría suceder <sup>88</sup> que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras <sup>89</sup> de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo?

TEET. — ¿Por qué no podría existir una técnica semejante? d

EXTR. — ¿Y no será necesario, Teeteto, que la mayoría de los oyentes de entonces, una vez transcurrido un tiempo adecuado y alcanzada cierta edad, al encarar las cosas más de cerca, y al verse obligados por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad, deban cambiar las opiniones recibidas entonces, al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil era difícil, y que todas e  
e las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron e

---

<sup>88</sup> La tradición manuscrita (que nosotros hemos respetado: *è ou dynatòn aù tyncháneì*, cód. Y, W) es un tanto confusa, pero otro tanto puede decirse de las enmiendas propuestas por HEINDORF y SCHLEIERMACHER (*hè*, y *ou tyncháneì*) y adoptadas, en parte, por BURNET y por DIÈS.

<sup>89</sup> La expresión «imágenes sonoras» (*eidòla legómèna*) permitirá, más adelante, a Platón pasar del ámbito de las imágenes en general al dominio del lenguaje.

completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos? <sup>90</sup>.

TEET. — Según puedo juzgar a mi edad, así es, si bien creo estar todavía entre los que se encuentran bastante lejos.

EXTR. — Precisamente por ello todos intentaremos —y ya lo estamos intentando— que estés lo más cerca posible, sin que tengas que llevar a cabo la experiencia. Y para <sup>235a</sup> volver al sofista, dime lo siguiente: ¿ha quedado en claro que es un mago <sup>91</sup>, imitador de las cosas, o nos queda aún la duda de que quizá él posea realmente el conocimiento de aquello que parece ser capaz de contradecir?

TEET. — ¿Cómo dudas, Extranjero? De lo dicho ha quedado bastante en evidencia que es uno <sup>92</sup> de los que toman parte en el juego <sup>93</sup>.

EXTR. — Debe sostenerse, entonces, que es un mago y un imitador.

TEET. — ¿Cómo no sostenerlo?

EXTR. — Y bien, nuestra tarea consiste ahora en no <sup>b</sup> dejar escapar a la presa, pues prácticamente la hemos cercado con la red de los requisitos propios de la argumen-

<sup>90</sup> Como se ha señalado a menudo, este pasaje recuerda la descripción del aprendizaje relatado en el libro VII de la *República*, en sus dos etapas: dentro y fuera de la caverna.

<sup>91</sup> El término *gós* (derivado del verbo *godó* «gemir», «lamentarse») alude originariamente al hechicero que profiere fórmulas mágicas. En PLATÓN es directamente sinónimo de «mago» (cf. *Banqu.* 203c8), de «ilusionista» (*Hipias menor* 371a3), de «brujo» (*Pol.* 291c1), y Menón no vacila en aplicar este calificativo a Sócrates (*Menón* 80b6).

<sup>92</sup> Seguimos el texto del cód. W, que cierra el párrafo con el término *heís* (uno). Los cód. B. T e Y atribuyen el término, sin acento y con espíritu suave, *eis* (hacia) a la réplica siguiente del Extranjero. Aceptamos también la supresión de *merón* propuesta por HEUSDE.

<sup>93</sup> La noción de «juego» hace alusión al pasaje 234a.

tación válidos en estos casos, de modo que no podrá escapar de ahí.

TEET. — ¿De dónde?

EXTR. — De no ser alguien que no pertenece <sup>94</sup> al género de los ilusionistas <sup>95</sup>.

TEET. — En lo que a mi respecta, concuerdo contigo.

EXTR. — Está claro, entonces, que hay que dividir, lo más rápidamente posible, la técnica de la producción de imágenes <sup>96</sup>, y si, al avanzar hacia ella, el sofista se nos enfrenta directamente, hay que atraparlo según lo establece el procedimiento del Rey <sup>97</sup>, y ofrecérselo proclamando la captura. Si, en cambio, él llegara a ocultarse en alguna de las partes de la técnica imitativa, la búsqueda debe proseguir dividiéndose siempre la parte que lo acogió, hasta que se lo capture. En todo caso, ni él ni ninguna otra especie podrá jactarse nunca de haber escapado al método <sup>98</sup> de quienes son capaces de perseguir de este modo, tanto en particular como en general.

<sup>94</sup> Hemos conservado literalmente la doble negación del original (*mé... ou*).

<sup>95</sup> La tarea del *thaumatopoiós* consiste en elaborar cosas asombrosas, entre ellas, imágenes engañosas (*Rep.* 602d3; *Sof.* 268d2). Cf. *supra*, nn. 36 y 83.

<sup>96</sup> Se retoma ahora la técnica productiva (cf. 233d), una de cuyas partes es la técnica imitativa o *mimétiké* (cf. 219b), cuyo sinónimo es aquí *eidólopoiiké*, que hemos traducido simplemente por «técnica de la producción de imágenes».

<sup>97</sup> El procedimiento utilizado por Datis, uno de los generales de Darío, y que podríamos denominar «redada», está descrito en *Menéx.* 240b-c. Consiste en una verdadera red o jábega constituida por una hilera de soldados tomados de la mano y que avanzan frontalmente (en ambos extremos se encuentra el mar). De este modo, todo el territorio de Eretria quedó literalmente «filtrado». El relato se repite en *Leyes* 698d.

<sup>98</sup> En este pasaje, el procedimiento de la división es inequívocamente llamado «método».

TEET. — Bien dicho, y así ha de hacerse.

EXTR. — Según el modo de división anterior, me parece distinguir ahora dos clases de técnicas imitativas, si bien no soy aún capaz de discernir en cuál de las dos ha de encontrarse la forma que buscamos.

TEET. — Habla primero, y explícanos a cuáles te refieres.

EXTR. — Se distingue en ella, por una parte, una técnica figurativa<sup>99</sup>. Ésta existe cuando alguien, teniendo en cuenta las proporciones del modelo en largo, ancho y alto, produce una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden.

TEET. — ¿Y qué? ¿Acaso todos los que imitan no intentan hacer eso?

EXTR. — No aquellos que elaboran o dibujan obras monumentales. Si reprodujeran las proporciones auténticas que poseen las cosas bellas, sabes bien que la parte superior parecería ser más pequeña de lo debido, y la inferior, mayor, pues a una la vemos de lejos y a la otra de cerca<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> La expresión es *tékhne eikastiké*. Las imágenes que ella produce tienen la pretensión de ser tan «reales» como los objetos sensibles (que, a su vez, son imágenes de las Formas) que les sirven de modelos y que constituyen el ámbito que, en la *República*, PLATÓN confinaba a la facultad de la *eikasía* (510a).

<sup>100</sup> El ejemplo de las inscripciones de Enoanda que menciona Apelt es totalmente adecuado. Como se sabe (cf. C. W. CHILTON, *Diogenes Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig, 1967, e *I frammenti di Diogene di Enoanda*, ed. y trad. de A. CASANOVA, Florencia, 1984), el «escriba» que esculpió la obra de Diógenes sobre los muros del ágora de Enoanda, grabó las inscripciones de la parte superior con caracteres mayores que los de la parte inferior. Esta peculiaridad permitió a los arqueólogos una reconstrucción bastante aproximada del muro original y, a los epigrafistas, una comprensión satisfactoria del texto de Diógenes. Sobre el tema de la proporción en relación con la distancia, cf. *Filebo* 41e-42a, y *Rep.* 602b-d. Acerca de la presunta alusión de Platón a pintores de su época, cf. S. RINGBON, «Plato on images», *Theoria* 31 (1965), 104-106.

TEET. — Perfectamente.

EXTR. — ¿Pero acaso los artistas no se desprecupan de la verdad y de las proporciones reales, y confieren a sus imágenes las que parecen ser bellas?

TEET. — Perfectamente.

EXTR. — ¿No será justo llamar figura <sup>101</sup> al primer tipo de imitación, pues se parece <sup>102</sup> al modelo?

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y esta parte de la técnica imitativa no deberá llamarse tal como antes dijimos, figurativa?

TEET. — Así se llamará.

EXTR. — ¿Y qué? Lo que aparece como semejante de lo bello sólo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será una apariencia <sup>103</sup>?

TEET. — Desde luego.

EXTR. — ¿Y esta parte no es la mayor, no sólo de la pintura, sino también de la técnica imitativa en general?

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias, ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa <sup>104</sup>?

<sup>101</sup> El término es *eikón*, y en la discusión que sigue será empleado por Platón como sinónimo de *eidōlon*. Sólo en aquellos pasajes en que esté en juego la etimología del término, hemos reservado «figura» para el primero e «imagen» para el segundo; en los otros casos —la gran mayoría— hemos traducido ambos por «imagen».

<sup>102</sup> Para reproducir el juego de palabras hubiésemos debido traducir: «figura (*eikón*), ya que figura (tercera persona de 'figurar') al modelo».

<sup>103</sup> El término es *phántasma*, y será dejado de lado en la discusión que sigue para ser retomado en la definición final (264c).

<sup>104</sup> Esto es, *phantastiké*.

TEET. — Completamente.

EXTR. — He aquí, entonces, las dos formas de la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa.

TEET. — Es correcto.

EXTR. — Hace un momento no sabía dónde colocar al sofista, y todavía no alcanzo a percibirlo con claridad, pues este hombre es realmente un ilusionista muy difícil de capturar. Ahora lo tenemos cómodamente refugiado en una forma muy difícil de investigar <sup>105</sup>.

TEET. — Así parece.

EXTR. — ¿Estás de acuerdo conmigo porque lo conoces, o es que el curso de la argumentación te lleva a asentir tan rápidamente?

TEET. — ¿Qué? ¿A qué te refieres?

EXTR. — En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo <sup>106</sup>, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar <sup>107</sup> falsedades,

<sup>105</sup> Si bien el problema de las imágenes es de por sí bastante complejo, la dificultad se acrecienta cuando se trata, como en el caso del sofista, de «imágenes verbales». En efecto, como observa W. BONDESON, la verdad y la falsedad no son nociones aplicables a las imágenes visuales; en un juicio, en cambio, una frase falsa, aunque no diga algo tal como es, siempre dice algo, lo cual demuestra que no hay correspondencia entre ambos problemas, y que en el ámbito del juicio puede hablarse de verdad y de falsedad («Plato's *Sophist*: falsehoods and images», *Apeiron* 6 [1972], 6).

<sup>106</sup> Como señala J. M. E. MORAVCSIK, «decir algo» significa aquí «expresar algo» y no meramente «hablar acerca de algo», lo cual permite comprender los *puzzles* que Platón presentará poco después («Being...», pág. 24, n. 3).

<sup>107</sup> El verbo *doxádsein* no tiene forzosamente, en el *Sofista*, la connotación de «emitir una opinión (*dóxa*)». Platón presenta aquí la pareja

y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil.

237a

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Un argumento semejante se atreve a sostener que existe lo que no es <sup>108</sup>, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser. Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes <sup>109</sup>, desde el principio hasta el fin testimoniaba lo siguiente, tanto en prosa como en verso <sup>110</sup>:

---

*légein-doxádsein*, que será el objeto de su análisis en relación con el no-ser a partir de 260a, y que equivale al binomio parmenídeo «decir-pensar». En 263e la *doxa* será definida como «el diálogo interno y silencioso del alma consigo misma», con independencia de la sensación. Cf. un análisis detallado de esta noción en Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montreal-París, 1981, pág. 32, n. 45, y pág. 249. Esta definición concuerda con la de *Teet.* 189b s., donde CORNFORD propone *thinking* como traducción de *doxádsein* (págs. 114-120).

<sup>108</sup> Comienza en este punto la cuenta regresiva que culminará con el parricidio. No obstante, en más de un aspecto, los sistemas de Parménides y de Platón (en el *Sof.*) son, si no coincidentes, al menos complementarios (cf. 258e). Según R. W. JORDAN, tanto Parménides como Platón se plantean el problema, a) de la ininteligibilidad del no-ser, y b) de la coexistencia de ser y no-ser. Pero, mientras que Parménides privilegió (a) y relegó (b), Platón se dedicó a (b) y descuidó (a) («Plato's task in the *Sophist*», *Class. Quart.* 34 [1984], 123).

<sup>109</sup> El texto dice literalmente: «Oh, joven (*paí*), cuando nosotros éramos jóvenes (*paísín*)...», como si el Extranjero quisiera sugerir que entre él y Teeteto hay la misma diferencia (de edad, por lo menos) que hubo otrora entre Parménides y él.

<sup>110</sup> Como es de imaginar, esta frase de Platón ha intrigado siempre a los comentaristas. Quedan restos de un poema de Parménides (es decir, de una obra escrita en verso), lo cual concuerda con la mayor parte de los testimonios: Parménides no sólo escribió su obra en verso, sino que, además, escribió una sola obra (cf. DIÓGENES LAERCIO, I 16, IX 23; SIMPLICIO, *In Phys.* 144, *De Cael.* 556. El plural de PLUTARCO, *Aud. poet.* 2, y de DIÓGENES LAERCIO, VIII 55, IX 22, puede interpretarse en forma



Esto queda testimoniado por él, y el argumento mismo, *b* una vez puesto a prueba <sup>114</sup> como corresponde, lo mostrará mejor que nada. En consecuencia, esto es lo primero que debemos analizar, si no opinas lo contrario <sup>115</sup>.

TEET. — En lo que a mí respecta, procede como quieras; en lo que se refiere al argumento, observa cómo avanzará mejor, ve adelante, y condúceme también a mí por el mismo camino.

EXTR. — Es necesario proceder así. Y dime: ¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno? <sup>116</sup>.

<sup>114</sup> El verbo *basanísō* deriva de *básanos*, que significa «piedra de toque» (cf. ARIST., *De color.* 793b). Al «ponerlo a prueba», el argumento mostrará si es auténtico (es decir, si «contiene» oro) o si es falso. Cf. *Leyes* 648b. No hay en este pasaje alusión a la prueba judicial (cf. DIËS, pág. 336), y menos aún a la «tortura» de una propiedad (sc., un esclavo) de oponente (cf. CORNFORD, pág. 200, n. 3).

<sup>115</sup> No sin cierta ironía, Platón asimila en la crítica que comienza en este pasaje dos sistemas *a priori* inconciliables: el parmenídeo y la sofística: las tesis del primero permiten subsistir al segundo; la refutación del primero significará la condena del segundo.

<sup>116</sup> Comienza en este punto la analítica platónica del no-ser, que finalizará en 259d. La fórmula en cuestión es *tō mē* (excepcionalmente, *ouk ón*, que hemos traducido tanto por «lo que no es» como por «no-ser» (cf. *supra*, n. 111), y que incluso en algunas ocasiones hemos parafraseado para conservar el plural, cuando el pasaje así lo requería. No advertiremos al lector en cada caso, para no agregar una dificultad complementaria a las numerosas que existen de por sí. Sólo en aquellos casos en que una fórmula usual pudiera resultar ambigua en español, aunque no en griego, o viceversa, lo haremos saber. Hay una aclaración que se impone ya en este pasaje (237b7) y que ha escapado a la mayor parte de los estudiosos: Platón critica la noción corriente del no-ser, que, a sus ojos, fue sistematizada por Parménides. En Parménides, en efecto, en tanto concepto opuesto al de ser —que es absoluto, único y necesario—, el no-ser también «es» absoluto (es decir: «no es, absolutamente», «no es para nada»). Platón se toma el trabajo de recordarnos esta característica al comienzo de su refutación: «¿nos atrevemos a pronunciar lo que

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Si alguno de los oyentes, sin espíritu de discusión y bromas aparte y con la debida seriedad, después de haber reflexionado, mostrara a qué debe aplicarse este nombre <sup>117</sup> de «lo que no es», ¿a qué pensaríamos que lo aplicaría, y qué presentaría a quien lo interrogara? <sup>118</sup>.

TEET. — Lo que preguntas es difícil y casi completamente imposible de responder por parte de alguien como yo.

EXTR. — Pero esto, por lo menos, es evidente: lo que no es, no se aplica a las cosas que son <sup>119</sup>.

no es en modo alguno? (*tò mēdamōs ón*, 237b7)». Pero, una vez sentado este punto de partida, sus argumentos harán alusión sólo a la noción de lo que no es (*tò mē ón*) (c2, 8; 238a7, b3, etc.). El lector ya sabe que, en esta sección, el no-ser es el no-ser absoluto, y por eso Platón no lo repite a cada instante. Nada más culminar la demostración, hace su aparición una expresión que es sinónima de aquella: «lo que no es, en sí y de por sí» (238c10), es decir, considerado en forma absoluta.

<sup>117</sup> No se trata ya de pronunciar (o de proferir) las palabras «lo que no es» (lo cual, en rigor, no sería imposible), sino de considerarlas como un nombre (*ónoma*), y de preguntarse sobre las «cosas» que podrían ser candidatas a recibirlo.

<sup>118</sup> En esta primera etapa de la crítica contra Parménides —y a pesar de la violenta oposición de G. E. L. OWEN («Plato on not-being», en *Plato*, Col. de ensayos críticos eds. por G. VLASTOS, vol. I, 1971, páginas 223-267, *passim*)— es indiscutible que Platón asimila «ser» a «existir». Cf. MORAVCSIK, «Being...», pág. 26.

<sup>119</sup> En este pasaje —como en tantos otros— la unanimidad de los cuatro manuscritos básicos, B, T, Y y W, hace innecesario el agregado de *ti* («algo», «alguna cosa») propuesto por un corrector del *Cod. Paris. gr.* 1808 y aceptado por todos los editores. El texto original niega que el no-ser se pueda aplicar «a las cosas que son» (*tón ontón épi*; la preposición, así acentuada, alude a las palabras que la preceden), lo cual explica la frase siguiente del Extranjero: «Pero si no se aplica a lo que es...». La conjetura *epí ti*, en cambio, adelantaría *ti* como primer sujeto posible, y sería redundante con el auténtico *ti* que poco después aparece en c10: *epí tò tí*.

TEET. — ¿Cómo sería posible?

EXTR. — Pero si no se aplica a lo que es, tampoco sería correcto que alguien propusiera aplicarlo a algo.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Para nosotros es evidente que la palabra *d* «algo» la decimos siempre respecto de algo que es. Decirla sola, como desnuda y aislada de todo lo que es, es imposible, ¿no es así?

TEET. — Es imposible.

EXTR. — Si concuerdas con mi punto de vista, ¿no es necesario que quien dice alguna cosa, diga algo que es una cosa <sup>120</sup>?

TEET. — Así es.

EXTR. — Se podría decir, pues, que «algo» es el signo correspondiente a «una cosa», que «ambos» lo es de «dos cosas», y que «algunos» lo es de «muchas cosas» <sup>121</sup>.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Es totalmente necesario, entonces, según pa- *e* rece, que quien dice «no-algo» <sup>122</sup>, [no] <sup>123</sup> diga absolutamente nada <sup>124</sup>.

<sup>120</sup> En esta trilogía *ón (ser)-ti (algo)-hén (uno)* se basa la concepción ontológica desde la cual es criticada —en un primer momento, sin éxito— la presunta «existencia» del no-ser. «Ser» es ser algo determinado, y esa determinación implica la unidad. Se es «alg-una» cosa. «No-ser», en consecuencia, equivale a negar esta trilogía, lo cual —aceptado el axioma básico— resulta extremadamente difícil. No caben dudas de que esta problemática es una obsesión recurrente en los diálogos de Platón, pero es difícil dictaminar hasta qué punto el mismo Platón comparte o critica estos planteamientos. Cf. *infra*, n. 135.

<sup>121</sup> Como es sabido, la lengua griega admite tres números: singular, dual y plural.

<sup>122</sup> Si bien la frase en griego es ambigua desde el punto de vista sintáctico (pues en *mé ti légonta* la negación puede acompañar tanto al indefinido «algo» como al participio «quien dice»), tanto las etapas del razonamiento como —fundamentalmente— el análisis de la negación *hasta*

TEET. — Es totalmente necesario.

EXTR. — ¿No debe acaso admitirse, entonces, lo siguiente: que, ya que quien dice algo <sup>125</sup> de este modo <sup>126</sup>, en realidad [no] dice nada, ha de afirmarse, por el contrario, que ni siquiera dice <sup>127</sup> quien intenta pronunciar lo que no es?

TEET. — En esta afirmación consistiría el fin de la dificultad.

238a EXTR. — No alces todavía la voz, bienaventurado, pues aún quedan dificultades, y, entre ellas, la mayor y la primera, pues ella afecta al principio mismo de la cuestión.

*este momento* demuestran que Platón intenta «construir» la noción de «nada» (*médén*) a partir de la negación de «algo» (*ti*), y una etapa intermedia en esta construcción es la expresión que hemos traducido por «no-algo» (*mé ti*) (cf. *Rep.* 478b13, donde el no-ser es definido como *oukhén-ti* «no-uno-algo»). Tanto APELT (pág. 117) como CORNFORD (pág. 204) advirtieron este detalle, que escapa, por ejemplo, a DÍES (pág. 337). Hasta esta etapa del razonamiento, no se ha cuestionado aún la negación del verbo conjugado. Esta «innovación» aparece cuatro líneas más abajo: *oudè légein* (e5).

<sup>123</sup> Si bien no somos partidarios de agregar términos ausentes del original —pues entonces la lectura, tipográficamente, se convierte en una suerte de carrera de obstáculos—, creemos que sólo la expresión española «no decir nada» refleja la negación total del «decir» que Platón quiere resaltar. Debe retenerse, empero, que la paradoja reside en «decir nada».

<sup>124</sup> Es difícil conservar en la traducción todos los matices de la expresión *médèn légein*. Como observara BLUCK (pág. 61), ella significa tanto a) hablar acerca de nada, como b) hablar sin sentido, o c) decir nada. Pero resulta exagerado afirmar que Platón especula con esta equivocidad. La expresión es equívoca una vez traducida, no en griego.

<sup>125</sup> En este difícil pasaje conservamos el término *ti*, que figura en todos los manuscritos y que fue suprimido por SCHLEIERMACHER (1824), pues en él reside la clave del pasaje: quien dice «algo», pero negado, dice «nada».

<sup>126</sup> Es decir, en la forma de una negación: «no algo».

<sup>127</sup> *oudè légein*: «no dice».

TEET. — ¿Cómo dices? Habla y no temas.

EXTR. — Cualquier otra cosa que sea, se agrega a lo que es <sup>128</sup>.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Pero, ¿diremos que es posible agregar cualquier cosa que sea a lo que no es?

TEET. — ¿Y cómo?

EXTR. — Colocamos al número, en su conjunto, entre las cosas que son <sup>129</sup>.

TEET. — Sí, si hay algo que debe colocarse como lo *b* que es <sup>130</sup>.

EXTR. — No intentemos, entonces, aplicar el número —ni la pluralidad, ni la unidad— a lo que no es.

TEET. — Según parece, y como afirma el argumento, no sería correcto intentarlo.

EXTR. — Pero, ¿de qué modo podría alguien pronunciar por medio de su boca o captar en forma absoluta con el pensamiento las cosas que no son, o lo que no es, prescindiendo del número?

TEET. — ¿Cómo? Dilo.

EXTR. — Aun cuando hablemos de cosas que no son, ¿no intentamos aplicarles la pluralidad numérica? *c*

TEET. — ¿Qué?

<sup>128</sup> Según APELT (pág. 117), en este pasaje está enunciada ya la teoría de la «comunicación de los géneros», que será expuesta explícitamente a partir de 251a y que será la innovación mayor del *Sofista* respecto de la ontología platónica tradicional.

<sup>129</sup> Se trata, como en 237d, del número «gramatical».

<sup>130</sup> Como observara R. WIEHL, la afirmación del Extranjero es absolutamente evidente para un matemático como Teeteto (pág. 183). CAMPBELL (pág. 86) ve en esta referencia a la realidad del número uno de esos «toques pitagóricos, o platónicos tardíos», que se hacen más abundantes a partir del *Político*.

EXTR. — Algo que no es, ¿no implica acaso la unidad?

TEET. — Evidentísimamente.

EXTR. — Y, no obstante, decimos que no es justo ni correcto intentar agregar lo que es, a lo que no es.

TEET. — Es la máxima verdad.

EXTR. — ¿Comprendes, entonces, que no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es —en sí y de por sí<sup>131</sup>—, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e in formulable<sup>132</sup>.

TEET. — Así es, completamente<sup>133</sup>.

d EXTR. — ¿Acaso ha poco mentí cuando dije que iba a enunciar la mayor dificultad respecto del mismo?

TEET. — ¿Qué? ¿Queda aún por enunciar alguna mayor?

EXTR. — ¿Y qué, admirable amigo? ¿No piensas, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo?

TEET. — ¿Cómo dices? Habla con mayor claridad.

<sup>131</sup> A esta altura del razonamiento, no creemos que esta referencia al no-ser «en sí y de por sí» prefigure la Idea o Forma del No-ser, que será sugerida en 258d. La expresión alude, más bien, al no ser absoluto que es el tema de esta primera parte del diálogo. Cf. *supra*, n. 116. Según CAMPBELL, Platón se refiere aquí al no-ser cuando es considerado aisladamente, «sin utilizarlo como sujeto o como predicado» (pág. 87).

<sup>132</sup> El último término es *álogon*, pero en todo este contexto *lógos* no significa «razón», sino «argumento», «afirmación», «discurso», «juicio». Ya CORNFORD (pág. 206, n. 1) señalaba que la traducción «irracional» hubiese estado fuera de lugar.

<sup>133</sup> Según W. BONDESON, el pasaje 237b7-e7 rinde cuenta de la imposibilidad de *hablar* sobre el no-ser, y 238a1-c11 de la de *pensar* el no-ser («Non being and the One. Some connections between Plato's *Sophist* and *Parmenides*», *Apeiron* 7 [1973], 13).

EXTR. — No es en mí en quien debe buscarse mayor claridad. Pues yo, que supuse que lo que no es no debe participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije «lo» que no es. Entiendes, sin duda.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y del mismo modo había dicho, un poco antes, que él «es» impronunciable, indecible e in formulable. ¿Me sigues?

TEET. — Te sigo. ¿Cómo no habría de hacerlo?

EXTR. — Cuando intenté aplicarle el «es», ¿no dije lo contrario de lo anterior?

239a

TEET. — Parece.

EXTR. — ¿Y qué? Al aplicárselo <sup>134</sup>, ¿no razoné como si él fuese uno?

TEET. — Sí.

EXTR. — Y también cuando dije que era in formulable, indecible e impronunciable, construí el argumento alrededor de algo unitario.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Pero decíamos que, si se quiere hablar con corrección, es necesario no definirlo ni como uno, ni como múltiple, e incluso no llamarlo en absoluto, pues esta expresión lo denotaría con la forma de la unidad.

TEET. — Completamente <sup>135</sup>.

<sup>134</sup> Es decir, al aplicarle el verbo en tercera persona *del singular*: «es»

<sup>135</sup> Un análisis detallado de 237a-239a se encuentra en I. M. CROMBIE, *An examination of Plato's doctrines*, Londres, 1962-1963, vol. II, páginas 502-5 (hay trad. esp. en 2 vols. Madrid, 1979). MORAVCSIK («Being...») resume así esta «refutación del no-ser»: como el no-ser no tiene significación (*meaningless*) (237b7-e7), y como la no-existencia es inconcebible (*inconceivable*) (238a5-c11), nada puede decirse de lo que no existe (238d4-239b3) (págs. 26-27).

b EXTR. — ¿Quién osaría dirigirme todavía la palabra? Pues me encontraría ya derrotado, tanto antes como ahora, en la refutación del no-ser<sup>136</sup>. No busquemos, entonces, en lo que yo afirmo, como te dije<sup>137</sup>, una teoría correcta sobre el no-ser<sup>138</sup>. Vamos, pues: busquémosla ahora en ti.

<sup>136</sup> Como adelantamos *supra*, n. 120, la «refutación del no-ser» es el rasgo más ortodoxo entre los heredados por Platón de su «padre Parménides», que aparece también en varios diálogos previos al *Sofista*. Pero como este tema surge, casi siempre, en contextos decididamente sofísticos, no es fácil pronunciarse sobre la valoración precisa de los argumentos que Platón emplea. Ya en el *Eutidemo*, PLATÓN había puesto en boca del sofista que da título al diálogo una refutación del no-ser similar a la expuesta aquí por el Extranjero: decir es «decir algo», y algo es siempre «algo que es» (284a); no se puede hacer nada con lo que no es, ni decirlo ni pensarlo (286c). (Y también había hecho exclamar al heraclíteo Crátilo: «¿De qué modo quien habla podría decir lo que no es?», *Crát.* 429d.) Pero en la *República* («El que conoce, conoce algo que es, pues ¿cómo podría conocer lo que no es?», 476e) y especialmente en el *Teeteto*, estas concepciones son sustentadas por Sócrates. En este último diálogo, en un contexto similar al del *Sofista* (recordemos que éste, en la ficción, es la continuación de aquél), Sócrates afirma que quien ve, oye o piensa, ve, oye o piensa algo que es, pues pensar lo que no es, es no pensar (188e-189b). En todos estos casos, la demostración platónica —que no es el caso analizar ahora— se aparta a menudo de los cánones ortodoxos, y los especialistas no han dudado en hablar de «argumentos falaces» (cf. R. KENT SPRAGUE, *Plato's use of fallacy: a study of Euthydemus and some other dialogues*, Londres, 1962, págs. XIII, 80-2, 85; y J. HINTIKKA, «Knowledge and its objects in Plato», en *Patterns...*, ed. por MORAVCSIK, págs. 1-30). Aristóteles, en las *Refutaciones sofísticas*, retoma la mayor parte de estos argumentos (libro IV).

<sup>137</sup> En 238d, donde el Extranjero hizo la autocrítica de sus intentos.

<sup>138</sup> De todos modos, ha quedado en claro que, en esta sección —con o sin éxito—, Platón intentó refutar la realidad de un no-ser absoluto, «existencial». Así como el ser fue caracterizado por un *ti* unitario (ser es ser algo, es ser «alg-una» cosa), su negación es la negación de algo que existe (cf. E. WATSON SCHIPPER, «The meaning of existence in Pla-

TEET. — ¿Cómo dices?

EXTR. — ¡Adelante, entonces, con elegancia y nobleza! Tú, que eres joven, esfuérzate e intenta pronunciar correctamente algo sobre lo que no es <sup>139</sup>, sin agregarle ni el ser, ni la unidad, ni la multiplicidad numérica.

TEET. — La osadía de tal propósito sería enorme y absurda, pues ya veo lo que te ocurrió al intentarlo.

EXTR. — Si te parece, entonces, hagámonos a un lado tú y yo. Y, hasta que encontremos a alguien que pueda llevar a cabo esta tarea, digamos que el sofista, con la mayor astucia, se ha escondido en un lugar muy difícil.

TEET. — Así parece, sin duda alguna.

EXTR. — Pues si afirmáramos que posee una técnica simulativa <sup>140</sup>, será fácil para él, compartiendo incluso nuestro empleo de los argumentos, orientarlos en sentido opuesto, de tal modo que, cuando lo llamemos fabricante de imágenes, preguntará a qué llamamos concretamente imagen. Es necesario encontrar una respuesta para oponer a las preguntas de este insolente, ¡oh Teeteto!

---

to's *Sophist*», *Phronesis* 9 [1964], pág. 231, n. 18: *ti* tiene sentido existencial en 237c-239b; cf. también CORNFORD, pág. 202: «Se supone que las palabras 'no es'... deben significar que aquello sobre lo cual versa la afirmación no existe»). Es decir, en esta sección del diálogo, Platón concibe al no-ser como *lo contrario* del ser (cf. OWEN, «Plato on...» [op. cit. en n. 118], pág. 231, n. 18). En 259a, Platón confiesa que nada se puede hacer ante esta noción, ni siquiera afirmar si ella existe o no.

<sup>139</sup> Obsérvese que en este nuevo punto de partida, el panorama se ha clarificado y se ha complicado a la vez. Ya no se trata, como en 237b, de «pronunciar lo que no es», sino de «pronunciar algo sobre lo que no es». Esta precisión da por sentado que la discusión girará en torno de un tipo de no-ser que tiene por lo menos la «realidad» necesaria como para ser objeto de un juicio. Cf. *infra*, n. 151.

<sup>140</sup> La discusión regresa al punto 236c. Cf. *supra*, n. 104.

TEET. — Es evidente que hablaremos de las imágenes que vemos en el agua y en los espejos, e incluso aquellas dibujadas o grabadas, y otras más por el estilo <sup>141</sup>.

e EXTR. — Lo que es evidente, Teeteto, es que tú no has visto nunca a un sofista.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Te hará creer que tiene los ojos cerrados, o que no tiene ojos en absoluto.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Cuando le respondas de ese modo, refiriéndote a algo que se ve en los espejos o que está modelado, se reirá de tus argumentos, como si estuviesen dirigidos a alguien que no puede ver; él, en cambio, pretenderá ignorar <sup>240a</sup> qué son los espejos, las aguas, e incluso la vista, y sólo te preguntará sobre lo que se obtiene de tus afirmaciones.

TEET. — ¿Sobre qué cosa?

EXTR. — Sobre lo que está presente en la multiplicidad que tú mencionaste y que lograste enunciar al pronunciar un solo nombre, «imagen», que se extiende sobre aquella totalidad como una unidad. Habla, pues, y defiéndete, sin retroceder ante este individuo.

TEET. — ¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?

EXTR. — ¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera, o cómo llamas a esa otra cosa?

TEET. — No es en absoluto verdadera, sino parecida.

---

<sup>141</sup> Aunque esta enumeración no es completa, concuerda con los objetos que integran la *eikasía* en *Rep.* 510a (*plásmasi*, en *Sof.* 239a8, ocupa el lugar de *tò skeuastón* en *Rep.* 510a6), a los cuales Platón agrega ahora los *artefacta*, propios de la *pístis*.

EXTR. — ¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente?

TEET. — Así es.

EXTR. — ¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero? <sup>142</sup>.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Dices entonces que lo que se parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero <sup>143</sup>. Pero existe <sup>144</sup>.

<sup>142</sup> Éste es el axioma que preside la totalidad de la argumentación: el «no» implica contradicción. Verdadero y no-verdadero, ser y no-ser, son, hasta esta etapa del razonamiento, conceptos contrarios (u opuestos, o contradictorios: los tres términos son sinónimos en el *Sofista*). En los párrafos siguientes se mostrará el callejón sin salida a que conduce esta concepción. Cf. *supra*, n. 138.

<sup>143</sup> La conclusión a que llega el Extranjero es fruto de una deducción lógica irreprochable. Si a) lo verdadero existe realmente, si b) lo no-verdadero es lo contrario de lo verdadero, y si c) lo parecido es no-verdadero, entonces d) lo parecido es lo contrario de lo que existe realmente, es decir, no existe. Sobre esta deducción, cf. SELIGMAN, pág. 16. A pesar de esta conclusión —necesaria, para demostrar que se debe buscar otro punto de partida—, la casi totalidad de los intérpretes modernos han modificado el texto a la luz de concepciones que Platón presentará más adelante, pero que, adelantadas en este punto del debate, desnaturalizan la demostración. Fiel al axioma que cree encontrar en Parménides, Platón demuestra aquí —como hemos dicho— que *si el ser es lo contrario del no-ser, la imagen no existe*. De los intentos hechos para modificar inexplicablemente el texto surge, en cambio, que la imagen posee cierta realidad (tesis que presentará Platón más adelante, es cierto, pero como *consecuencia* de la refutación, y no de la aceptación, del axioma parmenídeo). La primera de estas modificaciones consiste en proponer el texto indudablemente corrupto que ofrecen algunos manuscritos. (La segunda modificación será analizada *infra*, n. 144.) El procedimiento seguido fue el siguiente: a partir de mediados del siglo pasado se comenzó a utilizar como texto de la lín. 240b7 la lectura del cód. W, *ouk óntōs ouk ón* (cf. HERMANN, 1851; DIÈS, 1925; RUNCIMAN, 1962). Esta lectura, que sólo se encuentra en este códice y en dos de sus descendientes

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — No de un modo verdadero, según dices.

(*Vat. gr.* 1029; *Laur.* 54), es obviamente fruto de un defecto de ditografía del copista (el cód. W abunda en ejemplos de este tipo, cf., p. ej., *Fedro* 240d4; *didous* T, *aidous* B, *diadous* W; cf., también, *Parm.* 130d6) y priva de sentido al pasaje, al negar (*ouk óntōs*) la irrealidad (*ouk ón*) de la imagen, que deviene así un «irreal no-ser» (DÍES), algo «no realmente no existente» (RUNCIMAN, pág. 68), es decir, algo intermedio entre el ser y el no-ser. Nada demuestra a favor de esta lectura, además, la aparición de la fórmula *ouk óntōs ouk ón* en Proclo, casi un milenio más tarde, donde ella forma parte del vocabulario técnico de las hipótesis neoplatónicas (cf. F. W. KOHNKE, «Plato's conception of *tō ouk óntōs ouk ón*», *Phronesis* 2 [1957], 32-40). Conscientes de esta dificultad, hay autores que, en lugar de elegir una versión más coherente que la de W, eliminaron el segundo *ouk* (BURNET, ed. Oxford; CORNFORD, página 211), o que, como C. RITTER («Bemerkungen zum *Sophistes*», *Arch. Gesch. Philos.* 10 [1897], 491), transforman la frase en interrogativa y otorgan al segundo *ouk* el significado vacío de «nonne»: «¿No dices acaso que realmente...?» (BURNET se adhirió a esta posición en «Vindiciae Platonicae II», *Class. Quart.* 14 [1920], 137). Nosotros creemos que la solución más simple consiste en seguir el texto de la mayor parte de los manuscritos (T, Y, *Vat. gr.* 227, 228, 1030; *Vat. Urb.* 28; *Vat. Ross.* 558; *Vat. Barb.* 270; *Neap. gr.* 337, 340; *Malat.* 28.4; *Ang.* 107; *Paris. gr.* 1808, 1814; *Paris. Coisl.* 155; etc.) (el importante cód. B tiene un texto corrupto, *ouk óntōn ouk ón*), tal como figura en las ediciones previas a la utilización de W (descubierto en 1794). El texto dice simplemente *ouk ón ára légeis tō eoiōs*, «dices entonces que lo que se parece es algo que no es...».

<sup>144</sup> En todos los manuscritos del *Sofista* (en los cuales el cambio de interlocutor suele estar señalado con dos puntos, con un punto por encima de la línea, o con un pequeño espacio en blanco), la intervención del Extranjero termina con la frase «...pero existe» (*all'ésti ge mēn*), que plantea la paradoja básica a la que conduce este enfoque del no-ser como lo contrario del ser: lo que no existe (pues no es verdadero, y lo verdadero es real) existe. De ahí el asombro de Teeteto, que pregunta de inmediato de qué modo «eso» puede existir: «¿Cómo?» (*pōs*). Y el Extranjero, fiel a lo dicho unas líneas antes, dice: «No de un modo verdadero.» Este argumento deriva necesariamente de las premisas admitidas hasta ahora. No obstante, también en este punto el texto fue modificado en

TEET. — No, por cierto, si bien es realmente una imagen <sup>145</sup>.

EXTR. — Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es? <sup>146</sup>.

1851 por HERMANN para hacer coincidir el contenido del pasaje con la existencia relativa (en lugar de su «inexistencia» total proclamada por todos los otros manuscritos) conferida a la imagen por la adopción del texto de W. La modificación, en este caso, es completamente inaceptable, pues no tiene base manuscrita alguna y es fruto sólo de una conjetura de HERMANN, quien propuso eliminar la acentuación de *pōs* (lo cual de por sí es posible), para convertir el adverbio interrogativo («¿cómo?») en adverbio de modo (*pōs*: «de cierto modo»; «en cierto sentido»), y hacer culminar en *erefs* la frase del Extranjero («...si afirmas que no es verdadero»). HERMANN atribuyó luego la frase «pero existe» a Teeteto, y le agregó el modificado *pōs*. De este modo, después de la intervención (trunca) del Extranjero, Teeteto diría: «Pero existe de cierto modo» (*all 'ésti ge mēn pōs*). En virtud de esta conjetura, entonces, el enigmático *ouk óntōs ouk ón* recibió una explicación retroactiva en 240b9: la imagen no es realmente algo que no es. Es indudable que con modificaciones de este tipo se puede hacer decir a Platón... lo que el intérprete quiere que diga. Pero en este caso la conjetura es innecesaria, pues la tradición manuscrita ha conservado un texto íntegro y coherente. Inexplicablemente, todos los editores y traductores posteriores a Hermann han seguido su desdichada hipótesis. Hemos encontrado una única excepción: M. FREDE, «Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons Sophistes», *Phronesis* 7 (1962), 133.

<sup>145</sup> Esta frase prefigura la nueva concepción del ser que Platón presentará como consecuencia de su analítica del no-ser: el ser *real* que deriva de la identidad, y el no-ser *relativo* que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto ella es diferente de él) la imagen *no es* («Ser algo es no ser otra cosa», cf. ANDIC-BROWN, «False statements...» [*op. cit.* en n. 13], pág. 26). Pero, verdadera o no, la imagen es *realmente* (*óntōs*) ella misma. La unión tradicional entre verdad y realidad empieza a desvanecerse...

<sup>146</sup> En esta conclusión del argumento, Platón pone en juego todos los elementos aportados por la investigación hasta este momento. Como se puede apreciar por la respuesta de Teeteto, el resultado a que se ha llegado es «muy insólito».

c TEET. — Es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación <sup>147</sup> de este tipo, lo cual es muy insólito.

EXTR. — ¿Cómo no ha de ser insólito? Al menos ves que también ahora, y gracias a este entrecruzamiento, el sofista de muchas cabezas <sup>148</sup> nos obligó a admitir, a pesar nuestro, que lo que no es, en cierto modo es <sup>149</sup>.

TEET. — Lo veo, y muy bien.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Seremos capaces de determinar cuál es su técnica, poniéndonos de acuerdo con nosotros mismos?

TEET. — ¿Qué es lo que temes, que hablas así?

d EXTR. — Cuando afirmamos que él engaña con sus simulaciones y que su técnica es engañadora, ¿diremos, entonces, que es gracias a su técnica por lo que nuestra alma piensa cosas falsas, o qué diremos?

TEET. — Eso. ¿Qué otra cosa podríamos decir?

EXTR. — El pensamiento <sup>150</sup> falso es el que piensa lo contrario de lo que es, ¿o qué? <sup>151</sup>.

<sup>147</sup> Platón introduce el término *symplokē* (combinación), mediante el cual explicará, en 251-256, la comunión mutua de las Formas.

<sup>148</sup> En esta descripción suele verse una alusión a la hidra (cf. *Eutid.* 297c), pero quizá Platón se refiera también a los «mortales» del poema de PARMÉNIDES, caracterizados como «bicéfalos» (fr. 6, 5).

<sup>149</sup> Vemos aquí una confirmación de la versión tradicional del pasaje 240b7-11, propuesta por nosotros. «Lo que no es» es la imagen, a la cual, poco antes en b11, se le concede cierto modo de existencia: como imagen, no verdaderamente.

<sup>150</sup> El término griego es *dóksa*. Acerca de nuestra traducción, cf. *infra*, n. 269.

<sup>151</sup> El pasaje que va desde aquí hasta 241b es un resumen de la posición tradicional (el no-ser es lo contrario del ser: 240d8; el pensamiento falso piensa lo que no es: d9) y de su fracaso (el no-ser es impronunciable, inefable, etc., 241a4).

TEET. — Lo contrario.

EXTR. — ¿Afirmas, entonces, que el pensamiento falso piensa lo que no es?

TEET. — Necesariamente.

EXTR. — ¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que e de algún modo existe lo que de ningún modo es? <sup>152</sup>.

TEET. — Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No pensará que de ningún modo es lo que existe completamente?

TEET. — Sí.

EXTR. — Y esto es falso.

TEET. — Lo es.

EXTR. — Y, se me ocurre, un discurso <sup>153</sup> sobre eso mismo será así considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no <sup>241a</sup> es, es.

<sup>152</sup> En esta frase, aparentemente ingenua, se encuentra la clave del enfoque platónico de la cuestión del no-ser: en el *Sofista*, Platón lleva a cabo un análisis gnoseológico-discursivo del ser y del no-ser. La ontología está presente en todo momento (contrariamente a la opinión de varios intérpretes: A. L. PECK, «Plato and the *mégista génē* of the *Sophist*: a reinterpretation», *Class. Quart.* 2 [1952], 32-56; J. XENAKIS, «Plato's *Sophist*: a defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth», *Phronesis* 4 [1959], 29-43; J. R. TREVASKIS, «The *mégista génē* and the vowel analogy of Plato's *Soph.* 253», *ibid.* 11 [1966], 99-116; cf. una exhaustiva crítica de estas posiciones en LAFRANCE, *La théorie...* [op. cit. en n. 107], págs. 322-330), pero ella sirve de base a la gnoseología. Y es en la frase que comentamos donde Platón reemplaza la cuestión que originó las aporías precedentes (sc., la posibilidad o no de «pensar lo que no es») por su versión gnoseológico-discursiva: «pensar que lo que no es, es» (o «no es»).

<sup>153</sup> El término es *lógos*. Cf. *supra*, n. 19.

TEET. — ¿De qué otro modo llegaría a ser falso?

EXTR. — De ninguna otra manera. Pero el sofista no lo aceptará. ¿Cómo podría admitirlo alguien que sea coherente con su propio pensamiento, cuando aceptó que lo que antes se discutió <sup>154</sup> es impronunciable, indecible, informulable e impensable? ¿Comprendemos lo que dice, Teeteto?

TEET. — ¿Cómo no comprenderemos que dirá que nosotros afirmamos ahora lo contrario que antes, y que nos atrevemos a sostener que lo falso existe tanto en los pensamientos como en los discursos <sup>155</sup>? Pues a menudo estamos obligados a unir lo que es a lo que no es, aun cuando acabamos de convenir en que esto es completamente imposible.

EXTR. — Tu recuerdo es correcto. Pero ya es tiempo de decidir qué debe hacerse con el sofista, pues si para escrutarlo colocamos su técnica entre la de los falsificadores y magos, las objeciones y los problemas, como ves, son muchos y muy difíciles.

TEET. — Por cierto.

EXTR. — No obstante, apenas hemos pasado revista a una pequeña parte, y ellos son, según parece, infinitos.

TEET. — Si es así, parecería que nos resultaría imposible capturar al sofista.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso abandonaremos ahora, acobardados?

TEET. — Yo digo que no es necesario, mientras tengamos una posibilidad —por pequeña que sea— de capturar de algún modo a este individuo.

<sup>154</sup> Es decir, el no-ser.

<sup>155</sup> *lógoi*: juicios, afirmaciones, discursos. Platón introduce paulatinamente el tema de la última parte del diálogo: la explicación del discurso o juicio falso.

EXTR. — ¿Me perdonarás, entonces, y, como acabas de decir, te contentarás con que nos liberemos apenas débilmente de un argumento tan poderoso?

TEET. — ¿Cómo podría no hacerlo?

EXTR. — Entonces te pediré un favor aún mayor. *d*

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba <sup>156</sup> el argumento del padre Parménides y obligar <sup>157</sup>, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea <sup>158</sup>.

TEET. — Es evidente que en la argumentación habrá que sostener con energía algo de esa índole.

EXTR. — ¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? <sup>159</sup>. Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender *e* hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo.

<sup>156</sup> Platón repite la expresión de 237b, «poner a prueba» (*basanídō*). Cf. *supra*, n. 114.

<sup>157</sup> Según CORNFORD (pág. 214, n. 2), el verbo «obligar» (*biádsō*) podría aludir a la noción de «imponerse» (*damádsō*) del verso 7,1 de PARMÉNIDES. En realidad, el verbo *biádsō* figura literalmente en el verso 7,3 de PARMÉNIDES, en el cual se dice exactamente lo contrario que en este pasaje del *Sofista*: «que la costumbre inveterada no te *obligue* (a recorrer) este camino», es decir, el que afirma que el no-ser, es.

<sup>158</sup> Platón propone, en efecto, invertir la fórmula clásica del fr. 2 de PARMÉNIDES: lo que es, es; lo que no es, no es.

<sup>159</sup> El mismo dicho se encuentra en dos pasajes de la *República*: 465d y 550d.

TEET. — Es la pura verdad.

242a EXTR. — Por eso hay que osar enfrentarse ahora al argumento paterno, o dejarlo por completo tal como es, si algún escrúpulo nos impide hacerlo.

TEET. — Nada nos lo impedirá.

EXTR. — Te pediré, entonces, por tercera vez, un pequeño favor.

TEET. — Dime.

EXTR. — Afirmé hace poco <sup>160</sup> que, en lo que respecta a la refutación de estas cosas, siempre me sentí impotente, y lo mismo me ocurre ahora.

TEET. — Lo afirmaste.

EXTR. — Temo que a causa de lo que dije me consideres como un loco, tornándome ya hacia arriba, ya hacia b abajo. Pues, en realidad, es para satisfacerte por lo que procederemos a la refutación del argumento... si lo refutamos.

TEET. — En lo que a mí respecta, jamás pensaré que te extralimitas si emprendes esta refutación y su demostración: avanza con confianza hacia ese objetivo.

EXTR. — Y bien. ¿Cuál será el punto de partida de un argumento tan peligroso? Me parece, joven amigo, que éste es el camino que necesariamente habrá que recorrer.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Examinar, en primer lugar, lo que ahora parece evidente, para ver si no hemos admitido entre nosotros c que nuestros juicios son adecuados simplemente porque vemos esas cosas con cierta dificultad.

TEET. — Explícate con mayor claridad.

EXTR. — Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza.

<sup>160</sup> En 239b.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños <sup>161</sup>. Uno dice que los entes son tres <sup>162</sup>, que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos, llevan a cabo casamientos y nacimientos, y alimentan a sus descendientes. Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan <sup>163</sup>. El grupo <sup>164</sup> eleata, que partió de nosotros <sup>165</sup> y que comenzó

<sup>161</sup> El pasaje siguiente constituye, sin lugar a dudas, la más antigua «historia de la filosofía». En algunos casos no es fácil adivinar a qué autores alude Platón; en las notas siguientes sólo ofrecemos hipótesis probables. Sobre la posibilidad de que Platón utilice para este panorama doxografías corrientes en su época, cf. J. MANSFELD, «Aristotle, Plato, and the Preplatonic doxography and chronography», en *Storiografia e Dossografia nella filosofia antica*, ed. G. CASERTANO, Turín, 1986, páginas 1-59.

<sup>162</sup> En una enumeración que se encuentra en ISÓCRATES (*Antíd.* 268), se dice que Ión admitía tres realidades (sobre este pasaje, cf. MANSFELD, «Aristotle, Plato...», págs. 32-6). Ión de Quíos fue un «poeta trágico y lírico, y filósofo» (*Suda*, s.v.). Según FILÓPONO (*De gen. et cor.*, página 207, 18 VIT.), las tres realidades o entes son el fuego, la tierra y el aire. Este personaje no debe confundirse con Ión de Éfeso, interlocutor de Sócrates en el diálogo de Platón que lleva su nombre. Otros autores, como ZELLER, CAMPBELL, creen que Platón hace alusión a Ferécides y a sus tres principios: Zeus, Tiempo y Tierra.

<sup>163</sup> Probable referencia a Arquélao, discípulo de Anaxágoras, para quien los principios eran lo caliente y lo frío (cf. DIÓGENES LAERCIO, II 16).

<sup>164</sup> *éthnos*, en este contexto, no tiene connotaciones «étnicas». Se trata de un grupo de pensadores con un interés común, caracterizado por la *pólis* en que desarrollaron su actividad los representantes más notorios del grupo.

<sup>165</sup> La tradición manuscrita ofrece en este pasaje dos posibilidades: «a partir de nosotros» (*par' hēmōn*), en B, W, T, Y, y sus descendientes; «entre nosotros» (*par' hēmín*), corrección efectuada al *Cod. Paris. gr.* 1808, y sus descendientes. La mayor parte de los editores han seguido esta corrección (BURNET, CORNFORD, DIÈS, ROBIN, FOWLER), que otorga

con Jenófanes y antes aún <sup>166</sup>, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente. Luego, ciertas Musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple e y uno, pues el odio y la amistad lo unen. Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas Musas <sup>167</sup>, mientras que las más suaves permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo <sup>243a</sup> gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad <sup>168</sup>. Es difícil

---

a la fórmula un carácter fuertemente locativo. Nosotros, en cambio, dada no sólo la inusitada unanimidad de los cuatro códigos principales, sino también la coherencia de la frase respecto de la realidad histórica de la «escuela» eleata, hemos optado, con algunos pocos autores (CAMPBELL, DIELS-KRANZ, USENER), por la primera versión. La fórmula *pará* + genitivo indica, en efecto, un punto de partida, un origen, una derivación, la cual permitirá explicar la existencia de un «eleático» no eleata, como será el caso de Meliso de Samos, así como la utilización de las tesis eleatas por parte de representantes de las escuelas de Mégara y de Cirene. En lo que respecta al Extranjero «de Elea», ya TREVASKIS prefería denominarlo «Elean» en vez de «Eleatic», porque es evidente que no comparte los ideales de la escuela elea («The mégista...» [*op. cit.* en n. 152], pág. 99, n. 1).

<sup>166</sup> Hay muchos candidatos para ocupar este enigmático puesto (los órficos, los poetas líricos, los pitagóricos, Homero), pero lo más probable es que, como en un pasaje similar del *Teeteto* (donde se dice que la filosofía de Heráclito derivaría de Homero, o «de una época anterior aún», 179e), Platón quiera dar a entender que la teoría es respetable porque es muy antigua. Según ROBIN, se trata simplemente de una broma (II, pág. 1460).

<sup>167</sup> HERÁCLITO DE ÉFESO (en Jonia) habría dicho, en efecto: «no comprenden cómo lo que difiere concuerda consigo mismo...» (fr. 51). El plural platónico es una manera corriente de referirse a un filósofo por medio de quienes comparten sus ideas.

<sup>168</sup> La referencia se dirige obviamente a Empédocles de Agrigento (en Sicilia).

afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos. No obstante, puede proclamarse lo siguiente sin ofender a nadie.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Que, con desprecio de la mayoría —que somos nosotros— nos pusieron entre paréntesis, pues se expresaron sin tener en cuenta si los seguíamos o si nos dejaban atrás, y cada uno de ellos llevó a cabo su tarea. <sup>b</sup>

TEET. — ¿Qué dices?

EXTR. — Que cuando uno de ellos se expresa y dice que hay, o hubo, o se produce, una multiplicidad, o una unidad, o dos cosas, y otro afirma que lo caliente se mezcla, a su vez, con lo frío, y supone que hay separaciones y reuniones, ¿comprendes, Teeteto, ¡por los dioses!, qué se quiere decir en cada caso? Pues, cuando yo era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser. Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades acerca de él <sup>169</sup>.

TEET. — Ya lo veo. <sup>c</sup>

EXTR. — Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos en el alma el mismo sentimiento, y, si bien decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia —lo cual no ocurre con su contrario—, quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos.

TEET. — Quizá.

EXTR. — Y otro tanto debe afirmarse de todo cuanto hemos enumerado antes.

<sup>169</sup> Un minucioso análisis del pasaje que aquí comienza, referido a las «paradojas del ser» (243b-249a) se encuentra en M. V. WEDIN, «Plato on what 'being' is not», *Philosophia* 10-11 (1980-1981), 265-294.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Más adelante, si te parece, examinaremos todo esto; ahora, y en primer término, debe estudiarse el objeto mayor y principal.

TEET. — ¿A cuál te refieres? ¿Acaso dices, según parece evidente, que primero debe analizarse lo que es, y qué quieren mostrar quienes lo enuncian?

EXTR. — Has comprendido al pie de la letra, Teeteto. Digo que es necesario aplicar el método que consiste en figurarse que ellos están presentes <sup>170</sup> y que los cuestionamos así: «Y bien, vosotros <sup>171</sup>, que sostenéis que todas las cosas son lo caliente y lo frío, u otra pareja por el estilo <sup>172</sup>, ¿qué afirmáis respecto de ellos cuando decís que ambos y cada uno 'es'? ¿Qué suponemos que es este 'ser'? ¿Es algo tercero, además de aquellos dos, y entonces, según vosotros, debemos sostener que el todo son tres cosas, y no dos? Pues cuando llamáis 'ser' a uno de ellos, no podéis decir ambos 'son' del mismo modo: habría algo así como un uno doble, pero no dos.»

<sup>170</sup> F. CHERECHIN (*Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padua, 1976, págs. 75-76) encuentra en este pasaje del *Sofista*, los rasgos definitorios de la exégesis filosófica: análisis de la sucesión de teorías expuestas en forma de *narrationes* (242c-d) e interrogación de los protagonistas «como si estuviesen presentes» en busca de un saber demostrativo.

<sup>171</sup> En 242c6, Platón había propuesto interpelar a quienes se ocuparon de «cuántos y cuáles son los antes». El primer tema que se analiza (243d8-245e2) es el de la «cantidad» de los entes, y la sección comienza con los «pluralistas».

<sup>172</sup> El carácter eminentemente paradójico de esta sección se hace evidente, según WEDIN, por el hecho de que, una vez refutada esta tesis dualista extrema, Platón refuta también la antítesis (que, no obstante, y según el principio de no-contradicción, tendría que ser verdadera): la del monismo absoluto (cf. 244b6-7) («Plato on what 'being'...» [*op. cit.* en n. 169], pág. 276).

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — «¿Pretendéis entonces acaso llamar 'ser' a ambos?»

TEET. — Quizá.

EXTR. — «Pero amigos —les diremos—, en ese caso <sup>244a</sup> se afirmaría con toda claridad que dos es uno» <sup>173</sup>.

TEET. — Has hablado con justeza.

EXTR. — «Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades. Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar, para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario.» Si así <sup>b</sup> hablamos y cuestionamos a éstos y a todos cuantos afirman que el todo es más que una sola cosa, ¿estaremos equivocados, oh joven amigo?

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso, de ser posible, no debe preguntarse a los que dicen que el todo es uno, a qué llaman «ser»? <sup>174</sup>.

<sup>173</sup> La crítica del Extranjero consiste en extraer las consecuencias contradictorias de la tesis de los pluralistas: quienes sostienen que hay *dos* entes, afirman en realidad que hay *tres* (lo caliente, lo frío, el ser) o que hay sólo *uno* (lo caliente-frío-que-es). Este procedimiento recuerda al aplicado por Zenón de Elea para defender las tesis de Parménides (cf. *Parm.* 128d). Da la impresión de que Platón considera aquí «ser» como sinónimo de «idéntico a»: en el primer caso se trataría de la Identidad, que constituiría un tercer principio; en el segundo, decir que «lo caliente y lo frío son» significaría afirmar que son idénticos al ser.

<sup>174</sup> Comienza aquí la crítica de los «monistas». Un exhaustivo análisis de este pasaje se encuentra en O. GUARIGLIA, «Platón, *Sofista* 244b6-245e2: la refutación de la tesis eleática», *Diálogos* 19 (1970), 73-82.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Que respondan entonces a esto: «¿Decís que hay sólo algo único?» «Lo decimos», dirán <sup>175</sup>. ¿No es así?

TEET. — Sí.

EXTR. — «¿Y qué? ¿Llamáis 'lo que es' a algo?»

TEET. — Sí.

c EXTR. — «¿Acaso a aquello único que hay, con lo cual utilizáis dos nombres para lo mismo, o a qué otra cosa?» <sup>176</sup>.

TEET. — ¿Cuál será la respuesta a esta pregunta, Extranjero?

EXTR. — Es evidente, Teeteto, que quien sostiene esta hipótesis no podrá responder fácilmente a lo que acabamos de preguntar, ni a otras cuestiones por el estilo.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Es más bien ridículo admitir que hay dos nombres, cuando se sostuvo que sólo existe una cosa.

TEOD. — ¿Cómo no habría de serlo?

d EXTR. — Y tampoco tendría sentido admitir que se hable, en general, de la existencia de un nombre.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa afirma la existencia de dos cosas.

TEET. — Sí.

---

<sup>175</sup> El interlocutor imaginario del Extranjero podría ser MELISO. En efecto, en uno de los textos de este autor leemos: «Sólo hay (algo) único» (*hèn mónon éstin*) (fr. 8,1), lo cual parece ser la respuesta a la pregunta del Extranjero: «¿Decís que hay sólo algo único?» (*hèn... mónon éfnaï*).

<sup>176</sup> Observa SELIGMAN que, aunque se admita que Parménides haya realmente hablado de lo uno, Platón parece invertir aquí su punto de partida: en lugar de sostener que el ser es uno, Parménides afirmaría que lo Uno es (pág. 25).

EXTR. — Y si se sostiene que el nombre es lo mismo que la cosa, entonces sería forzoso afirmar que el nombre es nombre de nada, o, si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es nombre sólo del nombre, y no de otra cosa.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y la unidad, que es sólo unidad de lo único, es ella también unidad del nombre <sup>177</sup>.

TEET. — Necesariamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Dirán que el todo es diferente de lo único que es, o que es lo mismo que él? <sup>178</sup>.

TEET. — ¿Cómo no lo afirmarán, tanto ahora como e más adelante?

EXTR. — Entonces, si el todo es, como dice Parménides,

*Semejante por doquier a la masa de una esfera bien re-  
[donda,  
absolutamente equidistante a partir del centro; pues ni  
[algo mayor  
ni algo menor, aquí o allá, es necesario que haya <sup>179</sup>,*

un ente semejante tiene medio y extremos, y al tenerlos es completamente necesario que tenga partes, ¿o no? <sup>180</sup>.

<sup>177</sup> En este difícil pasaje hemos seguido el texto de los manuscritos B y W, que ofrecen la fórmula «unidad de lo uno» (*henòs hén*) en la primera frase y *toú* (genitivo: «del nombre»), en vez de *toúto* en la segunda.

<sup>178</sup> Comienza aquí el análisis de la relación que existe entre «uno» y «todo». Según BLUCK, no debe perderse de vista el hecho de que Platón se refiere a los nombres 'ser' y 'todo' y no a las nociones de Unidad y de Totalidad (págs. 73 y 76).

<sup>179</sup> Fr. 8. vv. 43-45.

<sup>180</sup> La crítica que comienza ahora se basa en la premisa «el todo es una suma de partes», discutible en sí y difícilmente aplicable a Parménides, para quien la noción de *hólon* significa «macizo», «sin lagunas»,

TEET. — Así es.

245a EXTR. — Pero nada impide que lo que está dividido posea, además de todas sus partes, la característica de la unidad, y que, siendo así completo y total, sea también uno.

TEET. — ¿Por qué no?

EXTR. — Pero, ¿no es imposible que lo que experimenta esto, sea lo uno en sí?

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Quizá sea necesario afirmar, según una argumentación correcta, que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible.

TEET. — Es necesario, en efecto.

b EXTR. — Pero lo que es así en virtud de la unión de muchas partes, no estará de acuerdo con este razonamiento.

TEET. — Comprendo.

EXTR. — Entonces, el todo <sup>181</sup> que posee la característica de la unidad, ¿será así uno y total, o diremos que el ser no es completamente total?

TEET. — La elección que propones es difícil.

EXTR. — Dices la pura verdad. Pues aunque el ser esté afectado en cierto modo por la unidad, no parecerá ser lo mismo que lo uno, y la totalidad será mayor que la unidad.

TEET. — Sí.

---

«total en sí mismo» (V. GUAZZONI FOÀ, «Senofane e Parmenide in Platone», *Giorn. Metaf.* 16 [1961], 471), y la comparación con la esfera es sólo una *imagen*. Como observara ROSEN, esta crítica supone el paso de la noción de *pân* (*the all*) a la de *hólon* (*the whole*) (pág. 209). Acerca de este pasaje del poema, cf. nuestro trabajo *Les deux chemins de Parménide*, París-Bruselas, 1984, págs. 191-192.

<sup>181</sup> Conservamos el término «todo», que figura en todos los manuscritos. La mayor parte de las ediciones siguen la conjetura «ón» propuesta por SCHLEIERMACHER.

EXTR. — Admitamos que el ser no sea total por el hecho de experimentar aquella característica, y que la totalidad exista; ocurrirá que el ser carecerá de sí mismo.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — Y según esta argumentación, al estar privado de sí mismo, el ser no será ser <sup>182</sup>.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y la totalidad, a su vez, será mayor que la unidad, pues el ser y el todo alcanzarán, por separado, la naturaleza propia de cada uno.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y si, en cambio, el todo no existiese en absoluto, lo mismo le ocurrirá al ser: además de no existir, no podrá nunca llegar a ser.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Lo que llega a ser, siempre llega a ser todo, de modo que es necesario que si se proclama que ni la unidad ni el todo existen, no deberán colocarse ni la esencia ni la generación entre las cosas que son.

TEET. — Parece que esto es por completo así.

EXTR. — Y también es preciso que lo que no es un todo, no implique cantidad alguna, pues al ser algo determinado, será una cantidad, y será necesariamente un todo determinado.

TEET. — Seguramente.

---

<sup>182</sup> La frase *ouk òn éstai tò ón* podría traducirse también por «el ser será no-ser». No obstante, hay dos razones que nos hacen preferir la traducción que hemos adoptado: a) excepto en 240b, Platón siempre alude al no-ser con la fórmula *mè ón* y no *ouk ón*; b) no se explicaría la presentación de la noción del no-ser en este pasaje, sin extraer de ella las consecuencias que el contexto hubiese permitido obtener. Cf., también, CORNFORD, pág. 225.

EXTR. — Y así millares de interminables dificultades surgirán para quien afirme que el ser es ya sea doble, ya sea único.

TEET. — Lo que acabamos de entrever lo pone en evidencia. Una cuestión se une a la otra y conduce a una desviación siempre mayor y más dificultosa respecto de lo que antes se dijo.

EXTR. — Si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo, lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no-ser <sup>183</sup>. Ahora debe examinarse a los que se expresaron según otro punto de <sup>246a</sup> vista <sup>184</sup>, con el objeto de aprender, gracias a todos, que decir qué es el ser no es más accesible que el no-ser.

TEET. — Es necesario, entonces, que avancemos hacia ellos.

EXTR. — Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes <sup>185</sup> a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad <sup>186</sup>.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos

<sup>183</sup> En realidad, ninguno de los grupos o escuelas estudiados se ocupó del no-ser. Seguramente Platón quiere sugerir que, sobre la base de sus concepciones del ser, son fácilmente deducibles sus puntos de vista sobre el no-ser.

<sup>184</sup> Se trata de quienes se ocuparon de «cuáles» (*poía*, 242c6) son los entes, es decir, de quienes preguntaron «qué es el ser» (*tí pot' éstin tò ón*). CAMPBELL, más radicalmente, opina que la frase se refiere a «quienes hablan con menor exactitud», es decir, aquellos que «no trataron de determinar ni el número ni las clases del ser» (pág. 116).

<sup>185</sup> A menudo se ha visto en esta expresión una alusión a la lucha entre Zeus y los Titanes en HESÍODO (*Teog.* 675-715). No debe olvidarse, además, que los Gigantes son hijos de la Tierra (*ibid.*, 185), al igual que los «materialistas» que presentará Platón (247c, 248c).

<sup>186</sup> El término griego es *ousía*.

piedras y árboles <sup>187</sup>. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien <sup>b</sup> afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa.

TEET. — Has hablado de gente terrible; también yo, en efecto, los he podido encontrar <sup>188</sup>.

EXTR. — Es por ello por lo que quienes se les oponen se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible, sosteniendo vehementemente que la verdadera

---

<sup>187</sup> La expresión «piedras y árboles» es una fórmula usual para referirse a «la naturaleza inanimada» (CAMPBELL, pág. 118). Cuando Penélope pregunta al Extranjero (que no es otro que Ulises) cuál es su origen (su patria, su clan), ella da por supuesto que él no surgió «de un árbol ni de una piedra» (*Od.* XIX 163). PLATÓN se refiere a este pasaje en *Apol.* 34d, y a la expresión en general en *Fedro* 275b, y *Rep.* 544e.

<sup>188</sup> Si bien hay varios candidatos que podrían responder a esta caracterización (p. ej., Protágoras, Aristipo, Antístenes), la mayor parte de los estudiosos encuentra aquí una alusión a los atomistas, para quienes la única realidad eran los átomos y el vacío. Como es sabido, en el *corpus platonicum* no hay referencia alguna a Demócrito, pero sería inconcebible suponer que Platón desconocía el sistema atomista. I. HAMMER-JENSEN demostró en un trabajo ya clásico —aunque muy criticado— la influencia de Demócrito sobre el *Timeo* («Demokrit und Platon», *Archiv Gesch. Philos.* 33 [1910], 92-105). De todos modos esa influencia no justificaría los celos que, según Diógenes Laercio, sentía Platón: «deseoso de prender fuego a todos los escritos de Demócrito que había logrado reunir, consciente de que estaba ante el más grande de los filósofos» (DIÓGENES LAERCIO, IX 40). Según MORAVCSIK («Being...»), sean cuales fueren las relaciones entre Platón y Demócrito, éste no es el blanco de las críticas de 246d, dirigidas no contra el materialismo sino contra el empirismo, doctrina que Demócrito (cf. frs. 11 y 125) no compartía (página 35, n. 1). En cambio, GUTHRIE finaliza su breve análisis de la cuestión con esta frase: «Yo voto por Demócrito» (*A History...*, V, pág. 138, n. 2, trad. esp., pág. 152, n. 266).

realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas. Desmenuzando en pequeños fragmentos sus razonamientos <sup>189</sup> tanto los cuerpos de aquéllos como la verdad de que ellos hablan, sostienen que eso no es la realidad, sino apenas un cierto devenir fluctuante. Entre unos y otros se lleva a cabo un combate interminable sobre estas cosas, Teeteto.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Recibamos, entonces, de cada grupo, uno por uno, la explicación de la realidad que sostienen.

TEET. — ¿Y cómo la obtendremos?

EXTR. — Fácilmente en el caso de los que la colocan en las formas, pues son más amables. Será más difícil, e incluso imposible, en el caso de los que conducen todo <sup>d</sup> por la fuerza hacia lo corpóreo <sup>190</sup>. Pero, a mi parecer, debe procederse con ellos de la siguiente manera.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Lo ideal sería —si ello fuera posible— mejorarlos de hecho, pero, si esto no está a nuestro alcance, hagámoslo de palabra, suponiendo que consentirán en responder más regularmente que hasta ahora. Lo que se ha acordado entre los mejores es más valioso que lo acordado entre los peores; pero no son éstos quienes nos interesan: nosotros buscamos la verdad.

e TEET. — Es lo más correcto.

EXTR. — Pide ahora a éstos, que ya son mejores, que te respondan, e interpreta lo que ellos digan.

TEET. — Así será.

EXTR. — Preguntemos si, cuando hablan de un ser vivo mortal, afirman que eso es algo.

<sup>189</sup> APELT ve aquí una alusión a Zenón y a los megareos (pág. 145).

<sup>190</sup> Según ROSEN, esta frase sugiere que los primeros, a diferencia de los segundos, están acostumbrados al empleo del término *ousía* (pág. 214).

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — ¿No admiten que eso es un cuerpo animado?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Sostienen que el alma es algo que existe?

TEET. — Sí.

247a

EXTR. — ¿Y qué? ¿No dicen que el alma es a veces justa y que otras veces es injusta, que a veces es inteligente y que otras veces es insensata?

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — ¿Y no es por la posesión y por la presencia de la justicia por lo que el alma llega a ser de este tipo, y contraria, por lo contrario?

TEET. — Sí, también admiten esto.

EXTR. — Pero, entonces, dirán que lo que es capaz de sobrevenir a algo, o de abandonarlo, es completamente real.

TEET. — Lo dicen.

EXTR. — Entonces, puesto que existen la justicia, la <sup>b</sup> inteligencia, toda otra perfección —así como sus contrarios—, y también el alma, donde esto se produce, ¿dirán que todo eso es algo visible y tangible, o invisible?

TEET. — Casi nada de eso es visible.

EXTR. — ¿Y qué son esas cosas? ¿Afirman acaso que poseen cierto cuerpo?

TEET. — No responden a todo esto del mismo modo, sino que piensan que el alma misma posee cierto cuerpo <sup>191</sup>, pero respecto de la inteligencia y de todo cuanto acabamos de enumerar, no se atreven a admitir que son algo que no existe, ni a sostener que todo ello es corpóreo. <sup>c</sup>

EXTR. — Es evidente, Teeteto, que estos hombres se han vuelto mejores, pues nada de esto avergonzaría a aquellos

<sup>191</sup> CAMPBELL encuentra en esta teoría una nueva alusión a Demócrito (pág. 122). Cf. ARIST., *De an.* I 2, 405a: «(Para Demócrito) el alma está constituida por los primeros cuerpos indivisibles.»

de entre ellos que han brotado como productos de la tierra, y que sostienen con vigor que todo lo que no se puede apresar con las manos no existe en absoluto.

TEET. — Has casi expresado su pensamiento.

EXTR. — Volvamos entonces a interrogarlos, pues si quisieran admitir la existencia de algo incorpóreo, por pequeño que fuese, ello bastaría. Pues ellos deben decirnos qué es lo que tienen en común aquellas cosas con lo que tiene cuerpo y que, al tomarlo en consideración, les permitía decir que, tanto unas cosas como otras, son. Es probable que se encuentren, entonces, en un apuro. Si les ocurriese esto, observa si querrían aceptar nuestra propuesta de admitir que el ser es lo siguiente.

TEET. — ¿Qué? Habla, y quizá se lo diremos.

EXTR. — Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia<sup>192</sup>, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez<sup>193</sup>. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.

TEET. — Como ellos no pueden decir, por el momento, nada mejor que esto, lo aceptarán.

---

<sup>192</sup> La significación del término griego *dýnamis* tiene tanto valor activo como pasivo, difícilmente rescatable en el equivalente «potencia». Cf. J. SOULHÉ, *Étude sur le terme Dýnamis dans les dialogues de Platon*, París, 1919, y CORNFORD, págs. 234-239. Un análisis restringido al *Sofista* se encuentra en A. DIÈS, *Définition de l'Être et nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, París, 1963<sup>2</sup>, cap. II, y en W. DETEL, *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes*, Gotinga, 1972, págs. 74-77.

<sup>193</sup> En el *Fedro* 270c-d, PLATÓN había puesto el nombre de Hipócrates en relación con la teoría que concibe la potencia de actuar y de padecer como definición de la *phýsis*.

EXTR. — Bien. Quizá más adelante, tanto a nosotros como a ellos, todo esto nos parecerá diferente. Por el momento, quede esto convenido entre nosotros y ellos. 248a

TEET. — Quede.

EXTR. — Vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las formas <sup>194</sup>. Interpreta tú para nosotros lo que a ellos les concierne.

TEET. — Así será.

EXTR. — «¿Decís que el devenir está separado de la esencia <sup>195</sup>, no es así?»

TEET. — Sí.

EXTR. — «¿Y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente?»

TEET. — Así decimos. b

---

<sup>194</sup> PROCLUSO veía en esta fórmula una alusión a los pitagóricos (*In Parm.* II 149). Para CAMPBELL se trata de «socráticos» influidos por los eleatas o los pitagóricos, es decir, a) los megareos, o b) la primera época de Platón, o c) los platónicos que no comprendieron a Platón como es debido, o d) una combinación de (b) y de (c) (pág. 125). Sea como fuere, Platón —como señala CORNFORD, pág. 242— fue el único autor que identificó la realidad con las Formas o Ideas, y no caben dudas de que el pasaje se refiere a su propia doctrina. Ya en el *Parménides* había una crítica bastante severa de su teoría de las Formas (cf. 129d s.). En el *Sofista*, Platón quiere superar aquellos aspectos de su doctrina que están todavía fuertemente impregnados de eleatismo. CORNFORD encuentra en este pasaje los rasgos «ortodoxos», es decir, los de la época del *Fedón*, de la teoría platónica de las formas: 1) devenir y ser están separados; 2) una suerte de «conocimiento» sensible pone en contacto con el devenir; la ciencia, con el ser; 3) el ser es inmutable; el devenir cambia continuamente (págs. 243-244).

<sup>195</sup> En este contexto, *ousía* tiene el valor específico de «esencia».

EXTR. — «Pero ¿qué diremos que sostenéis vosotros, varones admirables, que es esta comunicación, en ambos casos? ¿No será acaso lo que acabamos de decir?»

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — «Una afección o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo.» Quizá tú, Teeteto, no escuches su respuesta a esta cuestión, pero yo sí, porque estoy acostumbrado.

TEET. — ¿Qué argumento dirán?

c EXTR. — No concordarán con nosotros en lo que acabamos de decir a los hijos de la tierra sobre la esencia.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — ¿Establecimos una definición adecuada de las cosas cuando dijimos que en todo está presente la potencia de padecer o de hacer, incluso en mínima medida?

TEET. — Sí.

EXTR. — A ello responden lo siguiente: el devenir participa de la potencia de padecer y de actuar; pero —dicen— no corresponde a la esencia la potencia de ninguna de estas dos cosas.

TEET. — ¿Acaso dicen algo consistente?

d EXTR. — Algo sobre lo cual debe decirse que les rogamos que nos informen con más claridad: si están de acuerdo en que el alma conoce y en que la esencia es conocida.

TEET. — Al menos, lo dicen.

EXTR. — ¿Y qué? «¿Decís que conocer y ser conocido son acciones, o afecciones, o ambas cosas a la vez? ¿O acaso ninguna de aquellas dos cosas tiene relación alguna con estas otras dos?»<sup>196</sup>. Es evidente que no hay relación alguna, pues dirían lo contrario de antes.

<sup>196</sup> Algunos autores (BURNET, APELT, DIÈS), herederos de VAN HEUSDE (1827), hacen finalizar en este punto la intervención del Extranjero, atribuyen la frase «Es evidente... antes» a Teeteto, y suman «Compre-

TEET. — Comprendo.

EXTR. — Pues dirían esto: si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece <sup>197</sup>. La esencia, <sup>e</sup> que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará <sup>198</sup> en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto <sup>199</sup> permanece inalterable <sup>200</sup>.

---

do» a «Pues... inalterable», construyendo así la nueva réplica del Extranjero. Nosotros hemos seguido el orden propuesto por SCHLEIERMACHER, adoptado luego por los editores de Zurich (1839) y por CAMPBELL. Debe advertirse, ante todo, que las versiones manuscritas posibilitan ambas posiciones, pues la partición de los párrafos no está claramente delimitada. Nuestra elección se basa en el contexto del pasaje, pues es, en general, el interlocutor del protagonista quien acepta las propuestas de éste, y la réplica: «Comprendo», difícilmente podría atribuirse al Extranjero, como resultaría del texto de VAN HEUSDE. Cf. 221d3, 222d9, y, especialmente, 245b3. Cf. también, en la misma época, *Teet.* 164d3, y *Pol.* 266b9, 280b10, 282d6, 288a11 y 288d1.

<sup>197</sup> La forma hipotética de la expresión es, para Ross, una prueba de que Platón no admite esta posibilidad: ella es un obstáculo sólo para los Amigos de las Formas (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, página 110).

<sup>198</sup> El verbo griego *kineîn* significa indudablemente «mover». No obstante, debe tenerse en cuenta que la significación más adecuada del término es, sin duda, «cambiar», «alterarse» (cf. ARIST., *Phys.* V 1, 225a-b).

<sup>199</sup> Es decir, la esencia.

<sup>200</sup> Según CORNFORD, la insospechada consecuencia de la aceptación, por parte de los Amigos de las Formas, de que el conocimiento es una cierta potencia, es la siguiente: la realidad total está compuesta por algo más que por las Formas; el alma, la vida y la inteligencia son también reales (pág. 246). Este autor, no obstante, niega que sean las Formas las que «cambian», lo cual es difícilmente sostenible, una vez que se ha admitido que «ser conocido» implica un cambio. Al respecto, cf. n. sig. Tampoco es correcta la afirmación de R. J. KETCHUM, según la cual Platón afirmaría aquí que «las cosas que cambian, existen», y no que las Formas cambian («Participation and predication in the *Sophist* 251-260», *Phronesis* 23 [1978], 43). G. VLASTOS, por su parte, sostiene que sólo

TEET. — Es correcto.

EXTR. — ¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es <sup>201</sup> totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, <sup>202</sup>solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?

la premisa del razonamiento («lo conocido padece») es de raigambre platónica, mientras que las inferencias: «lo que padece se altera» y «lo conocido se altera», incumben a la posición propia de los Amigos de las Formas («An ambiguity in the *Sophist*. Appendix I: on the interpretation of *Soph.* 248d4-e4», en *Platonic Studies*, Princeton, 1973, págs. 309-310).

<sup>201</sup> Mucho se ha discutido acerca de la significación de la expresión *tò pantelós ón* (una fórmula con «carga emocional», J. A. PHILIP, «The mégista géne of the *Sophist*», *Phoenix* 23 [1969], 95), «lo que es totalmente» o «completamente». DIÈS, en un minucioso aunque discutible trabajo (*Définition de l'Être...* [op. cit. en n. 192], págs. 39-88), comienza por distinguir esta noción de la de *ousía*, lo cual le permite aclarar los pasajes tan controvertidos en que Platón parece hablar de «cambio» de las Formas: habría un movimiento pasivo de la *ousía* (que es su cognoscibilidad) y un movimiento activo en el alma o el *noûs* (que es el sujeto cognoscente) del *pantelós ón*. LAFRANCE comparte este punto de vista (*La théorie platonicienne...* [op. cit. en n. 107], pág. 319). Es difícil de aceptar, en cambio, la asimilación posterior de DIÈS del *pantelós ón* al mundo sensible, así como su rechazo a considerarlo como sinónimo de *tò ón kai tò pân* (págs. 83-88): el texto de 249d es explícito a este respecto, y CORNFORD está en lo cierto cuando afirma que la enigmática expresión significa simplemente «lo real, o la suma de todas las cosas» (página 245). El ser real —y en esto consiste la innovación del *Sofista* respecto de los diálogos precedentes— incluye también la vida, el alma y la inteligencia. Como escribiera L. MALVERNE, «Remarques sur le *Sophiste*», *Rev. Métaph. Mor.* 63 [1958], 151, se trata de un «totalitarismo ontológico»: es un intento de restituir a la idea de ser todo cuanto las ontologías precedentes le habían quitado (inteligencia, pensamiento, alma, etc.). Agreguemos, por último, que BLUCK traduce la expresión por «that which is perfectly real» (pág. 96) y ROSEN por «what is altogether» (pág. 223).

<sup>202</sup> CAMPBELL (pág. 129) ve en esta expresión una alusión a las estatuas de los dioses. Efectivamente, cuando Sócrates critica en el *Fedro*

TEET. — Aceptaríamos en ese caso una teoría terrible, Extranjero.

EXTR. — ¿Diremos acaso que tiene intelecto, pero no vida?

TEET. — ¿Cómo sería posible?

EXTR. — Pero si decimos que tiene ambas cosas, ¿no afirmaremos que las tiene en un alma <sup>203</sup>?

TEET. — ¿De qué otro modo podría tenerlas?

EXTR. — Pero al tener intelecto, vida y alma, lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto?

TEET. — Me parece que todo esto es ilógico. b

EXTR. — Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen <sup>204</sup>.

TEET. — ¿Cómo no?

el mutismo de las imágenes pintadas, dice que éstas «están de pie como los seres vivos, pero que se callan majestuosamente» (275d).

<sup>203</sup> Acerca de esta pasaje, cf. R. MOHR, «The relation of reason to soul in the platonic cosmogony: *Soph.* 248e-249c», *Apeiron* 16 (1982), 21-26. Este autor llega a la conclusión de que sería exagerado creer que Platón modifica aquí puntos de vista anteriores: «El argumento es tan malo (*bad*) que de él no puede extraerse ninguna consecuencia doctrinaria» (pág. 22). De todos modos, creemos que debe destacarse la perspectiva antropológica que preside todo el desarrollo de la argumentación, y, por ello, nos parecen improcedentes los análisis basados en pasajes pretendidamente paralelos del *Filebo* (30c) y del *Timeo* (30b), pues, en estos casos, se trata de un punto de vista cosmológico. Como observara LAFRANCE, «en el *Sof.* se trata del ser, no del mundo; del alma cognoscitiva, no del alma del mundo; del *noûs*, del pensamiento, y no del demiurgo» (*La théorie platonicienne... [op. cit. en n. 107]*, pág. 315).

<sup>204</sup> CAMPBELL (pág. 130) observa que Platón invierte la lógica del argumento, pues pasa de «lo que existe cambia» a «lo que cambia existe». Este procedimiento le permite pasar a la parte complementaria de su demostración (que es la negación de la precedente): «lo que cambia... será suprimido del ser» (249b).

EXTR. — Ocurre, en efecto, Teeteto, que si las cosas están en reposo, no hay ningún tipo de pensamiento respecto de nada en absoluto.

TEET. — Estoy de acuerdo.

EXTR. — Pero si, por otra parte, aceptamos que todo se traslada y cambia, eso mismo, según este argumento, será suprimido del ser.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — ¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo?

TEET. — En modo alguno.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso ves que, sin estas cosas, pudiese existir o producirse un intelecto, dondequiera que fuese?

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — Por consiguiente, debe lucharse con todo el razonamiento contra quien, suprimiendo la ciencia, el pensamiento y el intelecto, pretende afirmar algo, sea como fuere <sup>205</sup>.

TEET. — Ciertamente.

EXTR. — Según parece, entonces, y sobre la base de esto, es necesario que el filósofo y quien valora estas cosas *d* como las más valiosas, ya sea que afirme lo uno o la

---

<sup>205</sup> Un penetrante análisis del pasaje 246c-249d se encuentra en J. MALCOLM, «Does Plato revise his ontology in *Soph.* 246c-249d?», *Archiv. Gesch. Philos.* 65 (1983), 115-127. Según este autor, Platón no suscribe todas las verdades metafísicas que expresa, pues este pasaje pertenece aún a la sección «aporemática» del *Sofista*, que finaliza en 251a, y que está destinada a mostrar y a suscitar problemas (pág. 116 y 124). En realidad, dice MALCOLM, nada de la «metafísica» expuesta aquí subsiste en la parte «constructiva» (251-264) del diálogo (pág. 125).

multiplicidad de las formas <sup>206</sup>, no admita que el todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos, sino que, como en la elección propia de los niños, dirán que el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambian.

TEET. — Es la pura verdad.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No nos parece acaso que el ser está adecuadamente cercado por el argumento?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¡Ay, ay! Por el contrario, Teeteto, creo que precisamente ahora empezamos a conocer la dificultad de su examen.

TEET. — ¿Por qué dices eso?

EXTR. — ¿No comprendes, ¡oh bienaventurado!, que si bien nos parecía que decíamos algo, estamos ahora en la ignorancia total acerca del mismo?

TEET. — A mí, al menos, me lo parecía, y no comprendo en absoluto cómo nos equivocamos cuando hemos actuado así.

EXTR. — Observa con mayor claridad si, acerca de lo que acabamos de admitir, no sería justo que nos interrogáramos del mismo modo como interrogamos antes a los que afirmaban que el todo era el calor y el frío <sup>207</sup>.

TEET. — ¿Cómo? Hazme recordar.

EXTR. — De acuerdo. E intentaré hacerlo interrogándote a ti, como antes lo hicimos con ellos, para que al mismo tiempo avancemos un poco.

TEET. — Correcto.

<sup>206</sup> Esta fórmula abarcaría también al «grupo eleata», que, junto con los Amigos de las Formas, son ahora considerados como «filósofos», y ya no como «narradores de mitos» (cf. 242c).

<sup>207</sup> Cf. 243d s.

EXTR. — Sea. ¿Afirmas acaso que el cambio y el reposo son, uno respecto del otro, las cosas más opuestas<sup>208</sup> que hay?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y, no obstante, afirmas que ambos existen<sup>209</sup>, tanto uno como el otro?

b TEET. — Lo afirmo.

EXTR. — Cuando admites que existen, ¿afirmas acaso que ambos y cada uno cambian?

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — ¿Pretendes, en cambio, señalar que están en reposo, al afirmar que ambos existen?

TEET. — ¿De qué modo podría hacerlo?

EXTR. — ¿Colocas, entonces, al ser, en el alma como una tercera cosa, junto a las otras, de modo que, una vez abarcados por aquél tanto el cambio como el reposo, al considerarlos en conjunto y al examinarlos en relación a su comunicación con la esencia, afirmarás así que ambos existen?

c TEET. — A decir verdad, cuando afirmamos que tanto el cambio como el reposo existen, parecemos conjeturar que el ser es una tercera cosa.

EXTR. — El ser no es, entonces, simultáneamente<sup>210</sup> el cambio y el reposo, sino algo diferente<sup>211</sup> de ellos.

<sup>208</sup> El término griego *enantíos*, que aquí está empleado en grado superlativo, significa tanto «opuesto», como «contrario» o «contradictorio».

<sup>209</sup> En este pasaje el verbo *einai* posee indudablemente valor existencial, y otro tanto ocurre con *tò ón* en b8. Cf. *infra*, n. 233.

<sup>210</sup> Esta conclusión es la refutación de la tesis asimilada a una elección infantil en 249d, según la cual el ser es el cambio y el reposo, ambos a la vez. Como se señalará en 250c6-7, el ser ni cambia ni está en reposo.

<sup>211</sup> Platón introduce aquí la noción de *héteron* («diferente», «otro»), que será la clave de su solución del problema del no-ser, y que había

TEET. — Parece.

EXTR. — Según su propia naturaleza, entonces, el ser no está ni en reposo, ni cambia.

TEET. — Precisamente.

EXTR. — ¿Hacia dónde debe, entonces, dirigir el pensamiento quien desea establecer de por sí algo firme acerca de él?

TEET. — ¿Hacia dónde?

EXTR. — Creo que ya no quedan lugares accesibles. Pues si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? Y <sup>d</sup> lo que no está para nada en reposo, ¿cómo, a su vez, no cambia? El ser, sin embargo, se nos acaba de mostrar poco ha como ajeno a estas dos cosas. ¿Es posible?

TEET. — Es completamente imposible.

EXTR. — En este momento es oportuno recordar algo sobre este asunto.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Cuando nos preguntábamos a qué debía aplicarse el nombre de no-ser, quedamos sumidos en la mayor de las dificultades, ¿recuerdas?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Estamos ahora en una dificultad menor acerca del ser?

TEET. — Si es lícito decirlo, Extranjero, me parece que ésta es aún mayor.

EXTR. — Deténgase aquí la discusión, entonces. Puesto que tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y si no podemos ver a ninguno, seremos <sup>251a</sup>

---

sido adelantada al comienzo del diálogo, en la presentación del Extranjero (cf. *supra*, n. 5).

al menos capaces de hacer que el razonamiento se abra camino con mayor facilidad en medio de ambos <sup>212</sup>.

TEET. — Bien.

EXTR. — Digamos <sup>213</sup> de qué manera enunciamos una cosa que es la misma, en cada caso, mediante varios nombres.

TEET. — ¿Como qué? Da un ejemplo.

EXTR. — Hablamos del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos —y en muchos b más— no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes <sup>214</sup>. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres <sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Éste es uno de los pasajes en que Platón expresa claramente que el objeto de su análisis es tanto el ser como el no-ser. Ambos, en definitiva, serán aclarados el uno en función del otro: el no-ser será lo diferente del ser.

<sup>213</sup> Según CORNFORD comienza aquí la sección (que se extiende hasta 259d) dedicada al análisis de las dificultades que implican los juicios negativos (es decir, los que responden a la forma «no es», y que parecerían negar la existencia de algo), no los juicios falsos (pág. 252).

<sup>214</sup> El ámbito de la *predicación* ofrecerá a Platón la solución del problema, pues pueden enunciarse múltiples predicados de una misma realidad. Unidad y multiplicidad pueden «coexistir», entonces, en un mismo sujeto, y permitir que de éste se enuncien algunos predicados, y otros no. Como observara L. J. ESLUCK, la predicación es, para Platón, la descripción de cualidades, es decir, del no-ser relativo de la cosa («The dyadic character of Being in Plato», *The Modern Schoolman* 31 [1953], 17). En estrecha relación con la predicación —y como condición básica que la hace posible, podríamos decir— está la concepción platónica de la comunión o comunicación entre las Formas, que hace su aparición con el *Sofista*. *Contra*, cf. ROSEN, pág. 229, que no encuentra relación alguna entre la comunicación y la predicación.

<sup>215</sup> La concepción aristotélica, según la cual «el ser se predica de va-

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — Con lo cual, yo creo, preparamos un festín para los jóvenes y para los ancianos que se instruyeron tardíamente <sup>216</sup>. Pues cualquiera comprende directa y rápidamente que es imposible que lo múltiple sea uno, y que lo uno sea múltiple, y, con seguridad, ellos se alegran de que no se permita afirmar que el hombre es bueno, pues lo bueno es bueno, y el hombre, hombre <sup>217</sup>. Según creo, Teeteto, has tenido a menudo la ocasión de encontrar a gente que se preocupa por estas cosas: son algunas veces personas de edad avanzada que se extasían ante esto debido a la pobreza de sus recursos intelectuales, y que creen haber descubierto algo enormemente sabio.

TEET. — Completamente.

rias maneras» (*tò ón légetai pollachôs*, *Met.* 1003a-33, 1028a5, 10, etc.), es heredera directa de esta teoría platónica.

<sup>216</sup> La mayor parte de los intérpretes creen que esta frase maliciosa es una alusión a Antístenes, pues la doctrina que Platón enumerará a continuación parece corresponder a la de quienes, como el mencionado autor, piensan que «nada puede atribuirse a algo, aparte de su propia enunciación: un único predicado puede afirmarse de un único sujeto» (ARIST., *Met.* 1024b32). Cf., también, *Teet.* 201e. La consecuencia inmediata de esta posición sería, según Antístenes, que a) nadie puede contradecir a nadie, pues si se habla del mismo objeto, debe decirse la misma cosa, y que b) no se puede hablar en falso, pues si se enuncia el objeto, sólo esa enunciación es posible. Tanto ARISTÓTELES (*loc. cit.*) como ALEJANDRO DE AFRODISIAS (*In Met.*, p. 434, 25 HAYDUCK) y PRÓCLO (*In Crat.*, c. 37 PASQUALI) critican esta posición de Antístenes. Cf. un análisis detallado de la cuestión en A. J. FESTUGIÈRE, «Antisthenica», *Rev. Scienc. Philos. Théol.* 21 (1932), 345-376.

<sup>217</sup> Según CORNFORD, esta teoría podría explicarse así: si se habla de un hombre blanco bueno, se debe admitir que se enuncia una expresión compleja, en la cual «blanco» es el nombre de su blancura, «bueno» de su bondad, etc. (pág. 254). Desde la perspectiva platónica de la teoría de las Formas, en cambio, la noción de participación permite esta atribución múltiple.

EXTR. — Y bien; para que nuestro razonamiento abarque a todos aquellos que alguna vez reflexionaron acerca del ser —es decir, para que no sea válido sólo para estos *d* recién mencionados, sino también para todos los que discutieron antes— se formulará ahora la siguiente pregunta.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — ¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirán, *e* Teeteto?

TEET. — Yo nada puedo responder por ellos.

EXTR. — ¿Por qué no examinamos las consecuencias de cada cuestión, para responder a cada una de ellas?

TEET. — Bien dicho.

EXTR. — Supongamos, por ejemplo, que ellos dicen, en primer lugar, que nada tiene el poder de comunicarse con nada. El cambio y el reposo, entonces, ¿participarán, de algún modo, del ser?

252a TEET. — No, por cierto.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Podrá existir alguno de los dos, si no se comunica con el ser?

TEET. — No existirá.

EXTR. — Esta admisión, según parece, pone rápidamente a todos en ruinas, tanto a los que sostienen que todo cambia, como a los partidarios de la unidad inalterable, como a quienes afirman que el ser reside en formas que permanecen siempre idénticas e inmutables. Pues todos éstos ponen al ser en comunicación, tanto los que dicen que

realmente cambia, como los que sostienen que realmente está en reposo.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Y, si no hay ninguna clase de mezcla, nada <sup>b</sup> podrían decir quienes sostienen que todo está unido, ni quienes dividen todo, ya sea que lleven las cosas infinitas hacia lo uno, o que las hagan salir de lo uno, ya sea que lo dividan en determinados elementos, tanto si sostienen que esto ocurre alternadamente, como si dicen que esto ocurre siempre.

TEET. — Correcto.

EXTR. — Pero lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa por intermedio de otra afección.

TEET. — ¿Cómo? <sup>c</sup>

EXTR. — Respecto de todo, se ven obligados a valerse de «ser», de «separado», de «lo otro», de «en sí» y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en sus discursos, de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, llevan consigo a su enemigo y a su contrincante, y, como el insólito Euricles, llevan en ellos mismos siempre, cuando caminan, una voz interior <sup>218</sup>.

TEET. — Ciertamente, has enunciado una imagen verdadera. <sup>d</sup>

EXTR. — Pero, ¿qué ocurrirá si permitimos que todo tenga el poder de comunicarse?

TEET. — Hasta yo soy capaz de resolver eso.

EXTR. — ¿Cómo?

---

<sup>218</sup> En esta referencia al ventrílocuo Euricles, R. WIEHL (pág. 194) no excluye una alusión irónica a la voz demoníaca que suele acompañar a Sócrates (cf. *Apol.* 32c, 33a, 40b; *Eutifrón* 3b; *Eutidemo* 272e).

TEET. — El cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría, si pudieran agregarse el uno al otro recíprocamente.

EXTR. — ¿Pero no es total y absolutamente imposible que el cambio esté en reposo, y que el reposo cambie?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Sólo queda, entonces, la tercera posibilidad.

TEET. — Sí.

e EXTR. — Pues es necesario una de estas cosas: que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas puedan y otras no.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Y se descubrió que las dos primeras posibilidades eran imposibles.

TEET. — Sí.

EXTR. — Entonces, todo el que desee responder correctamente, sostendrá la restante de las tres <sup>219</sup>.

---

<sup>219</sup> Se puede afirmar sin caer en riesgo de exageración que la comunicación o comunión entre las Formas (cf. *supra*, n. 147) es el axioma básico del *Sofista*. Esta innovación parecería responder al desafío lanzado por Sócrates en el *Parménides*: «Me encantaría que alguien me demostrase que las Formas pueden mezclarse y separarse entre sí» (129e). (S. PANAGIOTOU, «The *Parmenides* and the 'communion of kinds' in the *Soph.*», *Hermes* 109 [1981], 170, en cambio, afirma que no hay relación entre ambos argumentos, pues el *Parménides* se ocupa de la posible disolución de la Forma en función de sus múltiples predicaciones, y el *Sofista*, de los problemas de la atribución de predicados múltiples a una Forma única.) La comunicación o la incompatibilidad entre las Formas explicará los juicios afirmativos y negativos, así como su «presencia» en los individuos dará razón de los juicios verdaderos (cuando se respeta la comunión forma real) y de los falsos (cuando se la viola). El hallazgo de este criterio permite explicar un ámbito no contemplado por *Parménides*. En este sentido, W. WALETZKI opone la noción platónica de *symploché* (comunión) a la parmenídea de *synechés* (continuo) y afirma que, mientras que ésta identificaba los ámbitos del ser y del pensamiento, aque-

TEET. — Exactamente.

EXTR. — Como algunas cosas consienten en hacerlo y otras no, ocurrirá aquí lo mismo que con las letras; pues también algunas de éstas armonizan con otras, mientras <sup>253a</sup> que otras son discordantes.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Las vocales, a diferencia de las demás, son un lazo que se extiende a través de todas, de modo tal que sin una de ellas es imposible que las otras se combinen entre sí.

TEET. — Efectivamente.

EXTR. — ¿Y saben todos cuáles son capaces de comunicar con las demás, o quien quiera proceder con eficiencia necesitará una técnica?

TEET. — Necesitará una técnica.

EXTR. — ¿Cuál?

lla, que los distingue relacionándolos, da razón tanto de la verdad como de la falsedad («*Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d*», *Phronesis* 24 [1979], 252). El filósofo será el encargado de captar correlaciones o correspondencias lícitas, y de velar por su plasmación en el discurso. A partir de 259e, Platón se basará en la combinación de las Formas para analizar los juicios falsos. En todo este contexto, Platón utiliza como sinónimos los términos *symploké* (comunidad), *koinonía* (comunicación), *symmíksis* (mezcla), etc. (cf. J. L. ACKRILL, «Plato and the copula: *Sophist 251-259*», en *Plato*. Col. de ensayos críticos, eds. por G. VLASTOS, Nueva York, 1971, vol. I, págs. 219-221), expresiones éstas que denotan, todas, relaciones recíprocas (si A comunica con B, B comunica con A, etc.). Se presenta un problema en aquellos casos en que Platón se vale, también como sinónimo, del término «participar», que introduce una relación asimétrica (si A participa de B, B no tiene por qué participar de A). Cf., al respecto, el pasaje 256b: «afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su *participación* en lo mismo en sí y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su *comunicación* con lo diferente». Cf. también KETCHUM («Participation...» [*op. cit.* en n. 200], *passim*), y, especialmente, B. C. VAN FRAASSEN, «Logical structure in Plato's *Sophist*», *Rev. Metaph.* 22 (1968-9), 2, págs. 484-487.

TEET. — La gramática.

b EXTR. — ¿Y qué? ¿No ocurre lo mismo en el caso de los sonidos, con los agudos y con los graves? Es músico quien posee la técnica que le permite conocer cuáles se combinan y cuáles no, y no es músico quien la desconoce.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y encontraremos algo similar en el caso de las demás técnicas, así como en la ausencia de técnicas.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar c correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? <sup>220</sup>.

TEET. — ¿Cómo no hará falta una ciencia, y, por qué no, la mayor de ellas?

EXTR. — ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?

TEET. — ¿Qué dices?

<sup>220</sup> «Abrirse paso entre los razonamientos»: ésta es la tarea del filósofo. CORNFORD, que no vacila en calificar de «vital» este pasaje, deduce del mismo que «la trama total del discurso filosófico consistirá en formular juicios afirmativos y negativos acerca de las Formas, juicios que deberán representar correctamente, en la naturaleza de las cosas, sus conjunciones o separaciones eternas» (pág. 261). En este pasaje, el género que posibilita la mezcla es «el ser» y el que causa la división es «el no-ser de los juicios negativos verdaderos» (*ibidem*).

EXTR. — Dividir por géneros y no considerar que una *d* misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? <sup>221</sup>.

TEET. — Sí, lo decimos.

EXTR. — Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas <sup>222</sup>, que están, cada una de ellas, separadas; y [B]

<sup>221</sup> En esta descripción de la dialéctica se apoyan quienes, como J. STENZEL (*Plato's method of dialectic*, trad. D. J. ALLAN, Oxford, 1940, pág. 108), asimilan este método al procedimiento de la división. En realidad, Platón afirma que la división *forma parte* del método dialéctico, que consiste, *además* —y fundamentalmente—, en el conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas, conocimiento que permite —y, entonces, es previo— la división. Cf., al respecto, MORAVCSIK, «Being...», pág. 51. En esta misma dirección, A. GÓMEZ-LOBO afirma que, a partir de la división, que ya fue presentada en pasajes anteriores, Platón propone en 253d un nuevo método, que es básico, porque permite acceder al ser y al no-ser en tanto que Ideas («Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d1-e2», *Phronesis* 22 [1977], 41-42). Una crítica de esta posición se encuentra en WALETZKI, «Platon's Ideenlehre...» (*op. cit.* en n. 219), págs. 241-251. ROSEN admite que el pasaje es muy confuso, pero llega a una conclusión próxima de la de Gómez-Lobo: «La división es definida como un método de caza, no como una ciencia.»

<sup>222</sup> El término que hemos traducido por «muchas» es *pollón*. Este adjetivo, que *a priori* puede admitir los tres géneros (en griego), pierde parte de su ambigüedad al ser retomado en la proposición explicativa siguiente por una expresión en masculino o en neutro: *hendós hekástou*. En este caso, el antecedente de *pollón* no podría ya ser «Ideas» (femenino). W. C. RUNCIMAN (*Plato's later epistemology*, Cambridge, 1962, página 62) sugiere que *pollón* se refiere a las cosas individuales, mencionadas genéricamente en neutro. Es más probable, en cambio, que el término se refiera a los géneros (como sugiere V. ARANGIO-RUIZ, «Le operazioni della dialettica nel *Sofista* di Platone», en *Studi di Filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, ed. V. E. ALFIERI-M. UNTERSTEINER, Bari, 1970, pág. 240) (nótese que el procedimiento consiste en dividir por géneros), término que en este contexto es sinónimo de Idea, y por esta razón lo hemos traducido en femenino. Todo el proceso quedaría confinado así al ámbito de las Formas o Ideas. *Contra*, cf. BLUCK, pág. 127.

muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no <sup>223</sup>.

TEET. — Completamente.

<sup>223</sup> He aquí una descripción exhaustiva del método dialéctico. Su meta son las Formas, mencionadas en este pasaje por el término *idéa* (y los adjetivos en femenino referidos a ella) y por *génos*. La tarea del filósofo es cuádruple, como se deduce de la descripción. Como es de imaginar, este difícil pasaje ha sido objeto de comentarios muy diversos y contradictorios. Según CORNFORD —que es partidario de la identificación de dialéctica y división—, (A) y (B) representan la colección previa a toda división (es decir, la captación —por intuición— de la Forma a dividir, así como de sus diferencias específicas con las Formas que figurarán en las divisiones posteriores), y (C) y (D) el resultado de la división (pues se sabe entonces que cada Forma es completa, y la Forma a la que se llega queda separada de las demás) (págs. 267-272). SELIGMAN concuerda en líneas generales con esta interpretación de CORNFORD; sólo agrega que (B) se refiere al aspecto «extensional» de la división y (C) al aspecto «intensional» (pág. 53). Según TREVASKIS («Division and...» [*op. cit.* en n. 22], pág. 122), (A) y (B) aluden a las relaciones entre las Ideas y sus ejemplos particulares, y (C) y (D) a la relación de un número determinado de Ideas con su Idea genérica; ambas partes, a su vez, están yuxtapuestas antitéticamente. Un análisis minucioso de este pasaje (aunque desde puntos de vista opuestos) se encuentra en los trabajos de GÓMEZ-LOBO, «Plato's description...», y de WALETZKI, «Platon's Ideenslehre...» (*op. cit.* en n. 219). En realidad, no sería ajena a esta divergencia de interpretaciones el deseo de los estudiosos de querer sistematizar un proceso... que quizá no es tal. En efecto, casi siempre se ve en este pasaje la descripción de cuatro etapas, sucesivas o no, que el filósofo debe recorrer para obtener su título de dialéctico. Esto no es evidente, ni mucho menos. Platón ofrece cuatro ejemplos posibles de situaciones en las cuales el dialéctico debe saber desempeñarse, ya sea, en algunos casos, para demostrar que ciertos géneros abarcan determinadas especies; en otros, que ciertas Formas son incompatibles entre sí, etc.

EXTR. — Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente.

TEET. — ¿Cómo podría alguien concederla a otro?

EXTR. — Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo —cuando lo busquemos—<sup>224</sup>, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente<sup>254a</sup> a la de éste.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Aquél, escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar, ¿no es así?

TEET. — Así parece.

EXTR. — El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para b mirar a lo divino<sup>225</sup>.

TEET. — Es probable que así sea, como en el otro caso.

EXTR. — Y bien: ya nos ocuparemos de él con mayor claridad, si aún lo deseamos. Respecto del sofista, en cambio, es evidente que no debe ser abandonado hasta que no se lo haya examinado suficientemente.

TEET. — Dices bien.

EXTR. — Puesto que se ha admitido que algunos géneros aceptan comunicarse recíprocamente y otros no, que algunos lo hacen con unos pocos y otros con muchos, y

<sup>224</sup> En esta frase enigmática se ha visto siempre un anticipo del diálogo el *Filósofo*, que, junto con el *Político*, respondería a las tres preguntas planteadas en 217a.

<sup>225</sup> Recuérdese el ennegrecimiento del prisionero que logra huir de la caverna, cuando se enfrenta con la verdadera realidad (*Rep.* 515d).

c que a otros, que están a lo largo de todos, nada les impide entrar en contacto con todos, sigamos adelante con el razonamiento, después de esto, para examinar de este modo no todas las formas —para no marearnos en medio de la multitud—, sino eligiendo algunas de las consideradas mayores para ver, primero, cuál es cada una y, luego, cuál es el poder de comunicación recíproca, con el objeto de que, si no podemos captar con plena claridad el ser y el no-ser, no estemos privados de dar razón de ellos —en la medida en que lo admita el tipo de investigación actual—  
 d y cuando se llegase a adecir que el no-ser es realmente no ser, podamos escapar indemnes.

TEET. — Es absolutamente necesario.

EXTR. — Los que ha poco describimos —el ser mismo, el reposo y el cambio— son sin duda los mayores <sup>226</sup> entre los géneros <sup>227</sup>.

<sup>226</sup> CORNFORD (pág. 273, n. 2) critica las versiones que traducen «mayores» como si fuese el sujeto de la frase («The most important kinds are...», CAMPBELL; «les plus grands des genres sont...», DRÈS; «die wichtigsten Gattungsbegriffe... waren...», APELT), cuando, en realidad, *mégista* es predicado. La interpretación criticada tendería a reducir a los tres mencionados el número de los géneros «mayores». No obstante, la misma conclusión podría extraerse de nuestra traducción, que respeta —a nuestro juicio— la sintaxis griega, y que es menos libre que la de Cornford. Para Ross, el calificativo de «mayores» se justifica para los tres primeros, porque ellos son los que ya habían sido descubiertos por los pensadores precedentes (*Plato's Theory...* [op. cit. en n. 197], pág. 112, n. 6). TREVASKIS concuerda con Ross: estos géneros son «mayores» en cuanto objeto de la preocupación filosófica («The mégista génē...» [op. cit. en n. 152], pág. 101, n. 4). En realidad, esta enumeración, como ocurre a menudo en la argumentación platónica, tiene carácter provisional, y no resulta insólito el posterior agregado de otros dos «géneros mayores» en 255d: «lo mismo» y «lo diferente», que, en definitiva, tienen más derecho a ser considerados «mayores» que el cambio y el reposo, que casi todos los intérpretes consideran como etapas *ad hoc* de la demostración.

<sup>227</sup> Una vez más, Platón utiliza en este pasaje el término *génos* como

TEET. — Completamente.

EXTR. — Y dijimos que era evidente que estos dos últimos no podían mezclarse entre sí.

TEET. — Sin duda.

EXTR. — Pero el ser se mezcla con ambos, ya que ambos, en cierto modo, existen.

TEET. — ¿Cómo no existirían?

EXTR. — En consecuencia, ellos son tres.

sinónimo de *eídos*: en 254c2 propone analizar sólo algunos *eídē*, y aquí afirma que comenzará por los tres *génē* que ya describió. Si bien no hay prácticamente discusión entre los estudiosos acerca de esta asimilación, una interminable polémica se ha suscitado acerca del *status* de las Formas en el *Sofista*. Frente a los autores que encuentran en los géneros mayores un ejemplo de la teoría platónica ortodoxa (p. ej., CORNFORD, *passim*; ROSS, *Plato's Theory...* [*op. cit.* en n. 197], pág. 111; A. R. LACEY, «Plato's *Sophist* and the Forms», *Class. Quart.* 9 [1959], 43-52), hay autores que niegan la presencia de la teoría de las Formas en este diálogo. Así, según PECK, Platón hace aquí un análisis en términos «sofísticos», «sin referencia alguna a la participación metafísica» («Plato and the *mégista...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 39), confinado, como opina XENAKIS («Plato's *Sophist...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 30), a un plano lógico-lingüístico, sin referencia «a la existencia independiente, y fuera de la mente, de los *eídē*». Una posición similar es la de C. GRISWOLD, para quien, como en el *Sofista* la metafísica queda reducida a la lógica, los *mégista génē* son géneros que responden a problemas lingüísticos, sin relación alguna con las Formas («Logic and metaphysics in Plato's *Soph.*», *Giorn. Metaf.* 32 [1977], 559 y 564). Una posición intermedia fue adoptada por SELIGMAN, quien considera por lo menos a los tres géneros fundamentales (ser, mismo, diferente) como «determinantes formales», sin especificidad (*whatness*), auténticas meta-formas, y que, no por ello, dejan de ser «constituyentes ontológicos» (págs. 66-7). Quizá la opinión más sensata al respecto sea la de KETCHUM. Para este autor, la única referencia obvia a la Teoría de las Formas se encuentra en el pasaje referente a los Amigos de las Formas, pero ello no quiere decir que la teoría haya sido abandonada en el *Sofista*. Ocurre simplemente que el objeto del diálogo es diferente y que «la verdad de tal teoría es irrelevante para los argumentos del *Sofista* («Participation....» [*op. cit.* en n. 200], pág. 59).

TEET. — ¿Y qué?

EXTR. — Entonces, cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo <sup>228</sup>.

e TEET. — Así es.

EXTR. — ¿Qué queremos decir realmente con «mismo» y con «diferente» <sup>229</sup>? ¿Son acaso otros dos géneros, además de los tres primeros, si bien están siempre necesariamente entremezclados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres, o, sin darnos cuenta, <sup>255a</sup> con «mismo» y con «diferente» estamos enunciando algo que pertenece a aquéllos?

TEET. — Quizá.

EXTR. — Pero el cambio y el reposo no son ni lo diferente ni lo mismo.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Sea lo que fuere lo que atribuyamos en común al cambio y al reposo, esto no puede ser ninguno de aquellos dos.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — El cambio estaría en reposo, y el reposo cambiaría. Cualquiera de ellos que llegue a ser el otro, obligará a su vez a éste a cambiar su propia naturaleza por la <sup>b</sup> de lo contrario, pues participará del contrario <sup>230</sup>.

<sup>228</sup> Si hay tres elementos es evidente que cada uno es diferente de los otros dos; pero ello no implica, por el momento, la segunda parte de la afirmación que Teeteto, extrañamente, acepta sin cuestionar: que cada uno sea «igual a sí mismo». Cf. *infra*, 231.

<sup>229</sup> *héteron*: diferente, distinto, otro; *tautón*: mismo, igual, semejante.

<sup>230</sup> Es decir: si del cambio o del reposo se predica la identidad con su contrario (del cambio, el reposo; del reposo, el cambio), ello obliga a cada uno a modificar su naturaleza por la de su opuesto (el cambio será algo que está en reposo, y el reposo cambiará). Sobre este difícil pasaje, cf. el análisis de BLUCK, págs. 154-156.

TEET. — Sin duda.

EXTR. — Pero ambos participan, sin duda, de lo mismo y de lo diferente.

TEET. — Sí.

EXTR. — No digamos, no obstante, que el cambio es lo mismo o lo diferente; y tampoco que lo es el reposo.

TEET. — No.

EXTR. — En cambio, ¿debemos acaso pensar que el ser y lo mismo son una sola cosa?

TEET. — Quizá.

EXTR. — No obstante, si ello significa que el ser y lo mismo no difieren en nada, cuando al hablar del cambio y del reposo digamos que ambos existen, sostendremos entonces que ellos, en tanto existentes, son lo mismo <sup>231</sup>.

TEET. — Pero esto es imposible, sin lugar a dudas.

EXTR. — Es imposible, entonces, que lo mismo y el ser sean una sola cosa.

TEET. — Efectivamente.

EXTR. — ¿A las tres formas debemos agregar entonces lo mismo, como una cuarta?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso no debe decirse que lo diferente es la quinta? ¿O es preciso considerar a éste y al ser como dos nombres aplicados a un mismo género?

<sup>231</sup> En todo este pasaje, Platón especula con la ambigüedad de la expresión griega *tautón*, que tiene a la vez significado completo («lo mismo») e incompleto («lo mismo que...»). PÉCK observa que Platón se basa en esta ambigüedad para cometer la falacia —básica, no obstante, para su demostración— de suponer, como una etapa provisional, pero necesaria, de su argumentación, que «el cambio es lo mismo». La falacia consiste en eliminar la parte calificativa del predicado, «...a sí mismo». Es la falacia que Sócrates había reprochado a Dionisodoro en *Eutidemo* 283d, respecto de Clinias («Plato and the *mégista*...» [*op. cit.* en n. 152], págs. 46-47 y 70). Platón evita esta falacia en 254d15 y en 256a.

TEET. — Quizá.

EXTR. — Creo, no obstante, que tú admites que algunas cosas se enuncian en sí mismas y de por sí, mientras que otras lo son en relación con otras cosas <sup>232</sup>.

TEET. — ¿Cómo no?

d EXTR. — Lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa, ¿no es así?

TEET. — Así es.

EXTR. — Y no sería así, si el ser y lo diferente no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participase de dos formas, como el ser, podría haber algo que fuese diferente sin ser diferente de alguna otra cosa. No obstante, ocurre que cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa.

TEET. — Dices las cosas tal como son.

e EXTR. — La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y diremos que ella atraviesa todas las otras. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Esto ha de decirse de las cinco formas, al tenerlas en cuenta una por una.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Del cambio, en primer lugar, que es completamente diferente del reposo. ¿O qué diremos?

TEET. — Eso.

---

<sup>232</sup> Cf. ejemplos de valores relativos en *Rep.* 438a y *Fedón* 102c.

EXTR. — No es, entonces, el reposo.

TEET. — En modo alguno.

EXTR. — Pero existe, gracias a que participa del ser <sup>233</sup>. 256a

<sup>233</sup> Dado el valor de la oración causal (*dià tò metéchein tou óntos*), no hemos vacilado en traducir *ésti dé* por «pero existe». Se trata, no obstante, de una forma de posición —que ha determinado nuestra traducción también en otros pasajes—, pues hay autores que niegan con vehemencia que Platón haya utilizado en el *Sofista* el verbo «ser» con valor existencial (sólo habría ejemplos de su uso copulativo-predicativo y, como innovación, de un uso «identitativo»). CORNFORD es partidario del valor existencial de *éinai* (*passim*, espec. págs. 296-297), y ya ACKRILL había encontrado en el pasaje que nos ocupa un claro ejemplo de esta utilización («Plato and the copula: *Soph.* 251-9», trabajo de 1957 reed. en VLASTOS, *Plato* [op. cit. en n. 118], págs. 210-222). CROMBIE no excluye que «ser» afirme la existencia, incluso en su uso copulativo: «estoy seguro de que si Platón hubiera dicho que 'Jones es soltero' ello hubiera significado que 'Jones existe como soltero', y que ser soltero forma parte de un tipo de existencia» (*An examination...* [op. cit. en n. 135], página 500). La conclusión general que CROMBIE extrae es que, para Platón, «la existencia es un predicado» (*ibidem*). R. HEINIMAN, por su parte, hace una larga enumeración de pasajes en los que *tò ón* tiene indudablemente valor existencial (entre ellos, 219b4, 247b1, 260c6, 264d4) y afirma que desconocerlo equivale a no comprender la teoría platónica de la negación («Being in the *Sophist*», *Arch. Gesch. Philos.* 65 [1983], 1-17). Una posición intermedia sostuvo W. J. PRIOR, para quien «ser», en el *Sofista*, significa siempre «participar» y, en los casos en que se «participa del ser», es correcto hablar de «existir» («Plato's analysis of Being and not-Being in the *Sophist*», *South. Journ. Philos.* 18 [1980], 206). Las críticas más acérrimas contra el valor existencial de *éinai* provienen de M. FREDE (*Prädikation und Existenzaussage*, Gotinga, 1967) y OWEN («Plato on not-being» [op. cit. en n. 118]). FREDE acepta el significado predicativo de «ser», y respecto del existencial sostiene que es reducible a su valor «identitativo». En tal caso, «es» se dice de las cosas con referencia a ellas mismas» (pág. 29). OWEN parte de la interpretación del pasaje de las aporías sobre el no-ser y concluye que sólo hay ejemplos en Platón de un «ser» copulativo (págs. 241-267). A nuestro juicio, no es necesario aventurar hipótesis alguna, pues Platón mismo afirma que él utiliza «no-ser» con dos significaciones distintas: lo contrario

TEET. — Existe.

EXTR. — Y el cambio, a su vez, es diferente de lo mismo.

TEET. — Está claro.

EXTR. — No es, entonces, lo mismo.

TEET. — No, sin duda.

EXTR. — Pero, sin embargo, él era lo mismo <sup>234</sup> a causa de participar de éste.

del ser y lo diferente del ser. Decide luego no profundizar en la primera significación (ni a favor ni en contra, cf. 258e-259a), que es la que se opone al ser... «existencial», y centra su atención en «lo diferente», que es la negación del ser como «mismo», «idéntico». Ambas significaciones (la existencial y la que indica mismidad o identidad) coexisten en el *Sofista*. El uso predicativo del verbo, finalmente, forma parte de la teoría de la participación y el no-ser correspondiente se asimila a lo diferente: «no ser X» es «no participar de X», es decir, «ser diferente de X». En lo que se refiere concretamente a 256a1, J. MALCOLM afirma que «participar del ser» no significa forzosamente «existir» (como hemos interpretado nosotros): significa aplicar «ser» a X, ya sea en sentido completo (existencial) o incompleto (predicativo) («Plato's analysis of *tò ón* and *tò mè ón* in the *Sophist*», *Phronesis* 12 [1967], 139).

<sup>234</sup> Hay autores que encuentran en el pasaje 256a5-7 (el cambio «no es lo mismo»; «Pero, sin embargo, él era lo mismo») el descubrimiento, por parte de Platón, del valor «identitativo» del verbo «ser». Así, ACKRILL afirma que la única forma de eliminar la contradicción —aparente— entre ambas afirmaciones consiste en admitir que, si bien el «era» (= «es») de la segunda frase es claramente copulativo, el «no es» de la primera indica la no-identidad del cambio y de lo mismo («Plato and the copula...» [*op. cit.* en n. 233], págs. 212-214). O, como afirma CROMBIE, se dice en la primera frase que el cambio y lo mismo «no hacen alusión a la misma propiedad» (*An examination...* [*op. cit.* en n. 135], pág. 405), es decir, no son idénticos. Una severa crítica de esta posición se encuentra en F. J. LEWIS, «Did Plato discover the *éstin* of identity?», *Calif. Stud. Class. Ant.* 8 (1976), 113-143, quien, para explicar el pasaje, no ve la necesidad de recurrir a otro procedimiento que la participación, y una utilización especial —que es la que Platón introduce— de la negación.

TEET. — Sí.

EXTR. — Hay que admitir, entonces, y sin enojarse, que el cambio es lo mismo y no lo mismo. Cuando decimos que él es lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido <sup>235</sup>, sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación con lo mismo en *b* sí, y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a la cual se separa de lo mismo y se convierte no en aquello, sino en algo diferente. De este modo, también es correcto afirmar que es no-lo-mismo.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Si el cambio mismo participara en cierto modo del reposo, ¿sería insólito que lo llamásemos «quieto»? <sup>236</sup>.

TEET. — Sería totalmente correcto, si hemos admitido que algunos géneros pueden mezclarse entre sí y otros no.

EXTR. — Ya hemos llegado a esta demostración cuando discutimos antes cómo es cada uno, según su naturaleza. *c*

<sup>235</sup> Según GUTHRIE, en esta breve frase reside «la gran contribución del *Sofista* a la filosofía»: en reconocer que un término puede ser usado en más de un sentido (*A History...*, V, pág. 152, tr. esp., pág. 166).

<sup>236</sup> No caben dudas de que esta frase es insólita (recuérdese que en 250a se dijo que «el cambio y el reposo son las cosas más opuestas»), y CORNFORD no vacila en suponer una laguna salvadora (cuyo contenido él «restituye») (pág. 286, n. 3). Sin llegar a este extremo, en otro intento innecesario de aclarar esta frase —que, a nuestro juicio, propone una situación meramente hipotética—, CROMBIE, después de señalar que Platón no dice que el cambio «sea» el reposo, sino que «está quieto», afirma que habría que suponer cierto «cambio constante» (*An examination...* [op. cit. en n. 135], pág. 398) o «estable» (*ibid.*, pág. 400). Tampoco puede extraerse de esta hipótesis un ejemplo decisivo de la diferencia —explícita en otros pasajes— entre identidad (pues sabemos que cambio y reposo *no* son idénticos) y predicación (pues se sugeriría aquí que una predicación mutua sería posible), como cree BLUCK (págs. 151-153).

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Digamos, entonces, nuevamente: el cambio, ¿es diferente de lo diferente, así como era otra cosa que lo mismo y que la quietud?

TEET. — Necesariamente.

EXTR. — Es, entonces, en cierto modo, no-diferente, y también diferente, según el argumento actual.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — ¿Qué diremos además? ¿Diremos acaso que él es diferente de los otros tres, pero no del cuarto, cuando hemos admitido que los géneros que decidimos analizar eran cinco?

TEET. — ¿Cómo podríamos hacerlo? Es imposible admitir que su número sea inferior al que hace poco pusimos en evidencia.

EXTR. — ¿Diremos, entonces, en forma polémica y sin temor alguno, que el cambio es diferente del ser.

TEET. — Sin el más mínimo temor.

EXTR. — ¿No es acaso evidente que el cambio es realmente algo que no es, aunque también sea, pues participa del ser? <sup>237</sup>.

TEOD. — Es evidentísimo.

---

<sup>237</sup> En el pasaje que va de 255e14 a 256e3, Platón ejemplifica, a partir del cambio, las relaciones mutuas de los géneros: 1) el cambio no es el reposo (255e14); 2) el cambio no es lo mismo (256a5), pero es igual (a sí mismo) (256a7); 3) el cambio no es lo diferente (256c8), pero es diferente de lo diferente (256c8); 4) el cambio no es el ser (256d8), pero es (256a2, d9). Esta lista de posibilidades (que varía según el género que se tiene en cuenta: en este caso, como puede observarse, el cambio mantiene relaciones dobles y antitéticas con cada uno de los otros géneros, excepto con su contrario, el reposo) tiene como objeto principal mostrar que, acerca de cada género, se pueden emitir, al mismo tiempo, juicios verdaderos tanto afirmativos como negativos.

EXTR. — Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es.

TEET. — Es probable que así sea.

EXTR. — Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser.

TEET. — Así parece.

EXTR. — Debe decirse, entonces, que el ser mismo es diferente de las otras <sup>238</sup>.

TEET. — Es necesario.

EXTR. — Y así, para nosotros, el ser no existe tanto cuanto existen las otras <sup>239</sup>. Pues, al no ser aquéllas, si bien él es un algo único, no es las otras cosas, cuyo número es infinito.

TEET. — Es muy probable.

EXTR. — Y no hay, entonces, por qué enojarse, ya que la naturaleza de los géneros admite una comunicación recíproca <sup>240</sup>. Si alguien no está de acuerdo con esto, que trate

<sup>238</sup> Debemos aclarar que en todo este pasaje Platón utiliza como sinónimos *eídos* y *génos*, términos que en griego son neutros y que en español hemos traducido por «Forma» o «Idea» (ambos femeninos), y por «género» (masculino). Esto provoca en nuestra traducción una cierta ambigüedad (el paso a veces del femenino al masculino, aunque se trate del mismo concepto) que en griego no existe.

<sup>239</sup> Según CORNFORD (pág. 289), esta conclusión refuta el primer dogma parmenídeo («el ser existe»). El segundo («no hay no-ser») será refutado a partir de 257b con la presentación de la negación como diferencia.

<sup>240</sup> El no-ser es la consecuencia de esta comunicación. «La afirmación de la existencia del no-ser es simplemente una confirmación de que las cosas se relacionan realmente» (L. J. ESLICK, «The platonic dialectic of non-being», *The New Scholasticism* 29 [1955], 47).

de convencer a nuestros primeros argumentos, y que, luego, haga otro tanto con los que vinieron después.

TEET. — Has hablado con justicia.

b EXTR. — Veamos, entonces, lo siguiente.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente<sup>241</sup>.

TEET. — ¿Cómo?<sup>242</sup>.

<sup>241</sup> Según algunos autores, habría en el *Sofista* una doble utilización de la noción de «lo diferente», una en 254c-257a, y otra a partir de 263b. En la primera presentación, «diferente» sería sinónimo de «no idéntico»; más adelante, y en función de su oposición a nociones como «contrario» o «antítesis» (257e6 s.), «lo diferente» significaría «incompatible», y ello se vería ejemplificado en 258a11-b3. (Cf. J. KOSTMAN, «False logos and not-being in Plato's *Sophist*», en *Patterns in Plato's Thought* [op. cit. en n. 22], págs. 198-200; D. KEYT, «Plato on falsity: *Soph.* 263b», en *Exegesis...* [op. cit. en la n. 22], págs. 298-299; F. J. PELLETIER, «'Incompatibility' in Plato's *Soph.*», *Dialogue* 14 [Canadá, 1975], 143; R. J. KETCHUM, «Participation...» [op. cit. en n. 200], 45.) Otros autores, en cambio, rechazan esta segunda posibilidad: «la incompatibilidad no tiene lugar en la explicación platónica de la falsedad» (OWEN, «Plato on...» [op. cit. en n. 118], pág. 232, n. 19), pues tanto *héteron* como *állo* son, en este contexto, «los términos griegos *standard* para la no-identidad» (JORDAN, «Plato's task...» [op. cit. en n. 108], pág. 125). La noción de «diferencia», entonces, se reduce a la no-identidad: «No-ser representa aquí las múltiples no-identidades que puede soportar cada Forma» (F. A. LEWIS, «Plato on 'not'», *Calif. Stud. Class. Ant.* 9 [1977], 93). Según este punto de vista, identidad y diferencia serían los conceptos claves del *Sofista*. Así, según VON WEIZSÄCKER, en Platón «puede hablarse de la verdad como de una teoría de la Identidad, y de la falsedad como de una teoría de la Diferencia» («Die Aktualität der Tradition: Platons Logik», *Philos. Jahrb.* 80 [1973], 238).

<sup>242</sup> Si tenemos en cuenta la interpretación de LEWIS, el asombro de Teeteto parecería más que justificado, pues dicho autor propone ocho formas diferentes de interpretar la frase precedente del Extranjero («Plato on...» [op. cit. en n. ant.], págs. 106-8).

EXTR. — ¿Acaso cuando hablamos de algo no-grande <sup>243</sup>, te parece que con esta expresión designamos más a lo pequeño que a lo igual? <sup>244</sup>.

<sup>243</sup> Este pasaje parecería suponer la existencia de «Formas negativas». La cuestión ha sido muy debatida. CORNFORD (pág. 293) y ROSS (*Plato's Theory...* [op. cit. en n. 197], pág. 168) se oponen a su existencia sobre la base del pasaje del *Pol.* 262b, que excluye la posibilidad de Formas como «no-griego (= bárbaro)» o «no-diez-mil». Según MORAVCSIK, en cambio, si no hubiese Formas negativas, la negación no tendría el mismo rango que la afirmación. Para este autor, partidario del *status* de «funciones proposicionales» de las Formas, las Formas negativas presentarían un problema sólo si «implicasen la no-existencia» («Being...», pág. 71). J. A. PHILIP recuerda que ARISTÓTELES negaba que los platónicos creyesen en Ideas negativas (*Met.* 990b13) y que la negación es un «complejo» de «lo otro» y de una naturaleza determinada (lo bello, p. ej.), ambas existentes («False statement in the *Sophist*», *T.A.P.A.* 99 [1968], 320). Según K. SAYRE, toda Forma A tiene un complemento no-A, que comprende todas las Formas diferentes de A («Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*», *Nous* 4 [1970], 82). Quizá la clave del problema se encuentre en la noción misma de comunicación entre Formas, y en los ejemplos que Platón ofrece de esta nueva concepción. Cada Forma es una especie de un género superior, como lo han demostrado obsesivamente las divisiones de la primera parte del diálogo. Dentro de ese género podría concebirse, como quiere SAYRE, una Forma y su complemento (dentro del género «la técnica», p. ej., las especies «técnicas adquisitivas» y «técnicas no-adquisitivas»; otro tanto es concebible en el género «el tamaño», cf. n. sig.). Sería inconcebible, en cambio, una Forma negativa no-A que comprenda todas las Formas diferentes de A. En este caso, si A es «la virtud», p. ej., no-A abarcaría no sólo «el vicio», sino también «el triángulo», «el número primo» y «el pescador de caña», todas especies «diferentes» de la virtud.

<sup>244</sup> Tendríamos que imaginar el dominio (cf. n. ant.) del tamaño constituido por dos «regiones» (evitamos así el término peligroso de «Formas»); la región de lo grande, y la de lo no-grande. Ambas regiones son diferentes la una de la otra, pero no contrarias (como sería, en este ejemplo, lo grande y lo pequeño). Entre los miembros que cuenta la región de lo no-grande figura, p. ej., lo igual, que, si bien *no* es grande, *no* es lo contrario de lo grande. Platón no aclara, en cambio, que tam-

TEET. — ¿Por qué habría de ser así?

EXTR. — No estemos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación significa lo contrario, y admitamos sólo que el «no» colocado antes hace alusión a algo diferente de los nombres que siguen, o más aún, de los hechos respecto de los cuales se colocan los nombres pronunciados después de la negación <sup>245</sup>.

---

bién lo pequeño es un individuo de la clase de lo no-grande; es decir que se deduce de su análisis que lo contrario es una especie del género de lo diferente. Este esquema, que Platón utiliza por razones didácticas, tiene un valor bastante restringido, pues sólo es válido en los casos en que existen términos medios entre extremos (como fue el caso de «lo igual» entre lo grande y lo pequeño). En el género «la posición», por ejemplo, frente al reposo está la clase del no-reposo que, forzosamente, se identifica con su contraria: el movimiento. Dentro de este dominio, no hay un término medio entre reposo y movimiento. La única forma de soslayar la contradicción es renunciar a la noción de «dominio» o «ámbito» (el «número primo», p. ej., no está ni en reposo ni en movimiento, y podría así integrar tanto la clase del no-reposo como la del no-movimiento), pero entonces la teoría no explica absolutamente nada.

<sup>245</sup> La generalidad de la definición de la negación no justifica la sospecha, presente en algunos estudiosos (p. ej., OWEN, «Plato on...» [op. cit. en n. 118], pág. 234), de que Platón sólo ofrece una respuesta a la negación de los predicados (es decir, de la forma «A es no-B», p. ej., «el sofista es no-filósofo»). Tanto de los ejemplos ya presentados (entre ellos, «el cambio no es el reposo», 255e14) como de la aclaración de que su definición se refiere al «no» colocado ya sea delante de nombres (*onómata*) como delante de hechos (*prágmata*) (257b11), se deduce que Platón tiene en cuenta tanto juicios del tipo «A es no-B» como del tipo «A no-es B». Un elemento que suele ignorarse es el siguiente: en juicios del tipo «A no-es B», la negación *no concierne* al verbo «ser», sino al predicado B, respecto del cual el verbo «ser» hace las veces de nexo de participación. Esto resulta evidente en los juicios no predicativos (en caso contrario, la teoría platónica sólo explicaría la negación copulativa) del tipo «A no-B», p. ej., «el sofista no filosofa», es decir, el sofista no participa de la clase que filosofa. Juicios de este tipo son analizables también según el esquema «A no-(es) B», «el sofista no (es un) filosofa-

TEET. — Completamente de acuerdo.

EXTR. — Consideremos esto, si también estás de acuerdo.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Me parece que la naturaleza de lo diferente está parcelada del mismo modo que la ciencia.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Ésta es sólo una, sin lugar a dudas, pero cada parte de ella que se aplica a algo recibe un nombre propio determinado, según la forma propia de cada cosa, y es por ello por lo que se dice que hay muchas técnicas y ciencias <sup>246</sup>.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Lo mismo ocurre con las partes de la naturaleza de lo diferente, que es una <sup>247</sup>.

dor». En todos estos casos, tanto «no-es B» como «no-B» como «no-(es) B» significan «diferente de B». Así, como afirmara CORNFORD, lo diferente es «the not so-and-so» (pág. 290). PECK extrae una consecuencia mucho más radical: si no-ser es «no ser X», debe admitirse que ser es «ser X». Recuérdese que la definición platónica de la Forma era, p. ej., *tò òn (dikaion)* o *autò hò ésti (kalón)* («lo que es justo», «aquello que es bello») («Plato and the *mégista...*» [op. cit. en n. 152], págs. 49-54). Esta conclusión respondería a la esperanza formulada en 251a: todo cuanto sirva para aclarar el significado del ser, arrojará luz también sobre el no-ser. Tanto ser como no-ser son, para Platón, nociones relativas.

<sup>246</sup> Observa P. MICHAELIDES que el proceso de la división demostró que cada uno de los términos enfrentados era *diferente* de la otra parte, y es el no-ser, así entendido, «el componente fundamental de la síntesis de las especies» («The concept of not-Being in Plato», *Diotima* 3 [1975], 24-26). Ya ESLUCK había sostenido que «la afirmación de la existencia del no-ser es simplemente la afirmación de que las cosas poseen realmente relaciones mutuas» («The platonic...» [op. cit. en n. 240], 47).

<sup>247</sup> No es fácil captar el sentido de la expresión «parte de lo diferente», a la que hará también alusión el difícil pasaje 257e2-4. Según CORNFORD, como cada parte del reino de las Formas es diferente de las demás,

TEET. — Quizá sea así, pero, ¿cómo lo afirmaremos?

EXTR. — ¿Existe alguna parte de lo diferente opuesta a lo bello?

TEET. — Existe.

EXTR. — ¿Consideraremos que ella es anónima, o que tiene un nombre?

TEET. — Lo tiene. Es lo que en cada ocasión denominamos «no bello», y esto es diferente sólo de la naturaleza de lo bello <sup>248</sup>.

EXTR. — Avanza. Dime ahora lo siguiente.

e TEET. — ¿Qué?

EXTR. — La existencia de lo no-bello, ¿no reside acaso en algo separado a partir de cierto género determinado de cosas, y, a su vez, opuesto respecto del alguna otra cosa? <sup>249</sup>.

el reino en su conjunto puede llamarse «lo diferente», y cada una de las Formas que lo integran puede denominarse, a la vez, «lo que es» y «parte de lo diferente». De este modo, lo no-bello «es el grupo de todas las Formas que se encuentran separadas de, y contrastadas con, la belleza misma» (pág. 293). E. N. LEE, por su parte, se basa en la analogía con las «partes de la ciencia» para intentar aclarar esta borrosa noción: así como una parte del conocimiento, que es indiferenciado, da razón del dominio al que se aplica (p. ej., si se trata de sonidos, da razón la música), así una parte de lo diferente, que también es indiferenciado, cuando se aplica a determinado ser (p. ej., a X), da razón de su diferencia (p. ej., de no-X, en tanto «diferente de X») («Plato on negation and not-Being in the *Sophist*», *Philos. Rev.* 81 [1972], 271-273). Acerca de la noción de «dominio», cf. *supra*, nn. 243 y 244.

<sup>248</sup> KETCHUM encuentra en esta frase la prueba de que «diferente», en esta sección del *Sofista*, no significa no-idéntico: según este autor, lo no-bello no se agota en ser no sólo no-idéntico a lo bello («Participation...» [*op. cit.* en n. 200], pág. 45).

<sup>249</sup> El «género determinado» es «lo diferente», y «alguna otra cosa» es, en el ejemplo que sigue, «lo bello». Cf. LEE («Plato on negation...» [*op. cit.* en n. 247]), pág. 279.

TEET. — Así es.

EXTR. — Ocurre entonces que, según parece, lo no-bello es una cierta oposición <sup>250</sup> de lo que es respecto de lo que es.

TEET. — Justamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Según este argumento, lo bello sería acaso para nosotros más ser, y lo no-bello, menos?

TEET. — No.

EXTR. — ¿Se dirá entonces que lo no-grande existe de <sup>258a</sup> igual modo que lo grande mismo?

TEET. — Del mismo modo.

EXTR. — ¿Acaso, entonces, lo no-justo <sup>251</sup> debe colocarse en igualdad con lo justo, puesto que uno no es para nada mayor que el otro?

TEET. — ¡Y cómo!

EXTR. — Y diremos lo mismo acerca de todo lo demás; puesto que la naturaleza de lo diferente demostró ser una realidad, en tanto que ella existe, es necesario considerar que sus partes existen no menos que ella.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente <sup>252</sup> y de aquélla <sup>b</sup> del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real —si es lícito decirlo— que el ser mismo, pues aquélla no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste.

<sup>250</sup> El término «oposición» (*antíthesis*) —y, en las líneas precedentes los participios derivados del verbo correspondiente, «opuesto», d7 y e3— no es sinónimo de «contradicción»; debe interpretarse etimológicamente como «puesto enfrente», «contrastado». «*Enantíon* significa 'contradicción'; *antíthesis* significa oposición en el sentido de la diferencia» (R. MARTEN, *Der Logos der Dialektik*, Berlín, 1965, pág. 192, n. 28).

<sup>251</sup> Obsérvese que Platón utiliza la expresión *mè díkaion* (no justo) y no *ádikon* (injusto).

<sup>252</sup> Acerca de la expresión «parte de lo diferente», cf. *supra*, n. 247.

TEET. — Está clarísimo.

EXTR. — ¿Y cómo la llamaremos?

TEET. — Es evidente que la llamaremos «no-ser», que es aquello que buscamos a causa del sofista.

EXTR. — ¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser<sup>253</sup>, como una forma contada<sup>254</sup> entre muchas otras? ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto?

TEET. — Ninguna<sup>255</sup>.

<sup>253</sup> El paralelismo entre estas expresiones negativas y el no-ser no es válido, dado el carácter «relativo» de la noción a que llega Platón (cf. *supra*, n. 25, *in finem*). «Bello» y «no-bello» son expresiones «completas», que cuentan con individuos (y los que integran el grupo de «lo no-bello» no por ello no existen: son diferentes de lo bello, nada más). «Ser» y «no-ser», en cambio, a) o son expresiones incompletas, del tipo «ser X» y «no ser X» (es decir, son la fórmula aplicable a casos concretos como el de lo bello y lo no-bello), o b) son expresiones completas, con valor existencial, con lo cual Platón repetiría las aporías del comienzo del diálogo, pues si bien «ser» sería una clase pléórica de individuos (todos los existentes), «no-ser» sería una clase vacía, pues nada hay que no exista. Tanto en (a) como en (b), la conclusión que Platón extrae respecto de ser y de no-ser a partir de ejemplos como bello y no-bello, no es válida, pues no hay paralelismo.

<sup>254</sup> El término griego es *enárithmon*: «enumerada» hubiese sido una traducción literal.

<sup>255</sup> Finaliza en este punto la refutación de la tesis parmenídea. Mucho se ha escrito acerca de la legitimidad de la argumentación platónica, y en esta nota sólo haremos una brevísima síntesis de las posiciones más destacadas al respecto. CORNFORD, después de señalar la ambigüedad de varias expresiones —algunas, propias de la lengua griega; otras, buscadas por Platón—, enumera los significados de «es» y de «no es» que «salieron

EXTR. — ¿Sabes que hemos desobedecido a Parménides más de lo permitido?

TEET. — ¿Qué?

a relucir» («that have been brought to light»): 1) «existir» (cada Forma existe), con lo cual queda fuera del esquema lo no-existente; 2) «lo mismo que» (cada forma es la misma que sí misma); y «no es», en consecuencia, equivale a «diferente de». Como ni en (1) ni en (2) hay indicios de un valor copulativo, la afirmación, según la cual Platón habría descubierto las ambigüedades de la cópula, está fuera de este contexto (páginas 292-297). Según BLUCK, «no queda para nada en claro qué significado debe darse a 'lo que no es'» en la refutación de Parménides, pues hay una gran diferencia entre la «identidad negativa» a que se llega en 256e, y la «Forma» del no-ser propuesta en 258-259, que daría razón de la «predicación negativa» (págs. 161-162). Según MORAVCSIK —que comparte este punto de vista—, el no-ser no es lo que está opuesto al ser porque no abarca todo lo que carece de ser (que sería, como para Parménides, la no-existencia; y, en este sentido, no se respeta la analogía con lo no-grande, que es lo que carece de grandeza), sino que se enfrenta a uno de los aspectos del ser, y lo predica negativamente («Being...», págs. 67-70). MALVERNE, por su parte, no ocultó su desencanto ante la solución platónica: «como el no-ser posee toda la positividad ontológica de lo que es otro, la nada, cuya existencia se nos muestra aquí, no es la nada» («Remarques...» [op. cit. en n. 201], pág. 155). Según este autor, en efecto, a pesar de la decisión del Extranjero de no ocuparse de lo contrario del ser, cuando se ha considerado al ser como un *pantelós ón*, es lícito esperar una respuesta más concreta respecto del no-ser, o admitir que ella no es factible (págs. 162-165). Según A. L. PECK, la refutación de la posición parmenídeo-sofística («es imposible decir lo que no es») consiste en demostrar que su formulación es incompleta: «no-ser» es «no-ser X», y entonces «hay un discurso que expresa 'lo que no-es X'» («Plato and the *mégista génē* of the *Soph.*: a reinterpretation», *Class. Quart.* 2 [1952], 61). W. KAMLAH parece concordar con Peck, pues afirma que «en el lugar del 'no-ser en sí' coloca el no-ser en relación con el discurso (*Rede*)» (*Platons Selbstkritik im Sophistes*, Munich, 1963, pág. 57). La idea que surge de estas últimas interpretaciones parecería sostener que Platón escamoteó la solución del problema, pues ofreció una respuesta que no correspondía a la pregunta. Más explícitamente aún, R. HEINDMAN, afirma que las aporías se resuelven porque Platón retira

EXTR. — Nosotros, yendo en nuestra búsqueda más allá de lo que él permitía examinar, hemos llegado a una demostración.

TEET. — ¿De qué?

d EXTR. — Él dice, aproximadamente:

*Que esto nunca se imponga: que haya cosas que no son. Aparta el pensamiento de este camino de investigación* <sup>256</sup>.

el objeto que las produjo (el ser como contrario del no-ser); de otro modo, ellas subsistirían («Being...» [op. cit. en n. 233], pág. 3). Más pesimista aún se muestra D. WIGGINS, para quien Platón estuvo lejos de resolver el problema de la negación, así como «de alcanzar una comprensión satisfactoria del problema que era realmente el problema» («Sentence, meaning, negation and Plato's problem of non-being», en VLASTOS [ED.], *Plato* [op. cit. en n. 118], pág. 302). La noción de no-ser a la que llega Platón, al depender de —o confundirse con (cf. *infra*)— la noción de «diferente», hereda el rasgo esencial de ésta: su relativismo. Nada es sólo diferente; todo es «diferente de» (cf. 255c). No-ser, en consecuencia, es «no-ser (algo)». Este «algo» es la entidad respecto de la cual está *opuesta* una parte de lo diferente (258a-b), y el resultado de esa oposición (*antítesis*) es el «no-ser algo». En el análisis de este tema, suele no advertirse que Platón llama no-ser a esta *antítesis* (cf. el género femenino de «¿cómo la llamaremos?», 258b6). Y toda *antítesis* es una noción relativa, que implica dos elementos: en el caso que nos ocupa, una parte de la naturaleza de lo que es, y una parte de la naturaleza de lo diferente (258a11-b1). Pero Platón comete a continuación el error de confundir la parte con el todo, de afirmar que el no-ser tiene una *phýsis* propia (b11) (y no un *lógos* —en el sentido de definición— propio, como sería el caso), y de definirlo como una Forma más entre las Formas. Esta Forma es «lo diferente» (258d7), pero no hay identificación entre «lo diferente» y el no-ser: aquél es la *condición de posibilidad* de éste. El resultado de esta falacia es la hipótesis de una Forma vacía, la del no-ser en sí, que en nada se diferencia del no-ser absoluto que Platón dice no analizar. No obstante, parecería que Platón no está completamente convencido de esta hipótesis, pues en los párrafos siguientes alterna esta noción de Forma del no-ser con su definición decididamente relativa. Cf. n. 257.

<sup>256</sup> Platón cita el término *diáksesios* (de investigación), que corresponde

TEET. — Así dice.

EXTR. — Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe lo que no es, sino que pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser<sup>257</sup>. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen —las unas en relación a las otras—, nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es<sup>258</sup>.

con más fidelidad que *didsémenos* (al investigar), usado en 237a, al texto de Parménides. Cf. *supra*, n. 112.

<sup>257</sup> En *Teet.* 189e, Platón hace decir a Sócrates que, quizá, él no comprendió el lenguaje de Parménides y, menos aún, el pensamiento que ese lenguaje traducía. ¿Se podría aplicar esta confesión al propio Platón? No caben dudas de que Platón encontró una explicación adecuada de los juicios negativos, pero no hay ninguna demostración de que «existe lo que no es» (258d5) (al menos en el sentido que esta fórmula tiene en la cita parmenídea que Platón cree refutar). Y, por otra parte, es fundamentalmente erróneo creer que Parménides negó la posibilidad de afirmar juicios negativos. En Parménides hay una perspectiva ontológica básica que otorga a la noción de ser (que en él es equivalente de Existencia, e incluso de Presencia; cf. nuestro trabajo *Les deux chemins...* [cit. en n. 180], págs. 73-9) aquellos caracteres que lo «obligan» a «no-ser-Nada»; pero ello no implica negar toda una serie de afirmaciones e incluso de demostraciones que utilizan el no-ser copulativo (el camino del error, p. ej., «no es el camino verdadero», fr. 8, 17-8; lo que es «no es divisible», fr. 8, 22), así como la utilización de las nociones de «mismo» y de «diferente» para definir a dos opuestos, el fuego y la sombra: «uno, totalmente el mismo que sí mismo, pero diferente del otro; el otro, que es su contrario...» (fr. 8, 56-59). Sobre el «lenguaje negativo» en Parménides, cf. S. AUSTIN, *Parmenides: Being, Bounds and Logic*, Yale, 1986, págs. 11-43.

<sup>258</sup> Como observara LEE, «la parte de lo otro es un ser cuyo ser (es decir, cuya naturaleza) consiste precisamente en su no-ser, y es por ello por lo que puede justamente decirse de él que realmente no es» («Plato on negation...» [op. cit. en n. 247], pág. 285). La interpretación platónica oscila nuevamente en este párrafo entre la noción de una Forma del

TEET. — Y a mí me parece, Extranjero, que se ha dicho la máxima verdad.

EXTR. — Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente  
 259a irracional<sup>259</sup>. Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser, que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida en

---

no-ser y una definición relativa: *cada parte* de lo diferente opuesta a lo que es, es realmente algo que no es.

<sup>259</sup> ¿Deben interpretarse estas líneas como una lúcida revelación de la inutilidad de un problema que obsesionó a más de un pensador, o como la aceptación de un fracaso? No es fácil responder. En todo caso, y para confirmar con una frase lapidaria lo que quizá algún lector desprevenido aún no había notado, Platón proclama que él no se ha ocupado del no-ser que es contrario del ser, es decir, del no-ser parmenídeo. Algunos autores, con cauto optimismo, han creído ver en esta confesión un apoyo a la tesis de Parménides. Si ello fuera así, las aporías del comienzo del diálogo contendrían el punto de vista platónico sobre el no-ser que es lo contrario del ser. Recuérdese, en cambio, que ellas fueron seguidas de otras tantas aporías sobre la noción de ser. Platón no comparte cuanto dijo en esa ocasión, ni sobre el no-ser, ni sobre el ser. Ese análisis le sirvió fundamentalmente para plantear la cuestión desde un punto de vista. Y, desde esta nueva perspectiva, tanto el ser como el no-ser se revelaron como nociones «relativas», válidas y analizadas en el plano de la predicación (cf. *supra*, n. 255). En este ámbito, nada puede afirmarse de un no-ser que es el contrario del ser, ni que existe, ni que no existe, pues en ambos casos es necesario pensar, decir, enunciar o pronunciar el no-ser, y, como éste es lo contrario del ser, no es, y entonces... Como se ve, reaparece el tema de las aporías, al cual Platón dice que «hace tiempo que le ha dado la despedida». En este sentido —y contra toda lógica—, Platón evidencia ser un buen lector de L. WITTGENSTEIN: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. B. RUSSELL, Londres, 1922, § 7, pág. 189).

que ello no sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros, es decir, que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente, *b* viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo —indudablemente— el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Si alguien desconfía de estas contradicciones, que examine el asunto y que diga algo mejor que esto que acabamos de decir, o, si se conforma con zarandear los *c* argumentos de acá para allá, creyendo hacer algo difícil, se preocupa en realidad de lo que no merece mayor preocupación, como lo ha demostrado el presente discurso. Aquello no es ni elegante ni difícil de descubrir, mientras que hay algo que sí es a la vez difícil y bello.

TEET. — ¿Qué es?

EXTR. — Lo que se afirmó antes: permitir que eso sea posible <sup>260</sup> en lo que se enuncia, y ser capaces de avanzar discutiendo caso por caso, ya sea cuando se afirme que lo diferente es, en cierto modo, lo mismo, o que lo mismo

---

<sup>260</sup> El texto de este pasaje está corrupto y se han propuesto varias conjeturas para conferirle sentido. Nosotros seguimos la lectura de los cód. B, T y W.

*d* es diferente, y de qué manera y por cuál de los dos está afectado lo que se dice. Pero demostrar, no importa cómo, que lo mismo es diferente y que, en cierto modo, lo diferente es lo mismo; lo grande, pequeño, y lo semejante, disímil; y alegrarse así es presentar siempre cosas contrarias en las argumentaciones, no es una discusión verdadera, sino claramente algo propio de un neófito que acaba de entrar en contacto con las cosas reales <sup>261</sup>.

TEET. — Completamente de acuerdo.

*e* EXTR. — Pues, mi buen amigo, intentar separar todo de todo es, por otra parte, algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía <sup>262</sup>.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — La aniquilación más completa de todo tipo de discurso <sup>263</sup> consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación <sup>264</sup> mutua de las formas <sup>265</sup>.

<sup>261</sup> Curiosamente, esta característica atribuida aquí a los «neófitos» es el rasgo característico de la dialéctica de Zenón de Elea, tal como el mismo Platón la presenta en el *Fedro* (261d) y en el *Parménides* (129a), y cuyas virtudes «gimnásticas» recomienda el Parménides ficticio al joven Sócrates (*Parm.* 135d).

<sup>262</sup> Los términos que hemos traducido por «inculto» y «ajeno a la filosofía», son, respectivamente, *ámouosos* y *aphilósophos*.

<sup>263</sup> El término griego es, una vez más, *lógos*. Cf. *supra*, n. 19.

<sup>264</sup> Reaparece aquí la noción de *symptoké*, que fue la clave de la explicación de las relaciones mutuas entre los cinco géneros más importantes (cf. 254b-257b).

<sup>265</sup> Toda explicación de la concepción platónica del discurso se basa en la interpretación de esta breve frase. Si se otorga significación literal —lo cual se impone, a nuestro juicio— a la preposición causal *diá* (por), la relación entre las Formas es la causa del discurso. Si se analiza dicha preposición metafóricamente, en cambio, podría afirmarse que los nombres se comunican entre sí, al igual que las Formas. El principal obstáculo para la interpretación literal de la frase reside en la posibilidad

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Observa, entonces, hasta qué punto fue oportuno que lucháramos contra aquéllos, y que los obligáramos a admitir que tal cosa se mezcla con tal otra. 260a

—obvia, por otra parte— de formular juicios sobre individuos, como el mismo Platón ejemplifica en el caso de «Teeteto vuela». La misión del intérprete consiste en hacer coincidir ejemplos de este tipo con el axioma general de 259e. La interpretación de CORNFORD es la siguiente: como las Formas están en la base de la teoría platónica del juicio, podemos afirmar que «Teeteto está sentado»: ello implica que el individuo Teeteto participa de la Forma «estar sentado» (pág. 314; Ross concuerda con esta explicación, cf. *Plato's Theory...* [op. cit. en n. 197], pág. 116). También FREDE y MORAVCSIK hacen intervenir a las Formas en la explicación del juicio, aunque ello los lleva a sostener que también el sujeto («Teeteto», en el ejemplo dado) puede encararse como una Forma (él es «la Forma de un ente existente», FREDE, *Prädication...* [op. cit. en n. 233], pág. 43), e incluso la unión copulativa latente («ser un ente sentado»), que es «la Forma del ser 'relacional'» (MORAVCSIK, «*Symploké Eídōn* and the genesis of *lógos*», *Archiv Gesch. Philos.* 42 [1960], 127). Siempre según MORAVCSIK, al hacer derivar la posibilidad del discurso «significativo» exclusivamente de la teoría de las Formas, Platón afirma —en sus últimos diálogos— que las descripciones o los juicios de identidad no son arbitrarios, sino que se basan en la estructura de la realidad (*ibid.*, pág. 129). Finalmente, K. LORENZ y J. MITTELSTRASS, después de analizar las posiciones más representativas sobre la explicación del juicio, llegan a la conclusión de que siempre están en juego las Formas, y que «Teeteto» tiene el mismo alcance que «Hombre»: en el juicio «Teeteto está sentado» coinciden las Formas «Hombre» y «estar sentado» («*Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon [Soph. 251d-263d]*», *Archiv Gesch. Philos.* 48 [1966], págs. 136-138). Desde un punto de vista diferente, J. L. ACKRILL («*Symploké Eídōn*», art. de 1955, reed. en VLASTOS [ED.], *Plato* [op. cit. en n. 118], págs. 31-35) interpreta el pasaje a la luz de 251d-252e, donde se habla de la «mezcla» en el sentido general de «compatibilidad», sin referencia a las Formas. Todo queda relegado a «conceptos». Pero, aparte de la dificultad clásica de distinguir Formas de Conceptos en Platón, no debe olvidarse que los ejemplos de los que se parte en 251d —movimiento y reposo— son considerados Formas o Géneros en 254d. PECK, por su parte, interpreta este

TEET. — ¿En cuánto a qué?

EXTR. — En cuanto a sostener que el discurso es para nosotros uno de los géneros que existen realmente <sup>266</sup>. Privarnos de éste equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el discurso <sup>267</sup>, pues si excluyéramos en absoluto su existencia, no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada.

TEET. — Eso es correcto, pero no comprendo por qué hay que definir ahora el discurso.

EXTR. — Quizá lo comprendas con facilidad si me sigues en esto.

TEET. — ¿En qué?

EXTR. — El no-ser se nos mostró como cierto género <sup>268</sup> —uno entre otros— que está disperso por sobre todas las cosas.

pasaje en forma diferente. Según este autor, se admite aquí que el discurso no existiría si no hubiese combinación entre los *géné* y la *ousía* (256d), pues el discurso (cf. 260a5) es un *génos*: «la frase nada dice sobre el carácter intrínseco del discurso» («Plato and the *mégista*...» [op. cit. en n. 255], pág. 58).

<sup>266</sup> ¿Introduce Platón aquí el discurso como un sexto género supremo, o importante? El texto es ambiguo, pero resulta forzado sostener que la existencia del discurso se justifica aquí porque «tal cosa (sc., los géneros ya analizados) se mezcla con tal otra», y, en consecuencia, si el discurso es un género que «existe realmente», es porque se comunica con el ser (uno de los cinco géneros precedentes). En resumidas cuentas, todo cuanto existe se comunica con el ser...

<sup>267</sup> Un excelente resumen de las interpretaciones antagónicas sobre la teoría platónica del discurso (así como de su sustrato ontológico) se encuentra en LORENZ-MITTELSTRASS, «Theaitetos...» (op. cit. en n. 265), págs. 113-128.

<sup>268</sup> Es el género o la Forma de «lo diferente».

TEET. — Así es.

EXTR. — Debe examinarse ahora si él se mezcla también con el juicio <sup>269</sup> y con el discurso.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Si él no se mezcla con ellos, es necesario que todo sea verdadero, pero si se mezcla, se producen un juicio y un discurso falsos <sup>270</sup>. Pues lo falso en el pensamiento y en los discursos no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y cuando existe lo falso, existe el engaño.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y cuando existe el engaño, todo se llena necesariamente de imágenes, de figuras y de apariencias.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Hemos dicho que el sofista había buscado refugio en alguna parte de este lugar, aunque negando completamente la existencia de lo falso: nadie piensa ni dice

<sup>269</sup> El término griego es *dóksa*, pero en este pasaje hubiesen sido inadecuadas las traducciones «opinión» o «pensamiento». En este pasaje (cf. 264a) *dóksa* es un *lógos* silencioso, fruto de un razonamiento. «Juicio», en consecuencia, sin connotación oral alguna, como fruto de una reflexión del alma consigo misma (cf. 264c), es una traducción apropiada de *dóksa*.

<sup>270</sup> En esta última y decisiva etapa del diálogo, y después de un largo itinerario, Platón se valdrá de la noción de no-ser tal como fuera definida en 257b (es decir, «lo diferente» del ser) para explicar el problema clásico de la falsedad *en el discurso*. Esta «falsedad», no obstante, herederá el carácter relativo del no-ser que la hace posible (pues el no-ser «real» o absoluto, fundamento de una hipotética «falsedad» absoluta, ha quedado fuera de discusión: no se sabe siquiera si es conceptualizable, cf. 259a). La falsedad será definida, entonces, como lo diferente de lo que realmente es, y el juicio falso afirmará cosas diferentes de las que son.

lo que no es <sup>271</sup>, pues el no-ser no participa en modo alguno de la existencia.

TEET. — Así era.

EXTR. — Pero, poco antes, se mostró que aquél participa del ser, de modo que quizá ya no podrá luchar de esa manera. Dirá acaso que algunas formas participan del ser, y que otras no, y que el discurso y el juicio están entre las que no participan, de tal modo que sostendrá enérgicamente que la técnica de hacer imágenes y la técnica simulativa, en las cuales decíamos que él estaba, no existen en absoluto, puesto que ni el juicio ni el discurso se comunican con el no-ser. Y ocurre que lo falso no existirá en modo alguno si no se establece esta comunicación. Por esta razón, debe examinarse, en primer lugar, qué son el discurso, el juicio y la simulación, de modo tal que, al ponerse éstos en evidencia, veamos su comunicación con el <sup>261a</sup> no-ser y, al verla, demostremos que lo falso existe y, al demostrarlo, releguemos ahí al sofista, si ya está condenado, o, si lo absolvemos, lo busquemos en otro género.

TEET. — 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 <sup>272</sup>.

<sup>271</sup> En estas palabras hay quizá una alusión a los vv. 7 y 8 del fr. 2 de PARMÉNIDES: «tú no conocerás ni mencionarás lo que no es».

<sup>272</sup> J. F. MATTEI encuentra en esta reflexión pesimista de Teeteto una

EXTR. — Coraje, Teeteto. Es necesario ir siempre hacia adelante, por poco que se avance. Quien pierde el coraje ahora, ¿qué hará en aquellos casos en que no consigue nada, o cuando se vea forzado a retroceder? Difícilmente alguien así llegaría a «tomar la ciudad», como dice el proverbio. Pero como ya se ha superado eso que tú dices, noble amigo, lo cual fue para nosotros la fortaleza mayor que hemos conquistado, el resto será fácil y de poca importancia.

TEET. — Dices bien.

EXTR. — Consideremos, en primer lugar, tal como poco antes dijimos, el discurso y el juicio, con el objeto de establecer con mayor claridad si el no-ser está unido a ellos, o si ellos son, ambos, completamente verdaderos, pues nunca son falsos ni el uno ni el otro.

TEET. — Correcto.

EXTR. — Y bien; así como nos referimos antes a las formas y a las letras, examinemos ahora del mismo modo los nombres. Ahí se pone en evidencia lo que ahora buscamos.

TEET. — ¿Qué debe preguntarse acerca de los nombres?

EXTR. — Si todos se combinan mutuamente, o si ninguno lo hace, o si algunos aceptan hacerlo y otros no.

TEET. — Es evidente esto último: que algunos lo aceptan y otros no.

EXTR. — Quizá quieres decir que se combinan aquellos que son mencionados en serie y que ponen algo en evidencia, y que no se combinan aquellos cuya sucesión nada significa <sup>273</sup>.

---

alusión a la aporía zenoniana de la dicotomía (*L'Étranger et le Simulacre*, París, 1983, pág. 313).

<sup>273</sup> Según MORAVCSIK, Platón introduce aquí una innovación decisiva frente a la sofística al postular la combinación de los nombres como

TEET. — ¿Qué quieres decir con eso?

EXTR. — Lo que creía que tú suponías cuando estabas de acuerdo conmigo <sup>274</sup>. Pues el género que permite exhibir el ser <sup>275</sup> mediante un sonido es doble <sup>276</sup>.

TEET. — ¿Cómo?

262a EXTR. — Uno se llama nombre; el otro, verbo.

TEET. — Di qué es cada uno.

EXTR. — Llamamos verbo al que muestra las acciones.

TEET. — Sí.

EXTR. — Mientras que el nombre es el signo sonoro aplicado a los autores de aquéllas <sup>277</sup>.

condición *sine qua non* de la *significación* del juicio, sin que ello implique pronunciarse sobre su verdad (pues un juicio así obtenido, p. ej., «Teeteto vuela», será falso) («Mr. Xenakis on truth and meaning», *Mind*. 67 [1958], pág. 536).

<sup>274</sup> En este pasaje el Extranjero hace gala de la mejor ironía socrática. Es evidente que Teeteto, que ha aprendido la lección, contestó apresuradamente que algunos nombres aceptan combinarse y que otros no (261d8). El Extranjero le demuestra ahora que, aunque correctamente, se adhirió con ligereza a una posición cuyas consecuencias obviamente ignora. En 262b1 Teeteto recibirá el golpe de gracia.

<sup>275</sup> El término «ser» (*ousía*) es aquí lo suficientemente ambiguo como para designar tanto una cosa individual existente, como una Forma (cf. CORNFORD, pág. 307).

<sup>276</sup> En esta breve afirmación —que en la mayor parte de los comentarios del *Sofista* no ha sido objeto de la atención que merece— se encuentra el axioma que preside la concepción platónica del discurso, sea éste verdadero o falso: sus términos (que podríamos llamar, aunque con reservas, nombre y verbo) *expresan el ser* (*ousía*). Quedan así excluidas *a priori* las paradojas derivadas de «decir nada», que fueron presentadas en la primera parte del diálogo, pero también, si se toma literalmente este axioma, toda posible referencia a «objetos inexistentes», como, p. ej., «el centauro» o «el rey de Portugal» (que tanto dieron que hablar a CROMBIE, *An examination...* [*op. cit.* en n. 135], págs. 500-501), que quedan así, por definición, fuera de la explicación platónica del discurso falso.

<sup>277</sup> Según MORAVCSIK («Being...», pág. 62), Platón no dice que una

TEET. — Perfectamente.

EXTR. — No obstante, los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres.

TEET. — Eso, yo no lo sabía.

EXTR. — Es evidente que cuando decías que estabas de acuerdo conmigo tenías en cuenta alguna otra cosa, porque eso era lo que yo quería decir: que no hay discurso cuando éstos son enunciados así, en forma continuada.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Por ejemplo, «camina corre duerme», y otros verbos que significan acciones, aunque se los diga en serie, no constituirán por ello un discurso.

TEET. — ¿Cómo lo harían?

EXTR. — Y, a su vez, si se dice «león ciervo caballo», y se mencionan aún otros nombres de los autores de aquellas acciones, tampoco surgirá un discurso de esta serie, pues ni en este caso ni en aquél lo pronunciado enunciará acción ni inacción, ni la esencia de un ser ni de un no-ser, hasta que no se unan los verbos a los nombres. En ese caso hay acuerdo, y la primera combinación produce directamente el discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos.

TEET. — ¿A cuál te refieres?

EXTR. — Cuando se dice «el hombre aprende», ¿dirías que éste es el discurso más pequeño y primero? <sup>278</sup>.

oración conste de sujeto y de verbo. Él habla sólo de una acción y de su agente. Es verdad —agrega MORAVCSIK— que suele traducirse *rhêma* por «verbo» pero en 257b7 es llamado *rhêma* el adjetivo *méga* (y otro tanto había ocurrido con *ti* en 237d2). La traducción posible de *rhêma* sería entonces «afección» (*ibidem*).

<sup>278</sup> A pesar de su brevedad, este discurso cumple con el requisito platónico de ser una enunciación completa. Según P. SWIGGERS, «esta idea

d TEET. — Yo, sí.

EXTR. — Pone en evidencia, en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información, gracias a la combinación de los verbos y de los nombres. Por eso decimos que él no sólo nombra, sino que afirma, y para este complejo proclamamos el nombre de discurso <sup>279</sup>.

TEET. — Correctamente.

EXTR. — Así, del mismo modo que algunas cosas se combinan mutuamente y otras no, también en lo que respecta a las significaciones sonoras, por su parte, algunas e no se combinan, y otras sí, dando de este modo origen al discurso.

TEET. — Por completo.

EXTR. — Permíteme un pequeño agregado.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo, pues, si no es de algo <sup>280</sup>, es imposible.

TEET. — Así es.

EXTR. — ¿No es preciso, entonces, que sea de un tipo determinado?

de Platón es el origen de la teoría de la *oratio perfecta* que tuvo un papel fundamental en la historia de las teorías gramaticales de la Edad Media» («Théorie grammaticale et définition du discours dans le *Sophiste* de Platon», *Les Étud. Class.* 52 [1984], pág. 16, n. 9).

<sup>279</sup> En estas pocas líneas se encuentra el resumen de la doctrina platónica del discurso. Su fundamento es ontológico (cf. *supra*, n. 276) y su objeto es emitir un juicio sobre un estado de cosas que es forzosamente complejo, es decir, fruto de combinaciones (pues nada está aislado en el universo platónico, ni en el mundo de las Formas, ni en su copia defectuosa). La combinación que se lleva a cabo en el discurso permite reflejar esta situación.

<sup>280</sup> Este «algo» ha de ser, según el axioma establecido en 261e y repetido en 262b, «algo que exhiba el ser», «algo existente». Cf. *supra*, nn. 276 y 279.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Dirijamos la mirada a nosotros mismos.

TEET. — Sí, es necesario.

EXTR. — Yo te diré un discurso que reúne una cosa y una acción mediante un nombre y un verbo. Tú me dirás sobre qué es el discurso.

TEET. — Así será, dentro de lo posible.

263a

EXTR. — «Teeteto siéntase»<sup>281</sup>. ¿Es acaso un gran discurso?

TEET. — No, es intermedio.

EXTR. — Tu tarea consiste en decir sobre quién es y de qué habla.

TEET. — Es evidente que es sobre mí y de mí<sup>282</sup>.

EXTR. — ¿Y este otro?

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — «Teeteto, con quien yo estoy hablando, vuela.»

TEET. — También respecto de éste no se podría decir sino que es sobre mí y de mí.

EXTR. — Pero decimos que es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado.

TEET. — Sí.

b

<sup>281</sup> El verbo *káthētai* (3.ª persona del singular) suele —y posiblemente debe— traducirse por «está sentado». Nuestra poco elegante traducción tiende a conservar —y a hacer evidente— la forma sujeto-predicado del ejemplo platónico, decisiva, en todo caso, para evitar en el lector especulaciones acerca de expresiones copulativas o «incompletas» del tipo «S es P» («Teeteto está sentado»). Este riesgo está ausente de la pareja «Teeteto siéntase», que tiene la misma estructura sintáctica que el ejemplo que Platón propondrá a continuación, y que permite una versión textual en español: «Teeteto vuela».

<sup>282</sup> Las expresiones «sobre mí» y «de mí» retoman, según WIEHL, las nociones de «nombre» y de «verbo», y confirman la analogía entre el plano lógico y el ontológico (pág. 203).

EXTR. — ¿Qué debe afirmarse acerca de la clase de cada uno?

TEET. — Que uno, en cierto modo, es falso, y que el otro es verdadero.

EXTR. — De ellos, el verdadero dice, acerca de ti <sup>283</sup>, cómo son <sup>284</sup> las cosas <sup>285</sup>.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Y el falso dice cosas diferentes de las que son <sup>286</sup>.

<sup>283</sup> El complemento temático «acerca de ti» puede depender tanto de «cómo son las cosas» como de «dice». En nuestra traducción seguimos la opinión de OWEN, quien se basa tanto en 263d1 como en el requisito de que el *lógos* debe ser *de alguien o sobre algo* («Plato on...» [*op. cit.* en n. 118], pág. 264, n. 76). Cf. también D. KEYT, «Plato on falsity: *Soph.* 263b», en *Exegesis and Argument*, ed. E. N. LEE - A. P. D. MOURRELATOS - R. M. RORTY, Assen, 1973, pág. 288. Consecuentemente, consideramos que *hds* es un adverbio modal y no una conjunción copulativa, y por esa razón lo hemos traducido por «cómo» y no por «que».

<sup>284</sup> El presente *éstin* refuta la crítica eventual basada en ejemplos situados en el pasado o en el futuro.

<sup>285</sup> Platón había ofrecido ya esta misma definición del discurso verdadero en el *Eutidemo* (283e) y en el *Crátilo* (385b). Como observara CORNFORD, el criterio de verdad es el de la «correspondencia» entre lo que se afirma y los hechos (pág. 310). Si Teeteto está sentado, «Teeteto está sentado» es un juicio verdadero. Son los hechos, señala ZADRO, los que tienen la última palabra, pues es posible que la proposición «Sócrates está sentado» sea falsa, sin que por ello se viole ningún tipo de regla sintáctica: ella es falsa simplemente ahora, si ahora Sócrates no está sentado. El problema no es sintáctico, sino fáctico (*fattuale*) (pág. 150). N. DETEL, por su parte, introduce una sutil distinción entre el juicio general y aquel que se refiere a un objeto natural o sensible; en este caso, el criterio es la participación del sujeto en una idea compatible con la del predicado (*Platons Beschreibung des falschen Satzes in Theätet und Sophistes*, Gotinga, 1972, págs. 96-97).

<sup>286</sup> Según KEYT, en esta fórmula está sobreentendido el mismo complemento temático explícito en la formulación positiva: «...cosas diferentes de las que son *acerca de ti*» («Plato on falsity...» [*op. cit.* en n. 283], pág. 292).

TEET. — Sí.

EXTR. — Dice, entonces, lo que no es, como si fuera <sup>287</sup>.

TEET. — Casi.

EXTR. — Dice, acerca de ti, cosas realmente <sup>288</sup> diferentes. Pues decíamos que, de cada cosa, mucho es lo que hay, pero también es mucho lo que no hay <sup>289</sup>.

TEET. — Completamente.

EXTR. — El segundo discurso que enuncié sobre ti es, *c* en primer lugar, y según lo que definimos que ha de ser un discurso, necesariamente uno de los más breves.

TEET. — Así nos pusimos de acuerdo.

<sup>287</sup> Según CORNFORD, el criterio para determinar la falsedad está expuesto en una fórmula «extremadamente simple, y, en consecuencia, vaga y ambigua» (pág. 311). Como observara D. KEYT, la definición platónica repite aquí la descripción de 241a1: el juicio es falso «cuando dice que lo que no es, es». La diferencia consiste en que la primera definición conducía a una paradoja porque implicaba la existencia del no-ser, mientras que ahora ya se sabe que no-ser equivale (como lo recuerda b7: «cosas diferentes de las que son») a «diferente del ser» («Plato on falsity...», pág. 291). Obsérvese que el razonamiento que permite a Platón definir el discurso falso como aquel que dice «lo que no es» tuvo que incluir como etapa previa la reivindicación del *discurso negativo verdadero*, es decir, de expresiones como «el cambio no es el reposo». Cf., al respecto, J. McDOWELL, «Falsehood and not-being in Plato's *Sophist*», en *Language and Logos*, en M. SCHOFIELD - M. CRAVEN NUSSBAUM, Cambridge, 1982, págs. 122-123. El discurso falso, en definitiva, no es «una descripción de nada, sino una mala descripción de algo» (XENAKIS, «Plato's *Sophist*...» [op. cit. en n. 152], pág. 34).

<sup>288</sup> Conservamos el texto de la tradición manuscrita, que presenta el término *óntōs*, «realmente». Casi todos los editores modernos (la única excepción es FREDE, *Prädikation...* [op. cit. en n. 233], pág. 58) han adoptado la conjetura de Cornarius (1561) —a nuestro juicio, innecesaria y arriesgada— *ónton*: «dice cosas diferentes de las que son».

<sup>289</sup> KEYT parafrasea así esta frase: «Muchos son los atributos que posee cada cosa, y muchos los que no posee» («Plato on falsity...» [op. cit. en n. 283], pág. 292).

EXTR. — Además, es sobre alguien.

TEET. — Así es.

EXTR. — Si no es sobre ti, no es sobre ningún otro.

TEET. — ¿Cómo lo sería?

EXTR. — Si fuera sobre nadie, no sería en absoluto un discurso, pues ya se ha demostrado que es imposible que haya un discurso que sea sobre nada.

TEET. — Es lo más correcto.

d EXTR. — Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que, absolutamente, es a partir de una unión de este tipo de verbos y de nombres como se produce real y verdaderamente el discurso falso <sup>290</sup>.

<sup>290</sup> Mucho se ha escrito acerca de esta definición del discurso falso. Según CORNFORD, partidario de la explicación del juicio mediante las Formas (cf. *supra*, n. 265), el juicio falso confunde la participación en una Forma real («estar sentado») con otra respecto de otra Forma también real, pero diferente («estar volando») (pág. 315). La explicación platónica prescinde de toda referencia a lo que no es, pero, concluye CORNFORD, «sorprende que Platón se haya contentado con una explicación tan breve y ambigua» (pág. 317). Ross opina que, en Platón, falsedad equivale a no-identidad: «Teeteto vuela» es falso porque el volar no es idéntico a ninguno de los predicados posibles de Teeteto (*Plato's Theory...* [*op. cit.* en n. 197], pág. 116). K. M. SAYRE desarrolla esta idea de Ross: cada Forma A tiene su complementaria no-A, y toda Forma relacionada con «Teeteto está sentado» es incompatible con su Forma complementaria «Teeteto no está sentado» (y como «Teeteto vuela» forma parte de esta Forma complementaria, es falsa). Según este autor, además, no hay alusión en el *Sofista* a la participación entre Formas e individuos, lo cual implica un paso adelante en Platón, dada la inconsistencia de la teoría en los diálogos anteriores («Falsehood, Forms...» [*op. cit.* en n. 243], pág. 87). En lo que se refiere al criterio de la falsedad, a las nociones de «diferencia» (cf. CORNFORD, *supra*, y FREDE, *Prädikation...* [*op. cit.* en n. 233], pág. 95: «una afirmación que dice Y de X es falsa cuando, para todo Z, si Z está en relación con X, entonces Y es diferente de Z»), «no identidad» (cf. Ross, *supra*) e «incompatibilidad» (cf. SAYRE,

TEET. — Es lo más verdadero.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No es evidente que el razonamiento, el pensamiento y la imaginación son todos ellos géneros que llegan a ser, en nuestras almas, tanto verdaderos como falsos?

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Lo sabrás más fácilmente si primero captas qué son estas cosas y en qué difiere cada una respecto e de las otras.

TEET. — Sólo tienes que darme la explicación.

EXTR. — El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento <sup>291</sup>?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Y no se ha denominado discurso al otro, que consiste en un flujo que surge de ella y sale por la boca, acompañado de sonido <sup>292</sup>?

*supra*; LORENZ-MITTELSTRASS, «Theaitetos...» [*op. cit.* en n. 265], páginas 114 y 142; y KOSTMAN, «False logos...» [*op. cit.* en n. 241], pág. 209: «los predicados incompatibles no pueden ser ambos verdaderos respecto de la misma cosa y al mismo tiempo»), que ya hemos visto, KEYT («Platon falsity...» [*op. cit.* en n. 283], pág. 294) agrega la contradictoriedad. MORAVCSIK había propuesto una interpretación similar: «Con Teeteto está en relación el no-volar, pero la frase lo pone en relación con el volar» («Being...», pág. 77). Se lleva a cabo así «el contraste entre una Forma y su complemento negativo» (pág. 69). Es decir que frente al prejuicio sofístico de que la falsedad implica no-existencia, «Platón vuelve a afirmar la verdad trivial de que los juicios falsos deforman o tergiversan (*misrepresent*)» (pág. 75), y su esfuerzo consiste en analizar en qué forma tergiversan.

<sup>291</sup> En *Teet.* 189e, PLATÓN había definido al razonamiento como «un discurso que el alma desarrolla consigo misma».

<sup>292</sup> En *Teet.* 206d, encontramos esta definición: «un razonamiento hecho evidente por medio de la voz (...) que imprime su juicio en la corriente que sale por la boca».

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Y sabemos también que en los discursos hay...

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — ...afirmación y negación.

TEET. — Lo sabemos.

264a EXTR. — Cuando esto se lleva a cabo en el alma, silenciosamente y mediante el razonamiento, ¿tendrías para designarlo otro nombre que pensamiento <sup>293</sup>?

TEET. — ¿Cómo habría de tenerlo?

EXTR. — Y cuando ella se presenta a alguien no de por sí, sino a través de la sensación, ¿habría una forma más correcta de denominar a esta experiencia que con el nombre de imaginación <sup>294</sup>?

TEET. — Ninguna.

EXTR. — En consecuencia, así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo del alma consigo misma, que el pensamiento <sup>b</sup> es el resultado final del razonamiento, y que llamamos «imaginar» a una mezcla de sensación y de pensamiento, es necesario entonces que, al estar todas estas cosas emparentadas con el discurso, algunas de ellas, en algunas ocasiones, sean falsas.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Comprendes entonces que se ha encontrado el pensamiento y el discurso falsos antes de lo esperado, si bien temíamos que intentar buscarlo fuese una tarea absolutamente interminable? <sup>295</sup>.

<sup>293</sup> El término griego es, una vez más, *dóksa*.

<sup>294</sup> El término *phantasia* no tiene aquí el significado de imaginar algo que no está presente, sino que, como señala CORNFORD (pág. 319), alude a la mezcla de percepción y de afirmación que se lleva a cabo en el acto de juzgar.

<sup>295</sup> La observación hace alusión a 241b1, pasaje en el cual Teeteto

TEET. — Comprendo.

EXTR. — No nos desanimemos respecto de lo que aún nos falta. Ya que esto ha quedado en claro, recordemos *c* las anteriores divisiones según las formas.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — Habíamos dividido en dos formas la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa <sup>296</sup>.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y habíamos dicho que resultaba problemática la ubicación del sofista en una de ellas.

TEET. — Así era.

EXTR. — Y cuando enfrentábamos ese problema, nos invadió un vértigo aún mayor al aparecer el argumento que cuestionaba todas estas cosas, según el cual no había en absoluto ni figura, ni imagen, ni apariencia, pues lo falso no existe de ningún modo, nunca, ni en parte alguna. *d*

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — Pero ahora que se ha mostrado que hay tanto discurso como pensamientos falsos, está permitido que haya imitaciones de las cosas, y que de dicha disposición surja una técnica engañadora.

TEET. — Está permitido.

EXTR. — Y que el sofista esté en una de sus partes, es algo sobre lo cual ya nos pusimos de acuerdo antes.

TEET. — Sí.

EXTR. — Ahora, dividiendo en dos al género propuesto, intentemos avanzar nuevamente siempre según la parte *e* derecha del segmento <sup>297</sup>, conservando lo que se comuni-

---

sospechaba que el sofista los acusaría de «atreverse a sostener que lo falso existe, tanto en los pensamientos como en los discursos».

<sup>296</sup> El texto alude al pasaje 236b-c.

<sup>297</sup> MATTEI propone llamar «ortotomía» a este carácter peculiar de la división platónica que en cada etapa privilegia el lado derecho de la

que con el sofista, hasta que lleguemos a despojar a éste de todo cuanto tenga en común, y dejemos su naturaleza  
 265a propia, para exhibirla especialmente a nosotros mismos, y luego a quienes naturalmente se encuentran más próximos, por su origen <sup>298</sup>, a este tipo de método.

TEET. — Es correcto.

EXTR. — ¿No comenzábamos nuestra división por las técnicas productiva y adquisitiva? <sup>299</sup>.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y, dentro de la adquisitiva, no se nos hizo evidente en la caza, en el combate, en el comercio y en otras formas semejantes?

TEET. — Completamente.

EXTR. — Puesto que ahora lo ha cercado la técnica imitativa, es evidente que debe dividirse, en primer lugar, la técnica productiva en sí. La imitación, en efecto, es un  
 b cierto tipo de producción, si bien decimos que produce imágenes y no realidades individuales, ¿no es así?

---

dicotomía (*L'Étranger...* [op. cit. en n. 272], pág. 204). Este autor encuentra en esta preferencia un reflejo de la superioridad de la ascensión sobre el descenso en el proceso dialéctico, y vislumbra un eco posterior en la preferencia de los neoplatónicos por la conversión respecto de la procesión (*ibid.*, pág. 224).

<sup>298</sup> La frase es un tanto oscura. Según KUCHARSKI, (*Les chemins du savoir...* [op. cit. en n. 19], pág. 109, n. 1), Platón repite aquí su axioma sobre la afinidad que tiene que existir entre quien conoce y el objeto conocido. ROSEN, más pesimista, supone que Platón propone no revelar públicamente su análisis (pág. 311). En *Apol.* 30a, Sócrates usa la expresión «los más próximos por su origen» para referirse a los atenienses. Si se tiene en cuenta que el método de la división tiene rasgos comunes con la «dicotomía» de Zenón de Elea, ¿habría que ver en esta expresión una reivindicación «eleata» —es decir, del génes («origen») de Elea— del método por parte del Extranjero?

<sup>299</sup> Cf. 219b-c.

TEET. — Totalmente.

EXTR. — En primer lugar, hay dos partes de la producción.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — La divina y la humana.

TEET. — No llego a comprender.

EXTR. — Llamábamos productiva —si recordamos lo que dijimos al comienzo— a toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía<sup>300</sup>.

TEET. — Recuerdo.

EXTR. — ¿No diremos acaso que no es sino por obra de un dios artesano y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía, a saber, todos los animales mortales, las plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces, y todos los cuerpos inanimados, tanto fusibles como no fusibles<sup>301</sup>, que están compuestos en el

<sup>300</sup> Suele afirmarse que la noción de *creación* a partir de la nada no tuvo cabida en el pensamiento griego clásico. Sería ilusorio pretender discutir esta tesis (basada, quizá, en una interpretación un tanto desvalorizada del verbo *poiéō* «hacer») en los estrechos límites de esta nota. Sea como fuere, Platón afirma aquí con toda claridad que lo «producido» *no existía* (*mē... oûsin*) antes. CORNFORD ofrece la respuesta clásica: los materiales de la producción eran preexistentes (pág. 325, n. 1). LEE, por su parte, explica el pasaje mediante la noción de «lo diferente»: el no-ser que implica la producción es el no-ser-X, que es la parte de lo diferente opuesta al «producto» («Plato on negation...» [*op. cit.* en n. 247], pág. 300). De los ejemplos que ofrece LEE, no obstante, se deduce que sólo se explica así la «producción» de un atributo en un sujeto... preexistente (es el caso de la manzana roja que se «produce» a partir de la manzana verde, respecto de la cual el rojo, *antes*, era parte de lo diferente en lo que concierne a su color verde. Pero la manzana no era algo que no existía).

<sup>301</sup> Es decir, los minerales, descritos según una dicotomía propia del proceso de división.

interior de la tierra? O, valiéndonos de la concepción y de la terminología de la multitud...

TEET. — ¿En qué sentido?

EXTR. — ...diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin inteligencia <sup>302</sup>, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de dios.

d TEET. — En lo que me concierne, quizás a causa de mi edad, yo suelo opinar ambas cosas, pero ahora que te miro y que supongo que tú crees que ella surge gracias al dios, yo pienso del mismo modo.

EXTR. — Está bien, Teeteto. Y si consideramos que tú eres de aquellos que en el futuro podrían quizá pensar de otro modo, trataremos ahora de hacer que estés de acuerdo con el argumento, pero mediante la persuasión necesaria. No obstante, como conozco bien tu naturaleza, y sé que incluso sin nuestros argumentos ella va espontáneamente hacia donde tú dices que eres arrastrado, abandono la demostración, pues ello sería perder el tiempo. Sostendré, de todos modos, que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una técnica divina <sup>303</sup>, y, por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir de ello. Según este argumento, entonces, hay dos clases de producción: una es humana; la otra, divina.

TEET. — Correctamente.

EXTR. — Corta nuevamente en dos a cada una de ellas.

TEET. — ¿Cómo?

<sup>302</sup> Recuérdese la decepción de Sócrates ante las explicaciones causales de Anaxágoras que no ponían en juego al *noús* (*Fedón* 98b).

<sup>303</sup> Acerca de la producción divina, cf. *Timeo* 28a s. A diferencia del *Timeo*, y también de la *República*, no hay referencias en el *Sofista* a un «modelo» (las Formas) de creación, que el dios plasmaría. Cf., al respecto, PHILIP, «*Mímésis in...*» (*op. cit.* en n. 87), págs. 460-461.

EXTR. — Así como antes cortamos toda la técnica productiva a lo ancho, hagámoslo ahora a lo largo. 266a

TEET. — Cortemos.

EXTR. — Surgen entonces, en total, cuatro partes de ella: dos, humanas, respecto de nosotros; y dos, divinas, respecto de los dioses.

TEET. — Sí.

EXTR. — En lo que respecta a aquella primera división, una parte de cada una de las partes es productora de realidades, mientras que las otras dos restantes deberían llamarse, principalmente, productoras de imágenes. Y, respecto de esto, la producción se divide de nuevo en dos.

TEET. — Di cómo se produce esa división. b

EXTR. — Nosotros mismos, así como los demás seres vivos y cuanto se produce a partir del fuego, el agua, y lo que es afín a éstos, todas y cada una de estas producciones son cosas, como sabemos, elaboradas por el dios. ¿No es así?

TEET. — Así es.

EXTR. — Vienen luego las imágenes de cada una de estas cosas, no las realidades, producidas mediante un artificio divino.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — Las de los sueños y todas las ilusiones que, durante el día, se producen, como suele decirse, espontáneamente: tanto la sombra que surge de la oscuridad por obra del fuego, como ese doble que se aparece cuando la luz propia y la ajena —que proviene de cosas brillantes y lisas—, confluyendo en un mismo punto, origina una forma que produce una sensación inversa a la que nos tenía acostumbrado la visión anterior <sup>304</sup>.

<sup>304</sup> CORNFORD explica exhaustivamente este doble proceso de reflexión (pág. 327).

TEET. — Éstas son, entonces, las dos obras de la producción divina: la cosa misma y la imagen que acompaña a cada cosa.

EXTR. — ¿Y qué ocurre con la técnica que nos concierne? ¿No diremos que la arquitectura hace la casa misma, y que la pintura hace otra casa, que es como un sueño de origen humano <sup>305</sup> elaborado para quienes están despiertos <sup>306</sup>?

d TEET. — Completamente.

EXTR. — Así, entonces, como en los otros casos, también son dobles las obras de nuestra producción, pues llamamos producción de cosas a la que hace cosas, y técnica de hacer imágenes a la que produce imágenes.

TEET. — Ahora comprendo mejor, y propongo dos formas dobles de producción. En uno de los segmentos, hay producción divina y humana; en el otro, la realidad de las cosas, y productos de ciertas semejanzas.

EXTR. — Recordemos que la técnica de la fabricación de imágenes iba a tener, como un género, la figurativa,

<sup>305</sup> Este «sueño de origen humano» es el equivalente de las imágenes de origen divino que aparecen en los sueños (cf. 266b9).

<sup>306</sup> La caracterización de las realidades naturales y de sus imágenes (tanto en el ámbito humano como divino) retoma la bipartición del segmento dedicado al mundo sensible en la línea dividida de la *Rep.* 509d s. LAFRANCE (*La théorie platonicienne...* [op. cit. en n. 107], págs. 180-2) señala en sendos cuadros sinópticos las equivalencias pertinentes entre los dos textos. En el libro X de la *Rep.*, Platón retoma la noción de imitación, pero esta vez el esquema es tricotómico, pues el punto de partida es el modelo (las Formas), ausente del texto del *Sofista* que comentamos, y relegado al segmento mayor de la línea en la *República*. Si tenemos en cuenta al modelo ideal, entonces, se vuelven a encontrar las dos etapas de nuestro pasaje: el carpintero, que es un artesano, fabrica «la casa misma» (que es ya copia de la Forma), y el pintor, que es un imitador, hace «una casa figurada» (cf. *Rep.* 596a-597e, donde el ejemplo elegido es el de una cama).

y, como otro, la simulativa, si es que lo falso era realmente falso y parecía ser naturalmente algo que es. e

TEET. — Así era.

EXTR. — ¿Acaso no ocurrió esto y, a causa de ello, las enumeramos ahora incontestablemente como dos formas?

TEET. — Sí.

EXTR. — Dividamos entonces por dos al género simu- 267a  
lativo.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Por un lado, la apariencia se produce mediante instrumentos; por el otro, quien produce la apariencia se vale de sí mismo como instrumento.

TEET. — ¿Cómo dices?

EXTR. — Considero que, cuando alguien se vale de su cuerpo para asemejarse a tu aspecto, o hace que su voz se parezca a tu voz, la parte correspondiente de la técnica simulativa se llama principalmente imitación.

TEET. — Sí.

EXTR. — Conservemos, entonces, una parte de ella, designándola con el nombre de técnica imitativa; respecto de la otra, dejémosla completamente de lado, y no sólo por pereza, sino también para dejar que algún otro le otorgue b  
unidad y le encuentre un nombre adecuado.

TEET. — Consérvese una y abandónese la otra.

EXTR. — Pero también aquélla merece ser considerada como doble, Teeteto. Mira por qué.

TEET. — Di.

EXTR. — Entre los que imitan, algunos conocen lo que imitan y otros no. En consecuencia, ¿qué mayor división podríamos proponer que la ignorancia y el conocimiento?

TEET. — Ninguna.

EXTR. — La imitación que poco antes mencionamos, ¿era acaso la de quienes saben? Pues si alguien quisiera imitarte, bien podría conocerte a ti y tu aspecto.

c TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Pero ¿qué pasa con el aspecto de la justicia y, en general, de toda perfección<sup>307</sup>? ¿No ocurre que, sin conocerlas, y apenas con una cierta opinión de ellas, hay muchos que intentan producir esas semejanzas en ellos mismos, esforzándose en mostrar que están presentes en su interior, imitadas especialmente por hechos y por palabras?

TEET. — Hay muchos, sí.

EXTR. — ¿Acaso fracasan todos los que quieren mostrar que son justos, cuando en realidad no lo son? ¿O es todo lo contrario?

TEET. — Todo lo contrario.

d EXTR. — Creo, entonces, que debe decirse que el imitador que sabe es distinto del que no sabe.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿De dónde se tomará un nombre adecuado para cada uno de ellos? Es difícil encontrarlo, evidentemente, porque si bien entre nuestros predecesores estaba presente una antigua causa<sup>308</sup> de la división por géneros

<sup>307</sup> «Toda *areté* humana es cuestión de imitación, en palabras o en acciones», observa MICHAELIDES, quien agrega que la alternativa consiste en imitar con conocimiento del ser, o sobre la base de las engañadoras apariencias («The concept of not-Being...» [*op. cit.* en n. 246], págs. 19-20).

<sup>308</sup> Todos los manuscritos presentan la palabra *aitía* (causa). El texto resulta difícil de explicar, y los editores lo han modificado. Es evidente que los candidatos para reemplazar a *aitía* no faltan, pero entonces no es Platón quien habla, sino el editor. Nosotros hemos conservado el texto original, pues, en definitiva, no es tan incoherente: la división en géneros y especies no es azarosa, obedece a una *causa*; pero, si bien esta causa siempre estuvo presente, los antiguos no la tuvieron en cuenta.

y especies, ellos no reflexionaron sobre ella, de modo que no intentaron dividir nada. Necesariamente, entonces, los nombres no son abundantes. Así y todo, aunque se diga que la denominación es muy atrevida, y con el único objeto de distinguirlas, llamemos «imitación conjetural» a la imitación que está acompañada por la opinión, y algo e así como «imitación erudita»<sup>309</sup> a la que está acompañada por la ciencia.

TEET. — Sea.

EXTR. — Debemos ahora valernos de la primera, pues el sofista no estaba entre los que saben, sino entre los que simplemente imitaban.

TEET. — Así es.

EXTR. — Analicemos al imitador conjetural como si fuese el hierro, para ver si es puro o si tiene aún cierta escoria.

TEET. — Analicemos.

EXTR. — La tiene, y en gran medida. Una variante de ellos es la del ingenuo, que cree saber de qué opina. La figura del otro, por haberse bamboleado entre los argumentos, tiene mucho de desconfianza y de temor, pues ignora eso que le confiere ante los demás el aspecto de ser sabio.<sup>268a</sup>

TEET. — Así es; los dos géneros que has mencionado existen.

EXTR. — ¿Sostendremos que uno es simplemente un imitador, y que el otro es un imitador irónico<sup>310</sup>?

TEET. — Es probable.

EXTR. — ¿Y diremos que el género de este último es uno, o doble?

<sup>309</sup> «Imitación conjetural» es *doksomimētikē*, e «imitación erudita», *mīmēsis historikē*.

<sup>310</sup> Como observa WIEHL, esta ironía es la contrapartida de la ironía socrática (pág. 207).

TEET. — Mira tú.

b EXTR. — Miro y, para mí, han de distinguirse dos: a uno lo veo capaz de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; al otro, en cambio, lo veo en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo.

TEET. — Hablas correctamente.

EXTR. — ¿Cómo podríamos caracterizar al que hace largos discursos? ¿Como político o como orador popular?

TEET. — Como orador popular <sup>311</sup>.

EXTR. — ¿Y cómo llamaremos al otro? ¿Sabio o sofista?

c TEET. — Sabio es imposible, pues sostuvimos que no sabe nada. Como es un imitador del sabio, es evidente que tomará un nombre semejante al de éste, y ya casi he comprendido que es necesario afirmar que él es, en verdad, absoluta y realmente, un sofista.

EXTR. — ¿Lo amarraremos, entonces, como antes, agrupando lo que se refiere a su nombre, desde el fin hacia el comienzo?

TEET. — Completamente.

d EXTR. — La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto «erudito», del género simulativo de la técnica —no divina, sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que ésta es realmente «la estirpe y la sangre» <sup>312</sup> del sofista, diría, según parece, la verdad máxima.

TEET. — Así es, completamente.

<sup>311</sup> Otra traducción posible de *démologikón* hubiese sido «demagogo».

<sup>312</sup> Estas palabras son pronunciadas por Glauco en *II*. VI 211 cuando pone fin al relato de su vida, en respuesta a una pregunta de Diomedes.