

Argumento, silencio y acción en la distinción de *filósofo y sofista.*

Antonio Marino López
Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México

A detailed analysis of the dialogue *Sophist* shows that the distinction between *philosopher* and *sophist* sketched there by Plato is possible by tracing a distinction between *dialogue* and *argument*, in which the difference between the recourse to appearance and the demand of objectivity plays an important rôle. This distinction, on the other hand, is supported by some main ideas of later Plato's ontology.

Distinguir entre filósofo y sofista es una tarea necesaria para quien siente la φιλία por la sabiduría y desea constatar que su pasión es diferente de la que viven quienes recurren al conocimiento para satisfacer otras pasiones, sobre todo, la pasión de poder. Si bien la diferencia entre el amor por la sabiduría y los otros amores se nota a flor de piel, dar razón de ella es uno de los problemas fundamentales y permanentes de la filosofía. Quizás lo genuino de la φιλία por la sabiduría se manifieste en la preocupación misma por distinguir entre saber de verdad y saber aparente, pues quien desea algo diferente a la sabiduría no tiene por qué indagar si su saber es genuino: le basta con que sea eficiente para sus propósitos. Con todo, el filósofo en ciernes no puede quedar satisfecho con el puro sentimiento, con el eros, puesto que su pasión misma le hace sentir la necesidad de dar razón, λόγον δίδοναι. El filósofo tiene que dar razón de sí mismo.

¿A quién tiene que dar razón? En rigor, a sí mismo y a los otros que desean saber quién es: a quienes ponen en tela de juicio la naturaleza de su amor. El filósofo ha de distinguirse del sofista en privado y en

público. Pero quizás la comprobación más importante sea la que ocurre en un tercer ámbito: en su foro interno. El filósofo ha de cumplir con el mandato délfico. Conocerse a sí mismo es lo fundamental. Si logra conocerse a sí mismo, puede proceder a sopesar la mejor manera de presentarse tanto en privado como en público. La autopresentación del filósofo está modulada por múltiples consideraciones, pero lo normal es que no pueda presentarse sin máscara, pues ello sólo sería posible si no fuera necesario distinguir entre conciencia de sí, lo público y lo privado. En consecuencia, la distinción entre original e imagen es insoslayable en la vida del filósofo. Sin embargo, esta distinción no sólo es atinente para la presentación del filósofo, pues también el amor de la sabiduría barrunta que lo aparente no es lo verdadero. Sólo si las cosas no son siempre lo que parecen, hay posibilidad de distinguir lo genuino de lo espúreo, lo mejor de lo peor, lo verdadero de lo falso. Sin estas diferencias no se puede distinguir entre filósofo y sofista. Además, la naturaleza misma de la filosofía depende del modo como se pueda distinguir de la sofística. Si no se pudieran distinguir, "sofística" sería el nombre de la comprensión verdadera del poder del *logos* y de la naturaleza del conocimiento y "filosofía" el de una pasión ingenua y dañina para quien la experimenta.

En este trabajo ensayo mostrar que los tres ámbitos en los cuales ha de distinguirse el filósofo del sofista requieren de usos *ad hoc* del λόγος. Y también se puede expresar el tema a la inversa: debido a que el poder del λόγος no es el mismo cuando se usa ante muchos, ante pocos y en la intimidad, la posibilidad de distinguir al filósofo del sofista no es la misma en los tres ámbitos de la experiencia humana. Para llevar a cabo esta demostración voy a recurrir al **Sofista** de Platón, pues, como todos los diálogos platónicos, éste ocupa dos de los tres contextos mencionados. Centraré la atención en la relación entre la posibilidad –o imposibilidad– de distinguir entre original e imagen y sus consecuencias para distinguir entre filósofo y sofista. Esta posibilidad a su vez depende del poder y los límites del poder del λόγος. Para la interpretación de este profundo y complejo diálogo recurro a los tres comentarios más importantes que conozco: **Plato's**

Trilogy, de Jacob Klein¹; **Plato's Sophist**, de Stanley Rosen² y **Plato's Sophist: the being of the beautiful**, de Seth Benardete³.

Doy por hecho que en la **Apología** se muestra de manera clara y fácilmente accesible que *no hay defensa pública posible para el filósofo*, pues para la multitud Sócrates no es distinguible de los sofistas⁴. Esto lo corrobora el propio Aristófanes en **Las Nubes**, mostrando que para el vulgo el filósofo aparece necesariamente como a la vez poseedor de un saber oculto gracias al cual engaña y esquilma a los incautos, y como excéntrico inútil. Me atrevo a mantener que esta apreciación conserva su vigencia. Por consiguiente, el problema de distinguir entre filósofo y sofista queda ubicado en el ámbito de lo privado, entre personas capaces de razonar y argumentar, entre los que hoy llamamos "intelectuales"⁵. Cabe subrayar que los gobernantes normalmente pertenecen a esta categoría, cual se evidencia en el tipo de personajes que escogió Platón para sus diálogos. El intelectual pertenece a ambas esferas, la pública y la privada, pues, en cuanto interesado en el saber, estudia y se esfuerza por desarrollar su conocimiento, pero su esfuerzo está enraizado en el deseo de poder. Para el intelectual, por tanto, es prácticamente imposible distinguir entre las esferas de lo público y lo privado. Esto se hace patente en su gusto por la erística, pues entra en el diálogo con el afán de vencer al contrincante, no con el de saber la verdad. Por eso es natural que no distinga entre filósofo y sofista, pues para él todo conocimiento es instrumento en la lucha por el poder. Y también por eso le parece tan enigmático el filósofo, pues lo

1. **Plato's Trilogy: The Sophist, The Theaetetus and The Statesman**, University of Chicago Press, Chicago, 1977. En lo sucesivo lo citare como "Klein" seguido por el número de página.

2. Yale University Press, New Haven and London, 1986. Citado como PS en lo sucesivo.

3. University of Chicago Press, Chicago, 1984. Citado como "Benardete".

4. Esto implica por supuesto que la Ilustración es necesariamente sofística. Sin embargo, Platón no es tan pesimista como se colegiría de esta observación, pues en la **Apología** se hace ver que los votos condenatorios sólo fueron 30 más que los absolutorios, lo cual sorprende al propio Sócrates. (Cf. **Apología**, 36a-b).

5. Para la descripción del intelectual moderno cf. HEGEL, **Fenomenología del Espíritu**. Es claro que hoy en día los gobernantes por lo general son "intelectuales", pues lo normal es que tengan títulos universitarios.

considera o bien como un loco que sencillamente es incapaz de reconocer la característica más obvia del deseo de saber, o bien como poseedor de un conocimiento peligrosamente superior al suyo. Es ante el intelectual, por tanto, que el filósofo está más obligado a distinguirse del sofista y también ante quien tiene menos posibilidades de hacerlo. Sin embargo, la dificultad no sólo estriba en la índole de la $\phi\lambda\acute{\iota}\sigma\alpha$ de cada cual, sino también en la capacidad del discurso, del *logos*, para articular la verdad. Ambos temas están entretejidos en todos los diálogos platónicos. En el *Sofista*, empero, la conversación ocurre entre un joven matemático y un "extranjero de Elea" cuya identidad es ocultada como parte del juego dramático del diálogo. Mínimamente se puede colegir que Teetetes tiene una disposición mucho más favorable hacia la filosofía que Calicles o Menón, o aun que su propio maestro, el matemático Teodoro. Esto indica algo sobre la naturaleza de las matemáticas: es un saber más privado que público, cual lo constata el hecho de que en ella no hay lugar para la erística.⁶ De hecho, es una ciencia que se ubica más en los linderos de lo privado y lo interno. El matemático tiene experiencia con los actos privados de comprensión. De ahí que Teetetes sea más amigable con el filósofo y por lo mismo pueda llegar a distinguirlo del sofista. Quizás no sea superfluo destacar que la sofística moderna es más poderosa que la antigua porque incorpora las matemáticas a su arsenal.

Asimismo, será menester examinar la cuestión en cuanto al foro interno o silencioso. Dos pasajes clave en el *Sofista* serán abordados para hacer explícita, en lo posible, la naturaleza de este saber: uno es donde se describe la dialéctica (253d1-e2) y el otro el que aborda la naturaleza del discurso falso: 259d6-264b8. Lo que intento es mostrar que la distinción entre filósofo y sofista es posible en el foro interno del saber silencioso.

Por último, cabe advertir que el nexo entre el problema de distinguir al filósofo del sofista y los temas de lo público, lo privado y lo interno e inefable, se puede apreciar en la cronología dramática de los siete diálogos en los cuales Platón presenta el juicio y la muerte de

6. Cf. Teetetes, y DESCARTES, *Discourse de la methode*.

Sócrates: en el **Teetetes**, al finalizar la conversación entre Sócrates y Teetetes, el primero anuncia que se dirige a la *stoa* del rey para atender una acusación levantada en su contra por Méletes (210 b11-d4) pero espera volver a encontrarse con Teetetes y Teodoro para continuar la conversación. En el **Eutifrón** (a1-3e6) Sócrates se encuentra con Eutifrón cuando regresa de la *stoa* del rey, tras haber escuchado los cargos que el joven (desconocido para Sócrates) hizo en su contra. En el **Sofista** y **Político** ocurren dos conversaciones al día siguiente de que acudió Sócrates a escuchar las demandas levantadas en su contra. Al inicio del **Sofista**, Sócrates sugiere que el extranjero de Elea es un dios disfrazado que ha llegado para juzgarlo. En un sentido, este diálogo ha de leerse como el juicio filosófico de Sócrates, si es que el extranjero en efecto es filósofo. En la **Apología** se realiza el juicio político y en el **Critón** la conversación sobre si Sócrates ha de aceptar el juicio de la asamblea y obedecer las leyes de Atenas, o fugarse, y en el **Fedón** se describe la muerte de Sócrates. (Cf. Benardete, p. ix). La intención de que estos siete diálogos formen un todo parece clara.

II

Antes de entrar en materia, puede ser útil esbozar el contexto en el cual se presenta para nosotros, a fines del siglo XX, la necesidad de distinguir entre filósofo y sofista. Por una parte, en cuanto herederos de la modernidad, ya no le tememos al filósofo porque estamos persuadidos de que la búsqueda de la verdad y la erradicación de los prejuicios mediante la divulgación de la ciencia, promueven el bien del hombre. Aunque distinguimos entre filósofo y científico, su afinidad como enemigos del prejuicio y buscadores de la verdad es suficiente para producir una tolerancia hacia la filosofía. En las universidades, por ejemplo, se tolera a las facultades de filosofía porque suprimirlas parecería un acto obscurantista, antitético para el espíritu de la Ilustración que subyace en este aspecto de la modernidad. Pero, al mismo tiempo, la duda respecto a la utilidad y naturaleza del saber filosófico se evidencia en la asignación de recursos para las humanidades, en comparación con los invertidos en las tecnologías. En suma, partimos del supuesto de que todo saber es bueno y le damos el beneficio de la duda al filósofo. Hoy por hoy, es impensable un juicio público contra un filósofo porque el relativismo

se ha arraigado como dogma imperante. Nuestra tolerancia proviene de la confusión y la indiferencia.

Sin embargo, el enemigo más poderoso de la filosofía no es ni el científico ni el tecnócrata. El principal y más poderoso está en casa: Nietzsche. Su ataque contra la filosofía tomó la forma de antiplatonismo y antisocratismo virulentos. Y ha sido tan exitoso que hasta lo consideramos “filósofo”. Nietzsche comienza por interpretar el juicio y la muerte de Sócrates como uno de los dos suicidios más famosos de la historia. El amor a la verdad lo entiende como amor al error. El intento de distinguir entre original e imagen le parece una profunda estupidez originada en el miedo a la vida. En fin... el filósofo es un mal seductor, es decir, inferior al sofista, el gran maestro de la seducción. Una de las estrategias retóricas más exitosas de Nietzsche consiste en crear la impresión de que la filosofía se puede juzgar en público, a voz en cuello, sin hacer la distinción de lo íntimo, lo privado y lo público. Se “filosofa” a martillazos. Sin embargo, al mismo tiempo, sugiere que su ataque a Sócrates es consecuencia de su esfuerzo por recuperar la salud y el amor a la vida que nos robó el platonismo. Hay que desenmascarar a Sócrates para curarnos de la enfermedad más peligrosa jamás sufrida, la enfermedad producida por el amor a la verdad: el nihilismo. En suma, hoy por hoy, la necesidad de distinguir entre filósofo y sofista tiene la forma de escoger entre Nietzsche y Sócrates. Esta elección sólo adquiere profundidad cuando nos percatamos de que no podemos dar por supuesto que el filósofo es mejor. Debemos considerar la posibilidad de que la voluntad de poder sea lo más profundo y genuino que puede motivar al hombre. Pero, en todo caso, el *amor fati* recomendado por Nietzsche como cura del nihilismo sólo es posible si la filosofía es imposible. Por último, un *caveat*: en la obra de Nietzsche hay tanta ironía y sutileza como en los diálogos platónicos, lo cual sugiere de inmediato que su ataque público a Sócrates puede no ser el mismo que el privado y el íntimo.

En este trabajo no puedo hacer explícita la contraposición entre Platón y Nietzsche pero espero que su presencia tácita sea

suficientemente perceptible. En todo caso, mi esfuerzo por comprender el **Sofista** ha de ubicarse en el contexto de esta polémica⁷.

III

Los diálogos platónicos son obras de arte en las cuales forma y contenido, argumento y acción deben ser interpretados para dar razón de la obra en cuanto unidad. De ahí que, en rigor, la interpretación de un diálogo deba tomar la forma de un comentario pormenorizado en el cual se apuntan todos los elementos relevantes y se ensaya comprender su relación. La consecuencia inmediata de estos principios de hermenéutica es que, en rigor también, las limitaciones de espacio de un artículo sólo permiten hacer observaciones parciales y provisionales. Este artículo no puede ser la excepción. De ninguna manera pretendo ofrecer una interpretación suficiente del **Sofista**. Mi propósito es tomar de los pasajes ya mencionados las ideas que permiten perfilar el vínculo anunciado entre la distinción original/imagen, límites del *logos* y diferencia entre filósofo y sofista. Por lo mismo, las conclusiones que ofrezco no deben tomarse como si ellas fueran la doctrina platónica. Las ideas tomadas del **Sofista** son instrumentos heurísticos para mi propia meditación⁸.

Distinguir al sofista del filósofo apunta a la necesidad de meditar sobre el acto de distinguir: ¿cómo es posible distinguir? Parece inevitable decir que la posibilidad de distinguir depende de que haya semejanza y diferencia, igualdad y desigualdad entre las cosas. También parece obvio que la posibilidad de distinguir depende de la de comparar. Y la tercera observación inmediata parece igualmente

7. Un exposición más detallada de mi comprensión de Nietzsche se encuentra en **Analogía IX-2** (1995). Mi comprensión a su vez debe mucho a los estudios de Rosen sobre Nietzsche. Cf. **Ancients and Moderns** Yale U. P. 1989, caps. 10 y 11.

8. Una exposición más detallada de los principios de hermenéutica requeridos por los diálogos platónicos se encuentra en la introducción de mi **Eros y Hermenéutica Platónica**. México: UNAM 1995. Asimismo, cf. J. KLEIN **A Commentary on Plato's Meno**, U. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995 y Leo STRAUSS: **What is political Philosophy?**, U. of Chicago Press, 1988. A. KOYRÉ, **Introduction a la lecture de Platon**, y S. ROSEN, **Plato's Symposium**, Yale U. P. 1963.

evidente: si las cosas no son comparables, entonces no podemos conocerlas y todo acto de "comparación" es producto del hombre. De entrada tenemos a la vista la necesidad de indagar si la ontología es posible, lo cual es imposible sin examinar el poder del *logos*.

Antes de ocuparnos plenamente con el asunto, es conveniente notar, de manera hipotética, la relación entre ontología, filosofía y sofística:

- (1) Si la ontología es posible, en el sentido de dar una versión completa y no contradictoria de la naturaleza del ser, entonces se puede distinguir entre filósofo y sofista de manera argumentada en privado.
- (2) Si la ontología en cuanto discurso no contradictorio (= *logos*) no es posible pero se puede acceder de manera no discursiva (= silenciosa) a los principios o ἀρχαί, entonces se puede *percibir* (en el sentido de νοεῖν) la diferencia entre filósofo y sofista pero no se puede declarar o demostrar.
- (3) La posibilidad de que haya ontología depende de que se pueda contar con un *logos* del No-ser.
- (4) Si (3) no se cumple, entonces no se puede dar un *logos* de la diferencia entre original e imagen.
- (5) Si no se puede dar un *logos* de la diferencia entre original e imagen, no se puede distinguir entre filósofo y sofista.
- (6) Sólo si se puede distinguir con argumentos la afirmación falsa de la verdadera, se puede distinguir discursivamente entre filósofo y sofista.

El segundo aspecto de la diferencia entre filósofo y sofista versa sobre la posibilidad de distinguir quién de los dos vive mejor. Esta posibilidad depende de nuestra capacidad para distinguir entre lo noble y lo vil, así como del modo en el cual se pueda conocer esta diferencia. Aquí también puede ser útil ver las combinaciones posibles:

- (1) Si la distinción entre lo noble y lo vil se puede expresar discursivamente de manera completa y no contradictoria, entonces se puede decidir y expresar en privado cuál modo de vida es el mejor.

- (2) Si la distinción entre lo noble y lo vil está basada en una percepción, se puede distinguir al filósofo del sofista pero no se puede demostrar con argumentos la diferencia.
- (3) Si la distinción entre lo noble y lo vil carece de fundamento objetivo, entonces sí se puede distinguir entre sofista y filósofo pero quien vive mejor es el primero.

En suma, distinguir entre filósofo y sofista requiere que se establezca si el ser es conocible y si quien busca la verdad es mejor que quien no la busca. Es obvio que el sofista sólo es superior al filósofo si la ontología es imposible y si no hay distinción objetiva entre lo noble y lo vil. Esta superioridad, empero, puede ser completa y definitiva sólo si las tesis del sofista son aceptables tanto en privado como en la interioridad de cada quien. La misión del **Sofista** es ayudarnos a ver la verdad respecto a la diferencia y, al ayudarnos, propiciar la salud del alma. Por eso Rosen dice: "*The Sophist is a philosophical drama, or, in its own terminology, a peculiar blending of production and acquisition. As such, it is a musical artifact, designed by the soul to contribute to the care of the soul*"⁹.

Intentemos ahora escuchar algunas de las melodías de este "artefacto musical".

IV

En esta sección seguiré este camino: Primero examino el pasaje donde el extranjero de Elea describe el tipo de conocimiento que debe tener el filósofo (253d1-e2). A continuación presento y comento la interpretación que Klein hace de este pasaje. Segundo, presento de manera muy abreviada la discusión de la necesidad de la comunidad de las formas para que el conocimiento descrito en el punto anterior sea posible. En tercer lugar, presento, también esquemáticamente, la crítica de Rosen al argumento del extranjero para demostrar la combinabilidad de las formas. En cuarto, examino el pasaje en donde el extranjero distingue entre oraciones verdaderas y falsas. En este punto haré algunas observaciones sobre lo visto pero no dicho en el

9. PS, p. 315., el énfasis es mío.

pasaje, pues con ellas se elucida la función del silencio en la comprensión.

Resulta útil tener presente el texto completo de 253d1-e2. Para facilitar la referencia introduce números delimitando las diversas distinciones que ha de realizar quien posee conocimiento dialéctico:

Extranjero: ¿Diremos que el conocimiento dialéctico consiste en dividir por géneros (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) y no opinar que la misma forma (εἶδος) es otra ni que la otra es la misma?

Teetetes: Sí, lo diremos.

Extranjero: Entonces, quien puede hacer esto, percibe (διαισθάνεται) adecuadamente: (1) un aspecto (ιδέα) extendido a través de muchas cosas, cada una de las cuales yace aparte; (2) y muchos aspectos (*ideas*) que son otros unos respecto a los otros bajo uno sólo que los abarca desde afuera; (3) y también un aspecto (*idea*) compuesto en uno (ἐν ἑνι συνημμένειν) por medio de muchas totalidades; así como (4) muchos aspectos (*ideas*) separados completamente distintos. En esto consiste saber discernir conforme a los géneros (διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίσθασθαι), en qué sentido cada uno es capaz de comunión (κοινωνεῖν) y en cuál no.

Teetetes: Así es completamente¹⁰.

Quizás la manera más directa de entender este pasaje sea a través de los ejemplos que Klein (p. 52) ofrece:

Ejemplo de (1): “mamífero”, que se extiende por todas partes a través de “león”, “perro”, “ballena”, “vampiro”, etc.

10. La palabra “idea” en caracteres latinos no se repite en el texto griego pero la he añadido para facilitar la comprensión. Mi versión, por tanto, es traducción y paráfrasis. Traduzco “idea” por “aspecto” para enfatizar que aquí se trata de cómo se presenta al alma la “idea”, en analogía con la manera como la cosa se presenta a la vista. Por supuesto, el problema no se resuelve con la traducción. En relación con este pasaje es muy útil el artículo de Alfonso GÓMEZ-LOBO: “Plato’s description of Dialectic in the Sophist 253d1-e2”, en *Phronesis* 22 (1977) 29-47.

Ejemplo de (2): “Ser” que abarca desde afuera al Cambio y al Reposo, los cuales no yacen separados uno del otro; pues si “ser” abarcara a A y B ‘desde el interior’, A y B serían uno y no dos (ver 242e8–244a 3). Ejemplo de (3): “animal” es ensamblado en unidad a través de “mamífero”, “pez” y “ave”. Ejemplo de (4) “justicia”, “nube” y “pez” están completamente aparte y separados¹¹.

Todo este pasaje tiene la misión de anticipar –aunque de manera oscura—la sección donde posteriormente se discutirá en detalle la posibilidad de que los géneros se mezclen¹². Para mis propósitos es suficiente con entender la relación entre enunciado y ejemplo, sin entrar en una interpretación profunda. En el primer caso, hay “comunidad” en el sentido de que cada uno de los animales mencionados es por sí mismo uno y yace separado de los otros pero lo “mamífero” se extiende a través de todos ellos. ¿Cómo “percibimos” esto? El aspecto o “idea” de cada animal mencionado lo exhibe en cuanto saber qué es un león o un perro incluye saber que es mamífero. Ser mamífero, por tanto, no es un nombre que se aplica a cada uno por separado sino a ambos juntos, pues sólo ambos (o, en general todos los animales mamíferos juntos) pueden tener en común ser mamíferos. Para que león, perro y ballena sean tres y no uno, es necesario ver que su aspecto de mamíferos no está separado de ellos, no los individualiza. Para que los veamos como tres y no cuatro (o seis), es menester captar que mamífero no es algo “otro” para cada uno, de tal suerte que, por ejemplo, el león fuera león y mamífero. Este primer ejemplo muestra, por tanto, un modo como lo múltiple puede ser uno.

Para perfilar mejor el sentido del primer ejemplo, es útil distinguirlo del tercero, donde también se trata de la unidad de una multiplicidad pero en otro sentido. El “ser animal” de “mamífero”, “pez” y “ave” difiere del ser mamífero de los animales del primer ejemplo en que ninguno de los tres nos remite a uno de muchos (*διὰ πολλῶν* de

11. La traducción es mía.

12. Esto lo explica con gran detalle Gómez-Lobo en “Plato’s description...” sec. II, si bien la manera como él ejemplifica cada una de las posibilidades es diferente a la de Klein.

253d6) sino que nos remite a totalidades (δι' ἄλλων πολλῶν, d8). Esto indica a mi juicio que cada uno de los *eide* que se unifican en "animal" es "otro" en mayor grado que en el primer caso. Esto es, un león y una ballena, en cuanto mamíferos, participan en un género con mayor grado de comunidad de la que tienen con un pez o una ave. Sin embargo, "mayor grado de comunidad" implica que hay una jerarquía de ideas, en la cual decir que algo es "mamífero", me ayuda más a saber qué es, a decir que es "animal"; de manera análoga a como decir que algo es "león" me aproxima más a saber qué es un objeto que decir que es "ave". Esto, empero, implica que "lo otro" puede acumularse, y hacer a unos entes más afines entre sí y a otros menos. Cómo pueda acumularse "lo otro" no lo veo. En general, el problema de relacionar y distinguir el tipo de unidad del enunciado (1) y el (3) implica una metáfora espacial en la organización de los géneros. Asimismo, en el enunciado (2) y su ejemplo correspondiente, el problema es entender en qué sentido una idea puede "abrazar" (περιεχομένη) a otras dos sin que se vuelvan una. La metáfora espacial sugiere una imagen, pero en rigor ninguna imagen puede mostrar esta relación. Finalmente, el enunciado (4) habla de lo que carece por completo de comunidad, como lo indica el ejemplo de Klein, "justicia", "nube" y "pez". En este caso "vemos" que en efecto sabemos de instancias que no tienen "nada en común", o quizás debiera decir, cuyo grado de "otredad" uno frente al otro es muy alto.

Cuando uno se pregunta por los grados de "otredad" de inmediato viene a la mente ilustrarlos recurriendo a la famosa "línea dividida" de la República, pues ubicando a lo uno en un extremo y a lo múltiple en el otro, y, correspondientemente al ser y no ser, a los *noeta* y a las imágenes, se puede ver fácilmente que conforme se descende en la línea la distancia desde el punto superior sería el "indicador de 'otredad'". Sin embargo, el círculo vicioso es claro, puesto que se utiliza una imagen para explicar la posibilidad de las imágenes. Otra deficiencia importante de la "línea dividida" es ser una imagen espacial en la que no se explica cómo Ser y No-ser están articulados. De hecho, no hay imagen posible de su articulación. En el Sofista se ubica la discusión en un nivel más profundo cuando se recurre a la gramática y a la música como metáforas —que ya no son imágenes— de la articulación de Ser y No-ser.

Para concluir el comentario a este pasaje, observo que si bien la descripción de la dialéctica no es lo mismo que su fundamentación discursiva, ésta resulta inteligible en cuanto apunta a experiencias epistemológicas que en efecto todos tenemos. “Vemos” de alguna manera lo que cada ejemplo ejemplifica. Por eso podemos contestar, como Teetetes, que, quien posee esa clase de conocimiento es un “dialéctico”. También cabe destacar que estas ideas o “aspectos” que distinguen el filósofo están enraizadas en los fenómenos, en el sentido griego de “lo que se nos muestra”. Rosen lo dice sucinta y claramente así (PS, p. 245):

In the doctrine of forms, the human perspective is defined by the look of things¹³. Form is the shape of visibility, not the consequence of a rule or an analytical procedure. Forms cannot be “interpreted” to be other than as they show themselves, because they are the presuppositions and the elementary constituents of all interpretations.

El extranjero de Elea pudo describir el conocimiento dialéctico antes de demostrar que las formas combinan porque su descripción remite a nuestra experiencia de entender el mundo cotidiano. Sin embargo, esto no significa que la “ontología” en cuanto *logos* riguroso de la posibilidad de hablar sin contradicción del Ser ya esté fundamentada.

No puedo, en el espacio de un artículo, examinar con detalle todo el pasaje dedicado a exponer la doctrina de Lo Mismo y Lo Otro con la cual se explica la posibilidad de la combinación de los géneros. Me limitaré a exponer las ideas centrales del argumento del extranjero de Elea, en la comparación con las letras del alfabeto. La intención central de mi exposición de esta sección es aportar los elementos necesarios para que la crítica de Rosen a la misma sea inteligible.

El resultado neto de la conversación entre Teetetes y el extranjero de Elea al comenzar la sección que nos ocupa (252e9–255c7) es que si no hay combinación de *eide* no es posible hacer afirmaciones

13. “the look of things” es lo que yo llamo “aspecto” en la traducción del pasaje del Sofista.

verdaderas. Tampoco lo es si se supone lo opuesto, es decir, que todos los géneros combinan con todos. Para que el *logos* sea posible es necesario que sólo algunos géneros se mezclen y otros no. Un paradigma de esta posibilidad lo ofrece el alfabeto, pues vemos que no todas las letras se mezclan o se pueden unir con todas indistintamente. Para que haya palabras con significado es necesario que las vocales suenen junto con las consonantes en mezclas determinadas. Quien sabe gramática posee conocimiento de cuáles mezclas de vocales y consonantes son significativas, es decir, forman palabras genuinas. Si las formas se mezclan como las vocales y las consonantes, la gramática es un conocimiento análogo a la ontología. Los cinco “grandes géneros”, Ser, Cambio, Reposo, Lo Mismo y Lo Otro son análogos a las letras del alfabeto, son, por así llamarlos, el alfabeto eidético. Todo lo que *es* necesariamente está conformado por la combinación de los cinco grandes géneros. En particular, Lo Otro cumple una función análoga a las vocales al permitir la relación de las consonantes, pues sin ellas cada consonante estaría aislada y no podría “sonar”. Y sin la combinación las palabras serían imposibles. Lo Otro es lo que hace posible la relación de los εἶδη entre sí, pues cada uno de ellos, por la presencia de Lo Otro, es “otro” que algún εἶδος. No puede ser “otro” sino en relación con alguno.

Aunque la analogía entre gramática y ontología es muy sugerente, su posibilidad depende de que en ambos casos se perciba, ya sea con los sentidos o con el intelecto, las formas y sus combinaciones. Rosen dice al respecto:

The Stranger's language throughout, then, sustains the thesis that we 'see' or perceive intellectually the forms and their combinations. *This is the natural basis for the subsequent discovery of the rules by which the elements are combined.* If there were no such perception, there would be no ἐπιστήμη, but only νόμος (PS, p. 251).

Esta observación apunta ya hacia mi argumento central en el sentido que la explicación de la posibilidad de distinguir entre filósofo y sofista no puede ser completamente discursiva y por lo mismo comunicable a todos porque las bases mismas de la posibilidad de combinar formas depende de un acto no discursivo, es decir, de la

percepción. Si se niega la posibilidad de la percepción de las formas o se prohíbe que este acto sea aceptable como base del conocimiento, entonces, como dice Rosen, la ciencia es imposible y todo es opinión convencionalmente aceptada. De lo cual se seguiría, por supuesto, que no hay bases para distinguir entre filósofo y sofista.

Sin embargo, el fracaso técnico de la doctrina del extranjero de Elea no depende exclusivamente de que se acepte o rechace la posibilidad de la percepción de las formas. En efecto, el extranjero supone que el sofista acepta su doctrina eidética, y, en realidad, el sofista está obligado a aceptarla, especialmente en lo que se refiere a la relación entre combinación y la posibilidad de hablar, pues si el discurso fuera imposible en el sentido de que las palabras fueran totalmente unívocas e incapaces de combinarse o totalmente equívocas, y capaces de cualquier combinación, el sofista no podría comunicarse para seducir. Pero, tal cual lo deja entrever el extranjero de Elea y como lo hace explícito Rosen en su comentario, la doctrina de la combinación de formas contiene aporías que impiden asumirla como base suficiente para dar razón de la posibilidad de hablar sin contradecirse, distinguir entre original e imagen y distinguir entre oraciones verdaderas y falsas. Rosen muestra estas insuficiencias y aporías en tres "escenas" de las diecisiete que distingue en su comentario al *Sofista*: la catorce, que versa sobre la combinación; la quince, sobre el No-ser y la dieciséis, sobre el discurso falso. No puedo reproducir aquí la complejidad laberíntica de su análisis, así que me limito a exponer los puntos centrales de sus argumentos en cada "escena".

Respecto al alfabeto eidético, una primera dificultad se puede captar en su analogía con la gramática. En el caso de las palabras, no podríamos saber su ortografía si no las escuchamos primero, pues las letras en realidad son resultado del análisis del sonido de las palabras. Cada letra simboliza un sonido. Sin haber escuchado antes los sonidos, no podríamos saber qué sonido está simbolizado por una letra. Tampoco sabríamos qué letras combinan con cuáles, pues esto lo sabemos debido a los sonidos que escuchamos de antemano. La situación análoga en el caso de la "ontología" es la captada por la descripción de la dialéctica examinada arriba. En efecto, como observa Rosen:

Dialectic is the *perception* of combining forms (vowels), of distinct forms combined into a unity, of combinations of such unities, and of individual forms as separate or distinct "letters". On the basis of 253b8ff, we can say that the dialectician proceeds "by reasoning" (διὰ τῶν λογῶν). It is not explicitly stated, however, that this "reasoning" whatever it is, precedes, and is the condition for, the perception of forms as distinct and combined. No doubt the two procedures are themselves combined. *One cannot divide and collect without a standard, and this standard cannot itself be acquired solely by dividing and collecting.* Conversely, it is not enough to perceive the standard; one must also "show correctly" (ὀρθος... δείξειν) the perceived combinations and separations. (PS, p. 260; el énfasis es mío).

No podemos distinguir las formas que sí combinan sin contar ya con un criterio para saberlo, y viceversa. La situación es análoga a la de las letras. Como consecuencia, también en el caso de la dialéctica es evidente que sin percepción noética no sería posible distinguir cuáles formas se juntan y cuáles no. Pero así como el sofista no sabe lo que es una imagen porque "cierra los ojos", tampoco admite que esta ciencia de la combinación en efecto exista, pues no hay manera de obligarlo a admitir que capta la articulación de los géneros. La situación para el filósofo no es mucho más halagüeña.

Otra aporía importante en la doctrina del alfabeto eidético es el modo como cada uno de los "aspectos" o εἶδη es a la vez una combinación con otros y distinto por sí mismo. Para que haya combinación, en analogía con el alfabeto, cada *eidōs* debe estar primero en su "estado" primitivo o no combinado y posteriormente entrar en combinación con otros. Pero esto implica dos dificultades importantes: a) si estaban separados, ¿qué los mueve a combinarse? Si es algo propio del *eidōs* lo que lo "incita" a combinar con otro, entonces su "aspecto" no es eterno, lo cual implica que a unos se les presenta bajo una forma y a otros bajo otra, dependiendo de algo externo, es decir del tiempo. b) Si siempre han estado combinados, entonces siempre que los percibimos los captamos como una mezcla fija, lo cual implica que no podemos captarlos en diversas modalidades de combinación. También tendría que explicarse si al

combinarse son uno o dos. De hecho, la dificultad de contar las formas es uno de los temas recurrentes del diálogo. Una de las críticas fundamentales a los filósofos “presocráticos” es la dificultad que sus doctrinas exhiben para contar las formas. Benardete (p. II. 128) expresa sucintamente los resultados de este pasaje así¹⁴:

The philosophers who speak mythically can say how many kinds of beings there are, but they cannot say what being is; whereas those who do not speak mythically can say what being is, but they cannot speak precisely; they cannot count the beings. Of this group the stranger himself speaks mythically, for he can count them as two kinds. *He thereby implies that the problem of being is the apparent impossibility of combining a comprehensive account of being with a precise speaking of being. To count is to speak mythically; to give an account is to speak imprecisely.* (El énfasis es mío).

Veamos ahora las dificultades explicitadas por Rosen en su comentario a la sección del *Sofista* sobre el No-ser (255c8-259d5).

El problema al cual se dirige esta sección, como es sabido, es la necesidad de mostrar que “el No-ser *es*”. Mostrar esto es lo que el extranjero, discípulo de Parménides, considera un “parricidio”, puesto que involucra negar la validez de la famosa tesis del padre de la filosofía. No deja de ser irónico que la tesis parmenídea sea defendida, implícitamente, por el sofista, y atacada por el filósofo, o para salvar la posibilidad de la filosofía. Sin embargo, a lo largo del pasaje en cuestión, lo que el extranjero en efecto establece es que Lo Otro y No-ser son lo mismo. Gracias a ello se puede hablar de No-ser, pues con ello no se quiere decir la ausencia completa de forma sino “ser otro”. No-ser es algo pensable y decible porque siempre es en relación con algo otro. Gracias a que la forma de Lo Otro es uno de los cinco grandes géneros constitutivos de todo lo que es, cada forma está en relación con otras formas al participar en ello. Todo está relacionado. Hay ὄλος, pero articulado de tal manera que es a la vez uno y

14. Cf. Rosen, PS, escena once: “Precise and imprecise myths”.

múltiple sin ser contradictorio. Gracias a ello, podemos hablar. En las palabras del Extranjero y Teetetes (259d9-e6):

Extr.: Pues, mi estimado, intentar separar todo de todo no sólo no es de buen gusto, sino que además es del todo no musical y no filosófico.

Teet.: ¿Por qué?

Extr.: Disolver cada cosa del todo es la destrucción de todo discurso (λόγος). Pues el discurso ha surgido para nosotros mediante el entretejer de todas las formas (εἰδῶν) entre sí.

La red de formas que conforman el todo es el referente de los tejidos o enunciados que proponemos al hablar. Dada la existencia de esta red, el discurso tiene, por así decirlo, "sustento". En la siguiente sección se examinarán los problemas implícitos en intentar relacionar el tejido discursivo con la red del ser. Pero antes se pueden advertir algunos problemas nada más en cuanto a la constitución de la red y nuestro posible acceso a ella. En primer lugar, como lo advierte Rosen (PS, p. 277), todo discurso es una síntesis que supone un análisis previo, pues al hablar se juntan nombres y verbos conforme a un patrón que debe ser percibido antes de hacer el enunciado. Pero el problema del análisis de la red es el mismo que el problema de la descripción de la dialéctica mencionado anteriormente: para separar necesito un criterio que me permite hacer los cuatro tipos de asociación y separación; pero para tener el criterio necesito haber ya separado o juntado.

Un segundo problema notado por Rosen (p. 283) es que al decir que No-ser es lo mismo que Lo Otro, resulta la siguiente situación. Cuando digo "F no es G", debo entender que F es otro que G, pero como F no puede ser otra que ella misma, de hecho estoy diciendo "F es F" o "G es G". Una enunciado negativo resulta ser positivo. Rosen considera que esta evaporación de la posibilidad de hacer enunciados genuinamente negativos tiene como consecuencia que Lo Otro, cuyo poder consiste precisamente en hacer posible la negación, se cancela a sí mismo y se convierte en Lo Mismo. La tercera dificultad notada por Rosen, (p. 289) consecuencia de la anterior, es que al entender No-ser como Lo Otro, lejos de haber cometido un parricidio, el extranjero en efecto se apega a la doctrina del Padre Parménides. A

fin de cuentas, sigue siendo válida la prohibición parmenidea de pensar o decir que el No-ser es. En efecto, la doctrina del extranjero significa que de hecho siempre hablamos y pensamos del ser, puesto que cuando decimos "No-ser", queremos decir "ser otro". En conclusión: el intento de ofrecer una "ontología" que garantice la posibilidad de hablar explicando la red del ser mediante la combinación de las formas, incurre en aporías que la hacen inaceptable. Para decirlo en pocas palabras: la doctrina del extranjero conduce a las mismas consecuencias que la de Parménides. La implicación más importante de ello es que no se logró dar una base discursiva para distinguir filósofo de sofista.

Por último, llegamos a la sección en donde se aborda la posibilidad de hacer enunciados erróneos, 259d6-264b8, examinada por Rosen como escena dieciséis de su comentario al *Sofista*. La dificultad central a la que se dirige ahora la atención es la siguiente: si el discurso o *logos* es una imagen de las combinaciones eidéticas que percibimos, y las combinaciones a su vez siempre son, necesariamente, verdaderas (puesto que una combinación "falsa" sería una que no es posible y si no es posible no la podríamos percibir), entonces todo lo que decimos es necesariamente verdadero. La otra posibilidad es que las combinaciones forjadas en el *logos* sean "originales" en el sentido de que nosotros las producimos sin tomar como modelo las combinaciones eidéticas. Pero en este caso también todos nuestros enunciados serían verdaderos puesto que son combinaciones genuinas. Y todas son genuinas porque, nuevamente, no tenemos criterio para distinguir discursivamente las verdaderas de las falsas, puesto que para tener criterio tenemos que producirlo y para producirlo tenemos que hablar. Para que pueda darse el error en el discurso, es necesario que Lo Otro se mezcle en el *logos* de tal manera que nuestro enunciado diga algo otro de lo que es el caso. El error consistirá entonces en decir que algo es otro de lo que en verdad es. Pero ¿cómo puede ocurrir esto? Rosen (pp. 296-8) explora la posibilidad de ver la relación entre formas y *logos* desde una perspectiva que permita comprender cómo una forma, Lo Otro, se puede mezclar con el *logos*, pues aunque el extranjero dice que el *logos* es uno de los géneros, esto no aclara la posibilidad de la mezcla. Rosen piensa que si entendemos *logos* como "razón" en el sentido matemático de "proporción" o "relación", se podría

comprender mejor al extranjero, pues la relación entre las formas sería un *logos*. Sin embargo, el propio Rosen luego demuestra que esto no salva al argumento del extranjero porque nuestro discurso propondría razones que, si son análogas a las de los géneros no pueden ser falsas y si son falsas, necesariamente son “originales” puesto que no corresponderían a ninguna razón verdadera. Pero si son originales, nuevamente nos topamos con el problema para distinguir las verdaderas de las falsas, puesto que en cuanto artefactos o construcciones producidas por nuestro discurrir las unas son indistinguibles de las otras. En suma, el extranjero fracasa en su intento de ofrecer una versión discursiva de la posibilidad de los discursos falsos. Con ello se derrumba su intento de atrapar al sofista mediante un discurso asequible en privado.

Sin embargo, en el diálogo tenemos un famoso pasaje (263a–264d) en el cual el extranjero le explica a Teetetes la diferencia entre un discurso verdadero y uno falso pidiéndole que diga si la afirmación “Teetetes está sentado” es verdadera en el sentido que dice “lo que es el caso”, y luego que la afirmación “Teetetes, con quien platico, vuela”. es falso porque no dice lo que es el caso. Tras obtener el acuerdo de Teetetes respecto a estas afirmaciones, el extranjero concluye como algo evidente de suyo que ahora ya es claro que “el pensamiento (*διάνοια*), la opinión (*δόξα*) y la apariencia (*φαντασία*), todo ello al menos, surge en nuestra alma como falso o verdadero” (263d6–9). Teetetes responde perplejo “¿Cómo?” En el resto del pasaje (hasta 264b8), el extranjero explica por qué del acto de distinguir la oración falsa de la verdadera, se sigue que ya conocen esa diferencia. Los pasos de la explicación son: 1) *dianoia* y *logos* son lo mismo pues ambos son el diálogo del alma consigo misma, y sólo se distinguen porque la primera es silenciosa y la segunda se expresa con sonidos que fluyen por la boca. 2) En el *logos* hay afirmación y negación. 3) Cuando en el diálogo silencioso del alma consigo misma se afirma o se niega algo, entonces surge en el alma la opinión. 4) Pero cuando el alma opina sobre algo que no es resultado del diálogo de ella consigo misma sino que afirma o niega algo proveniente de la percepción (*δι' αἰσθήσεως*), entonces tiene una apariencia. (5) La mezcla de *doxa* y *phantasia*, dice el extranjero, que surge en el alma y expresamos cuando decimos “parece”, es cognada

con el discurso y por lo mismo es necesario que algunos de ellos sean falsos algunas veces. (6) Muy enfáticamente le pregunta que si “capta con el entendimiento” (κατανοεῖς) que ya han distinguido en qué consiste el discurso falso. Teetetes contesta con el mismo énfasis que sí lo capta.

Todo este pasaje es sorprendente porque parece resolver con enorme facilidad la perplejidad respecto al discurso falso. Hay un paralelismo entre la facilidad con la que Teetetes acepta esta comprensión de la relación entre pensar, hablar y el discurso falso con la que mostró en el pasaje sobre la dialéctica. Benardete (II.158-9) explica magistralmente el sentido de este pasaje y su paralelismo con el de la dialéctica:

The stranger belatedly points out that the speech “Theaetetus sits” does not necessarily express an opinion; it could be a question. (1) If the stranger asks himself this question without sound, he is thinking; (1a) if he affirms it, again without sound, he is opining; (2) but if the stranger asks it of Theaetetus, he is conversing, and (2a) if he affirms it before Theaetetus, he is speaking. What, then, is Theaetetus doing on these occasions? (2 y 2a)) On the first occasion, if Theaetetus answers and says “Yes” or “Theaetetus sits”, he is both conversing and speaking. On the second occasion, he might be silent and thus appear to opine, but since the stranger’s opinion is then present to him through hearing, he has only a *phantasma*. It would cease to be a *phantasma* and become his own opinion only when he removed from what he heard the fact that he had heard it and asked himself the question on his own. But, if, instead, he accepted the *phantasma* as if were not a *phantasma*, he would, if he spoke out and said “Yes” or “Theaetetus sits”, be repeating the stranger’s speech as his own. It would be indistinguishable from his own opinion as the conclusion of his own thinking. The stranger now explains how Theaetetus could so emphatically approve of what the stranger said the dialectician does (253d1-e3). Theaetetus’ approval was the echo, that is, the phantastic confirmation of the stranger’s own opinion. The stranger, then, has not so much done away

with the problem of appearance as alluded to it in his highly condensed account of appearance. Plato's dialogues are full of such echoes that look exactly like the expressions of genuine thought.

Esta dialéctica del entendimiento mostrada por Benardete contiene los elementos que a mi juicio son decisivos para distinguir filósofo y sofista en el foro interno y silencioso. El punto clave es el momento en el cual el *phantasma* es eliminado mediante el examen, realizado por uno mismo, del enunciado que antes sólo había sido escuchado y aceptado. Cabe advertir que este proceso de comprensión tiene los mismos resultados si el enunciado con el cual comienza es propuesto por un filósofo o por un sofista, pues el problema radica más en el modo como quien escucha, recibe y examina lo escuchado que en la veracidad o falsedad del enunciado. En este caso, la docilidad de Teetetes lo hace presa fácil del sofista porque acepta *phantasma* como si fueran opiniones suyas. No puede distinguir entre la doctrina del extranjero y lo que él piensa. Tenemos, por tanto, que el pasaje de la dialéctica muestra, *mediante la acción del diálogo, no mediante argumentos*, la relación de tipo sofística entre el extranjero y Teetetes. Vemos, así, que una razón importante por la cual el sofista no puede ser definido por sí sólo, es que la acción del sofista sólo se hace visible en la relación entre dos, en este caso, el extranjero y Teetetes¹⁵. Y, en efecto, nadie puede ser sofista por sí solo y en relación consigo mismo, cual lo manifiesta la tesis socrática de que nadie es vicioso voluntariamente o que la virtud es conocimiento. El sofista necesita al otro. Ese otro tiene que relacionarse con él como Lo Mismo y Lo Otro, pues así como sólo con ambos juntos hay ser inteligible, sólo con uno dispuesto a enseñar lo que no sabe y otro dispuesto a aceptar lo que no le consta en su fuero interno, hay sofística. Aunque resulta sorprendente que el sofista salga a luz en la relación entre el extranjero y Teetetes, se puede destacar que,

15. Cf. Klein, p. 35, 47-49 y § 14, especialmente, pues ahí explica por qué se usa la palabra "ambos juntos" (ἀμφῶ) treinta y cuatro veces en todo el diálogo. Extrañamente, aunque Klein señala que sólo entre ambos juntos, el extranjero y Teetetes pueden atrapar al sofista, y además señala que en los diálogos los personajes hacen mimesis de los temas, en este caso no advierte este aspecto de la relación entre los dos personajes.

comparando este diálogo con el *Teetetes*, es notorio que en el *Sofista* el extranjero sí intenta exponer una doctrina, mientras que Sócrates jamás lo hace. Quizás por eso Sócrates dice en la *Apología* que él “jamás dialogó ni enseñó a nadie” (*Apología* 19e, 33b-c)

Para concluir, deseo hacer notar que el problema de constatar si un enunciado es verdadero o falso en un diálogo silencioso consigo mismo es diferente del de distinguir sofista y filósofo. Sólo el filósofo dialoga consigo mismo en silencio para buscar la verdad. Pero cuando la gente veía a Sócrates ensimismado y absorto en el diálogo consigo mismo¹⁶, no podía saber en qué pensaba. El silencio del filósofo y el del necio son indistinguibles. Sin recurso al examen silencioso realizado por la *dianoia*, tampoco podemos distinguir los discursos de sofista y filósofo.

¹⁶Cf. *Symposium*, escena inicial.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.