

## EL DIÁLOGO *SOFISTA* COMO RECREACIÓN NO-ALEGÓRICA DEL SÍMIL DE LA CAVERNA

### The *Sophist* Dialogue as a Not-Allegorical Recreation of the Cave's Image

Lucas Manuel Álvarez

ORCID ID: 0000-0001-7571-6941

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

lucasmalvarez@gmail.com

#### RESUMEN

El propósito de este trabajo es mostrar que *Sofista* puede leerse como una recreación no-alegórica de la imagen de la caverna expuesta en *República VII*. Por medio de una lectura en paralelo de sendos textos, buscaremos probar que aquel diálogo tardío recrea sistemáticamente no solo las sucesivas fases del relato socrático, sino también parte de su vocabulario cavernoso, sus gradaciones ontológicas, sus preocupaciones pedagógicas e incluso sus compromisos práctico-políticos. Dicha lectura nos ayudará en dos direcciones: a esclarecer ciertos sentidos oscuros de un relato como el de la alegoría que, en tanto bosquejo, deja muchas cosas sin decir y a leer de forma conjunta una obra como *Sofista* cuya unidad ha sido puesta en duda, no sin evidenciar dimensiones de la misma soslayadas por los intérpretes.

**PALABRAS CLAVE:** *Alegoría de la Caverna, Sofista, educación, política, apariencias.*

#### ABSTRACT

The purpose of this paper is to show that the *Sophist* dialogue can be read as a not-allegorical recreation of the cave's image found in *Republic VII*. Through a parallel reading of both texts, we will try to prove that this late work systematically recreates not only the successive phases of the said Socratic image, but also parts of its vocabulary, its ontological classifications, its pedagogical interests and even its practical and political commitments. This reading will lead us both to clarify some unclear senses of an image such as the Allegory's (that, being an outline, leaves much unsaid) and to read the *Sophist* dialogue, whose unity has been questioned, as a whole, while evidencing some dimensions of the dialogue overlooked by the interpreters.

**KEYWORDS:** *Allegory of the cave, Sophist, education, politics, appearances.*

## EL DIÁLOGO *SOFISTA* COMO RECREACIÓN NO-ALEGÓRICA DEL SÍMIL DE LA CAVERNA

La “alegoría” de la caverna que Sócrates expone en el libro VII de *República* parece haber representado para Platón mucho más que un mero recurso utilizado para facilitar la tarea de vislumbrar la Forma del Bien.<sup>1</sup> En ese sentido, algunos autores entienden que, en los pasajes posteriores a ella, Sócrates estaría invitando a los lectores a vincular la imagen de la caverna no solo con el símil de la línea presentado justo antes, sino también con el diálogo en su conjunto, razón por la cual cada libro o grupos de libros de *República* se corresponderían con algún segmento de la línea o etapa de la alegoría.<sup>2</sup> Pero la riqueza contenida en dicha alegoría no se no acaba allí. Se ha sostenido incluso que su estructura reaparece fuera de *República* en un diálogo como *Parménides*.<sup>3</sup> En esa línea, la hipótesis que buscaremos defender en este trabajo supone que otra obra tardía como *Sofista* recrea aquella famosa alegoría.

Platón, en realidad, nunca llama alegoría a su relato sobre la caverna, sino que se refiere a él como una imagen.<sup>4</sup> Sin embargo, dado que a cada parte de ese relato puede asignársele un sentido subyacente que representa o significa una cosa diferente de lo narrado,<sup>5</sup> la célebre identificación ilumina los fines que persigue Sócrates en su exposición. Ahora bien, nuestra intención es probar

---

<sup>1</sup> Pl. *Resp.* 506d-507a.

<sup>2</sup> Pl. *Resp.* 517b1. Véase Smith (1999, pp. 187-9), Dorter (2006, pp. 7-8) y Gutiérrez (2017, pp. 17-25). Con respecto a las distintas posiciones en relación con los vínculos entre los símiles de la línea y de la caverna, véase Robinson (1953, pp. 181-90), Malcolm (1962) y (1981) y Repellini (2003, pp. 355-404). Con respecto al símil de la línea que aquí no trabajaremos puede consultarse el trabajo clásico de Lafrance (1987 y 1994).

<sup>3</sup> Gutiérrez (2003, pp. 119-43) y (2017, pp. 293-323).

<sup>4</sup> Pl. *Resp.* 515a4, 517a8 y d2.

<sup>5</sup> En Pl. *Resp.* 378d7 Sócrates utiliza el término *ὀπώνοια* para referirse a los relatos homéricos que contienen un “sentido subyacente”.

que *Sofista* puede leerse como una reposición, una reelaboración, no-alegórica de ese relato socrático, pues el hilo argumental de esta obra tardía recrea de forma sistemática las diversas etapas de la alegoría, aunque sin sentidos subyacentes y de manera razonada. En efecto, mientras que dicha alegoría busca conmover emocionalmente a sus receptores (dirigiéndose, según algunos intérpretes, a la parte irracional del alma),<sup>6</sup> el diálogo *Sofista* parece suponer un lector más avezado en su educación filosófica,<sup>7</sup> un lector que no tiene por qué ser conmovido con imágenes como las de prisioneros inmovilizados, ruptura de cadenas o encegucimientos.

Cabe señalar que, a grandes rasgos, reconocemos en la alegoría de la caverna (en adelante AC) cuatro etapas sucesivas: una primera en la que prisioneros encadenados no ven otra cosa más que sombras proyectadas sobre el fondo de una caverna; una segunda en la que se produce la liberación de uno de ellos quien, partiendo hacia el exterior, logra divisar las causas de las sombras proyectadas; una tercera etapa en la que el liberado, ya fuera de la caverna, distingue primero ciertas sombras y reflejos y luego el Sol; y una última etapa signada por el retorno de ese liberado a la misma caverna.<sup>8</sup> La sucesión de estas cuatro fases determina un movimiento de ascenso y descenso y una fijación en su punto medio, en la cúspide del ascenso, del elemento más importante, el Sol. Autores como Thesfell han pensado que ese principio arquitectónico replica el mismo principio que ordena el diálogo *República* en su conjunto. Partiendo de un estudio de la estructura formal y de las técnicas compositivas de la obra platónica, Thesfell entiende que, no solo en *República*, sino en la

<sup>6</sup> Destrée (2012, pp. 110-5).

<sup>7</sup> Véase McCabe (2000, pp. 1-8), Miller (2004, pp. ix-x) y Cotton (2014, pp. 132-42).

<sup>8</sup> No nos detendremos en este punto, pero cabe advertir que, preocupados por las posibles correspondencias entre las imágenes de la línea y la caverna, los intérpretes suelen dividir la AC en cuatro etapas paralelas a los cuatro tramos de la línea. Véase Adam (1902, pp. II 85-95), Malcom (1962) y Crombie (1962, pp. I 112-20).

mayoría de los diálogos, se opta por un arreglo particular –que él denomina *pedimental*– según el cual las cuestiones más importantes son ubicadas en el punto medio de cada obra, tal como ocurre con las figuras de los frontones triangulares de los templos griegos.<sup>9</sup> En ese sentido, como en un juego de cajas chinas, Platón estaría ubicando en un punto medio de *República* un relato, la AC, que justamente vuelve a organizarse de forma *pedimental*.

No obstante, al revisar los diálogos tardíos de Platón, Thesleff considera que solo *Político* cumple con aquel arreglo arquitectónico, negando su presencia en el caso de *Sofista*.<sup>10</sup> A contramano de esa lectura, buscaremos probar que, en tanto reelaboración de la AC, *Sofista* repone cada una de las fases de ese relato y respeta aquella estructura *pedimental* sostenida en sus respectivos movimientos de ascenso y descenso como así también en el emplazamiento, en su punto medio, de los elementos más importantes de la investigación en curso. A continuación, leeremos entonces las sucesivas etapas de la AC junto al diálogo *Sofista*, estimando que esa lectura en paralelo nos ayudará en dos direcciones: a esclarecer ciertos sentidos oscuros de un relato como el de la alegoría que, en tanto bosquejo, deja muchas cosas sin decir y a leer de forma conjunta una obra como *Sofista* cuya unidad ha sido puesta en duda, no sin evidenciar dimensiones de la misma soslayadas por los intérpretes.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Thesleff (1967, pp. 34-5 y 167-8), y (1982, pp. 64-5). Véase además Slings (1999, pp. 33-34).

<sup>10</sup> Thesleff (1967, p. 121) y (1982, p. 193), le adjudica una importancia decisiva al cambio de estilo a la hora de identificar la cúspide de una estructura *pedimental* y no encuentra ese cambio en *Sofista*. Cf. Notomi (1999, pp. 39-43) y Barney (2010, p. 35).

<sup>11</sup> Sobre el estatus de la alegoría de la caverna, véase Pl. *Resp.* 504d6–7 y 509c5–10 donde se habla del símil del sol como una *ὑπογραφή* que deja cosas sin decir, lo cual, pensamos, puede extrapolarse perfectamente al relato sobre la caverna. Sobre la supuesta falta de unidad de *Sofista*, véase Ryle (1966, p. 139). Cordero (1988, p. 323) inicialmente compartió esa visión sobre la falta de unidad, pero en su nueva traducción del diálogo al francés (1993) y en trabajos recientes (2021) defendió con sólida argumentación la unidad de la obra.

## I. PRIMERA Y CUARTA ETAPA

Al comienzo del libro VII de *República*, Sócrates invita a Glaucón a comparar su naturaleza en lo tocante a la educación y a la ‘falta de educación’ (*ἀπαιδευσία*, *Resp.* 514a2) con la imagen de unos prisioneros al interior de una caverna. La primera etapa del relato ilustra esa *ἀπαιδευσία* dado que Sócrates revela que dichos prisioneros consideran que las ‘sombras’ (*σκιαι*, *Resp.* 515a7) que contemplan en el fondo de la caverna son lo único real cuando en verdad se trata de meros reflejos o proyecciones.<sup>12</sup> Los responsables de esas proyecciones son unos portadores de todo tipo de ‘objetos’ (*σκεῦη*, *Resp.* 514c1) –figuras de hombres y de otros animales que imitan los objetos existentes fuera de la caverna [*Resp.* 515a)]– que están ubicados más arriba, detrás de un fuego y de un muro, en la misma caverna que los prisioneros, pero invisibles para ellos. Glaucón confiesa que la imagen propuesta resulta extraña, pero Sócrates advierte que esos prisioneros son “parecidos a nosotros” (*Resp.* 515a5).<sup>13</sup> A partir de esa aclaración (y de otras referencias que indican que los prisioneros cuentan con cierta vida política),<sup>14</sup> suele interpretarse que esta primera etapa de la AC refiere a la ciudad democrática, a la vida ordinaria de los ciudadanos embrutecidos por los condicionamientos que impone la cultura tradicional.<sup>15</sup>

Si nos trasladamos a *Sofista*, podremos ver que Platón organiza su escena inaugural reinsertando los mismos factores de aquella primera etapa de la AC. En dicha escena, a raíz de la llegada de un sujeto extranjero, un grupo de interlocutores discute su iden-

---

<sup>12</sup> Según señala con razón Brunschwig (2004), los prisioneros no solo ven las sombras proyectadas por los portadores que están detrás de ellos, sino también sus propias sombras y la de sus compañeros.

<sup>13</sup> Seguimos la traducción de Eggers Lan (1988).

<sup>14</sup> En *Pl. Resp.* 516c8-d3, Sócrates deja entrever que los prisioneros cuentan con líderes de algún tipo.

<sup>15</sup> Karasmanis (1988, p. 160), Schofield (2007, pp. 221) y Ledbetter (2017, p. 130). Cf. Annas (1981, p. 252).

tidad y quehacer, pues el que lo ha traído, Teodoro, lo considera un verdadero filósofo, pero Sócrates duda de ello (*Soph.* 216a-b). Por esa razón, cita homérica mediante, Sócrates especula que el advenedizo podría ser un dios,<sup>16</sup> mientras que Teodoro entiende que esa no es la índole de quien lo acompaña y afirma que, en su ‘opinión’ (δοκεῖν, *Soph.* 216b9), si bien no es un dios, es un ser divino como todos los filósofos. En ese punto de la discusión, Sócrates replica que la clase de los filósofos no es más fácil de discernir que la de los dioses, pues si bien

[...] toda esa clase de hombres tiene el aspecto de «merodear por las ciudades» en medio de la ignorancia de los otros, aquellos que son realmente –y no aparentemente– filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos.<sup>17</sup>

Como puede notarse, enfrentado a la dificultad de precisar si el Extranjero es o no un filósofo, Sócrates apela nuevamente a una cita homérica,<sup>18</sup> esta vez para ubicar el problema en el contexto específico de la πόλις (*Soph.* 216c5) y precisar que dicha dificultad radica en los ‘aspectos’ o ‘apariencias’ (φαντάζομαι, *Soph.* 216c5 y 216d1) que podrían tener los filósofos. Aunque esas apariencias –que, luego aclara, pueden ser las de político, sofista o loco– se deben no a una proyección deliberada por parte de esos sujetos, sino a la ‘ignorancia’ (ἄγνοια, *Soph.* 216c5) de los otros que resultan incapaces de reconocerlos.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Sócrates sugiere irónicamente que ese extranjero podría ser un dios, apelando así a la idea del Zeus hospitalario. Véase *Hom. Od.* IX 270-1 y XVII 483-7.

<sup>17</sup> Pl. *Soph.* 216c4-d2. Seguimos la traducción de Cordero (1988) con leves modificaciones.

<sup>18</sup> *Hom. Od.* XVII 486.

<sup>19</sup> Dixsaut (2000, p. 216).

Leída con atención, esta escena inaugural se muestra rica en resonancias de los ejes que estructuraron la primera etapa de la AC. La caverna es ahora la πόλις; en ella los ciudadanos que padecen la ἄγνοια son los otrora encadenados que sufrían de ἀπαιδευσία; las apariencias que perciben esos ciudadanos son las sombras que monopolizaban la atención de los prisioneros, mientras que los portadores de objetos que proyectan dichas sombras no son, por el momento, señalados de manera explícita, aunque una referencia sutil en el pasaje citado allanará el camino hacia su identificación (ya volveremos a ello). Pero eso no es todo, Sócrates también incorpora en aquella escena un elemento clave de la AC; a saber: las coordenadas espaciales que diferencian un ‘abajo’ y un ‘arriba’. Si en la alegoría, el abajo es el de los prisioneros y el arriba es el del filósofo que se ha liberado, en *Sofista* la reposición de esas coordenadas no puede ser más clara. Sócrates advierte que el verdadero filósofo está en lo alto, ‘mirando hacia abajo’ (καθοράω, *Soph.* 216c6), hacia la ‘vida de los de abajo’ (κάτω βίον, *Soph.* 216c7), que no son otros que los ciudadanos presos de un déficit epistémico que los lleva a considerar verdaderas a unas meras apariencias.

Habíamos advertido que, en el pasaje citado de *Sofista*, podía identificarse una sutil referencia a los portadores de objetos de la AC. ¿De qué se trata esa referencia? Sócrates entiende que los filósofos pueden aparecer como políticos, sofistas o locos ante los ojos de los ignorantes, y luego añade que hay filósofos que lo son genuinamente, ‘realmente’ (ὄντως, *Soph.* 216c6), y otros que lo son aparentemente, de manera ‘fingida’ (πλαστώς, *Soph.* 216c6). Urge preguntarse quiénes son estos últimos, ya que, si solo los genuinos pueden aparecer de forma involuntaria como políticos, sofistas o locos, mientras que un filósofo aparente lo es justamente porque no es genuino, el responsable de fingir esa apariencia no puede ser el propio filósofo. A nuestro entender, con esa incorporación, Sócrates condensa y anticipa uno de los problemas centrales del diálogo, el del quehacer del sofista. Si ante los ignorantes, el filósofo genuino puede parecer un sofista, a la

inversa, el sofista –fingiendo una determinada apariencia– puede presentarse (o pretender presentarse) como filósofo.<sup>20</sup> En suma, detrás del filósofo aparente se esconde el sofista, y si los aspectos del filósofo genuino eran involuntarios (surgidos por la ignorancia de la mayoría), los del sofista son deliberados, razón por la cual creemos que su quehacer es equiparable al de los portadores de objetos de la AC. No obstante, su vínculo se irá haciendo más fuerte a medida que avance la discusión. Veamos cómo explica Platón ese quehacer sofístico.

Luego de su intervención, todavía indeciso acerca de la identidad del Extranjero, Sócrates resuelve hacerlo intervenir en la discusión preguntándole cómo conciben entre los suyos al filósofo, al sofista y al político. El Extranjero por su parte, habiendo seleccionado a Teeteto como interlocutor, decide comenzar buscando la definición del sofista (*Soph.* 218b-c). En resumen –ya que no es nuestra intención ocuparnos de las definiciones–, los interlocutores afirman de manera sucesiva que el sofista aparece como (i) un cazador de jóvenes adinerados; (ii) un mercader de cosas del alma; (iii) un comerciante al por menor; (iv) un productor y vendedor; (v) un contradictor y (vi) un purificador de las opiniones que impiden el conocimiento. Concluidas esas definiciones, Teeteto confiesa estar abrumado y el Extranjero, consciente de la urgencia por identificar el punto focal de la actividad del sofista, retoma la quinta definición, subrayando ahora que su tarea tiende al cuestionamiento de todas las cosas (*Soph.* 232b). Sin embargo, dado que es imposible conocer todo, el ‘prodigio’ (θαῦμα, *Soph.* 233a9) del sofista consiste en aparentar sabiduría. Los jóvenes acaudalados otorgan su dinero al sofista porque este “da la impresión” (δόξαν παρασκευάζειν, *Soph.* 233b1-2) de ser sabio, aunque ‘sin serlo’ (οὐκ ὄντες, *Soph.* 233c8).

---

<sup>20</sup> Dixsaut (2000, pp. 218-220), supone que el sofista, en tanto imitador ignorante, procura emular al filósofo, pero termina captando la apariencia de un sabio, pues es incapaz de imitar aquello que no conoce.

Como puede notarse, el sofista busca deliberadamente aparecer como sabio para atraer a jóvenes adinerados, a diferencia del filósofo genuino cuyas apariencias solo se debían a la ignorancia de los otros. Y al describir el oficio de ese sofista, el Extranjero confirma su relación con los portadores de la AC. En efecto, elige el vocablo compuesto *παρασκευάζειν* que comporta el sentido de ‘proveer’ o ‘procurar’ y cuyo segundo término es el verbo *σκευάζω* –que significa ‘disfrazarse’ o ‘equiparse’– asociado al sustantivo *σκευή* que indica el equipamiento, el vestido o el disfraz de un actor.<sup>21</sup> El sentido buscado resulta claro: el sofista se “disfraza”, cual actor teatral, como un sabio. En *República*, Sócrates señalaba que los responsables de la proyección de las sombras eran unos portadores justamente de todo tipo de *σκευή* (*Resp.* 514c1). Así como esos portadores proyectaban las apariencias de otra cosa, de los *σκευή* que llevaban en sus cabezas (figuras de hombres y otros animales [*Resp.* 515a]), también el sofista da la impresión (*δόξαν παρασκευάζειν*) de ser otro, de ser un sabio omnisciente.<sup>22</sup>

En este punto, no puede soslayarse la presencia de un modelo que, creemos, Platón tuvo en mente tanto a la hora de diagramar la AC como de concebir el quehacer del sofista. Nos referimos al teatro (y a ciertas representaciones afines como la de las marionetas o títeres) que, en la Grecia de su época, constituía una fuente primordial de la formación ciudadana, una de las principales formas simbólicas de la *πόλις*, un paradigma cultural

---

<sup>21</sup> Véase Chantraine (1968-1999) s.v. ‘σκευος’ y LSJ s.v. ‘παρασκευάζω’, ‘σκευή’ y ‘σκευάζω’. Muecke (1982, p. 23), señala que el disfraz y lo que él implica –la personificación, la pretensión de ser otro– representan el elemento básico del teatro. Son numerosos los pasajes de la tragedia y la comedia antigua en los que dicho término es introducido para poner evidencia alguna cuestión relativa al disfraz o equipamiento de algún actor. Véase Eur. *Bacch.* 180; Soph. *OC* 555; Ar. *Ach.* 121, 383-4, 436 y 739; *Ecc.* 84; *Thesm.* 591 y *Ran.* 108 y 523.

<sup>22</sup> En *Asambleístas* de Aristófanes, las mujeres que le dan título a la pieza, al ensayar el rol masculino que deben encarnar para poder ingresar al órgano asambleario, se refieren a la preparación de sus disfraces con el mismo término utilizado por Platón; a saber: *παρασκευάζειν* (Ar. *Ecc.* 84).

que ejercía su influencia sobre todo el abanico de actividades del ciudadano.<sup>23</sup> Resulta difícil desestimar el rol de ese modelo cuando es el mismo Sócrates quien apela al trabajo de los titiriteros para explicar a Glaucón la función de los portadores de σκεῦη.<sup>24</sup> Dichos portadores, el teatro y el espectáculo de títeres funcionan respetando un idéntico principio triangular: A representa a B ante C, buscando que el mecanismo de esa representación permanezca invisible para C (los prisioneros no pueden ver a los portadores, los espectadores no pueden ver a los actores detrás del disfraz ni al conjunto de mecanismos que utilizan los encargados de movilizar marionetas o títeres).<sup>25</sup> En el mismo sentido, resulta difícil pensar que el título de μιμητής –término que refiere al imitador en general y al actor en particular–<sup>26</sup> y el uso de σκεῦη que se le adjudican al sofista en el diálogo homónimo no refieran al actor teatral que, sobre la escena, hace de otro tal como el sofista (A) hace de sabio (B) ante jóvenes inexpertos (C), procurando que estos últimos no descubran su fingimiento.

Evidenciar la presencia de un modelo teatral en la construcción de la AC nos permite poner el foco sobre la visión platónica de la ciudad como una maquinaria en la que, de manera premeditada,

<sup>23</sup> Ober & Strauss (1990, p. 246), Cartledge (1997, p. 3) y Hall (2006, pp. 16-18).

<sup>24</sup> Pl. *Resp.* 514b. Sobre las diferencias entre el espectáculo de títeres y la AC, véase Campese (2003, p. 462).

<sup>25</sup> Sobre el principio triangular, véase Hall (2006, pp. 18-28). Sobre las posibles influencias del fenómeno teatral en la construcción de la AC, véase Guthrie (1975, p. 518), Gocer (1999, pp. 119-129) y Puchner (2010, p. 48). Nightingale (2004, pp. 94-138), por su parte, entiende que la AC es, en realidad, un símil del viaje que realizaba el θεωρός, un embajador oficial que realizaba viajes fuera de la ciudad con el objeto de consultar oráculos o presenciar ciertos eventos, y debía ofrecer a su regreso informe de lo observado.

<sup>26</sup> Pl. *Soph.* 235a1 y 268c1. Se supone que los orígenes del término μιμησις se remontan al sustantivo μῦμος que se refería tanto al actor que recita, canta y danza como a un género literario cultivado por Sofrón. Véase Chantrainte (1968-1999): s.v. 'μῦμος' y LSJ s.v. 'μῦμος'. Keuls (1978, pp. 17-22), sostiene que los sentidos de los términos de raíz μιμ- en el *corpus* pre-platónico son invariablemente dramáticos, connotando personificación, suplantación o simulación.

se proyectan apariencias engañosas al tiempo que se ocultan los mecanismos de la propia proyección. Y es esa misma preocupación la que motoriza la crítica al sofista en el diálogo que lleva su nombre. El sofista es definido como aquel que busca aparecer como sabio sin serlo, pero Platón va más allá. Soslayada por los intérpretes, existe en *Sofista* una dimensión política en la crítica al sujeto homónimo, en la medida en que parece alertarse que el peligro más grande, catalizado por dicho sujeto, es el de una mayoría que produce apariencias del “aspecto (σχῆμα) de la justicia y, en general, el de toda perfección (ἀρετή)”, procurando “dar la impresión” (φαίνεσθαι ποιεῖν) de que están realmente en su ‘interior’ (αὐτοῖς)” (*Soph.* 267c2-6). Si en la AC, los prisioneros eran engañados por manipuladores que proyectaban, desde un espacio no visible, sombras engañosas, en *Sofista*, Platón pareciera alertar sobre la proliferación de esos manipuladores. De la mano del sofista, la mayoría pretende que la pura exterioridad de su aspecto parezca el reflejo de un orden interno que, en realidad, es inexistente (son injustos haciéndose pasar por justos), pero invisible a los ojos de los otros.<sup>27</sup> En la ciudad-caverna de *Sofista*, los ciudadanos procuran que los receptores de sus acciones y de sus palabras imaginen que existe una correspondencia entre su σχῆμα y su αὐτός, pero lo cierto es que, ante un escrutinio, ese σχῆμα se desvanecería como se desvanecerían las “sombras de justicia” (τοῦ δικαίου σκιῶ, *Resp.* 517d8-9) de la caverna.

Si, en una dirección, el término σκεῦη nos ha ayudado a identificar en *Sofista* el equivalente de los portadores de la AC, en la dirección opuesta, el mismo término puede sugerirnos que aquel que mejor se ajusta a la identidad de esos portadores no es otro que el sofista.<sup>28</sup> A juicio de Platón, los poetas, los políticos, los retóricos

---

<sup>27</sup> El Extranjero deja entrever que la justicia y la ἀρετή son algo propio del alma que es invisible a los ojos (Pl. *Soph.* 247a-b).

<sup>28</sup> Se ha sostenido que los portadores de la AC pueden representar a legisladores, a políticos, a poetas, a pintores, a músicos y/o a sofistas y retóricos. Véase Ferguson (1922), Cross and Woolzley (1964), Annas (1981) y Burnyeat (1999).

y los mismos sofistas manipulan y engañan a su público a sabiendas, pero quienes parecen compartir con los portadores el rasgo esencial de su quehacer son los últimos: tanto unos como otros se definen por apelar a σκεῦη con el objeto de proyectar apariencias engañosas que ocultan su verdadera identidad o condición. Esta hipótesis de lectura no pretende ser excluyente, entendemos que el relato platónico es suficientemente elusivo como para permitir otras interpretaciones acerca de la identidad de los portadores. No obstante, no podemos dejar de lado la presencia de ese rasgo clave compartido por sofistas y portadores como así tampoco olvidar que, si uno de los ejes clave de la AC es la educación, lo cierto es que Platón pretende oponer el modelo educativo allí expuesto (que consiste fundamentalmente en un guía que redirige el alma de su discípulo) al tipo de educación promulgado por los sofistas. A diferencia del modelo platónico, ese último supone una acción exterior ejercida sobre el sujeto, como si se pudiera prestar “la vista a unos ojos ciegos”, tal como algunos “proclaman (ἐπαγγέλλω)” (*Resp.* VII 518b6-8).<sup>29</sup>

Habiéndonos ocupado de la reelaboración de la primera etapa de la AC, debemos advertir que la escena inaugural de *Sofista* repone, en simultáneo, la cuarta etapa. Se ha interpretado que el comienzo de *República*, con Sócrates descendiendo al Pireo, representa una premonición de la lección política de la alegoría;<sup>30</sup> en sintonía con ello, puede pensarse que el comienzo de *Sofista*, con la llegada del Extranjero, representa también el “descenso” (si respetamos las coordenadas espaciales propuestas líneas después por Sócrates) de un filósofo a la ciudad. Ahora bien, en el contexto específico de la cuarta etapa de la AC (aquella en la que el liberado que ha podido vislumbrar el Bien retorna a la caverna),

<sup>29</sup> Sobre el verbo ἐπαγγέλλω y la sofística, véase Pl. *Pr.* 319a y *Grg.* 449b. Sobre la discusión del modelo educativo sofístico en el contexto de la AC, véase Chen (1992, p. 117).

<sup>30</sup> Vallejo Campos (2018, p. 211).

Sócrates subraya una doble situación de extrañamiento: la del filósofo que, acostumbrados sus ojos a la luz, no puede discernir las sombras y la de los prisioneros que ríen y se burlan de la torpeza del advenedizo.<sup>31</sup> Sin embargo, el mismo Sócrates sugiere que el primer extrañamiento es temporal, pues los filósofos terminan acostumbrándose “a contemplar en la oscuridad” (τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι, *Resp.* 520c3) y, de hecho, una vez acostumbrados contemplan infinitamente mejor que los prisioneros y conocen “cuál es cada una de las imágenes (εἰδωλα) y de qué cosa es imagen” (*Resp.* 520c4-5).

¿Cómo se reescriben en *Sofista* esos extrañamientos? El primero de ellos no resulta tan pronunciado, en la medida en que Platón retrata al Extranjero haciendo hincapié en su autoridad para enfrentar las dificultades surgidas en la discusión.<sup>32</sup> Sin embargo, la primera intervención de ese personaje –como filósofo retornado– apunta justamente a su falta de claridad para manejarse en el contexto en el que acaba de arribar. Ante la pregunta sobre la identidad del sofista, del político y del filósofo, aquel admite que no resulta fácil distinguir “con claridad” (σαφῶς, *Soph.* 217b3) qué es cada uno de ellos. El término elegido no es casual, pues retoma el lenguaje metafórico rico de polaridades como luz/oscuridad o claridad/tiniebla de uso frecuente en la AC, y que reaparece en un pasaje posterior de *Sofista* que se encuentra, siguiendo nuestra hipótesis, en el límite entre la reposición de la segunda y la tercera etapa de la AC. Justo antes de comenzar la analítica de las Formas, el Extranjero advierte que tanto el sofista como el filósofo son difíciles de percibir, pues el primero “escabulléndose en la tiniebla del no-ser (τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα), actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar” (*Soph.* 254a4-6), mientras que el filósofo, relacionándose con la Forma del Ser mediante los razonamientos, es difícil de percibir

<sup>31</sup> Pl. *Resp.* 517a.

<sup>32</sup> Véase Taylor (2006, p. 158).

por la ‘luminosidad’ (λαμπρός, *Soph.* 254a9) de la región. La conexión que, según pensamos, Platón pretende establecer entre la estructura argumental de *Sofista* y la AC no podría ser más evidente. Del mismo modo en el que Sócrates señala una y otra vez que los disturbios de la vista (en el contexto de la caverna) ocurren de dos modos: “uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz” (*Resp.* 518a3-4),<sup>33</sup> el Extranjero repite esas convulsiones bidireccionales incorporando al sofista en el polo de las tinieblas y al filósofo en el de la luminosidad del Ser.<sup>34</sup> A pesar de ello, el propio Extranjero, más allá de aquellas dudas iniciales, se muestra expeditivo en su habituación a la región de las tinieblas y logra guiar con certeza a su educando. Así, encarna a la perfección aquella capacidad que, en la AC, Sócrates le adjudicaba al filósofo retornado, ya que dicho Extranjero es quien tiene la capacidad de percibir infinitamente mejor que Teeteto y de reconocer cada una de las definiciones alcanzadas como meras imágenes producidas por el sofista.

Podría pensarse que el segundo extrañamiento señalado en la AC –aquel de los prisioneros que ríen y se burlan de la torpeza del filósofo retornado– funciona como una advertencia socrática sobre los peligros de apresurarse a juzgar a un desconocido a base de sus meras apariencias.<sup>35</sup> Reponiendo esa idea, en *Sofista*, Sócrates incorpora una cita de Homero que apela al Zeus hospitalario para justamente advertir sobre los cuidados que deben tenerse al juzgar a un extranjero dado que este bien podría ser un dios.<sup>36</sup> La cita homérica podría estar funcionando en clave irónica, pero lo que resulta claro es que Sócrates sugiere que el recién llegado no debe ser juzgado ni por sus apariencias ni por la opinión que

---

<sup>33</sup> Véase Pl. *Resp.* 516a-b, 516e-517a y 517d.

<sup>34</sup> Sobre la relación entre sendos pasajes de *República* y *Sofista*, véase Cornford (1935), Cordero (1988), Marcos (1995) y Fronterotta (2004).

<sup>35</sup> Ledbetter (2017, p. 134).

<sup>36</sup> Pl. *Soph.* 216a5-b1.

esgrime Teodoro. En ese sentido, en un gesto trascendental del diálogo, lo que Sócrates decide es dilucidar el estatus del Extranjero interrogándolo,<sup>37</sup> pues lo que debe zanjar la cuestión sobre su identidad es el diálogo mismo.

Nightingale destaca que el liberado que ha abandonado la caverna se distancia y desapega de su vida anterior, por lo que, al retornar, se convierte, por un lado, en un extraño para sus ex convivientes y, por el otro, en alguien capaz de actuar como un *outsider* imparcial en su ciudad.<sup>38</sup> Considerando que, al comienzo de *Sofista*, el Extranjero es un filósofo que podría estar retornando a una ciudad luego de un peregrinaje eidético, puede entenderse ahora por qué aparece como un extraño frente a Sócrates y Teeteto, pero además puede comprenderse el rol que, a nuestro juicio, le hace desempeñar Sócrates. Poniendo a prueba su condición filosófica, Sócrates acude a él para que actúe como *outsider* imparcial y responda, desde su lugar de filósofo,<sup>39</sup> quiénes son el sofista, el político y el propio filósofo. Solo a partir del diálogo, Sócrates y sus interlocutores podrán determinar el discutido estatus de ese advenedizo. Si él es lo que Teodoro pretende, deberá poder liberar a un educando y determinar de qué son sombras las sombras de ahí abajo.

---

<sup>37</sup> Pl. *Soph.* 217a.

<sup>38</sup> Nightingale (2004, pp. 100-6).

<sup>39</sup> Más allá de algunas lecturas que suponen que, en ese contexto, el término τόπος refiere a la tierra de origen del Extranjero (Cornford [1935], Rosen [1983] y Notomi [1999]), aquí creemos que dicho término hace referencia al lugar de los de su especie, *i.e.* al lugar de los filósofos (si respetamos la condición que le adscribe Teodoro al comienzo). Véase Scodel (1987, p. 22 n.4). Sobre otras interpretaciones, véase Nercam (2012).

## II. SEGUNDA Y TERCERA ETAPA

En la segunda etapa de la AC, se relata la liberación de uno de los prisioneros, quien es ‘forzado’ (ἀναγκάζω, *Resp.* 515c6) a levantarse, a girar el cuello y a marchar mirando la luz que proviene de afuera en un estado de sufrimiento y confusión.<sup>40</sup> Sócrates imagina que, si en ese camino se le explicara al recién liberado que ahora ve más correctamente, y si, señalándole las cosas que pasan, se le preguntara qué son, aquel se sentiría ‘confundido’ (ἀπορεῖν, *Resp.* 515d6) y continuaría creyendo que las sombras antes observadas –mas no lo que ahora se le muestra– son “las cosas más verdaderas” (*Resp.* 515d7) y más ‘claras’ (σαφέστερα, *Resp.* 515e3). El programa educativo que Sócrates propone en la AC comienza con esta liberación signada por un guía que fuerza al prisionero, por un liberado que sufre el cambio y es incapaz, en principio, de discernir la verdad con claridad, y por un “áspero y empinado sendero ascendente” (*Resp.* 515e7). La transformación pedagógica es entendida en términos de un volverse hacia la verdad que implica trastornos emocionales e intelectuales, obstáculos que amenazan la liberación, por lo que el aprendiz debe poder tolerar la confusión y la falta de discernimiento.<sup>41</sup>

¿Cómo repone *Sofista* esta segunda etapa? El Extranjero, filósofo retornado, selecciona a Teeteto como interlocutor, como sujeto a liberar, para definir juntos al sofista.<sup>42</sup> El largo proceso de definición –que involucra siete caracterizaciones sucesivas– equivale al áspero sendero que atraviesa el prisionero de la AC con su respectiva forma de poner a prueba la capacidad de tolerar

<sup>40</sup> Pl. *Resp.* 515c-e. Sobre la compulsión o necesidad que implica la liberación, véase Barney (2008).

<sup>41</sup> Véase Ledbetter (2017, p. 128).

<sup>42</sup> Téngase en cuenta que Teeteto todavía es, en el contexto temporal en el que se ubica el diálogo, un alumno de Teodoro. Por otro lado, cabe destacar que el camino ascendente que emprenden el Extranjero y Teeteto deja afuera a Sócrates (él ya es filósofo), lo que podría explicar su rol como testigo silencioso a lo largo del diálogo.

obstáculos que posee el aprendiz. Teeteto debe tener la suficiente capacidad para recomenzar la búsqueda ante cada definición fallida. Asimismo, si la marcha del prisionero liberado hacia el exterior comportaba un carácter forzoso, necesario, ahora lo necesario es el discurrir de los razonamientos: en el curso de las definiciones, Teeteto advierte que ciertas respuestas son ‘necesarias’ (ἀνάγκη, *Soph.* 224e5), pues se debe seguir el razonamiento.

Por otra parte, el estado de Teeteto al comienzo de su liberación reproduce el del prisionero de la AC, en la medida en que aquel no logra ver más allá de las apariencias que el sofista ha mostrado siempre, se encuentra todavía anclado en la ciudad de los ignorantes, todavía preso de las apariencias, como preso de las sombras se encontraba el prisionero. Así como las sombras reflejadas y el eco de las voces en el fondo de la caverna conformaban un verdadero espectáculo para los prisioneros,<sup>43</sup> así también las apariencias cambiantes del sofista constituyen un espectáculo que todavía obnubila a Teeteto. Prueba de ello es que, ni bien alcanzan la primera definición, este cree haber encontrado al sofista, mientras que el Extranjero le advierte que la τέχνη de ese sofista es cambiante y que deben observar la cuestión de otro modo. Cuando ya se han ofrecido seis definiciones diferentes, Teeteto confiesa estar “muy confundido (ἀπορῶ)” (*Soph.* 231b9) por las múltiples manifestaciones del sofista. Como puede notarse, en los dos textos que estamos estudiando, Platón describe el estado particular en el que se encuentra el aprendiz liberado con el mismo término ἀπορεῖν que inevitablemente nos recuerda al estado del interrogado por Sócrates en los primeros diálogos platónicos. De hecho, de lo que se trata en todos los casos es de liberar a alguien de la aceptación acrítica de alguna cuestión, situación que provoca dolor y perplejidad en el sujeto examinado, una confusión de la que no encuentra salida.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Campese (2003, pp. 463-4).

<sup>44</sup> Sobre la relación entre el prisionero liberado en la AC y el método socrático, véase Dorter (2006, p. 205) y Schofield (2007, p. 226).

A modo de digresión, no es ocioso destacar en este punto la importancia que asigna Platón, como estímulo del ascenso hacia la esfera eidética, a la matemática, que en *República* se constituye en propedéutica de la dialéctica.<sup>45</sup> Siendo esto así, y en línea con nuestro planteo, podemos preguntarnos si en *Sofista* hay, a su vez, una disciplina o procedimiento que asuma ese mismo valor. Lo hay, a nuestro entender, justamente en el procedimiento utilizado para definir al sofista: el de la división y reunión. Como veremos más adelante, debido a los objetos con los que trata y a su propio proceder, dicho procedimiento no es equivalente a la dialéctica, sino propedéutico de ella.<sup>46</sup> La división prepara el terreno para el ejercicio de la dialéctica que luego demandará todos los esfuerzos de parte de Teeteto y del Extranjero, del mismo modo que la matemática, tal como subraya Sócrates al explicar los significados de la AC, tiene la capacidad de arrastrar el alma desde lo sensible hacia su fundamento inteligible sin equipararse a la dialéctica debido a su comercio con lo sensible.<sup>47</sup> El trabajo propio de las matemáticas es esa orientación inicial hacia lo real e inteligible partiendo de lo sensible,<sup>48</sup> mientras que la dialéctica no se sirve “para nada de lo sensible, sino de Formas, a través de Formas y en dirección a Formas, hasta concluir en Formas” (*Resp.* VI 511b4-c2). División y matemática comparten entonces ese rol propedéutico que orienta y prepara el alma del aprendiz, pero además comparten un mismo tipo de objetos. Si para Sócrates los objetos de la matemática constituyen una fuente de contrariedad que obliga al alma a dudar y recurrir a la inteligencia,<sup>49</sup> así también el sofista como objeto de la división constituye tanto una

---

<sup>45</sup> Schofield (2007, p. 220).

<sup>46</sup> Con respecto a la falibilidad, imprecisión y falta de rigurosidad de la división, véase Li Carillo (1959-60, pp. 176-84), Gill (2010, p. 180) y El Murr (2016, pp. 107-11).

<sup>47</sup> Pl. *Resp.* 521c-524d.

<sup>48</sup> Schofield (2007, p. 220).

<sup>49</sup> Véase Pl. *Resp.* 523d-525d y Marcos (2020, p. 75).

fente de contrariedades (se muestra de un modo, pero es de otro, habla y dice falsedades) como un estímulo decisivo para que los interlocutores inicien la marcha dialéctica con el fin de solucionar los problemas surgidos en su definición (ya volveremos a ello).<sup>50</sup>

Retomemos ahora el camino paralelo que parecen estar recorriendo el prisionero liberado y Teeteto.<sup>51</sup> En la AC, Sócrates no es muy claro al respecto, pero puede suponerse que el liberado, una vez que ha emprendido el camino ascendente y ha sido puesto en contacto con “cada una de las cosas que pasan” (*Resp.* 515d4), logra distinguir –no sin antes cierto esfuerzo y dificultad– a los portadores responsables de la proyección de sombras. En el caso de *Sofista*, ese paso es representado por un Teeteto que –luego de numerosas definiciones– alcanza a identificar al sofista detrás de sus diversas manifestaciones. Con ayuda del Extranjero, Teeteto percibe finalmente que el ‘prodigio’ (θαῦμα, *Soph.* 233a9) del sofista consiste en dar la impresión de ser sabio sin serlo realmente. El uso del término θαῦμα es significativo, pues en la AC, buscando esclarecer la imagen de la caverna a Glaucón, Sócrates apela al trabajo de los ‘prestidigitadores’ (θαυματοποιῶν, *Resp.* 514b5) que colocan un biombo ante los espectadores sobre el cual exhiben sus ‘trucos’ (θαύματα, 514b6), mientras que, en *Sofista*, Platón no solo habla de aquel prodigio, sino que es explícito al considerar al sofista un θαυμαποιός (*Soph.* 235b5). Como hemos señalado antes, al hablar del paradigma teatral, en estos tres casos, en el de los prestidigitadores, en el de los portadores y en el de los sofistas,

---

<sup>50</sup> Karasmanis (1988, p. 168) advierte que en la εἰκασία el hombre es víctima de las apariencias, mientras que, en la πίστις, con la ayuda de las artes de la medida, *i.e.* con la matemática, puede ver la realidad de las cosas sensibles detrás de sus apariencias. En el caso de *Sofista*, la división (como una especie de arte de la medida) es la que parece permitir ver al sofista detrás de sus apariencias.

<sup>51</sup> Cabe destacar que, en *Sofista*, el Extranjero de Elea habla de un “camino (ὁδός) que necesariamente habrá que recorrer” (*Soph.* 242b7-8) -retomando así el mismo término ὁδός que aparece en el marco de la AC (*Resp.* 517b) - e incluso alerta a Teeteto sobre la posibilidad de que sus juicios no sean adecuados porque “vemos esas cosas con cierta dificultad” (*Soph.* 242b9-10).

de lo que se trata es de ocultar un mecanismo que supone la proyección de falsas apariencias ante ciertos espectadores.<sup>52</sup> Y tanto en la AC como en *Sofista*, ese mecanismo es puesto al descubierto por los aprendices de la mano de sus guías.

En ese contexto en el que se revela el quehacer sofístico, Platón hace más evidente la conexión con la AC. El Extranjero advierte que, transcurrido cierto tiempo, la mayoría de los oyentes de los sofistas “[...] al verse obligados (ἀναγκασζομένων) por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad” modificarán sus opiniones, ya que “todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos” (*Soph.* 234d). Este trastocamiento de las creencias que sufre aquel que obligadamente toma conciencia del θαῦμα es el mismo que padecen los prisioneros de la AC que han sido obligados a liberarse. El descubrir que el sofista es, en realidad, una especie de actor que hace de sabio trastoca las opiniones del aprendiz como lo hace el descubrir que las sombras que, se suponía, eran lo único real no son más que proyecciones de prestidigitadores.

Pasemos a la tercera etapa de la AC donde Sócrates retrata al antiguo prisionero –ahora fuera de la caverna– divisando, primero, sombras y reflejos de los hombres y de los animales de los que antes, en el mundo subterráneo, solo había σκεῦη, luego divisando las cosas mismas y, finalmente, accediendo a la contemplación del sol “en sí y por sí, en su propia región” (*Resp.* 516b5-6), después de lo cual podría concluir que ese sol es el causante de todo aquello que antes había visto. Sócrates advierte que ese ascenso y contemplación que realiza el liberado debe compararse “con el camino del alma hacia el ámbito inteligible” (*Resp.* 517b5-6) en

---

<sup>52</sup> Si bien el término θαῦμα posee una variedad de sentidos amplia, podríamos resumirlos considerando dos pares de variables sobre las cuales pivotea: indica, por un lado, un objeto o fenómeno que aparece como portento y, por el otro, el impacto de ese portento. Además, a lo largo de la historia griega, el efecto que genera el θαῦμα oscila entre el simple asombro y el puro engaño. Véase LSJ s.v. ‘θαῦμα’, Chantraine (1968-1999) s.v. ‘θαῦμα’ y Pinotti (1989, p. 31).

cuya cúspide se encuentra el Bien. Y luego se refiere a la salida de la caverna como un “volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos filosofía” (*Resp.* 521c6-8).

¿Cómo se reescribe esa tercera etapa en *Sofista*? Una vez que los interlocutores logran caracterizar al sofista como un sujeto que aparenta sabiduría y como un artífice de falsedades, la búsqueda de su definición llega a un punto muerto. Se advierte que esa caracterización comporta una dificultad mayúscula: ella supone que hay falsedad y esta tesis implica, a su vez, que hay no ser (pues no hay falsedad si no hay no ser), *i.e.* que lo que no es es.<sup>53</sup> Por ello, consciente de ese Parménides que emerge desde el horizonte como un emblema paterno que prohíbe el tránsito por esos territorios, el Extranjero se ve obligado a emprender una analítica del no-ser que lo conducirá a otra del ser, a un análisis de los llamados “géneros mayores” y, finalmente, a una solución; a saber: que hay no ser a título de alteridad.<sup>54</sup> De este modo, el Extranjero acompaña a Teeteto en un camino de ascenso que va desde la esfera fenoménica en la que se desenvuelve el sofista hasta la eidética poblada por esos géneros.

Signo claro del ascenso es el vocabulario empleado a lo largo del proceso. Al comienzo, términos relativos al campo léxico de la φαντασία (utilizados para subrayar que el sofista ‘aparece’ de diversos modos) indican que el procedimiento de la división está siendo utilizado en un campo fenoménico.<sup>55</sup> De hecho, siguiendo a una serie de intérpretes, entendemos que dicha división se sitúa al nivel de la δόξα o de la πίστις, captando las diversas apariencias del sofista y su codificación en el lenguaje.<sup>56</sup> A los diversos γένη

<sup>53</sup> Pl. *Soph.* 237a8-9. Véase Marcos (1995, pp. 103-9).

<sup>54</sup> Pl. *Soph.* 237b-259d.

<sup>55</sup> Pl. *Soph.* 221d13, 223c3, 224d2, 231c1 y c2, 231d2 y 232a2.

<sup>56</sup> Li Carrillo (1959-60, pp. 176-8), Rosen (1983, p. 47), Ionescu (2013, p. 49) y Gourinat (2016, pp. 102-3).

o εἶδη que se dividen en la búsqueda del sofista Platón no parece conferirles ningún significado técnico específico, razón por la cual pueden ser entendidos por Teeteto como ‘clase’, ‘género’, ‘estirpe’ o ‘especie’, sin connotación metafísica.<sup>57</sup> Muy por el contrario, cuando el ascenso alcanza la esfera eidética, el Extranjero nos habla de la dialéctica como aquella ciencia que se ocupa de las γένη o εἶδη introducidas ahora a través de una serie de términos que recuerdan la presentación de las Formas en los diálogos medios.<sup>58</sup> El Extranjero afirma que esas γένη “son firmemente” (βεβαίως ἐστὶ, *Soph.* 258b10), que son “en sí” (τὸ ὄν αὐτὸ, *Soph.* 245d5 y 257a1), que son “eternas” (ἀεί, *Soph.* 254e4, 255c13 y d1), que tienen su propia naturaleza (*Soph.* 258a7); luego añade el adverbio ὄντως para decir que “son realmente” (*Soph.* 256c8-9, 258e3, 268d3-4) e incluso, al referirse al εἶδος específico del Ser, habla de una ‘luminosidad’ y de un carácter ‘divino’ (τὸ θεῖον, *Soph.* 254b1) que evocan la caracterización del Bien en *República*.<sup>59</sup>

Evitando los pasos intermedios que realizaba el prisionero fuera de la caverna –al observar primero los reflejos de las cosas, luego las cosas mismas y, por último, el Sol–, pero respetando un claro sentido ascendente, Teeteto pasa de ocuparse de las apariencias del sofista a utilizar la dialéctica junto al Extranjero para identificar las relaciones que mantienen entre sí un determinado grupo de Formas, las llamadas “mayores”: el Ser, el Reposo, el Movimiento, la Mismidad y la Diferencia.<sup>60</sup> En este punto no puede obviarse la caracterización que el Extranjero ofrece de esa dialéctica al denominarla “ciencia de los hombres libres” (*Soph.* 253c6), una libertad que describe bien tanto al prisionero liberado como a Teeteto, quien ya se encuentra liberado de sus cadenas, esto es, de su ignorancia.

<sup>57</sup> Henry (2012, pp. 248-9).

<sup>58</sup> Véase *Pl. Phd.* 78d1-7, *Symp.* 211b1 y 211e1-3 y *Phdr.* 247c6-e2.

<sup>59</sup> *Pl. Resp.* 505a2, 507b2-10, 508e1, 509a3-7, 509b6-10, 517b7 y 518c4-d1.

<sup>60</sup> *Pl. Soph.* 254b-255c.

En su lectura de la AC, Palumbo sugiere que las figuras que llevan los portadores que se encuentran a las espaldas de los prisioneros cumplen una función clave en la liberación de estos, la función de “transportar” su mirada desde lo empírico a lo noético, pues estos prisioneros observan, primero, las sombras de esas figuras, luego las figuras mismas y, finalmente, a los animales u hombres representados por dichas figuras.<sup>61</sup> También el diálogo *Sofista* –como reposición de la AC– cuenta con una figura que cumple funciones análogas. Hablamos del propio sofista definido por los interlocutores, ya que Teeteto observa primero sus apariencias (primera etapa) y luego al sofista mismo como responsable de esos aspectos engañosos (segunda etapa), mientras que la aprehensión de esa figura genera las dificultades que los obligan (a Teeteto y al Extranjero) a trascender lo sensible y elevarse hasta la región eidética (tercera etapa). Ya vimos que es la problemática definición del sofista la que obliga a los interlocutores a apelar a las Formas para liberar los caminos sin salida, pero, además –y aunque Teeteto no sea consciente de ello–, esa misma definición opera como un artefacto pedagógico que facilita el tránsito por aquella región eidética. Detengámonos en esta cuestión.

En el esbozo de la última definición ofrecida antes de emprender el ascenso a lo inteligible, el Extranjero deja en claro que, si bien los sofistas pueden aparecer como sabios, lo cierto es que son lo *otro* del sabio, una suerte de no-sabio; lo propio de los sofistas es parecer, pero ‘sin serlo’ (οὐκ ὄντες, *Soph.* 233c8). ¿En qué sentido son lo *otro* del sabio? En principio, si consideramos que el título de μμητής que se les adjudica refiere especialmente al actor teatral, la otredad resulta consustancial a su quehacer (el actor es justamente aquel que hace siempre de otro).<sup>62</sup> Asimismo, Platón subraya la otredad involucrada en la labor de los sofistas al entenderla en tér-

<sup>61</sup> Palumbo (2008, p. 128).

<sup>62</sup> Véase LSJ s.v. ‘ὑποδοίμαι’, ‘ὑποκρίνομαι’ y ‘ὑποκριτής’ y Zeitlin (2002, pp. 121-2).

minos de una εἰδωλοποιική (*Soph.* 235b9). El sofista es un productor de imágenes y Platón es claro al señalar que toda imagen gravita como un otro en torno a un original que puede o bien reproducir de forma fiel o bien deformar adrede introduciendo elementos de engaño e ilusión.<sup>63</sup> Ahora estamos en condiciones de revelar por qué la definición del sofista opera como un artefacto pedagógico que facilita el tránsito por la región eidética.

Sin entrar en detalles, podemos resumir que el desafío parmenídeo acerca del no-ser es sorteado por el Extranjero en un pasaje que va de 257b a 259d, donde primero establece que ‘no-ser’ designa lo diferente del ser y no lo contrario y, luego, presenta la famosa doctrina de las partes de la Diferencia, concluyendo que aquel no-ser equivale a cada una de esas partes. Ahora bien, la singular naturaleza de esa Forma hace que ella nunca sea una Diferencia en sí, sino una Diferencia respecto de otro,<sup>64</sup> una Diferencia que se traduce siempre en sus no-X. Y por esa razón, el no-ser en tanto Diferencia supondrá una necesaria y continua expulsión hacia otra cosa, pues “lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa (τὸ δὲ γ’ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον)” (*Soph.* 255d1). Esta concepción del no-ser representa una novedad y uno de los aportes del diálogo, pero ella ha sido incorporada de forma proléptica en el corazón mismo del accionar sofístico con el objeto de, según creemos, facilitarle a Teeteto su progreso intelectual que supone un ascenso hacia lo inteligible.<sup>65</sup> En efecto, este aprendiz ya se ha familiarizado con la idea de que el sofista siempre remite a otra cosa. Atravesando el largo camino de las definiciones, Teeteto se encuentra en condiciones de iniciar la discusión ontológica.

Para terminar quisiéramos advertir que, una vez concluida la recreación de la tercera etapa de la AC en *Sofista*, Platón es-

---

<sup>63</sup> Véase Pl. *Soph.* 235d-e y 240a7-8.

<sup>64</sup> Fronterotta (2007, p. 443 n. 229).

<sup>65</sup> Platón cuenta con una verdadera vocación proléptica que aparece en otros diálogos como *República*. Al respecto, véase Kahn (1993).

cenifica dos retornos a la esfera de los fenómenos: el de Teeteto y el del Extranjero.<sup>66</sup> Como señalamos, en la AC, el liberado no concluye su itinerario en la contemplación del Sol, sino que debe regresar a la caverna con el fin de ejercer funciones de gobierno.<sup>67</sup> Y si bien en *Sofista* la obligación de retornar ha desaparecido (el Extranjero nunca fuerza a Teeteto) y la misión del liberado es más bien modesta (desciende con el solo objetivo de consumir la definición interrumpida), el diálogo no acaba con el análisis de los grandes géneros, sino con Teeteto retornando a ese campo fenoménico. Teeteto ha logrado, gracias a su peregrinaje, liberarse de la ideología (de la ἄγνοια señalada al comienzo por Sócrates) que lo cegaba respecto del quehacer del sofista. Contempladas las combinaciones entre las Formas e identificado el estatus específico del no-ser como lo Diferente, es ahora capaz de definir al sofista como un artífice de falsedades que hace siempre de otro.<sup>68</sup>

En cuanto a las tareas de Teeteto, si bien son modestas, no dejan de tener repercusiones políticas. Desenmascarar y denunciar a los sofistas equivale a desenmascarar a los portadores de objetos de la AC que han engañado desde siempre a la ciudad y, en el caso de *Sofista*, supone además alertar sobre el gran peligro de una mayoría que produce apariencias de justicia y de perfección, procurando “dar la impresión” de que están en su interior.<sup>69</sup> Denunciar al sofista supone entonces un efecto dominó que implica la caída de todos aquellos que procuran aparecer en la ciudad como lo que no son. Como parte de su obra tardía, en *Sofista*, Platón parece admitir que las tareas del filósofo retornado no son las de gobernar ciudades ideales, sino las de ir corrigiendo los problemas de una ciudad real.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Pl. *Soph.* 264b y ss.

<sup>67</sup> Véase de Luise y Farinetti (1998, pp. 107-20) y Brown (2000, pp. 1-17).

<sup>68</sup> Pl. *Soph.* 267e-268d. Véase Nightingale (2004, p. 118).

<sup>69</sup> Pl. *Soph.* 267c2-6

<sup>70</sup> Sobre las derivas del pensamiento político de Platón, véase Schofield (1999, pp. 28-45).

Por otra parte, si para Teeteto el escenificado en *Sofista* es su primer regreso a lo sensible, no resulta así para el Extranjero quien, ya al comienzo del diálogo, había descendido para liberar al mismo Teeteto. Y este segundo retorno del Extranjero podría estar indicando que, a los ojos de Platón, el contacto entre el filósofo y las Formas debe renovarse periódicamente. Como conclusión entonces el trabajo de los filósofos consiste en un constante ir y volver del alma, en un captar lo inteligible y retornar a lo sensible una y otra vez.<sup>71</sup> Si el filósofo del final de la AC resulta semejante a los dioses, en la medida en que logra una contemplación directa del Bien,<sup>72</sup> la propuesta de *Sofista* presenta a filósofos terrenales que realizan visiones parciales de las Formas y retornan una y otra vez a lo sensible con el compromiso de transformar una comunidad que, sin su ayuda, permanecería prisionera de las apariencias.

## REFERENCIAS

- Adam, J. (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: CUP.
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Barney, R. (2010). Platonic ring-composition and *Republic* 10. En McPherran, M. (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide* (pp. 32-51). Cambridge: CUP.
- Brown, E. (2000). Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, 20, 1-17. Doi: 10.5840/ancientphil200020111
- Brunschwig, J. (2004). Revisiting Plato's Cave. En *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 19, 145-177. Leiden: Brill.
- Burnyeat, M. (1999). Culture and Society in Plato's *Republic*. *The Tanner Lectures on Human Values*, 20, 215-324.

---

<sup>71</sup> Recuérdese los forzamientos que sufre el filósofo tanto para ascender (Resp. 515) como para descender (Resp. 519-21). No tenemos espacio aquí para evaluar las múltiples repercusiones de ese ir y volver del alma, pero en relación con su costado político puede consultarse Kraut (1999).

<sup>72</sup> Nightingale (2004, pp. 94-138).

- Campese, S. (2003). La Caverna. In Vegetti, M. (ed.), *Platone. La Repubblica. Vol. V*, (pp. 435-72). Napoli: Bibliopolis.
- Cartledge, P. (1997). Deep Plays: Theatre as Process in Greek Civic Life. En Easterling, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, (pp. 3-35). Cambridge: CUP.
- Chantraine, P. (1968-1999). *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Chen, L. (1992). *Acquiring Knowledge of the Ideas. Phaedo, Symposium and the Central Book of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Cordero, N. (1988). *Platón. El Sofista*. Madrid: Gredos.
- Cordero, N. (1993). *Platon, Le Sophiste*. Paris: Flammarion.
- Cordero, N. (2021). Acerca del *Sofista* de Platón. *Parerga*, 3, 7-49. Recuperado de: [https://www.academia.edu/70284691/Acerca\\_del\\_Sofista\\_de\\_Plat%C3%B3n](https://www.academia.edu/70284691/Acerca_del_Sofista_de_Plat%C3%B3n)
- Cornford, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cotton, A. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: OUP.
- Crombie, I. (1962). *An examination of Plato's doctrines. 1. Plato on man and society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cross, R. and Woosley, A. (1964). *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. New York: St. Martin's Press Inc.
- de Luise, F. and Farinetti, G. (1998). "Infelicità degli *archontes* e felicità della *polis*." En Vegetti, M. (ed.), *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di M. V.*, (pp. 107-150). Napoli: Bibliopolis.
- Destrée, P. (2012). Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic. En Collobert, C., Destrée, P. and Gonzalez, F. (eds), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, (pp. 109-26). Leiden: Brill.
- Dixsaut, M. (2000). Images du philosophe. *Kleos*, 4, 191-248.
- Dorter, K. (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. New York: Lexington Book.
- Eggers Lan, C. (1988). *Platón, República*. Madrid: Gredos.

- El Murr, D. (2016). Logique ou dialectique? La puissance normative de la division platonicienne. En Gourinat, J-B. and Lemaire, J. (eds.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, (pp. 107-33). Paris: Vrin.
- Ferguson, A. (1921). Plato's Simile of Light Part I. *Classical Quarterly*, 15, 131-152.
- Ferguson, A. (1922). Plato's Simile of Light, Part 2. *Classical Quarterly*, 16, 15-28.
- Fronterotta, F. (2007). *Platone. Sofista*. Milano: BUR.
- Gill, M. (2010). Division and Definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*. En Charles, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, (pp. 172-201). Oxford: OUP.
- Gocer, A. (1999). The Puppet Theater in Plato's Parable of the Cave. *The Classical Journal*, 95(2), 119-129.
- Gourinat, J-B. (2016). La diérèse est-elle une partie de la dialectique?. En Gourinat, J-B. and Lemaire, J. (eds.), *Logique et Dialectique dans l'Antiquité*, (pp. 85-106). Paris: Vrin.
- Guthrie, W. (1975). *A history of greek philosophy. Volume IV. Plato. The man and his dialogues: earlier period*. Cambridge: CUP.
- Gutiérrez, R. (2003). La estructura de los símiles de la República como clave hermenéutica: el Parménides y otros. In Gutiérrez, R. (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, (pp. 119-143). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gutiérrez, R. (2017). *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Hall, E. (2006). *The Theatrical Cast of Athens. Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. Cambridge: CUP.
- Henry, D. (2012). A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 41, 229-255.
- Ionescu, C. (2013). Dialectic in Plato's *Sophist*: Division and the Communion of Kinds. *Arethusa*, XLVI (1), 41-64.
- Karasmanis, V. (1988). Plato's *Republic*: The Line and the Cave. *Apeiron*, 21(3), 147-171.

- Kahn, C. (1993). Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. *The Classical Quarterly. New Series*, 43(1), 131-142.
- Keuls, E. (1978). *Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill.
- Kraut, R. (1999). Return to the Cave: *Republic* 519-521. En Fine, G. (ed.), *Oxford Readings in Philosophy. Plato: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, (pp. 235-54). Oxford: Oxford University Press.
- Lafrance, Y. (1987). *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*. Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres.
- Lafrance, Y. (1994). *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal: Bellarmin.
- Ledbetter, G. (2017). The Power of Plato's Cave. En Destrée, P. and Edmonds III, R. (eds.), *Plato and the Power of Images*, (pp. 121-37). Leiden: Brill.
- Li Carrillo, V. (1959-60). Las definiciones del sofista. *Episteme*, 1261, 83-184.
- Malcolm, J. (1962). The Line and the Cave. *Phronesis*, 7, 38-45.
- Malcolm, J. (1981). The Cave Revisited. *The Classical Quarterly*, 31(1), 60-68.
- Marcos G. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Buenos Aires: Fundec.
- Marcos, G. (2020). La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI-VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño. *Plato Journal*, 20, 67-80. Doi: [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_20\\_5](https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_5)
- McCabe, M. (2000). *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*. Cambridge: CUP.
- Miller, M. (2004). *The Philosopher in Plato's Statesman*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Muecke, F. (1982). 'I know you – by your rag' Costume and Disguise in Fifth-century Drama. *Antichthon*, 16, 17-34.
- Nails, D. (2012). Plato's *Republic* in its Athenian Context. *History of Political Thought*, 33(1), 1-23.

- Napolitano, L. (2007). *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*. Milano: Vita e Pensiero.
- Nightingale A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: CUP.
- Nercam, N. (2012). «Topos» en question dans l'introduction du *Sophiste* (216a1-217a1). *Plato. The electronic Journal of the International Plato Society*, 12, 1-18. Doi: [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_12\\_1](https://doi.org/10.14195/2183-4105_12_1)
- Notomi, N. (1999). *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: CUP.
- Ober, J. and Strauss, B. (1990). Drama, political rhetoric, and the discourse of Athenian democracy. In Winkler, J. and Zeitlin, F. (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, (pp. 237-70). Princeton: PUP.
- Palumbo, L. (2008). *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo.
- Pinotti, P. (1989). Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo. In Lanza, D. and Longo, O. (eds.), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, (pp. 29-55). Firenze: Olschki.
- Press, G. (2007). *Plato: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.
- Puchner, M. (2010). *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford: OUP.
- Repellini, F. (2003). La linea e la caverna. In Vegetti, M. (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. II*, (pp. 355-404). Napoli: Bibliopolis.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. New Haven: YUP.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic. A Study*. New Haven: YUP.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: CUP.
- Schofield M. (1999). *Saving the City: Philosopher-kings and Other Classical Paradigms. Issues in Ancient Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Schofield M. (2007). Metaspeleology. En Scott, D. (ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, (pp. 216-31). Oxford: OUP.

- Scodel, H. (1987). *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Slings, S. (1999). *Plato. Clitophon*. Cambridge: CUP.
- Slings, S., ed. (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, N. (1999). How the Prisoners in the Cave are «Like Us». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XIII, 187-204.
- Taylor, C. (2006). Socrates the Sophist. En Judson, L. and Karasmanis, V. (eds.), *Remembering Socrates*, (pp. 157-68). Oxford: Clarendon Press.
- Thesleff, H. (1967). *Studies in The Styles Of Plato*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Thesleff, H. (1993). Looking for Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's 'Two-Level Model'. En Press, G. (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, (pp. 17-45). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta.
- Zeitlin, F. (2002). Playing the Other: Theater, Theatrical and the Feminine in Greek Drama. En McClure, L. (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources*, (pp. 103-138). Oxford: Blackwell Publishers.