



Educación y comunicación en el *Sofista* de Platón

Fernando Pascual, L.C.

Introducción

Estudiar a Platón permite profundizar numerosos temas de gran importancia para la filosofía y para tantos otros ámbitos de la vida humana, especialmente aquellos que se refieren al mundo educativo. En la línea de una serie de artículos publicados en los años pasados, el presente estudio quiere recoger y sintetizar ideas y reflexiones sobre la educación y la comunicación que podemos encontrar a través de una lectura analítica del *Sofista* de Platón¹. El esquema adoptado es el siguiente: tras una sección dedicada a la presentación de los datos esenciales de este diálogo platónico, se analizan aquellos contenidos que más tienen que ver con nuestro argumento, para luego ofrecer algunas reflexiones conclusivas sobre la teoría dialógica que podemos encontrar en este texto.

¹ Agradezco a los estudiantes de la Facultad de filosofía del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma) que me han ayudado a estudiar y comprender mejor esta obra, durante los años académicos 1993-1994, 1998-1999 y 2013-2014, en diversos seminarios de estudio dedicados por entero al *Sofista*.

1. Datos esenciales de la obra

Seguramente Platón compuso el *Sofista* en una etapa madura de su pensamiento. La obra se coloca en sucesión cronológica directa respecto de otro diálogo, el *Teeteto*, en el que estaban presentes tres de los protagonistas; y precede una tercera obra, el *Político*, que empalma sin mayores preámbulos con el *Sofista*.

Las conexiones entre los tres diálogos aparecen claramente en los mismos textos. El *Teeteto*, protagonizado por Sócrates, Teeteto y Teodoro, termina con las palabras que Sócrates dirige a Teodoro en las que establece una cita para el día siguiente². El *Sofista* (216a) arranca con el saludo de Teodoro, que recuerda lo acordado el día precedente para dar espacio a la conversación que está por iniciarse. Por su parte, el *Político* (257a) comienza con las palabras de gratitud de Sócrates a Teodoro por haberle presentado al Extranjero venido de Elea. Además, hay cierta conexión de nuestro diálogo con el *Parménides*, pues en uno de los primeros momentos del *Sofista* (217c) Sócrates alude al encuentro que habría tenido, durante su juventud, con un Parménides ya anciano³.

No resulta fácil establecer fechas concretas para la composición de este texto, pero algunos estudiosos suponen que el *Sofista* habría sido redactado entre el segundo y el tercer viaje a Siracusa, es decir, entre los años 367 y 362 a.C.⁴ Estaría en relación cronológica con los diálogos ya mencionados, el *Parménides*, el *Teeteto* y el *Político*, y seguramente habría sido escrito antes del *Timeo* y de las *Leyes*.

En cuanto al momento en el que se imaginan los hechos, nos situaríamos en las últimas semanas de la vida de Sócrates, por la alusión

² Cf. *Teeteto* 210d.

³ No es el caso discutir aquí sobre la posibilidad histórica de un encuentro real entre Sócrates y Parménides. Lo único que conviene destacar es que Platón da cierto relieve a este dato precisamente cuando desea abordar temáticas propias de la escuela de Elea en dos de sus Diálogos.

⁴ Cf. N.L. CORDERO, *Introducción al Sofista*, en PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid 1992², 321. También es de Cordero la traducción del *Sofista* en ese volumen, la cual será usada en el presente trabajo. Para agilizar la redacción, normalmente las citas del *Sofista* serán incluidas en el texto entre paréntesis, simplemente con los números de referencia, sin volver a indicar el título del diálogo.

que encontramos hacia el final del *Teeteto* al juicio que le espera⁵. Esto ubica el texto en una serie más amplia de Diálogos, en una «heptalogía» que narra imaginariamente los últimos meses de Sócrates, y que está compuesta por las siguientes obras y en este orden cronológico (respecto de los hechos representados): *Teeteto*, *Eutifrón*, *Sofista*, *Político*, *Apología*, *Critón*, *Fedón*⁶.

El *Sofista* indica, desde los primeros momentos, un programa de trabajo bastante ambicioso: presentar y distinguir las figuras del sofista, del político y del filósofo (217a-218b)⁷. Como ha sido notado por diversos autores, estaríamos ante el proyecto de una trilogía de escritos no terminada, pues no tenemos ante nuestros ojos el diálogo que uno esperaría dedicado a la figura del filósofo⁸. Hay quienes consideran que Platón veía como imposible elaborar un escrito dedicado al filósofo, precisamente porque para abordar los temas más importantes la escritura no podría ser la forma adecuada de exposición⁹.

Los protagonistas del texto son cinco. En continuidad con el *Teeteto*, encontramos a los tres participantes de aquel diálogo, Sócrates, Teodoro y Teeteto. Además, Teodoro indica, en su saludo, que «traemos» un invitado, un Extranjero (nunca se ofrece su nombre) venido desde Elea y que resulta ser diferente de quienes son compañeros de Parménides y de Zenón (216a). Más adelante nos fijaremos en los datos iniciales sobre este Extranjero, al que aquí simplemente llamaremos como «el Extranjero». El quinto personaje, que permanece mudo pero que prepara la conexión con el *Político*, es un joven estudiante amigo de Teeteto y que se llama Sócrates, como el famoso pensador ateniense (218b).

⁵ Cf. *Teeteto* 210d: Sócrates justifica la interrupción del diálogo porque tiene que ir al Pórtico del Rey, pues Meleto ha presentado una serie de acusaciones contra él.

⁶ Cf. J. MONSERRAT MOLAS, *El Político de Platón. La gracia de la medida*, Barcelonesa d'edicions, Barcelona 1999, 10-18.

⁷ Al inicio del *Político* (257b-258b) se recuerda este programa y se opta por tratar sobre el político.

⁸ «Al leer el *Sofista* y el *Político*, no debemos olvidar nunca que ellos son sólo las dos primeras partes de una trilogía inconclusa. [...] Es probable, indudablemente, que Platón hubiera dejado lo más importante para el *Filósofo*» (W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. V. Platón. Segunda época y la Academia*, versión española del original inglés *A History of Greek Philosophy. V. The later Plato and the Academy* por Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1992, 136).

⁹ Este es uno de los puntos defendidos con energía por Giovanni Reale (cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano 1993¹¹, 421-423).

Podemos, por último, subrayar algunas diferencias entre el inicio del *Teeteto* y el del *Sofista*. La primera obra inicia con un diálogo entre Euclides y Terpsión que introduce la narración del encuentro entre Sócrates, Teodoro y Teeteto que ocupa casi todo el texto. El *Sofista* carece de una introducción de esas características y es presentado en estilo directo, según la opción narrativa explicada por Euclides al inicio del *Teeteto* (143bc).

Para terminar esta introducción, podemos tener presente un posible esquema del diálogo, dejando de lado las discusiones sobre la unidad o falta de unidad de los temas tratados¹⁰. La obra inicia con unos diálogos introductorios (216a-218d). A continuación encontramos un ejercicio metodológico preparativo y una serie de intentos de definición del sofista (218d-236d). Sigue una amplia sección que aborda temáticas complejas (el ser y el no-ser, el pensar, el decir, la falsedad, las ideas o formas) en función de comprender más a fondo la falsedad y la imitación (236d-264b). Por último, se ofrece una propuesta conclusiva para encuadrar conceptualmente al sofista (264b-268d). Seguiré aquí esta división, sin considerarla como algo definitivo, con la atención dirigida al tema propuesto desde el inicio: ¿qué reflexiones encontramos a lo largo de esta obra que puedan servir en la comprensión de la teoría platónica sobre el diálogo y la educación humana?

2. Momentos iniciales, elección del tema y opciones metodológicas (216a-218d)

El texto comienza sin preámbulos con un saludo de Teodoro, que llega acompañado por un Extranjero de Elea, cuyo nombre nunca viene indicado. Sobre este personaje, Teodoro ofrece una primera caracterización: difiere respecto de los otros compañeros de Parménides y es «todo un filósofo» (216a). Sócrates pregunta si ese Extranjero no sería un dios, capaz de confutar a sus oyentes por encontrar en ellos argumentos débiles (216b). Teodoro tranquiliza a su amigo: este hombre no sería un dios, sino un ser divino (así aprecia a los que son filó-

¹⁰ Una postura más bien escéptica sobre la unidad de la obra se encuentra en N.L. CORDERO, *Introducción al Sofista*, 322-323. A pesar de la misma, tiendo a creer que la obra tiene una profunda trabazón, como se nota en las continuas alusiones que en las distintas partes se hacen de otros momentos de las discusiones.

sofos). Además, es medurado en su modo de discutir, una cualidad importante a tener en cuenta a la hora de dialogar con él (216bc).

Sócrates hace notar que quienes son en verdad filósofos (no sólo en apariencia) ven la vida desde lo alto, y reciben de la gente juicios contrapuestos: unos los consideran dignos de todo, otros dicen que no valen nada, y en ocasiones son vistos como políticos, otras como sofistas, y otras simplemente como locos (216cd). Aquí se sitúa la pregunta que orienta el tema del diálogo (y del *Político*, que seguirá la conversación): cómo ven en la ciudad del Extranjero a estos tres personajes, el sofista, el filósofo y el político (216d-217a). La pregunta pone al lector ante un tema de importancia en cualquier reflexión sobre la comunicación humana: la relación compleja que existe entre palabras y contenidos, pues en ocasiones palabras diferentes indican un mismo significado, y en otras ocasiones una misma palabra puede tener significados diferentes (cf. 217a y 218c).

Teodoro interpela al Extranjero, el cual, sin ninguna vacilación, explica cómo entre su gente se distingue claramente entre los tres nombres (sofista, político, filósofo), si bien añade que no resulta fácil distinguir claramente lo que sea cada uno de ellos (217b). Teodoro añade, en seguida, que este asunto se relaciona con el abordado durante el camino, y añade que el Extranjero había afirmado «haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado» (217b); es decir, que el Extranjero estaría dotado de competencia por dos hechos de gran importancia en todo ámbito educativo: haberse esforzado por aprender, y gozar de la suficiente memoria¹¹.

Junto a estas dos competencias (haber estudiado, poseer memoria), Sócrates alude a otro aspecto importante en la comunicación humana: la modalidad para el diálogo. Tras invitar al Extranjero a no resistirse, le pregunta si prefiere recurrir a un discurso largo o más bien «avanzar mediante preguntas, como solía hacer Parménides al desarrollar sus excelentes razonamientos» (217c)¹². El Extranjero indica un motivo para

¹¹ Sobre la importancia de la memoria en vistas a la capacitación y al aprendizaje, se pueden recordar otros pasajes de Platón. Por indicar algunos, cf. *Eutidemo* 287b; *Fedro* 249c; *República* 486cd, 490c, 504a. Volveremos sobre este aspecto más adelante.

¹² Platón alude nuevamente a este hipotético encuentro entre Sócrates y Parménides. Lo que aquí se resalta es que la modalidad de preguntas y respuestas representaría un modo de dialogar hecho propio por el fundador de la escuela de Elea, y luego «copiado» por el Sócrates histórico.

escoger el segundo modo: si uno está ante un interlocutor agradable, «es más fácil conversar con otro; si no es así, es mejor hablar uno mismo» (217d). De este manera, se da a entender algo ya expuesto en el *Fedro*: cómo un buen comunicador escoge la modalidad comunicativa según las personas presentes¹³. Además, se le invita a elegir entre los presentes al interlocutor que desee, si bien el mismo Sócrates recomienda escoger a un joven, a Teeteto, e indica que éste responderá con docilidad (217d). Esta serie de indicaciones muestran que estamos en un contexto de cordialidad que facilita enormemente un encuentro comunicativo.

El Extranjero admite que se encuentra en una cierta confusión, pues advierte que necesitaría elaborar una argumentación profusa, consigo mismo o con otro, como si estuviera pronunciando una conferencia. Pero ante las señales de interés de los presentes, acepta a Teeteto, «no sólo en razón de haber hablado ya con él en otras ocasiones, sino también porque tú ahora me lo recomiendas» (217e-218a). Estamos, así, ante una clara señal de aceptación, lo cual resulta clave para el desarrollo del diálogo¹⁴. Por su parte, también Teeteto se pone en actitud de disponibilidad, lo que deja establecidos los puentes para continuar la conversación, si bien con una puerta abierta al reemplazo de interlocutores: si Teeteto desea abandonar la tarea, pueden recurrir al joven Sócrates allí presente y acostumbrado a debatir con su amigo Teeteto (218ab)¹⁵.

En estos momentos de preparación el Extranjero ofrece un breve comentario que da a entender que resulta probable «que sobre este asunto nada quede por decir» (218a); es decir, muestra un cierto optimismo de partida sobre la posibilidad de agotar el tema en todas sus perspectivas, a pesar de ser consciente de la dificultad que encierra (una dificultad que se hará patente varias veces a lo largo del diálogo).

Ya con el interlocutor dispuesto, después de haber concordado la modalidad comunicativa, toca dar inicio a la investigación, que parte

¹³ En cierto sentido, estamos ante una nueva manifestación de lo que hemos llamado «empirismo de las almas y los discursos» (cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, 283-285), que tanta importancia tiene en todas las relaciones educativas y dialógicas.

¹⁴ Sobre lo que podemos denominar como «principio de aceptación» o «principio de acogida», cf. lo que expresé en F. PASCUAL, *Educación y comunicación...*, 275-281.

¹⁵ Esta alusión al joven Sócrates, homónimo del Sócrates anciano, subraya y prepara la conexión entre esta obra y la que estará dedicado al siguiente personaje, el *Político*, donde el joven Sócrates será quien se deje guiar por el Extranjero de Elea.

precisamente con la mirada puesta en el sofista, sobre el que se busca una definición que establezca lo que sea, pues por ahora lo único que hay en común entre el Extranjero y Teeteto es la palabra, pero hace falta dilucidar si los significados también son compartidos. En efecto, es necesario ponerse de acuerdo¹⁶ sobre el nombre, antes de usarlo sin haber alcanzado una definición condivida (218bc), lo cual había sido ya dicho al inicio y provocó así el programa de trabajo que se comienza con el *Sofista*.

Antes de iniciar la marcha investigativa, el Extranjero alude a un criterio que «todos saben desde muy antiguo», sobre el modo de afrontar grandes problemas: es necesario partir de «ejemplos pequeños y fáciles antes de encararse con los casos importantes» (218cd)¹⁷. Por lo mismo, y ya que tanto el Extranjero como Teeteto concuerdan en que el sofista es difícil de capturar, van a practicar «en un objeto más fácil el camino» que llevará a definirlo, «a no ser que tú propongas una vía de acceso más directa» (218d). Es interesante este último inciso, pues en este texto, como en tantos otros de Platón, se ofrecen (al menos imaginariamente) alternativas, y el seguir un camino u otro depende del interlocutor, de sus respuestas (afirmativa, negativa, dudosa, etc.), y de sus eventuales sugerencias de otras posibilidades.

3. En camino para definir el sofista (218d-236d)

El Extranjero inicia sus reflexiones desde un ejemplo sencillo, la pesca con caña, que sirve como modelo fácil y pequeño a la hora de acometer la definición del sofista, si bien definir tal tipo de pesca no sería inferior a una tarea más grande (218e).

No es el caso describir en todos sus detalles este paradigma o modelo definitorio (219a-221c) que entrena al trabajo reflexivo con un método concreto, pero sí podemos señalar varios aspectos que tienen

¹⁶ El verbo que aparece es *symomologêsthai*, que refleja la importancia del *homologeîn* en la comunicación humana. Para recordar otro pasaje oportuno sobre este punto, cf. *Fedro* 237bd.

¹⁷ Algún comentarista señala como curiosidad que en la *República* (368de, aunque sería mejor poner 368d-369a) se escoja un camino diferente: desde lo grande y visible hacia lo pequeño y más difícil (cf. N.L. CORDERO, en PLATÓN, *Diálogos* V, 339, n. 20, sobre este pasaje). En realidad, hay unidad metodológica de fondo: a veces es mejor iniciar con lo más grande y obvio, y otras veces con lo más pequeño y cercano (como se hace, además de en nuestro texto, en *Político* 286b).

su interés. En primer lugar, desde el inicio queda claro que el pescador con anzuelo posee una técnica (219a), es decir, actúa según un saber práctico, y no de otra manera (por ejemplo, la que sería propia de un adivino o de quien simplemente realiza algo al azar). Luego se dividen las técnicas en dos grupos, productivas y adquisitivas, y en este segundo grupo quedaría abarcado, entre otras actividades, lo «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» (219c), lo cual nos sitúa claramente entre la relación que existe entre una técnica y su aprendizaje.

Otro aspecto a destacar en esta parte es que el ejemplo de la pesca con caña resulta de utilidad, pues diversos elementos del mismo servirán para avanzar hacia la «captura», desde las definiciones, de lo que sea el sofista. Además, como se nota durante todo el ejemplo, el proceso definitorio avanza con bastante agilidad porque el Extranjero y Teeteto concuerdan rápidamente en los términos y en las divisiones usadas, con las que se busca una clasificación de diversas realidades (en este caso, técnicas) en vistas a la comprensión de aquella técnica particular que es objeto de la atención de los dos personajes.

Sobre este último aspecto es de notar cierta preferencia hacia las divisiones en dos partes (dicotómicas), si bien la preferencia no significa una rigidez que «encapsule» o congele realidades que necesitan más perspectivas. Por lo mismo, incluso la división inicial entre técnicas productivas y adquisitivas, que en apariencia abarcaría todas las técnicas (219ad), en realidad quedará enriquecida cuando aparezca un nuevo género, el de las técnicas separativas... (226b-227c)¹⁸.

Desde el experimento propedéutico apenas concluido, llega el momento de abordar qué sea un sofista. Lo primero que se subraya es su condición de técnico, lo cual se indica precisamente con la mirada puesta en el camino apenas recorrido sobre la pesca con anzuelo (221c, recordando 219a). De lo que se trata ahora es de aclarar de qué técnica se trate, si bien inicialmente se diga que estamos ante un «conocedor de todo» (221d)¹⁹.

¹⁸ En diversos momentos del *Político* (por ejemplo, en 308b) encontraremos otras técnicas, las técnicas que unen o combinan realidades diferentes... Se podría pensar que técnicas separativas y técnicas unitivas son parte de las técnicas productivas, pero no entramos a analizar esto.

¹⁹ De esta manera aparece un punto que Platón discutió con frecuencia: si sea posible o no conocer todas las cosas, como pretendían algunos sofistas. En realidad, según el fundador

A partir de aquí, el Extranjero dirige sus preguntas hacia varias posibles definiciones del sofista. En la primera (221d-223b) aparece la «técnica de la persuasión», en la que se agrupan «la oratoria forense, el discurso público, la conversación» (222cd). Esta técnica se divide luego según diversos criterios (en público, en privado, según el fin perseguido, etc.), pero lo importante es que se orienta a suscitar en el oyente (u oyentes) nuevas opiniones, lo cual en parte es propio de cualquier comportamiento dialógico y, en definitiva, de la retórica.

En las reflexiones que llevan a la segunda definición (223c-224d), que inician con el deseo de ver el asunto desde otra perspectiva, se hace evidente la diferencia entre venta de objetos para el cuerpo y objetos para el alma (para alimentarla o para que pueda usarlos), entre los cuales encontramos conocimientos, que pueden ser vendidos al por mayor y entre ciudades (224ab). Esos conocimientos pueden referirse a todas las técnicas, o a la perfección (de hecho, esta definición se fija en lo segundo). En la siguiente definición (tercera, luego desdoblada como tercera y cuarta, 224de, 231d) se mantiene la centralidad de los conocimientos, que son vendidos según diversas modalidades.

La cuarta definición (la quinta, según la reenumeración sucesiva) se fija en la sección de la lucha dentro de las técnicas adquisitivas, para encontrar en la misma aquellos tipos de combates que se hacen con cuestionamientos, es decir, a través de discusiones según sus diferentes modalidades, entre las que aparece la erística (225a-226a)²⁰.

El nuevo intento definitorio nos pone ante una enumeración de técnicas que sirven para separar, y que quedan abarcadas precisamente como técnica de separación (*diakritiké*, 226c), lo cual pone en evidencia algo ya indicado antes: no sólo existen técnicas productivas y técnicas adquisitivas, ni el método de las clasificaciones adopta criterios unificados, sino múltiples²¹.

de la Academia, sería imposible llegar a un conocimiento sobre todas las cosas, por lo que los seres humanos necesitan orientarse hacia especializaciones diferentes (cf. por ejemplo *República* 369e-370c, 374ad, y *Leyes* 732ab).

²⁰ La erística como ciencia del discutir encuentra una famosa ridiculización en el *Eutidemo*, y también aparece en el *Menón*. A estas dos obras dediqué los siguientes trabajos: «Educación y comunicación en el *Eutidemo* de Platón», *Alpha Omega* 13 (2010), 177-206; «Educación y comunicación en el *Menón* de Platón», *Alpha Omega* 16 (2013), 415-441.

²¹ Sobre la dialéctica y el método diarético (divisorio), cf. M. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone I. Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana,

En el marco de las técnicas que separan, el Extranjero da especial importancia a la purificación y sus divisiones propias, lo cual le permite tocar puntos de gran importancia para nuestro tema. El primero se refiere al modo de presentar la ignorancia, como un mal del alma, una desproporción, un desvarío, una deformidad, en cuanto que la ignorancia «consiste en que el alma, persiguiendo la verdad, yerre en su aprehensión» (228cd)²². Entre las técnicas que buscan corregir deformidades o males en el cuerpo y en el alma encontramos, precisamente, a la educación o enseñanza (*didaskaliké*, 229a).

Al lector pueden pasar desapercibidas varias reflexiones aquí ofrecidas sobre la enseñanza, precisamente por estar situadas en la búsqueda por definir lo que sea el sofista. Sin embargo, merecen ser analizadas. Lo primero que salta a la vista es que estamos buscando al sofista entre técnicas buenas, que promueven el bien (la salud, la proporción) en el ser humano, y entre esas técnicas encontramos la educación. Lo segundo que observamos es una serie de divisiones de esta técnica educativa, que surgen según diversas perspectivas. Por un lado, hay que reconocer dos tipos de ignorancia que deben ser afrontadas con educaciones diferentes; la primera se refiere a una ignorancia «muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma»: la de quien cree saber «cuando no sabe nada» (229c)²³. La segunda forma de ignorancia, según se sobreentiende leyendo el texto, se refiere a los saberes particulares, desde los que surgen las diversas profesiones. La primera ignorancia (la más grave) queda superada gracias a la educación (*paideía*), mientras que la segunda es eliminada a través de la enseñanza de oficios (*demiourgiké didaskalía*, 229d).

Brescia 2013, 358-380, con comentarios y ejemplos tomados del *Sofista* y de otros Diálogos. Migliori, de todos modos, considera en el segundo volumen de su obra que este momento definitorio del *Sofista* quedaría encuadrado bajo las técnicas productivas (cf. M. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, 1159-1160 y nota 28), lo cual no me parece muy evidente.

²² Son numerosos los pasajes en los que Platón alude a la ignorancia como un mal del alma, incluso como el peor de los males (por ejemplo, como se indica en *Timeo* 86b, 88b). El motivo es serio: el que no sabe que no sabe no puede ponerse a buscar el saber (cf. *Lisis* 218ab).

²³ El Extranjero añade inmediatamente: «Mucho me temo que ésta sea la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento» (229c).

La atención del Extranjero se dirige a la *paidéia* para dividirla en dos modalidades. La primera consiste en «la enseñanza por medio de argumentos», lo cual es un camino abrupto (229e). La segunda, un camino más llano y antiguo (seguido por los padres ante las faltas de los hijos), consiste en reprimir, sea con cólera, sea amablemente (es decir, usando de la amonestación, 229e-230a). El texto se centra ahora en la primera, para ofrecer sobre la misma una serie importante de reflexiones.

El Extranjero señala el punto de partida de tal método: haber descubierto que «toda falta de conocimiento es involuntaria» y que «quienes creen ser sabios respecto de algo, no querrán aprender nada sobre ello» (230a). Esta situación psicológica de partida explica por qué la educación a través de amonestaciones produce pocos resultados en estas personas, además de costar mucho esfuerzo (230a). Este punto resulta clave, pues no puede haber apertura a acoger la enseñanza si falta un reconocimiento del propio no saber²⁴.

A continuación, el Extranjero describe el método seguido para superar esta forma de ignorancia (en cierto sentido, parece una presentación del modo de trabajar de Sócrates)²⁵. Se trata de preguntar a quien cree decir algo sin decir nada; luego se cuestionan sus argumentos y se contraponen aquellos que se contradicen entre sí. Quien es cuestionado de esta manera, se enfada contra sí mismo y se serena frente a otros, y así se libera de las opiniones erróneas que albergaba dentro de sí. Sólo a través de esa liberación (o purificación, desde el paralelismo que recuerda lo que hacen los médicos), que elimina del alma lo que impide el aprendizaje, será posible acoger y beneficiarse de nuevos (y buenos) conocimientos, precisamente porque uno ya sabe lo que sabe y lo que no sabe (230bd, 231e)²⁶. Sólo quien alcanza esta purificación (la mayor, la más importante) podrá caminar hacia la

²⁴ Sobre este punto y su importancia en el pensamiento platónico, cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación...*, 260-264.

²⁵ Lo afirma sin lugar a dudas Maurizio Migliori (cf. M. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. II*, 1158-1162).

²⁶ En el *Cármides* (167a, 171d-172a) se describe la sensatez como esa capacidad de distinguir entre lo que se sabe y lo que no se sabe, y los enormes beneficios que surgen si uno alcanza esta capacidad. Sobre el tema, cf. F. PASCUAL, *El Cármides de Platón: un ensalmo que exige preparación para el diálogo*, en A. LOBATO (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A., tomo IV: comunicaciones*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 1999, pp. 1789-1800.

felicidad, mientras que quien carezca de la misma, incluso si se tratase del Gran Rey, «será un gran impuro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor» (230de).

Tras esta presentación de la técnica purificativa del alma, aplicada para vencer la peor forma de ignorancia, el Extranjero teme individuar entre los poseedores de tal técnica a los sofistas, aunque nota que el sofista se asemeja a una persona así, como el lobo se asemeja al perro, si bien hay que tener cuidado con las semejanzas (230e-231a). Por lo mismo, al hacer el resumen de la nueva definición, la aplicará a una «sofística de noble estirpe» (231b), con lo que se evidencia la polivalencia del término «sofista» y el número amplio de personas que puedan quedar encuadradas bajo el mismo...

Por eso no sorprende la confusión que manifiesta Teeteto (231bc) ante tantas perspectivas abiertas y ante un resultado en el que parecen quedar englobados tanto el sofista (en su sentido menos positivo) como el filósofo (visto como «sofista de noble estirpe»). El Extranjero calma a su joven interlocutor pues la confusión es normal, y añade que también el sofista se hallará en problemas para escapar ante los argumentos esgrimidos. Por eso invita a un momento de pausa en el que se haga una recapitulación de los lugares en donde apareció el sofista (231ce), con inclusión de la sexta clasificación, en la que fue visto como purificador de opiniones que impiden conocer (231e), lo cual no pareció del todo adecuado.

Aquí se introduce una consideración de importancia en el pensamiento platónico. El Extranjero señala (lo pregunta para recibir un «sí») que no es saludable que alguien que aparenta dominar muchas ciencias quede descrito «por el nombre de una sola técnica» (232a). La realidad aparece muchas veces como algo complejo, y por eso no resulta adecuado reducir una complejidad a base de fijarnos en un solo aspecto en detrimento de otros.

De todos modos, hay que ver si hay algo que desvele de un modo más intenso lo que sea el sofista. El Extranjero individua uno: ser un contradictor (232b, según lo dicho en 225b). Y si posee tal habilidad técnica, debería ser capaz de enseñarla a otros, es decir, de conseguir que otros lleguen a ser contradictores (232bc). Este punto es importante, pues un conocedor o experto muestra su saber precisamente al en-

señarlo²⁷. Aquí surge una pregunta de peso, en grado de poner en crisis al sofista: ¿en qué ámbitos podrá capacitar a otros para ser contradictores? Porque hacerlo implica un cierto nivel de conocimientos sobre los temas a contradecir...

El Extranjero elabora un elenco de temas «contradecibles» que tiene interés precisamente por mostrar la diferencia entre ámbitos cognoscitivos. En primer lugar, menciona el tema de las «cosas divinas», invisibles para la mayoría (232c). Luego alude a lo «visible en la tierra y en el cielo, y otras cosas por el estilo» (232c). Los sofistas serían también competentes (hábiles) a la hora de contradecir (y de hacer que otros puedan contradecir) sobre el origen y sobre la existencia de cualquier cosa (232c). El siguiente ámbito sería el de las leyes y la política (Teeteto apostilla, al respecto, que nadie recurriría a los sofistas si no prometieran hacer a los demás hábiles en ese ámbito, 232d). Por último, se alude «a todas y a cada una de las técnicas» (232d), de forma que sería posible contradecir a cualquier artesano, como defienden Protágoras (mencionado explícitamente) y otros autores. En resumen, los sofistas pretenden enseñar un saber capaz de cuestionar todas las cosas (232e).

A partir de este punto inicia la crítica: ¿es posible de verdad un saber tan amplio? En otras palabras, ¿puede un hombre conocerlo todo? La pregunta está acompañada por otra: ¿alguien que no sabe puede contradecir a alguien que sabe? (233a). La gran diferencia que existe entre el no saber y el saber sobre una cosa más o menos definida explica lo inverosímil que resultaría que una persona que no supiera lograra contradecir a uno que sabe...²⁸.

Si resulta paradójico que un no conocedor refute a un conocedor, ¿dónde radica la fuerza de la sofística? ¿Por qué atrae a los jóvenes, como si los sofistas fuesen los más sabios? Simplemente la pregunta evidencia lo importante que resulta, para cualquier maestro, aparecer

²⁷ La capacidad de enseñar resulta clave para individuar al sabio, hasta el punto que se trata de un elemento caracterizante. Aristóteles acoge esta idea en las primeras páginas de su *Metafísica*, al indicar que un sabio se distingue por poder enseñar a otros (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 2, 982a12-14).

²⁸ Esta observación crítica evoca la incisiva demolición del relativismo (atribuido a Protágoras) que se elabora en el *Teeteto*, especialmente cuando se subraya la conciencia humana casi universal que entre los hombres existen saberes e ignorancias, y que la gente acude a los conocedores en los temas de mayor importancia, también en lo que se refiere a las leyes (cf. especialmente *Teeteto* 170a-179b).

como «atractivo», tener un cierto imán con el que haga suponer en los posibles alumnos que van a aprender algo nuevo y provechoso si acuden a él²⁹. Entonces una de las grandes habilidades del sofista consistiría precisamente en dar la impresión de conocerlo todo, al presumir en poseer la capacidad de contradecir a cualquiera sobre cualquier tema (233bc). Y si es imposible conocerlo todo, entonces el sofista «posee una ciencia aparente [*doxastiké epistéme*] sobre todas las cosas, pero no la verdad» (233c), lo cual lo sitúa en antítesis respecto del esfuerzo platónico (en cierto modo, del esfuerzo humano) por ir más allá de las apariencias para avanzar hacia la verdad.

Este momento resulta clave en el diálogo. Se trata de profundizar en una pretensión de saber (o de apariencia de saber) que permita discutirlo todo, y de ver en qué manera tal pretensión, explicable sólo como ciencia aparente. En cierto sentido, la tarea del *Sofista* a partir de este momento radica en evidenciar los aspectos epistemológicos y metafísicos de aquello que se relaciona con el ser sin llegar a «poseerlo» plenamente, como ocurre en imágenes, apariencias, errores y falsedades (en modos diferentes, desde luego, y según situaciones no siempre fáciles de comprender). Para ello, el Extranjero analiza lo que se refiere a la producción (la otra gran división de las técnicas) para ubicar allí a una ciencia fantástica, en grado de producir todas las cosas... (232d-234a).

Aludir a una técnica así sería hablar de un juego, como en seguida señala Teeteto. El Extranjero traslada esa observación a quien dice saberlo todo y poder enseñarlo todo, «por poco dinero y en poco tiempo» (234a): pretender ese saber sería un juego y, entre los juegos, una imitación (234ab). Desde la metodología de usar modelos (iniciada con el ejemplo de la pesca con caña), el Extranjero parte de una pseudoproducción de todo, que podría llevar a cabo quien, con «diseños, imitaciones y homónimos de las cosas», consiguiese engañar a «jóvenes poco inteligentes» (234b). Desde ese ejemplo, se pasa a considerar una técnica basada en los razonamientos y ofrecida a jóvenes poco familiarizados con los hechos, que pudiera hechizarlos con «imágenes

²⁹ En cierto modo, no hay deseo de aprender si antes no existe un reconocimiento del propio no saber (algo que vimos anteriormente), y esto vale a la hora de buscar un maestro que ofrezca contenidos válidos (cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación...*, 260-266, con citas sobre todo del *Fedro* y del *Teeteto*, pero podrían recordarse otros muchos textos platónicos).

sonoras 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 todo» (234c, en forma de pregunta, ante la que Teeteto responde afirmativamente: podría existir una técnica así).

Tenemos, así, la primera descripción de esta técnica (sofística): habilidad para crear discursos con apariencias de saber. Si su éxito resulta fácil ante jóvenes con poca experiencia de la realidad de los hechos, con el pasar del tiempo es posible descubrir el engaño, sobre todo al ver las cosas como son. Es entonces cuando uno cambia de opiniones, deja las que había recibido y reconoce que lo que veía como grande era pequeño, que lo que consideraba fácil era difícil, y que «todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos» (234de, en forma de pregunta que espera una respuesta afirmativa).

Junto a la descripción, el texto nos ofrece un posible desenlace en quien ha acudido a un sofista capaz de crear persuasiones sin verdades: con el pasar del tiempo, cuando llegue al encuentro con la realidad, surgirá el desengaño, sentirá el deseo de dejar atrás lo que creía como verdadero para acoger lo que ahora se impone como más claro y evidente. Es por eso que el Extranjero quiere ayudar a su joven interlocutor para que no tenga que pasar por una experiencia parecida (234e).

Queda establecido, por lo tanto, que el sofista es un mago, un imitador, que imita las cosas sin poseer conocimientos de aquello sobre lo que se siente capacitado para contradecir (234e-235a). La ausencia de conocimientos resulta clave en esta caracterización, porque significaría, en contra de lo que Platón expone en numerosos lugares, que pueda existir una técnica sin ciencia... Lo que ahora pretende hacer el Extranjero es acotar más esta descripción, de forma que no sea posible que el sofista escape al resultado alcanzado (235ab)³⁰. El Extranjero muestra confianza en lograr su cometido (algo que en seguida parecerá sumamente difícil) al escoger dónde buscar al sofista (encuadrado bajo la técnica de producción de imágenes, como un ilu-

³⁰ En cierto modo se evoca un punto abordado en el *Menón* (97d-98a) con la ayuda del ejemplo de las estatuas de Dédalo, que escapan si no están atadas: una opinión puede huir si no conseguimos inmovilizarla a través de un razonamiento sobre la causa, con una reflexión más profunda sobre el porqué de un dato alcanzado inicialmente de un modo no suficientemente adecuado.

sionista), y al recurrir al método de las divisiones, con el que espera atraparlo (235ac).

En su camino hacia la «captura» del sofista, el Extranjero establece una división entre las técnicas imitativas, una que es llamada figurativa (*téchne eikastiké*), en la que se respetan las proporciones de los modelos imitados; y otra llamada simulativa (*téchne phantastiké*), donde no se respetan las proporciones aunque sí se busca crear una apariencia de las mismas en los observadores (235c-236c). ¿Dónde quedaría situado el sofista? El Extranjero no acaba de ver con claridad la respuesta, y explica en seguida que estamos ante «una forma muy difícil de investigar» (236d, como ha sido señalado desde el inicio y como se subrayará en 261a). Con esta indicación, el texto prepara la introducción a la siguiente (y compleja) parte de las argumentaciones, pero conviene no olvidar el motivo de esta nueva serie de argumentaciones: el deseo de comprender qué sea la imitación y cómo sea posible una técnica imitativa, como la que poseerían los sofistas.

4. Algunas formas, el ser y el no ser (236d-264b)

Esta amplia sección del diálogo no resulta fácil de comprender. Desde algunas indicaciones dadas anteriormente, el Extranjero busca ir a fondo en su deseo de delimitar lo que sea un sofista para que resulte posible comprender mejor las otras dos figuras, el político y el filósofo. Además, como había dicho desde el inicio, desea no dejar nada sin abordar (218a), por lo que la «caza» del sofista merece este esfuerzo.

No es el caso detenernos pormenorizadamente en las complejas reflexiones elaboradas en esta parte, sino que intentaremos ir espigando, como hemos hecho hasta ahora, aquellas ideas que iluminan el argumento escogido para este trabajo.

El Extranjero inicia con una nueva indicación sobre la dificultad del tema (algo que era evidente en el pasado y ahora), es decir, con la mirada puesta en los contenidos: el asemejarse sin ser, el decir algo que no sea verdadero, son argumentos sumamente arduos (236e). Incluso anticipa uno de los puntos que luego será objeto de atención: la

contradicción en la que se incurriría si uno afirmase que «realmente se pueden decir y pensar falsedades» (236e)³¹.

Es aquí donde el Extranjero alude a un argumento que sostendría «que existe lo que no es, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser» (237a), mientras que el «gran Parménides» habría declarado que es imposible que existan cosas que no sean, y que es necesario apartar la mente de este camino a la hora de investigar (237a). En otras palabras, hay que analizar un punto: ¿es posible hablar sobre el no-ser? El asunto, aunque parece especulativo, afecta directamente a nuestro tema, pues admitir que hay error y opinión falsa, y que sea posible avanzar desde esos estados hacia la verdad, implica aceptar, de algún modo (y de eso se trata ahora) que el ser humano pueda pensar lo que no existe. ¿Y cómo sería posible hacer esto, si los nombres se aplican a las cosas que son, y usar un nombre para lo que no es llevaría a una curiosa contradicción? (237bd) El Extranjero hace presente, a través de estos momentos iniciales, uno de los grandes temas de la reflexión filosófica sobre el lenguaje: las palabras vehiculan significados, y los significados nos ponen en relación con el ser. Pretender hablar sobre lo que no es sería lo mismo (al menos así lo propone el Extranjero) que no decir nada, o, lo que sería lo mismo, ni siquiera hablar mientras se habla... (237de).

Del decir se pasa al pensar, y en ambos casos se incurre en paradojas sorprendentes, pues la estructura del pensamiento humano y la gramática (por ejemplo, con el uso de los números gramaticales: unidad, dualidad, pluralidad) conectan todo lo que pensamos y decimos al ser (237e-238c). La conclusión de este tipo de planteamientos, que se colocarían tras las huellas del pensamiento de Parménides, sería la siguiente: no podemos, correctamente, «ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es -en sí y de por sí-, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e informulable» (238c)³².

³¹ Desde el inicio aparecen tres palabras claves, ser, pensar y decir, que también son fundamentales para comprender las intrincadas discusiones del *Parménides*. En el *Sofista* estas tres palabras tienen una importancia particular, y no pueden quedar al margen de una seria reflexión sobre la educación y la comunicación humana.

³² Los cuatro adjetivos reaparecen, según los manuscritos antiguos, en 241a, si bien algunos editores modernos los suprimen, cuando, en mi opinión, el segundo texto puede mantenerse como nos ha llegado. Sobre estos adjetivos en 241a, y con un juicio favorable a su eliminación, cf. PLATONE, *Sofista*, traducción e cura di Bruno Centrone, Einaudi, Torino 2008, 115, n. 86.

Tras otra serie de reflexiones, en las que el Extranjero muestra lo difícil que resulta «confutar» el no-ser al incurrir en la contradicción de nombrarlo con palabras que denotan el ser (238d-239b), llega el momento de buscar otro modo para abordar una cuestión tan espinosa. En cierto modo, se trata de dejar de lado un camino (el recorrido hasta ese momento por el Extranjero) para explorar otro, con la esperanza de que Teeteto, que es joven, podrá alcanzar algo mejor (239b)³³; o, si éste no se siente apto para la tarea (como el mismo Teeteto da a entender), ambos habrán de ponerse de lado, reconociendo que el sofista «se ha escondido en un lugar muy difícil» (239c).

Es aquí donde se conecta la reflexión metafísica apenas iniciada (relación entre ser, pensar y decir) con la producción de imágenes que caracterizaría al sofista en cuanto experto de la técnica simulativa (239cd, según lo dicho anteriormente). Para ello, Teeteto (en modo semejante a como hizo en el diálogo que lleva su nombre) ofrece una enumeración de tipos de imágenes, todas ellas relacionadas con el ámbito de la vista (239de). De un modo parecido a lo que ocurre en los momentos iniciales del *Teeteto*, el Extranjero pide que unifique de algún modo la multiplicidad de imágenes que ha presentado. La respuesta y definición de Teeteto resulta clave para lo que sigue, y abre el horizonte más allá de lo visivo: la imagen sería aquello que es parecido o semejante a lo verdadero pero sin ser verdadero (240ab), lo cual introduce el problema anterior con un nuevo matiz: ¿puede existir algo sin que al mismo tiempo ese algo sea «verdadero»?

Con estas reflexiones, que mostrarían cómo en la imagen (que es verdadera imagen, pero no es verdadera *simpliciter*...) se entremezclan ser y no ser, el Extranjero da a entender que el sofista nos ha llevado nuevamente a combinar entre sí el ser y el no ser. Por lo tanto, hay que seguir buscando, hasta llegar a un acuerdo mutuo, para determinar cuál sea la técnica propia de este personaje de muchas cabezas... (240c).

³³ Según se narra en *Parménides* (135d), el filósofo de Elea habría invitado a un Sócrates en plena juventud a esforzarse y ejercitarse en los argumentos, con el fin de que la verdad no quede fuera de su alcance. En *Teeteto* (146b), aludiendo a la edad de Teeteto, Teodoro (su maestro) recuerda que el joven puede progresar en todo. Estos textos no oscurecen algunos límites del modo de pensar y actuar de los jóvenes, que vienen recordados en otros pasajes (por ejemplo: el joven otorga demasiada atención a las opiniones de la gente, *Parménides* 130e); o puede carecer de experiencia, como ocurriría con el mismo Teeteto según se indica un poco más adelante en *Sofista* 239e: no has visto nunca un sofista...

Lo que interesa es reconocer que el sofista «engaña con sus simulaciones», al poseer una técnica del engaño, a través de la cual otros llegan a pensar cosas falsas. ¿Y en qué consiste un pensamiento falso? En pensar «lo contrario de lo que es» (240d)³⁴. Con una formulación más articulada, el discurso será falso «tanto cuando afirme que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no es, es» (240e-241a); o, dicho de otra manera, hablar de la falsedad en el pensamiento y en los discursos supondría unir lo que es con lo que no es, lo cual resultaría imposible en una lógica como la que se obtendría desde el pensamiento de Parménides anteriormente analizado (241ab). El diálogo así se coloca ante dos experiencias humanas, la de la falsedad y, en relación con ella, la del engaño (ser engañado, engañar), que tanto afectan la vida dialógica y pueden crear desconfianzas y miedos en la comunicación y educación humanas.

Por lo tanto, subraya el Extranjero, colocar al sofista entre magos y falsificadores suscita numerosos problemas y muy difíciles. Hace falta un nuevo esfuerzo para que el sofista no escape a la búsqueda definitiva, y hay que seguir adelante, mientras exista alguna oportunidad de «capturarlo», como señala Teeteto ante los comentarios del Extranjero (241c).

Si a lo largo de estos razonamientos sobre el sofista como productor de imágenes nos hemos encontrado con el ser y el no-ser, con las dificultades que Parménides habría dejado sobre el tema, parece oportuno caminar más allá del «padre Parménides», incluso con el riesgo de perpetrar algo que parezca «una especie de parricidio» (241d). Sólo a través de ese camino quedará espacio para hablar, sin contradecirse, «de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos» (241e)³⁵. En definitiva, se trata de enfrentarse con el

³⁴ Platón se preocupó en diversos pasajes por comprender y explicar qué sea la falsedad y cómo se produzca. Podríamos recordar, por ejemplo, lo que se dice en el *Teeteto* (especialmente al distinguir entre opinión verdadera y opinión falsa, 187a-201c), o en *Filebo* 40ac (el opinar es algo real para quien opina, aunque opine algo que no es...).

³⁵ El punto clave es evitar las contradicciones. Conviene tenerlo presente, pues uno de los mayores problemas a la hora de pensar y de hablar consiste precisamente en incurrir en contradicciones más o menos reconocibles. Se podrían citar diversos pasajes platónicos sobre el tema. Para fijarnos sólo en el *Teeteto*, encontramos varios momentos en los que el joven Teeteto tiene que reflexionar y reconocer que existe el riesgo de contradecirse (por ejemplo, en 154cd, 158ab y 162cd).

«argumento paterno», pues de lo contrario habría quedaría sin confutar, a pesar de los problemas que nacen del mismo (241e-242a)³⁶.

El primer paso en la marcha para superar el «argumento paterno» consiste en una crítica sobre la modalidad comunicativa adoptada por aquellos autores (Parménides y otros) que buscaban «definir cuántos y cuáles son los entes» (242c). Según el Extranjero, estos autores habrían hablado con ligereza, como si narrasen mitos, y trataron a sus interlocutores como a niños. Para corroborar tal afirmación, hace un breve resumen de varias teorías sobre el tema, en las que se evidenciaría falta de seriedad y una confusión no pequeña. Al final de esta reseña histórica, el Extranjero apostilla: «Es difícil afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos» (243a). El motivo de ese juicio radica en que esos autores despreciaron a la mayoría, pues pusieron «entre paréntesis» a los oyentes, al no tener en cuenta «si los seguíamos o si nos dejaban atrás» (243a).

La crítica resulta de especial interés pedagógico. Más allá de si se trate de algo que parezca excesivo, incluso injusto, el núcleo central de tal crítica radica en que todo buen comunicador debe prestar atención a sus destinatarios, y expresarse de manera comprensible; por el contrario, exponer una teoría sin tener en cuenta a los oyentes (lectores, etc.) sería algo reprochable.

Volvemos al texto. El Extranjero recuerda cómo, cuando era joven, pensaba que comprendía lo que se refiere al no-ser, pero ahora reconoce las dificultades que existen en torno a esa expresión (243b). Por lo mismo, y para aclarar el panorama de la investigación, vuelve su mirada a los autores que defendieron una u otra posición, con el fin de analizar las teorías propuestas y de encontrar en las mismas elementos útiles para la tarea propuesta (243d-249e)³⁷.

³⁶ En cierto modo, se hace presente el deseo de encontrar la verdad, incluso a costa de ir «contra» alguien hacia el que uno pueda estar ligado afectivamente. Tal es la enseñanza que encontramos en *Fedón* 91bc (hay que ocuparse poco de Sócrates y mucho de la verdad) y en *República* 595bc (también Homero puede ser confutado por amor a la verdad). Sobre esto, y en relación al dicho *Amicus Socrates sed magis amica veritas*, cf. F. PASCUAL, «Amicus Plato, quia amica veritas», *Alpha Omega* 13 (2010), 3-28.

³⁷ También en el *Teeteto* se hace una reflexión crítica sobre algunas opiniones y teorías del pasado. Aristóteles, desde luego de un modo más ordenado y sistemático, adoptó este método platónico de analizar las teorías de los predecesores a la hora de abordar los temas de

En esta amplia sección de discusión de «opiniones» o teorías, encontramos elementos importantes para el tema de este trabajo. Al inicio, el Extranjero aplica el método, usado en otros diálogos (por ejemplo, en el *Teeteto*), de imaginar a los autores analizados como si estuviesen presentes, de modo que se dramatice una especie de diálogo con ellos (243d). Tras confrontarse con la primera posición (que podríamos llamar como pluralismo de los principios), la mirada se dirige a los que defienden que «el todo es uno» (244b); es decir, a quienes adoptan un cierto modo de monismo, en el que resultaría sumamente complejo justificar la predicación (usar un nombre aplicado a otro nombre), la cual es posible precisamente desde la admisión de un pluralismo (de nombres, y entre lo nombrado y la palabra usada para nombrarlo, 244bd). En otras palabras, como el texto explica, suponer que la cosa y el nombre de la cosa son idénticos significaría decir que el nombre no es nada: toda predicación implica una cierta pluralidad.

Tras un análisis orientado a «superar» la propuesta de Parménides respecto de la unidad y la totalidad en sus relaciones con el ser y el devenir (244e-245e), la mirada se dirige a los que ofrecieron otro punto de vista, «con el objeto de aprender, gracias a todos, que decir qué es el ser no es más accesible que el no-ser» (245e-246a)³⁸. Platón se coloca en lo que podríamos considerar una lucha de gigantes (*gigantomachía*) entre, por un lado, los «empiristas» o materialistas (en el texto son identificados como aquellos que «arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra», 246a), para quienes sólo existe lo material y corpóreo; y por otro, los que consideran que la verdadera realidad está en «ciertas formas inteligibles e incorpóreas» (246b), y que luego serán llamados «amigos de las formas» (248a)³⁹.

Desde el punto de vista del diálogo, los del primer grupo (materialistas) desprecian a quienes hablan de la incorporeidad, y «no quie-

estudio. Por recordar dos títulos del Estagirita que ilustran esto, podemos releer las partes iniciales de *Acerca del alma* y de la *Metafísica*.

³⁸ Un poco más adelante (en 250e-251a) se explicará que la comprensión del ser y del no-ser, al compartir una dificultad igual, se logrará aclarando uno cualquiera de los dos términos, pues aclarar lo que sea uno implica aclarar el otro.

³⁹ Desde una perspectiva diferente, Platón había recordado planteamientos que se contraponen fuertemente en el *Teeteto* (180e-181b), si bien entonces se acentuaba la diferencia entre inmovilistas y unitaristas (Parménides y Meliso), y los que lo mueven todo (Heráclito y sus «seguidores»), para fijarse en los segundos y dejar para otro momento (¿para el *Sofista*?) la discusión sobre los primeros.

ren escuchar ninguna cosa» (246b); es decir, se muestran cerrados a una conversación con quienes ofrezcan otros puntos de vista, con todo lo que esto implica. Por eso el Extranjero señala que, en ese grupo, es difícil, casi imposible, una conversación (246cd). Sólo a través de un esfuerzo por mejorarlos, si no de hecho, al menos de palabra, sería posible imaginar un debate con estas personas que sirva para acercarse en algo a la verdad (246d)⁴⁰.

Tras una serie de reflexiones orientadas a abrir a los materialistas al reconocimiento de algunas realidades incorpóreas, a llegar al menos a algún punto de encuentro (246e-248a), la mirada se dirige al otro grupo, a los «amigos de las formas», que son analizados con el mismo método que el otro grupo (248a-249c), hasta conducirles a admitir la existencia del cambio. En efecto, y este punto resulta clave, «si las cosas están en reposo, no hay ningún tipo de pensamiento respecto de nada en absoluto» (249b), aunque también es verdad que si todo se mueve continuamente (algo ya afrontado en el *Teeteto*), quedaría suprimido el ser (249b).

El Extranjero observa la situación a la que ha llegado el razonamiento y reconoce encontrarse con dificultades, incluso en una gran ignorancia (249de). Inicia una nueva serie de reflexiones, adoptando con *Teeteto* la forma de discusión ya usada anteriormente, como si éste representase a alguien con una determinada perspectiva filosófica (250a).

Platón aborda aquí uno de los temas más importantes de su pensamiento y de la misma filosofía: las relaciones entre el movimiento (cambio), la quietud (reposo) y el ser, con todo lo que implican para una correcta comprensión de la realidad, del pensamiento y de la vida.

En el camino de las reflexiones, encontramos un momento de especial interés: el reconocimiento de la predicación de múltiples términos a uno dado. Así, a la palabra «hombre» podemos aplicar muchos nombres: «colores, formas, tamaños y virtudes» (251a). Como se añade en seguida, «cada cosa es una, y, al mismo tiempo, decimos que es

⁴⁰ Estas ideas pueden verse como alusiones marginales respecto a la profundidad especulativa de los temas que quieren ser tratados. En realidad, ponen de nuevo en evidencia la importancia de las actitudes de las personas a la hora de posibilitar (o de imposibilitar) una experiencia dialógica. Si la filosofía implica confrontarse con otros, no podemos olvidar el problema, de ayer y de hoy, de quienes se cierran e impiden una sana comunicación con quienes tienen diferentes puntos de vista.

múltiple al mencionarla con muchos nombres» (251b). Decir esto implica un riesgo si estamos ante jóvenes o ante ancianos que se han instruido tardíamente en la filosofía, pues objetarán que lo uno no puede ser múltiple, cuando en realidad algunos con edad avanzada piensan así por carecer de recursos intelectuales (251bc, cf. 259cd).

Llega, por lo tanto, el momento de preparar el terreno para admitir un modo de pensar lo plural y para encontrar el espacio que ocupa, en el mundo de las comprensiones y relaciones humanas, lo semejante y lo diferente, es decir, lo que es propio de las imágenes que no son la realidad. Para ello, el Extranjero elabora una propuesta sobre los modos que existen de relacionarse (de comunicarse, según la terminología usada en el diálogo) las cosas entre sí, especialmente aquellas palabras y nociones que son el fundamento de nuestro lenguaje y nuestro pensamiento. El desarrollo de la propuesta es sumamente denso y no breve (de 251d a 261a). Vamos a entresacar, entre los distintos momentos de esta parte, ideas para nuestro tema.

El Extranjero empieza a analizar la tesis según la cual nada puede comunicar con nada (251e): en tal caso, ni el reposo ni el movimiento serían, pues no participarían del ser. En cierto sentido, esta tesis «pone rápidamente a todos en ruinas» (252a), pues cualquier autor que defiende un punto de vista hace participar a algo en el ser⁴¹. En realidad, quienes pretenden que ninguna cosa pueda estar en relación con otra, en el fondo se contradicen continuamente, pues están usando palabras que no pueden evitar: ni siquiera hace falta refutarlos, ya que se refutan a sí mismos (252c)⁴².

Pero también hay problemas si todo se mezcla con todo... Es Teeteto el que afronta esta alternativa, al indicar que entonces el reposo cambiaría, el movimiento se detendría, porque ambas cosas quedarían aplicadas entre sí... (252d). Por eso se hace necesario pensar una «ter-

⁴¹ Como se dirá en 259e-260b y veremos en su momento, pretender separar todo de todo imposibilita cualquier tipo de discurso (inclusive el pensamiento)...

⁴² Se alude a un ventrílocuo, Euricles, para dar más viveza a lo dicho. Esta ágil refutación muestra un problema abordado, por ejemplo, en el *Teeteto* (154d): la lengua no se puede confutar, pero la mente sí. En la misma línea, Aristóteles dirá que es posible que lo que uno dice (con las palabras) no lo sostenga (mentalmente), en el contexto de sus reflexiones sobre lo que hoy conocemos como el principio de no contradicción (cf. *Metafísica*, IV 3, 1005b25-26).

cera posibilidad», según la cual unas cosas puedan mezclarse entre sí y otras no (252de).

Platón introduce aquí su teoría sobre la comunión entre las formas⁴³. Tal comunión requiere un conocimiento apropiado, una «técnica», de modo semejante a como la gramática y la música son técnicas que permiten asociar letras y sonidos, respectivamente (252e-253c). ¿Qué técnica, qué ciencia, estudia los modos según los cuales los géneros concuerdan o no concuerdan entre sí? Es la ciencia dialéctica, es decir, el saber propio de los filósofos (253be).

Con agudeza, el Extranjero señala lo extraño de la situación: buscando al sofista han encontrado al filósofo, y habrá que volver a estas reflexiones cuando llegue la hora de definir al segundo personaje (253c-254a). Además, reconoce dos problemas que dificultan el conocimiento humano con resultados parecidos desde causas diferentes. El primero consiste en la tiniebla que envuelve algunos temas (en este caso, que envuelve al sofista, situado en un lugar oscuro); el segundo surge desde el exceso de luz, en el que se encontraría el filósofo, acostumbrado a tratar siempre con el ser a través de los razonamientos. Los «ojos del alma» encuentran, en ambas situaciones, dificultades para ver, sobre todo en la mayoría de la gente, incapaz «de esforzarse para mirar a lo divino» (254ab)⁴⁴.

Aunque el Extranjero da a entender que luego se dedicarán al filósofo, y que no hay que abandonar al sofista hasta acabar la investigación (254b), en realidad el texto sigue con diversos aspectos de la dialéctica, si bien los puntos tratados servirán para llegar a un momento que permita «atrapar» al sofista en una definición válida. En concreto, son escogidos algunas formas entre las mayores (ser, reposo, cambio, identidad -lo mismo-, diferencia), con la mirada puesta en el origen de estas discusiones: cómo sea posible hablar sobre el no-ser sin contradicciones (254b-257a). Por eso se entiende una de las afir-

⁴³ Se trata de un tema clave en el pensamiento platónico (cf. N.L. CORDERO, en PLATÓN, *Diálogos V*, 430, n. 219), y que tiene una importancia decisiva para comprender el pensamiento y la comunicación entre los hombres, por ofrecer un fundamento a la predicación que resulta esencial en todo proceso cognoscitivo.

⁴⁴ El texto nos permite recordar la alegoría de la caverna narrada en la *República* (514a-517a), en la que el prisionero liberado ve con dificultad las cosas a la luz del día (fuera de la caverna); y luego, si regresase a la caverna, también experimentaría obstáculos para adaptarse a la situación de oscuridad en la que se encuentran sus compañeros.

maciones más paradójicas de esta parte: «Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser» (256e, cf. 263b), que sirve para ilustrar cómo cada realidad es algo pero no es muchas otras cosas...

Entonces, ¿dónde queda situado el no-ser? No como algo contrario al ser (con todas las paradojas que surgen si intentamos concebirlo de esta manera, como ya se mostró anteriormente), sino como diferente del ser (257b, 258b). De este modo, la forma de lo diferente abre ese espacio necesario para pensar el no-ser y para explicar una pluralidad que, como vimos, implica que cada cosa es lo que es y no es otras muchas cosas... ¿Y cómo entender lo diferente? Aquí el Extranjero reconoce que le ocurre a esta forma algo parecido a lo que le ocurre a la ciencia: que se divide en muchos tipos, pues cada parte de la ciencia abarca un sector concreto de la realidad, por lo que existen muchas ciencias y muchas técnicas (257cd). Entre los tipos de diferencias, uno permite reconocer que realidades que podríamos considerar emparentadas de algún modo desde una cierta negación (lo bello y lo no bello, es decir, lo feo, y se ofrecen otros ejemplos) gozan de una misma condición ontológica; en otras palabras, la diferencia entre estas realidades no permite pensar que una tenga más ser que la otra (257d-258b).

Si aplicamos lo anterior precisamente a las nociones del ser y del no-ser, el no-ser, visto como diferente del ser, no resulta ser menos real que el ser. Así reconocemos que existen cosas que son diferentes del ser, entre las que se encuentra el no-ser que tanto interesa para poder encuadrar al sofista (258ac). De este modo, el Extranjero cree que han desobedecido a Parménides puesto que habrían llegado a encontrar el camino que permite pensar el no-ser, al haber demostrado que hay una forma que correspondería al no-ser, y que afirmar tal cosa no significa aludir a lo contrario del ser, sino a lo diferente (258ce). Queda abierta la posibilidad de discutir esta conclusión, siempre que un confutador traiga pruebas que destruyan lo alcanzado (259ac, idea en cierto modo ya dicha antes, en 257a)⁴⁵.

⁴⁵ Este punto tiene su relevancia. Platón ofrece en sus Diálogos reflexiones y propuestas en vistas a solucionar ciertos problemas, pero deja espacios abiertos a la crítica y a otras perspectivas. En cierto sentido, un buen maestro y un auténtico filósofo está llamado a actuar de esta manera.

Lo que parece haber quedado claro es que pretender separarlo todo de todo destruye cualquier tipo de discurso (algo que ya recordamos antes, desde 251e-252c), por lo que se hace necesario admitir la posibilidad de la mezcla entre cosas diferentes. Más aún, el discurso, algo que existe, permite que exista la filosofía, mientras que si pretendemos negar su existencia destruimos incluso la capacidad de hablar (259e-260b)⁴⁶.

Con los resultados alcanzados, el Extranjero dirige su interés al tema que había dado inicio a estos largos discursos: la posibilidad de producir imágenes y de presentar algo diferente de lo verdadero, es decir, lo falso. Para ello, recuerda que el no-ser (visto como lo diferente) se mezcla con todo, y así «también con el juicio y con el discurso» (260b). Si se negase tal mezcla, todo sería verdadero... De este modo, podemos ya definir lo falso en los pensamientos y en los discursos: «no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser» (260c). La falsedad es la condición para que exista el engaño, y si hay engaño «todo se llena necesariamente de imágenes, de figuras y de apariencias» (260c).

El sofista, que se había escondido también desde la negación de lo falso al defender que el no-ser no puede en modo alguno existir, está quedando ahora al descubierto y resulta posible definirlo y encuadrarlo conceptualmente, pues ya ha sido probado que es posible que el no-ser participe de algún modo de la existencia (desde la forma de lo diferente). Esa es la tarea que asume el Extranjero, para evitar una nueva estrategia del sofista: aunque llegase a reconocer que hay formas que participan del ser y otras que no, negaría la existencia de la técnica de las imágenes (simulativa), «puesto que ni el juicio ni el discurso se comunican con el no-ser» (260de).

El programa de investigación es claro: se trata de ver qué sea «el discurso, el juicio y la simulación», luego su comunicación con el no-ser, y así demostrar que existe lo falso, con lo que el sofista quedará relegado allá (o absuelto, si así se concluye desde los razonamientos, y entonces habría que buscarlo en otro lugar, 260e-261a).

Antes de emprender la tarea, Teeteto recuerda y confirma lo dicho al inicio: el sofista es difícil de cazar, pues está lleno de obstáculos.

⁴⁶ Este pasaje subraya de nuevo las relaciones entre ser, pensar y decir, que resultan fundamentales para la misma actividad filosófica, para cualquier experiencia comunicativa y, en cuanto comunicación, para toda actividad educativa.

los. Si se vence uno, luego se abre otro. Ahora que hemos llegado a reconocer el no-ser, nos toca demostrar «que existe lo falso en el discurso y en el juicio» (261ab); y quizá más adelante haya que superar nuevas barreras, por lo que parece que nunca se llegará al final (261b)⁴⁷.

El Extranjero anima a su joven interlocutor a tener valor (como en no pocas ocasiones debe hacer un buen educador) y a avanzar, aunque sea poco. Además, ya ha sido conquistada «la fortaleza mayor», y lo que queda por hacer «será fácil y de poca importancia» (261c). Ya en el camino de los razonamientos, dirige su mirada inicialmente hacia el discurso y el juicio: ¿están unidos de algún modo con el no-ser? Negar tan unión implicaría que siempre son verdaderos, pues nunca podrían ser falsos (261c).

Las preguntas sobre los nombres (¿nunca se combinan entre sí?, ¿siempre?, ¿algunos sí y otros no?) permiten reconocer un dato importante: se combinan entre sí aquellos nombres «que son mencionados en serie y que ponen algo en evidencia, y [...] no se combinan aquellos cuya sucesión nada significa» (261de). En otras palabras, la combinación entre los nombres depende del significado que tal combinación pueda ofrecer, si bien hace falta profundizar en esto, pues no todas las palabras son iguales (unas son nombres y otras son verbos, 261e-262a). Los verbos indican acciones, mientras que los nombres son signos sonoros que se aplican a quienes son autores de las acciones (262a).

Es aquí donde el Extranjero hace ver que no basta con juntar nombres o verbos, sino hacerlo de forma que se exprese, a través de la unión de las palabras, algo significativo. Unir, por ejemplo, varios verbos («camina corre duerme») en serie, o varios nombres («león ciervo caballo») no constituye un discurso (262ac). Sólo uniendo nombres y verbos obtenemos la forma más pequeña de los discursos, como ocurre, por ejemplo, al decir la frase «el hombre aprende»

⁴⁷ Se insinúa un problema de la filosofía que tiene su aplicación educativa: ¿se puede cuestionar todo, preguntar los porqués de todo? La respuesta es que tenemos que llegar a un punto donde no sea posible lanzar una nueva pregunta, porque el resultado alcanzado funda todo el resto pero no está fundado en nada. En cierto sentido, esta idea explica el principio no hipotético del que se habla en *República* (511bc). También Aristóteles indicó que no se puede pedir el fundamento del fundamento, la demostración del principio del cual depende todo razonamiento, sino sólo mostrarlo... (cf. *Metafísica* IV 4, 1006a6-11).

(262c)⁴⁸. Además, el Extranjero aclara que un discurso como ese pone en evidencia «cosas que fueron, que son o que serán», y «ofrece cierta información» (262d).

Ha quedado claro, por lo tanto, que hay cosas (palabras) que se combinan y otras que no. Hay que añadir otro aspecto a la hora de hablar del discurso: que trate de algo, que tenga un contenido (262e). Para profundizar en este aspecto, el Extranjero ofrece a modo de ejemplo dos breves discursos. En uno afirma: «Teeteto está sentado». En otro dice: «Teeteto vuela» (263a). Las dos frases hablan sobre Teeteto, pero, ¿cómo son? ¿A qué clase pertenece cada una? La primera es verdadera, la segunda falsa (263ab). ¿Y cómo y por qué algo sería verdadero o falso? Lo verdadero dice las cosas como son, y lo falso dice algo diferente de lo que es; en otras palabras, en la falsedad se dice «lo que no es, como si fuera» (263b, cf. 263d). El motivo que funda la posibilidad de lo falso había sido dicho antes (en 256e) y ahora es recordado nuevamente: «pues decíamos que, de cada cosa, mucho es lo que hay, pero también es mucho lo que no hay» (263b).

Es importante subrayar, y lo hace el Extranjero, que todo discurso, empezando por el más simple y sencillo, es sobre alguien, sobre algo, pues de lo contrario sería discurso sobre nada, es decir, no sería discurso (263c). Y cuando se dice «algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera», entonces al unir nombres y verbos «se produce real y verdaderamente el discurso falso» (263d). Los dos adverbios (real y verdaderamente) enfatizan lo que el Extranjero ha querido alcanzar a lo largo de un camino tan largo: existe realmente lo que expresa y afirma algo que realmente no existe...

Admitida y justificada la posibilidad de los discursos falsos, el Extranjero apunta a reconocer aquellos géneros (ámbitos) en los que se da verdad o falsedad: pensamiento, opinión, imaginación (263d). Además, distingue entre pensamiento (*diánoia*)⁴⁹, visto como «un diá-

⁴⁸ El ejemplo es sumamente sugestivo, no sólo respecto de la brevedad, sino por el contenido, que alude precisamente al fenómeno de aprender. En cierto modo, también Aristóteles da una especial importancia a la capacidad humana de aprendizaje al indicar, como ejemplo de propio del hombre el poder llegar a leer y escribir, el ser capaz de conocimientos (cf. *Tópicos* I 5, 102a20-21; V 1, 128b35; V 2, 130b8-9; V 3, 132a19-20; etc.).

⁴⁹ La traducción de N.L. Cordero para *diánoia* es razonamiento, pero entiendo que en el contexto y para que quede claro la diferencia con discurso, es mejor poner la palabra pensamiento.

logo interior y silencioso del alma consigo misma» (263e)⁵⁰, y discurso (*lógos*), que «consiste en un flujo que surge de él y sale por la boca, acompañado de sonido» (263e). Existe, además, la opinión (*dóxa*), que puede surgir en el alma que piensa consigo mismo, en silencio; y si tal opinión surge desde la sensación, tenemos la imaginación o apariencia (*phantasia*), en la que se mezclan sensación y pensamiento. Como en estos géneros hay pensamiento, y el pensamiento puede llegar a ser falso, entonces queda establecido cómo pueda darse la falsedad también en la opinión y la apariencia (264ab).

El Extranjero muestra su satisfacción: por fin han alcanzado a individuar lo que sean el pensamiento y el discurso falsos, sin haber incurrido en el peligro señalado por Teeteto de emprender una tarea interminable (264b).

5. Hacia una definición de sofista (264b-268d)

Después de haber recorrido un largo camino, el Extranjero considera que han quedado superadas las objeciones intelectuales que dificultaban definir lo que era el sofista, en vistas a distinguirlo del político y del filósofo (según el punto de partida de todo el diálogo). Ya queda, por lo tanto, una tarea breve y no hay que desanimarse (264b).

Por eso ahora se busca recordar las divisiones anteriores, con algo muy propio de todo proceso educativo: mantener en la memoria diversos aspectos de lo que ha sido analizado a lo largo de un proceso más o menos complejo⁵¹. El Extranjero ofrece un resumen del camino realizado, en el que recuerda la división de la técnica de hacer imágenes en figurativa y simulativa, con las dificultades surgidas ante quienes negaban que existiera lo falso (246cd). Puesto que lo falso existe en

⁵⁰ Se conserva un fuerte paralelismo con lo dicho en *Teeteto* 189e, un pasaje que habla sobre el pensamiento en el marco de una serie de reflexiones sobre la opinión falsa.

⁵¹ Como ya dijimos, la memoria ocupa un lugar particular en la teoría platónica sobre la comunicación y educación, pues sin memoria es imposible «mantener» en la propia alma datos, palabras, significados, razonamientos... Además, ayuda a evitar el terrible peligro de incurrir en la autocontradicción. Sobre el papel de la memoria en la educación según el pensamiento platónico, cf. M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traduzione di C. Mazzarelli dall'originale tedesco *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 145-146.

discursos y en pensamientos, la dificultad queda atrás y se puede volver al método de las divisiones.

Se parte con la primera partición de las técnicas, entre productivas y adquisitivas (265a)⁵². El Extranjero recuerda cómo se hizo evidente el sofista en diversas partes de la técnica adquisitiva, y cómo la imitación la situaba en el lado de la técnica productiva (que «produce imágenes y no realidades individuales», 265b). Ahora se trata de descender, con el método ya usado desde el inicio, desde la técnica productiva para ir llegando hasta el sofista.

El inicio parece sorprendente, pues se divide la producción en dos grandes grupos: la humana y la divina (por eso Teeteto responde que no alcanza a comprender, 265b). El Extranjero recuerda que potencia productiva sería «toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía» (265b), y hace una enumeración de realidades producidas por un dios artesano: animales, plantas, cuerpos inanimados... Existe, recuerda en seguida, otra teoría para explicar el origen de esas realidades, como si fueran engendradas por la naturaleza de un modo automático, sin inteligencia (265c).

Teeteto reconoce, ante estas dos teorías (las cosas naturales proceden de Dios, o proceden de una naturaleza sin inteligencia) que opina ambas cosas, si bien al oír al Extranjero tiende a adherirse a lo que expone. Las vacilaciones de Teeteto llevan al visitante de Elea a tratarle como alguien que puede cambiar en el futuro de opinión, mientras ahora se limita a buscar que esté de acuerdo con el argumento, «pero mediante la persuasión necesaria» (265d). Sin embargo, y a pesar de lo dicho, el Extranjero deja de lado la demostración, pues confía en que Teeteto, por su misma naturaleza, llegará espontáneamente hacia una conclusión sobre el asunto⁵³. Por eso se limita a dejar establecido que existen dos tipos de realidades, unas producidas por una

⁵² Más arriba intentamos dar realce a un tercer grupo, el de las técnicas separativas, a partir de lo dicho en 226b-227c. Sorprende que este grupo quede, en este resumen final, como olvidado o puesto entre paréntesis, pero quizá se deba a la ductilidad platónica a la hora de proceder en sus divisiones, lejos de rigideces esquemáticas y con apertura a variar de esquemas interpretativos según las perspectivas que se adopten para cada aspecto analizado. Es una idea que en parte tomo de Maurizio Migliori, citado anteriormente.

⁵³ La observación muestra una interesante perspectiva de la educación: a veces el educador puede prescindir de argumentos en espera de que el educando llegue, por sí mismo, a una meta que se supone buena. Ello implica un buen conocimiento del oyente (discípulo) y una alta dosis de confianza en sus posibilidades.

técnica divina, y otras desde una técnica humana y a partir de las realidades ya existentes.

Con el método ya conocido, cada una de esas partes es dividida ulteriormente, y con un mismo criterio: según produzcan realidades o imágenes. De este modo, se obtienen 4 divisiones. En el sector de la producción divina, encontramos la producción de realidades (las anteriormente enumeradas), y la producción de imágenes a través de algún artificio divino, por ejemplo sueños, ilusiones espontáneas, y cosas parecidas (266ac). En cuanto a la producción humana, por un lado tenemos a quien produce cosas concretas (la arquitectura produce una casa), y quien produce imágenes, como un sueño humano (la pintura que «hace otra casa», 266c).

Llegamos así a los momentos finales en la larga marcha para «capturar» al sofista. La técnica de producción de imágenes había quedado dividida entre figurativa y simulativa (235c-236c). Ahora la parte simulativa se divide según modalidades: una consigue la apariencia con instrumentos, otra con el mismo sujeto (como instrumento), por ejemplo con el cuerpo o con la propia voz; esta sección es llamada técnica imitativa (267ab, de *mímesis*). Entre los imitadores, «algunos conocen lo que imitan y otros no» (267b), y así se adopta una división según conocimiento y según ignorancia, que da origen a dos técnicas: la imitación conjetural, acompañada por la opinión (sin verdadero saber), y la imitación erudita, acompañada por la ciencia (267be)⁵⁴.

Uno de los ejemplos aportados para ilustrar la imitación conjetural radica en una constatación: hay quienes buscan y consiguen aparentar ser justos (o poseer cualquier otra virtud) sin serlo (267c). Constatar esto es importante, porque implica que la posibilidad de engañar, de aparecer como poseedor de algo que no se posee (una perfección, una virtud), está presente entre los hombres, con todas las consecuencias negativas que de eso se deriva.

El diálogo está llegando a sus momentos conclusivos. Todavía el Extranjero descubre, en la técnica conjetural, una ulterior división. Por

⁵⁴ Al introducir estos nombres, el Extranjero observa lo difícil que es encontrar un vocablo para cada una de estas técnicas, pues en el pasado no se había reflexionado en esta división concreta (267d). Esta observación tiene su interés, pues el uso de nombres se coloca en el surco de la tradición, y refleja los aspectos de la realidad que han sido conceptualizados a lo largo del tiempo.

un lado estaría el ingenuo, que llega a suponer que conoce aquello sobre lo que opina (lo cual, como vimos, es uno de los peores males entre los seres humanos, cf. 229cd). El otro, en cambio, carece de saber pero, por lo que se entiende del contexto, sabe actuar de manera que aparenta saber. El primero (quien no sabe que no sabe) es simplemente imitador, mientras que el segundo es llamado «imitador irónico» (268a). A su vez, el imitador irónico se divide nuevamente en dos, según ironice «en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre» (ese sería el orador popular, que no hay que confundir con el político); o lo haga en privado, «valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo» (268b). En este segundo caso, tenemos al sofista, que no hay que confundir con el sabio, aunque lo imite (268bc).

Toda la obra concluye con una definición del sofista (268cd) que recoge las últimas divisiones y reflexiones, y que deja de lado otros aspectos que sobre el sofista habían aparecido a lo largo de las definiciones de los primeros momentos del diálogo. Si tenemos en cuenta lo anticipado en los momentos iniciales, cuando el Extranjero esperaba que no quedaría nada por decir (218a), podríamos suponer que el resultado alcanzado sería considerado como suficiente y satisfactorio: el sofista ha sido enjaulado en una definición.

6. Algunas reflexiones conclusivas

A través de un camino largo y complejo, el texto platónico ha intentado definir qué sea el sofista, al mismo tiempo que ha ofrecido numerosas ideas que sirven para comprender mejor fenómenos como la comunicación y la educación. Intentemos ahora hacer una síntesis de los principales elementos que han ido apareciendo a lo largo de los análisis recogidos en líneas anteriores.

En primer lugar, descubrimos una serie de reflexiones sobre las condiciones y características de quienes participan en un relación dialógica o educativa. Algunas se refieren a quien «enseña» (o transmite de algún modo un contenido nuevo) y otras a quien aprende. En concreto, Platón evidencia el carácter mesurado del Extranjero, su sabiduría (es presentado como un filósofo), su condición de alguien que ha aprendido (es decir, su ciencia), y su memoria (recuerda aquello que ahora va a ser objeto de la conversación). Por lo que respecta a Teeteto (el oyente), salta a la vista su apertura, su docilidad, su capacidad de

aprender (algo indicado en el *Teeteto*), y también su memoria (que permite mantenerse en un diálogo razonable por tiempos más o menos prolongados). Tenemos así, encarnadas en los personajes, algunos elementos irrenunciables para que pueda darse una provechosa experiencia comunicativa entre dos seres humanos.

Otra dimensión importante para cualquier diálogo radica en la mutua aceptación entre quienes participan de el mismo. El que enseña, en este caso el Extranjero, acoge con benevolencia a Teeteto, especialmente desde las recomendaciones de Teodoro. Por su parte, también Teeteto acoge a quien le va a guiar, con respeto y con algo de miedo respecto de una tarea que se vislumbra como ardua. Por eso son importantes, a lo largo del camino, breves pausas para animarse mutuamente a seguir en la búsqueda de un resultado positivo, a acercarse, en la medida de lo posible, a la verdad. Una situación muy diferente se daría con quienes, como los materialistas, resultan casi imposibles de tratar y son reacios al diálogo, con todo lo que esto significa como obstáculo a la hora de iniciar un camino hacia la enseñanza.

Los momentos iniciales del diálogo pusieron de relieve la existencia de diferentes modalidades comunicativas (se subraya la diferencia de avanzar a través de preguntas breves o con el uso de discursos largos) y la necesidad de un acuerdo sobre las mismas, que en este caso se alcanza con rapidez. Luego, en un momento más avanzado de las discusiones, se indican modelos de enseñanza diferentes, uno desde dos modos de amonestación (con cólera o con amabilidad), y otro con argumentos (más largo, pero, en definitiva, hecho propio por Sócrates y alabado continuamente por el mismo Platón). También encontramos una severa crítica a aquellos autores del pasado que se han expresado como si usaran mitos, sin tener en cuenta a los oyentes, pues resulta clave para cualquier relación educativa buscar la mejor manera de ayudar al discente en su camino hacia el saber. La actitud correcta de un buen educador consiste en seguir al oyente, en tenerlo realmente presente, en percibir sus dudas y escuchar sus objeciones, en involucrarle en la tarea educativa.

Otro aspecto importante, en lo que se refiere a las modalidades, radica en la distinción entre hablar en público y hablar en privado, distinción que explica diferencias relevantes a la hora de orientar la comunicación. El *Sofista*, en la misma línea que el *Fedro*, muestra una clara preferencia por la comunicación en privado, es decir, personali-

zada, por permitir una mayor interacción entre quien habla y quien escucha.

El inicio del *Sofista* tiene un interesante carácter propedéutico, al comenzar la investigación con un ejemplo fácil (pesca con caña) que prepara el camino a una tarea más ardua. En otras palabras, una sana educación busca cómo introducir a las personas hacia las metas deseadas, también con una gradualidad que les permita entrenarse intelectualmente, desde lo más fácil y sencillo hacia lo más difícil y complejo. Ello no quita que un «profesor» (en este caso, el Extranjero) opte en algunos casos por dejar para luego algún tema, o se limite a ofrecer pistas de reflexión a un discípulo, como aquí vemos cuando se habla de la creación divina de cosas naturales (será Teeteto quien, por su cuenta, llegará a la meta insinuada por su interlocutor), o simplemente para que cuente con más tiempo en su camino formativo. Todo ello supone una habilidad empírica, según lo que denominé más arriba como «empirismo de las almas y de los discursos».

Una de las dimensiones fundamentales en todo diálogo radica en la comprensión de los términos y en la concordancia respecto de los significados de las palabras. La armazón de todo el *Sofista* arranca precisamente desde la pregunta sobre los significados que tres palabras (sofista, político, filósofo) tendrían para los presentes, que proceden de lugares distintos aunque comparten el mismo idioma: sólo cuando hay acuerdo, cuando se da el *homologeîn*, es posible seguir adelante y lograr resultados válidos (es decir, auténticamente educativos) en cualquier conversación humana.

Aludir a los significados nos pone en relación con la estructura gramatical, que permite unir algunas palabras con otras e imposibilita la unión de palabras que no «combinan» entre sí, además de que nos introduce en el tema de los referentes: toda frase se refiere a alguien, a algo. En concreto, vimos la importante distinción entre nombres y verbos (hoy hablaríamos de la distinción entre sujetos y predicados), y cómo se pueden mezclar unos y otros según verdad o según falsedad.

Abrirnos al horizonte de la verdad o de la falsedad resultó uno de los puntos centrales de todo el texto y un tema clave de toda comunicación humana. ¿Cómo explicar estas dos propiedades de los discursos, de los pensamientos, de las imaginaciones? Platón evidencia así uno de los argumentos neurálgicos de su filosofía, en conexión con una problemática que encuentra sus raíces en Parménides: la relación entre ser, pensar, y decir. El ser humano puede pensar y decir cosas

diferentes a lo que es, y así entra en una relación compleja con el famoso no-ser que causó tantos quebraderos de cabeza al Extranjero y a Teeteto en su camino para buscar al sofista. A la vez, se hizo evidente la necesidad de reconocer que el pensamiento (y con él cualquier teoría dialógica) exige una metafísica pluralística y abierta al movimiento, es decir: no puede haber ni pensamiento ni diálogo sin admitir un mínimo de pluralismo, y sin reconocer la posibilidad de conjugar (de poner en comunión) conceptos (formas) entre sí⁵⁵; y no puede haber enseñanza si no se evidencia la posibilidad de un progreso (cambio, movimiento) desde el no saber hacia el saber.

En las relaciones dialógicas las experiencias del error y del engaño quedan así encuadradas teóricamente: lo diferente de lo verdadero tiene una consistencia «real», en cuanto sostenido por un pensamiento errado, por una opinión falsa o por discursos (pronunciados) que pueden ir incluso contra lo que uno piensa en vistas a engañar a otros. La experiencia, ciertamente, puede llegar a imponerse y desvelar engaños y errores, pero el dolor que ocasiona en muchos casos el choque con la realidad merece ser evitado (eso es lo que intenta todo buen educador) a través de una ayuda adecuada y una comunicación eficaz y fundamentada en la realidad.

Por eso, hay que reconocer que los peores males radican en el alma, y son el error y la falsedad (este sería un punto que aparece con mucha frecuencia en el pensamiento platónico). En concreto, la falsedad consiste en juzgar (en el pensamiento o al hablar) el no-ser como si fuera, en dar un tipo de existencia a aquello que carece de la misma. Entre los errores, el más grave consiste en creer saber sin saber, pues quien se encuentra en esa situación no está abierto a la ayuda ni a la curación. Y si los peores males son el error y la ignorancia, sus remedios (técnicas purificativas) son de una importancia fundamental. Ubicar aquí la educación, verla como técnica que purifica el alma de uno de sus mayores males, implica darle un puesto y una relevancia sin igual entre las actividades humanas que nos ponen en relación unos con otros. Lo anterior supone tener una actitud de apertura a las correcciones, a la crítica, apertura que también necesita darse en el mis-

⁵⁵ Hemos de recordar, además, que cada realidad (también cada forma) es algo y no es muchas otras cosas; es decir, está en contacto radicalmente con el no-ser, con todo lo que esto implica a la hora de establecer cualquier teoría sobre la conceptualización humana.

mo profesor (en nuestro caso, en el Extranjero); y supone reconocer que todo ser humano puede cambiar de opinión desde la experiencia (como acabamos de decir) o desde la ayuda pedagógica.

Pero además de los errores, existe esa pretensión de algunos, los sofistas, de tener y poder enseñar un saber en grado de confutar a todos, de hablar sobre todo, y de «vencer» incluso a los especialistas. Tal tipo de saber (esta idea también es una constante en Platón) resulta imposible y sólo puede ser exhibida bajo una de las fórmulas encontradas en el *Sofista*: la apariencia, la producción de una imagen de poseer un saber que no se posee. En otras palabras, existe el peligro, en las relaciones humanas, de encontrarnos con pseudo-educadores que aparentan la posesión de una ciencia fantástica y vacía, en grado de engañar a jóvenes poco preparados, pero incapaz de transmitir auténticos saberes. Frente a este tipo de falsa técnica, lo que importa es adquirir especializaciones y tener la suficiente habilidad como para distinguir entre quien sabe y quien no sabe (una habilidad presentada como *sophrosyne* en el *Cármides*, que recordamos anteriormente). En otras palabras, uno de los fundamentos centrales para toda actividad educativa y comunicativa radica en poseer cierta competencia respecto de lo que se habla, según el modelo que observamos en las técnicas. El que sabe algo puede enseñar, puede transmitir a otros, sus conocimientos. Existe, y aquí radica el problema de la sofística, la posibilidad de una técnica que permita hablar sin competencia, lo cual asemeja a su poseedor a un adivino, un mago, o simplemente a alguien que habla por hablar, al azar.

Desde esa idea se comprende la utilidad de confrontarse con autores del pasado, de escuchar las propuestas elaboradas por otros y de discutir las con gran libertad de espíritu. De este modo, se establecen puentes comunicativos que permiten caminar con quienes han reflexionado antes de nosotros y han ofrecido teorías sobre temas de interés, lo cual da vida a lo que podríamos denominar, en sentido amplio, como tradición propia para un ámbito del saber humano⁵⁶.

Sin dejar de lado esa dimensión de la competencia que explica y funda lo que podríamos denominar como «principio de autoridad» o

⁵⁶ Aquí podemos aludir, algo en parte mencionado antes, a los famosos *éndoxa* (opiniones autorizadas, defendidas por personas dignas de atención) a los que continuamente recurre Aristóteles en sus obras. Sobre este punto, cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, 24-26.

«principio de acogida», la filosofía permite un amplio espacio a la libertad, hasta el punto de que uno (en este caso, el Extranjero), si lo considera necesario en vistas a conseguir la verdad, puede dejar de lado al propio «padre» (maestro) e incluso cometer una especie de «parricidio», de modo que se supere lo caduco del pasado para avanzar hacia metas nuevas bajo la guía del razonamiento y de la experiencia.

En este resumen conclusivo no puede faltar una palabra sintética sobre el sofista, objeto central de toda la obra analizada. ¿Cómo se ve a este personaje? Si la educación requiere tantas cualidades en quien enseña y en quien aprende, en la sofística se produce una adulteración de la auténtica enseñanza (y de toda sana comunicación humana) al buscar producir imágenes falsas de saber y habilidades engañosas de diálogo que sirvan simplemente para producir apariencias sin ayudar en el camino hacia la verdad. En otras palabras, la sofística, al prescindir de un atento estudio sobre el ser, al construir sobre palabras usadas y manipuladas según intenciones ajenas a la necesaria seriedad que caracteriza una buena investigación, promueve falsificaciones y engaños, al mismo tiempo que lleva a una lamentable pérdida de tiempo y a peligros no pequeños en quienes se fían de un sofista para luego, algún día, confrontarse con una realidad que tarde o temprano se impone.

De un modo sorprendentemente grato, hemos encontrado a lo largo de estos análisis importantes elementos de la teoría dialógica de Platón en un texto caracterizado por su profundidad metafísica y por la atención continua a tantos aspectos educativos. Seguramente han quedado puntos que podrían haber sido mejor explicados o profundizados con mayor perspicacia, pero espero que una atenta lectura del *Sofista* en clave pedagógica pueda servir para una mayor comprensión de esa experiencia humana universal que consiste en el poder enseñar y aprender unos de otros.

Summary: Plato's *Sophist* offers important elements of his educational theory. This article begins with a brief introduction to this work, and then presents an analysis of several ideas that appear throughout it, with a special emphasis on those dealing directly or indirectly with the central theme of education and human communication. The article concludes with a summary of the work's main arguments.

Key words: Plato, Sophist, Dialogue, Education, Truth, Falsity, Error.

Sommario: Il *Sofista* di Platone offre numerose riflessioni sul tema educativo e sul dialogo umano. Attraverso una lettura analitica del testo, quest'articolo cerca di evidenziare argomenti e riflessioni sulla teoria platonica della comunicazione.

Parole chiave: Platone, sofista, dialogo, educazione, verità, falsità, errore.