



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DIÁLOGO Y VERDAD.  
FILOSOFÍA, POESÍA Y SOFÍSTICA EN DOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS: *REPÚBLICA Y SOFISTA*.

TESIS QUE PARA OPTAR EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
MTRO. MARCO JULIO ROBLES SANTOYO

DIRECTORA DE TESIS:  
Dra. Leticia Flores Farfán  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

CONSULTORES:  
Dr. José Molina Ayala †  
Dr. Marco Antonio López Espinoza

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, 02 DE OCTUBRE DE 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

«No es sino cuando se han frotado penosamente los unos contra los otros: nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos; cuando todo se ha discutido en discusiones amistosas, en que la envidia no dicta ni las preguntas ni las respuestas, cuando viene a brillar la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas».

PLATÓN, *Carta VII*, 344b.

*A mamá,  
porque me habló hace muchos años,  
en aquella cocina luminosa,  
de Yocasta y su hijo Edipo,  
de los enigmas de la espantosa Esfinge  
y las odiosas cumbres del Monte Taigeto...*

*A mamá porque me habló.  
A mi hermana que también oía.*

## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se llevó a cabo bajo el auspicio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Dicho organismo tuvo a bien proporcionarme de agosto de 2017 a julio de 2021 una beca con el objetivo de llevar a cabo estudios de doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México.

En dicha institución tuve la oportunidad de recibir la orientación de la que fue mi tutora, Dra. Leticia Flores Farfán, a quien debo reconocer su paciencia y dedicación para que el presente trabajo se perfilara con el rigor filosófico y la suficiencia académica que dicha institución exige.

Deseo expresar mi sincero agradecimiento a los profesores que leyeron con minuciosidad la investigación y que me ofrecieron puntos de vista valiosos para corregir omisiones y excesos en el corpus de la misma. Me refiero a la Dra. María Teresa Padilla Longoria, al Dr. José Molina Ayala †, al Dr. Marco Antonio López Espinoza, a la Dra. Ana Iriarte Goñi y a la Dra. María Teresa Rodríguez González.

A Pedro Saturno que nunca dejó de instigarme para concluir este proyecto en el tiempo adecuado. Gracias a él, también, por compartir conmigo aquella primera vez en esa costa de azul profundo, la costa del Mediterráneo, el mismo mar donde alguna vez navegaron griegos y romanos, árabes y fenicios. Ulises, Agamenón, Paris y Helena.

Agradezco también a mi madre, Graciela Santoyo Galindo, por hablarme de Edipo cuando yo era apenas un niño, pues de una u otra manera esta investigación no es sino la prolongación de aquellas "historias", de sus palabras embriagadas por el entusiasmo. A mi hermana Yasmín Robles Santoyo por su constante e inestimable apoyo, a Alba Guzmán, a mis sobrinos: Polo, Carlos, Leo y Max. A Josué Espinosa Moreno por enseñarme música durante el proceso de escritura de esta investigación, y a su esposa Berenice Rosales, por su amistad entrañable.

A mis compañeros de generación que con el paso del tiempo se convirtieron en amigos fieles: Jacqueline Calderón o Señora de Sommers o la misma que viste y calza o Ruti, según se mire; a Paola Thompson y Clarisa Álvarez. A Tanya Pelliconi e Ícaro Maldonado. También deseo mencionar a los primeros amigos (Puqui y Zumi), que tuve cuando llegué a la Ciudad de México: Gilma Luque y Daniel Espartaco con quienes he compartido no pocas charlas sobre tragedia griega, Homero, Platón, Nietzsche y Dostoievski. Gracias.

Por último, dado que si algo se destaca con insistencia en esta investigación es el valor del *logos*, la potencia y el poder de la palabra en el diálogo amistoso, deseo agradecer a las personas con las que comparto el placer de la literatura y la filosofía, y de quienes, cada día, aprendo tanto, no dudo de que algunas de las observaciones aquí vertidas se hayan gestado durante los largos diálogos que hemos entablado regularmente desde hace varios años: Juan Pablo Valdés, Itzayana Covarrubias, Mónica Cárdenas, Patricia Suriano, Miriam Sotres, Georgina Sotelo, Alejandra Sotelo y su madre, Magda, Alejandro Mora, Lorena Galindo, Concepción Juárez, Leticia Vargas, José Cruz, Agustín Aldama, Fabián Hernández y Fabiola Arellano, entre muchos más. A todos ellos, gracias.

[ÍNDICE]

INTRODUCCIÓN _____	6
CAPÍTULO I: ANTECEDENTES DE LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS _____	25
1.1 Consideraciones generales sobre el uso del discurso en la Grecia Antigua.	
1.2 La lírica griega: inspiración, aristocracia y genealogías míticas.	
1.3 Los dioses “hablan” de un modo oscuro.	
1.4 El Siglo V a.C. y las reformas a la palabra: el logos como problema.	
1.5 Tucídides: la verdad como adecuación a los hechos.	
1.6 Filosofía, poesía y sofística: la Grecia clásica y el problema de la verdad en los discursos.	
1.7 ¿Verdad sin persuasión? La construcción poética de la verdad en la tragedia griega.	
CAPÍTULO II: EL DIÁLOGO FILOSÓFICO: DIÁLOGO Y VERDAD _____	70
2.1 La sofística: primera época.	
2.2 Sócrates y los sofistas.	
2.3 ¿Sócrates sofista?	
2.4 Emergencia y peculiaridades del diálogo filosófico.	
2.5 <i>Socraticoí Lógoi</i> : la escritura de Sócrates.	
2.6 La verdad como problema a la luz de las indagaciones platónicas.	
2.7 El sentido de la verdad en los diálogos tempranos.	
2.8 Del diálogo a la dialéctica: la propuesta platónica	
CAPÍTULO III: LOS SOFISTAS: IMITACIÓN, VERDAD Y MÉTODO _____	107
3.1 Sofista: detalles preliminares.	
3.2 Temática y esquema del diálogo Sofista.	
3.3 Diálogo, interlocutor y verdad.	
3.4 Las seis caracterizaciones del sofista en el Sofista de Platón.	
3.5 Sofística y persuasión.	
3.6 Sofística y comercio.	
3.7 Sofística e ignorancia del alma.	
3.8 μίμησις y ἀλήθεια: el no-ser relativo de lo real, la imitación.	
3.9 La definición del sofista: conclusión del diálogo.	
CONCLUSIONES _____	157
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	165
BIBLIOGRAFÍA _____	166

## [INTRODUCCIÓN]

DESDE AQUEL LEJANO 427 A.C., CUANDO NACIÓ PLATÓN<sup>1</sup> en la ya célebre ciudad de Atenas, mucho se ha escrito alrededor de su origen<sup>2</sup>; no obstante, los fracturados datos biográficos que nos han llegado pueden parecer pobres si se comparan con la enorme influencia que el filósofo de Atenas ha ejercido en la historia del pensamiento occidental; quizá uno de los detalles históricos más sobresaliente acerca del marco temporal en el que nació y se desarrolló Platón, es el estado de crisis que la ciudad de Atenas atravesó a partir de la muerte de Pericles.

Tal como sabemos gracias a la documentación histórica, Pericles fue un estadista, orador y estratega militar de la antigua Atenas. Figura, sin duda fundamental, en la ciudad-estado ateniense y un líder esencial en la conformación del modelo de la democracia. La muerte de Pericles acaeció hacia el año 429 a.C., durante la Guerra del Peloponeso, un conflicto entre Atenas y Esparta que duró 27 años y que diezmo a los atenienses. Pericles, que había sido el principal estratega defensor de Atenas durante la guerra, contrajo la peste en el sitio que sufrió la ciudad por parte de las fuerzas espartanas, murió a los 65 años de

---

<sup>1</sup> Alfred Edward Taylor señala en su obra titulada, *Platón*, que alrededor de la vida de este pensador a menudo planea la oscuridad: «La exposición tradicional de la vida de Platón tropieza con la inusual dificultad de distinguir entre los hechos históricos y la ficción romántica. De las “Vidas” de Platón que han llegado hasta nosotros desde los tiempos antiguos, la primera según sus fechas es la del retórico y escritor de cuentos africanos Apuleio, que vivió entre mediados y finales del siglo segundo de nuestra era». Madrid, Tecnos, 2015, p. 15.

<sup>2</sup> Josef Pieper, en su obra *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, presenta una serie más o menos extensa de comentadores de Platón y críticos de este, entre los que destacan G.W.F. Hegel y Karl Popper. La lista de comentadores y detractores es tan extensa que resulta impertinente referirla a detalle en este punto de la investigación.

edad, tal como nos lo permite inferir la datación y recuento proporcionado por Tucídides en su célebre *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

La muerte de Pericles fue un duro golpe para Atenas. Él había comandado las fuerzas militares durante décadas, su muerte dejó un vacío de liderazgo y supuso el inicio del declive de las fuerzas creativas, políticas y sociales en el último tercio del siglo V a.C. El mismo Tucídides describe el periodo posterior a la muerte de Pericles como una etapa de confusión, en la cual, en sucesión casi ininterrumpida, las fuerzas bélicas atenienses se enfrascaron en una serie de malas decisiones e importantes derrotas militares. Y justo en este periodo, nació Platón.

Platón abrió los ojos —afirma Gómez Robledo en la extensa “Introducción” que acompaña a su versión de la *República* platónica—, cuando acababa de pasar la terrible peste de Atenas, corolario trágico para una época marcada por el fracaso militar, las malas decisiones de los assembleístas y los estrategos políticos, y el retorno a la tiranía ciega, sádica, ambiciosa. Por su parte, F.M. Cornford, en esta misma línea interpretativa afirma que:

...quien haya leído los famosos capítulos en los que Tucídides analiza la disolución y el colapso de todos los criterios morales, en tiempo de guerra y revolución, no es probable que los eche en el olvido. Esos capítulos encuentran eco en una de las epístolas platónicas, en las que, ya anciano, el filósofo contempla retrospectivamente la Atenas de su juventud y de la Guerra del Peloponeso<sup>3</sup>.

Platón valoró aquella época de modo negativo. De ninguna manera permaneció ajeno al hecho indudable de que la Guerra del Peloponeso atrajo desastres de diversa traza: Los desórdenes institucionales menudearon junto con la muerte de innumerables soldados. Un hijo homónimo de Pericles fue condenado a muerte mediante un proceso ilegal que Sócrates presenció y condenó a ultranza. Años después, el propio Sócrates padecería una suerte

---

<sup>3</sup> Cornford, F.M., *Antes y después de Sócrates*, Madrid, Ariel, 1981, p. 50.



semejante y el joven Platón, sobrino de los tiranos Critias y Cármides, sería un testigo de aquellos excesos que son —para no pocos especialistas en la vida y obra de Platón— el punto de inflexión que lo derivó de la acción política a la reflexión filosófica. Gómez Robledo, a tenor de este asunto, enfatiza la situación que vivió Platón al enumerar los siguientes acontecimientos:

En menos de un año que duró el régimen de los Treinta Tiranos, perecieron más atenienses que en toda la Guerra del Peloponeso, y no porque hubiese sido necesario sofocar ninguna rebelión, sino en una serie de ejecuciones decretadas a sangre fría, ya para apoderarse de los bienes de las víctimas, o ya no más que para liquidar a enemigos potenciales, para ser lo cual bastaba con aparecer como indeciso o tibio en la adhesión incondicional al régimen<sup>4</sup>.

Este acontecimiento, es decir, la Guerra del Peloponeso, supuso un viraje en la historia de Atenas. Pero antes de este cambio decisivo, el movimiento anterior de enorme importancia que sacudió a las polis griegas fue el giro en la organización social que se dio en entre los siglos VIII y VII, a.C. Jean-Pierre Vernant lo caracteriza del siguiente modo:

Si queremos levantar el acta de nacimiento de la ‘razón griega’, seguir el camino por donde ella ha podido desprenderse de una mentalidad religiosa, indicar lo que debe al mito y cómo lo ha superado, deberemos comparar, confrontar con el telón de fondo de lo que ha pasado con el periodo micénico, este viraje del siglo VIII al VII, en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios: época de mutación decisiva que, en el momento mismo en el que triunfa el estilo orientalizante, sienta los fundamentos del régimen de la Polis y asegura, mediante esta laicización del pensamiento político, el advenimiento de la filosofía<sup>5</sup>.

Por otra parte, tal como afirmó Jorge Luis Borges: “la lengua es un destino”. La afirmación de Borges encuentra su razón de ser si consideramos que la lengua trae consigo un grupo humano, un vocabulario mediante el cual se construye el mundo interior de los sujetos en correspondencia con la naturaleza exterior, una imagen del cosmos y del hombre,

---

<sup>4</sup> Gómez Robledo, Antonio, “Introducción” en *República*, UNAM, México, 2000, p. XXI.

<sup>5</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Bs. As., Editorial Universitaria, 1965, p. 9.

una ciudad y, quizás, una misión en ella. El destino de Aristocles, conocido después como Platón, fue la inestable Atenas del siglo V a.C. y el griego ático<sup>6</sup> la lengua en la que formuló una filosofía que ha vertebrado, en buena medida, el pensamiento filosófico desde su aparición hasta nuestros días.

Platón, demás está recalcarlo, ha tenido una enorme influencia en la historia de la filosofía desde la creación de sus diálogos hasta ahora. Quizá el corpus teórico que más se menciona, cuando se refiere a Platón, es su célebre “teoría de las Ideas”. Según la cual un cúmulo de formas inmutables e inmateriales persisten más allá del mundo sensible, en correspondencia directa unas con las otras. Solo por mencionar algunos ejemplos contemporáneos en los que la presencia teórica de Platón es evidente, hemos de señalar que ha influido en filósofos como Alfred North Whitehead y Bertrand Russell, quienes desarrollaron teorías sobre lo “real” atendiendo las reflexiones platónicas. Por otra parte, no podemos dejar de mencionar la importancia que ha tenido su ética, especialmente su teoría de las virtudes, y la recuperación que de ella ha llevado a cabo Martha Nussbaum al formular una ética centrada en la idea de la realización humana y en la reflexión filosófica ligada a la racionalidad política. John Rawls, Jerry Fodor y Robert Nozick, cada uno en distintos campos de investigación filosófica, han recuperado la filosofía platónica para integrarla en los debates actuales a tenor de la reflexión política y las teorías de la mente y la

---

<sup>6</sup> «Efectivamente, el ático literario de la prosa del siglo V a. J.C. que surgió a base de denodados esfuerzos por despegarse del prestigioso jonio, primeramente en los trímetros y tetrametros de Solón, luego en los diálogos de las tragedias y más tarde en esa incipiente prosa ática del Viejo Oligarca y Tucídides, ese ático literario — insistimos— es el nivel elevado, literario de la koiné. Así, comprobamos que los poetismos de la koiné han llegado a ella tras haber pasado por el tamiz del ático literario, ese jónico-ático al que con frecuencia nos hemos referido. De esta manera pasaron a la historia de Polibio, al Nuevo Testamento y a los papiros no literarios, palabras de innegable cuño poético, como βαρεῖσθαι "estar molesto", que aparece en Homero, pero también en Platón; δέσμιος "cautivo" εὖμορφος "bien formado"; ρέεσθαι "defender", todas ellas atestiguadas previamente en la lengua de los trágicos, y la citada en último lugar, también en Tucídides». López, Eire, A. “Historia antigua e historia de la lengua griega: El origen del griego helenístico”, en *Revista Studia Histórica*, Historia Antigua, [Versión digital], Salamanca, 2009, pp.1-15.

epistemología. Basten estos ejemplos, para destacar la importancia de los estudios platónicos en la actualidad y la relevancia de realizar nuevas lecturas de la filosofía platónica en aras de extraer de su filosofía nociones valiosas que nos permitirán, acaso, impulsar creativamente nuestras propias investigaciones.

Ahora, volvamos a la cuestión de la lengua y el momento histórico en el que Platón se desarrolló. Importante, por supuesto, el hecho de que haya nacido en un lugar y bajo el dominio de una lengua en la que se relataron la *Iliada* y la *Odisea*, en la que se escribió la *Teogonía* y la *Historia de la Guerra del Peloponeso* y en la que cristalizaron sus intuiciones artísticas y su “humanismo” los grandes poetas trágicos, por citar solo algunos ejemplos insignes de la geografía y la época en la cual Platón crece y se desarrolla. Pero, quizá más importante aún es la configuración política de la ciudad en la que nace en contraposición con otras ciudades. Pues, en la Atenas de Pericles palabra y ciudad van de la mano, lengua y comprensión del mundo y del hombre, vocabulario que da pie a configuraciones emergentes en el plano público, donde la organización social se dirime y fundamenta<sup>7</sup>.

Si bien la madurez intelectual de Platón se da años después de la muerte de Pericles<sup>8</sup>, ello no impide que, quien será con el paso del tiempo el fundador de la *Academia* (387 a.C.), participe de la efervescencia política común en muchos pensadores anteriores a él y contemporáneos suyos. Además, la cuestión de la palabra es central, porque será Platón, precisamente, quien luche por comprender el gran poder que tiene el *logos* en la aproximación que los hombres han intentado hacia la verdad. Una búsqueda incesante, a

---

<sup>7</sup> José Molina Ayala, en un artículo titulado: “¿Por qué surgen los tiranos? Democracia y tiranía en el siglo V a.C.”, *Revista Estudios*, ITAM, 2018, enfatiza la importancia de la configuración geográfica de las ciudades griegas y de la lengua para la conformación de un modelo de gobierno. Se refiere en particular, al asombroso hecho para un lector contemporáneo, de que el término tiranía no tuvo la connotación a menudo peyorativa y terrible que tiene para nosotros hoy en día. De hecho, describe su propio asombro al descubrir que “nuestro” Edipo Rey, se titulaba, originalmente, Edipo tirano.

<sup>8</sup> Pericles fallece en el 429 a.C.

veces frustrada, pero siempre renovada con énfasis. No olvidemos que en la filosofía de Platón, el término "*logos*" se refiere a la razón, la palabra y el discurso<sup>9</sup>. Platón consideró, además, que el *logos* debía ligarse con un proceder dialéctico como herramienta fundamental para comprender el mundo de un modo adecuado, y aproximarse a lo bello, justo y virtuoso: las formas eidéticas más altas.

Así, el *logos* se revela como una fuerza ordenadora y racional. Incluso nos atreveríamos a afirmar que sin las reflexiones sobre el uso de la palabra y la vinculación de ella, del *logos*, con las realidades sustanciales, la filosofía de Platón no puede comprenderse a cabalidad, pues los seres humanos logran entender la naturaleza de las cosas y llegar a la verdad justamente a través de la palabra. Valorar los usos, alcances y relaciones de la palabra con la verdad, será, en lo sucesivo, uno de los puntos axiales de la presente investigación.

El momento histórico en el cual Platón ve la luz, las revoluciones en torno a la palabra y su uso, la cercanía con Sócrates durante su juventud<sup>10</sup> y la larga vida que después de la muerte de su maestro aun le quedaba por vivir, son elementos determinantes para la configuración de esa obra filosófica tan vasta como interesante, tan llena de luz como de oscuridades<sup>11</sup>.

Platón, además de sus dotes para la escritura debió de tener una sensibilidad especial no sólo para las artes —a las cuales en un primer momento, durante su juventud, se sintió

---

<sup>9</sup> Véase: Platón, *Apología*.

<sup>10</sup> «...fue un don de la excepcional fortuna para este último [Sócrates], tener entre sus jóvenes camaradas a uno que no sólo habría de convertirse en un escritor de incomparables dotes, sino que a la vez era, por talento propio, un poeta y un pensador no menos sutil que su maestro». Cornford, F.M., *Antes y después de Sócrates*, Madrid, Ariel, 1981, p. 49.

<sup>11</sup> Acerca de las críticas formuladas por Karl Popper al modelo de comprensión de lo "real" en Platón, véase: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1980. Alrededor de las críticas a la filosofía platónica podemos citar, también, ciertos pasajes de su *República* en los que Platón propone una selección de los ciudadanos según principios eugenésicos. Por su parte, Friedrich Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* discute el supuesto fundamental de la filosofía socrático-platónica: la razón como principio rector en el conocimiento de lo real y en el actuar humano.

inclinado—, también, tuvo una conciencia clara para identificar su lugar en la ciudad y la importancia que reviste el gobierno de la misma<sup>12</sup>. Por supuesto, el gobierno de la ciudad no está desligado, en ningún punto, de los ciudadanos que llevarán a cabo semejante tarea. De ahí la importancia del poeta, del político, del pedagogo, del sofista, del filósofo, del orador..., porque en estas figuras recae la conformación del sujeto político.

Por ello, el juicio en contra de Sócrates reviste tanta importancia en la obra platónica, porque a través de él se juzga el modelo de enseñanza y la imagen de hombre, hombre político, ciudadano, que Sócrates proponía. Y sobre todo: el uso de la palabra, pues Sócrates no usaba otro recurso pedagógico como no fuera el *logos*. En la acusación formulada en su contra, lo que señalaron sus acusadores como acción punible fueron esas enseñanzas de carácter oral.

Es dable destacar, en este punto de nuestro avance, que en aquel 399 a.C., Sócrates fue llevado a juicio acusado de corromper a la juventud y de no creer en los dioses de la ciudad. Estas acusaciones fueron presentadas por Meleto, un poeta; Ánito, un orador; y Licón, un escultor. El juicio fue presidido por un tribunal de 501 ciudadanos atenienses. Durante el juicio, tal como sabemos gracias al diálogo platónico: *Apología*, Sócrates defendió su inocencia y trató de demostrar que las acusaciones en su contra eran falsas. Sin embargo, sus argumentos no convencieron al jurado y fue declarado culpable. El castigo propuesto por los acusadores fue la pena de muerte. El tribunal, compuesto por hombres que en su totalidad conocían de primera mano a Sócrates, votó a favor de esta sentencia. Sócrates fue encarcelado y obligado a beber una copa de cicuta. Antes de morir, tuvo la oportunidad de hablar con sus amigos y seguidores. Conversaciones de las que tenemos noticia gracias a

---

<sup>12</sup> Platón, 324c, *Carta VII*.

Platón y algunos otros personajes de la época que también escribieron sobre él. Lo que resulta curioso alrededor de la recuperación que hizo Platón de aquellos últimos encuentros entre los miembros del círculo socrático, es que él, Platón, no aparece mencionado entre los personajes que acompañan, en este último trance, al maestro. Ya desde los diálogos mimético-socráticos o erísticos hasta los de la vejez, Platón resuelve no aparecer nunca en primera persona. En muy pocos momentos es mencionado por alguno de los interlocutores. Las únicas “memorias” de primera mano, escritas desde la fórmula del “yo”, son las cartas, la correspondencia personal.

Por su parte, el juicio de Sócrates ha sido objeto de múltiples debates y análisis a lo largo de la historia. Algunos lo ven como un ejemplo de la injusticia del sistema judicial ateniense, mientras que otros lo consideran como una muestra de la integridad, la valentía y la congruencia de Sócrates entre su propias enseñanzas y su vida privada e íntima. En cualquier caso, el juicio y la muerte de Sócrates han sido una fuente de inspiración para muchos filósofos y pensadores a lo largo de los siglos. Platón lo recupera en los diálogos que hemos citado y nosotros abundaremos la ya extensa bibliografía alrededor de este acontecimiento, valorando la problematización que Platón elaboró acerca de este hecho en relación con términos como: persuasión, engaño, imitación, corrupción, mentira y verdad.

No obstante, plantear el juicio de Sócrates sólo en este nivel resulta una síntesis arriesgada, pues el problema, tal como lo veremos en el segundo capítulo de nuestra investigación, es más complejo. Sin embargo, lo que sí podemos adelantar es la importancia que tuvieron para Platón los testimonios de Ánito y Meleto en contra de Sócrates, porque muestran que el discurso se puede encausar hacia una vía que no es la verdadera. Si incluso las *Musas*, encarnación de lo divino en Hesíodo, son capaces de hablar con verdad o falsedad

según su ánimo<sup>13</sup>, con mayor razón los hombres debemos estar atentos al uso que hacemos de la palabra.

La célebre disputa entre Aquiles y Agamenón en la “Rapsodia primera” de *Ilíada*, muestra a las claras que el problema entre ellos no sólo es por Briseida, sino por la violación de un juramento. Y Odiseo, el *polytropón* más célebre de la tradición literaria épica, lo es, sobre todo, porque sabe usar la palabra para la obtención de sus fines, así sean estos discutibles desde un punto de vista ético.

Ya en Parménides nos encontramos ante una doble vía: la de la verdad y la de la opinión. En *Apología*, el Sócrates platónico, intenta demostrar, ante los miembros de la asamblea que dirimen su causa judicial, que los acusadores no llevan razón al afirmar que él encarna vicios, defectos y, en suma, que no ha cometido delitos en contra de los atenienses. Platón contaba entonces la edad de 28 años. Lo vivió de cerca. A punto de entrar ya en la madurez, el hecho tan conflictivo en su momento para el círculo socrático como interesante para la historia posterior de Occidente, lo marcó de un modo indeleble.

Cuando Sócrates declara que se defenderá, pero que lo hará sin maquillajes ni afeites porque la verdad, la auténtica verdad, no necesita de figuras alambicadas que la vuelvan más clara y cuando, tras su intervención, en una segunda votación, es considerado culpable, ese hecho no pudo ser sino un relámpago potente, un parteaguas en la vida de Platón. Porque no solo evidencia que las mayorías se equivocan. No sólo remarca el hecho de que la persuasión puede tener más valor y ser más vigorosa que la verdad, y que no basta la palabra diáfana y auténtica, para hacerse oír. Señala, también, el valor limitado de la razón y la verdad, frente a la persuasión y la manipulación. Más aun, hace patente que la justicia y la idea del bien

---

<sup>13</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 20-25vv.

puede no ser clara, o por lo menos, que en su “montura lingüística” a veces se torna opaca a los ojos de los demás.

Otra de las consecuencias es la “creación” de la imagen de Sócrates fraguada por sus acusadores; una imagen que, aunque distorsionada, fue lo suficientemente creíble como para que la asamblea concediera la razón. Ánito y Meleto crearon una narrativa verosímil, cercana a la imagen que 24 años antes (cuando Platón contaba cuatro años de edad, es decir, en el 423 a.C.) Aristófanes presentó a los atenienses en tono cómico. Es justo remarcar este último rasgo dado que la imitación será una categoría fundamental en las críticas que Platón elabora contra sofistas y poetas. Y que analizaremos de un modo pormenorizado en el último de nuestros capítulos, a la luz del diálogo *Sofista*.

La condena de Sócrates señala, también, el papel peligroso que desde ese momento tendrá el filósofo en el ámbito de la ciudad. Es Luciano Canfora quien interpreta la instauración de la *Academia* de Platón a un kilómetro de la entrada de Atenas, como un símbolo del desencuentro entre pensamiento y ciudad, entre el filósofo y el pueblo que dirime causas y el gobernante que establece el orden. Por supuesto, la filosofía platónica no es sólo una refutación a tal escisión, también es una respuesta y una demostración de que la filosofía no es extraña a los problemas de la polis, sino que participa de ellos y pretende ofrecer comprensión y concordia en los asuntos públicos.

Después de la muerte de Sócrates, pasarán algunos años antes de que Platón decida integrarse a esa revolución en las tecnologías de la palabra que supuso la escritura. Platón, al decidir redactar sus diálogos, en un primer momento, transmite las conversaciones con el maestro y en un segundo y tercer estadios, su propia filosofía: «El Sócrates de los primeros



diálogos se halla, probablemente, próximo, al Sócrates histórico; el de las obras de madurez no es sino una máscara del propio Platón»<sup>14</sup>.

Ahora bien, los estudios que, a tenor del *logos* en la Antigüedad, realizaron Bruno Snell<sup>15</sup>, Hermann Fränkel<sup>16</sup>, Marcel Detienne<sup>17</sup> o Giorgio Colli<sup>18</sup> —cada uno inscrito en una tradición filológica diferente, pero interesados en retomar a la poesía griega del periodo clásico y arcaico de Grecia, como un problema— señalan ese momento en la historia del pensamiento occidental en el que nació en el hombre griego la vocación de escribir de un modo “peculiar”, es decir, aparece el uso de la escritura de un modo no administrativo ni necesariamente judicial, pero tampoco solamente poético.

No es fácil definir el enorme giro que se dio en la textura cultural griega cuando se pasó de un grado ágrafo a un nivel de popularización de la escritura. Atenas, en buena medida, es conocida y estudiada por su gran producción cultural y filosófica en la época clásica, riqueza que se conservó en la escritura.

Las obras de los grandes filósofos como Platón y Aristóteles se escribieron y difundieron en manuscritos, al igual que las obras de “dramaturgos” como Esquilo, Sófocles y Eurípides. Lo mismo sucede con la producción generada por los sofistas, los oradores áticos y los documentos médicos e históricos y geográficos. No obstante, ya entre todos estos pensadores, filósofos, científicos y poetas, hubo sensibles diferencias de estilo y aproximación a la palabra, tema que abordaremos en el primer capítulo de nuestra

---

<sup>14</sup> Platón, *Cartas*, Ed. e Intr. De Torres Guerra, José, Madrid, Akal, 1993, p. 7.

<sup>15</sup> Snell, Bruno, *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre las génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, 2007.

<sup>16</sup> Fränkel, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993.

<sup>17</sup> Detienne, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, François Maspero, 1967.

<sup>18</sup> Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975.

investigación, pues juzgamos pertinente clarificar el horizonte cultural en el que aparece el diálogo platónico.

Por su parte, Charles H. Kahn, en su obra: *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, explora, en concreto, la escritura de Platón: el diálogo, sus potencialidades y su historia. En la citada obra de Kahn, se nos muestra el nacimiento de una forma literaria que pronto se distinguió de otros discursos, nos referimos a los *socraticoi lógoi*<sup>19</sup>. *Las conversaciones con Sócrates* aluden a esa tradición literaria en la que nombres como Jenofonte, Antístenes, Euclides de Megara o Fedón de Élida se vinculan al de Platón para conformar el corpus de una literatura que —según el testimonio de Aristóteles— tuvo varios seguidores, aunque es Platón, quizá, su exponente más conocido.

De tal suerte que de la mano de Sócrates como figura histórica llegó hasta nosotros una tradición que cristalizó bajo su nombre<sup>20</sup>. Una forma literaria preocupada por salvar de la evanescente oralidad los diálogos que Sócrates mantuvo con los ciudadanos griegos y en cuyo corazón se situó el problema de bien<sup>21</sup>, pero también la ignorancia y la posibilidad de salir de ella a través del diálogo<sup>22</sup>. Y es este último rasgo uno de los más importantes a analizar y valorar a lo largo de la presente investigación. Deslinando, a su vez, el término diálogo de la noción de “dialéctica”, en la medida en la que apreciamos una clara distinción terminológica y metódica entre ambos términos en la filosofía platónica, sobre todo, en el diálogo *Sofista*, en el cual Platón se esfuerza por definir la actividad del filósofo ligado a un uso del lenguaje que avanza con restricciones metódicas.

---

<sup>19</sup> Kahn, H. Charles, *Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de una forma literaria* (1996), Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2010, pp. 31-62.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la poesía y filosofía griegas*, Madrid, Visor, 2004, pp. 133-302.

<sup>22</sup> Platón, *Ap.*, 33c.

Si bien el diálogo platónico tuvo como referente inmediato las obras de los grandes trágicos, el *agón* posibilitado por la democracia ática<sup>23</sup> y, a pesar de que los diálogos con Sócrates no fueron una invención exclusiva de Platón, tal como lo afirma Charles H. Kahn en la obra ya citada, lo que es innegable es que cuando Platón lo retoma ejerce sobre él modificaciones que no se encuentran presentes en Jenofonte ni se aprecian en los fragmentos conservados de Antístenes o Esquines, pues Platón no se limitó a realizar sólo diálogos miméticos, sino que utilizó esa forma literaria para configurar su propia obra filosófica.

Uno de los rasgos que más interesante resulta para nuestra investigación es la constancia que Platón mantuvo con la forma literaria en la cual expone su filosofía. El diálogo escrito que ejercitó hizo posible la conformación de un corpus filosófico que en muchos de sus eslabones favorece la aporía; son pocos los diálogos, afirma Josef Pieper, en los cuales encontraremos una conclusión, una aserción definitiva<sup>24</sup>. Con lo cual, la filosofía de Platón, no favorecería siempre y en cada uno de sus diálogos la instauración tajante de una proposición verdadera mediante evidencia científica —aunque hay diálogos en los que lo hace a través del ejercicio dialéctico de Sócrates, por ejemplo, *Timeo*, *República*, *Sofista*, *Banquete o Leyes*—; sin embargo, lo que sí está presente en todos los diálogos, incluso en *Apología* que más que diálogo es un discurso forense, es el movimiento mismo del pensar y la duda en la que el lector puede participar y tomar postura con respecto a una cuestión: las famosas aporías socráticas, en las que el diálogo germina a partir de la perplejidad terminológica, conceptual o lógica. En muchos de los diálogos platónicos, el *Eutidemo* por ejemplo, —al menos a mí me sucede eso como lector—, se atraviesa la inquietud de

---

<sup>23</sup> Véase la obra de Charles H. Kahn que hemos comentado en las líneas precedentes.

<sup>24</sup> *Ibíd.* p. 33-42.

participar en la discusión; su estilo literario, al no estar cerrado, al no avanzar a través de axiomas o definiciones, favorece la participación activa de lectores atentos.

Este es otro de los puntos que nos interesa rescatar y valorar en el resto de nuestro recorrido. Para lograrlo, o al menos aproximarnos a dicho propósito, hemos de perseguir la resolución de algunas preguntas: ¿Por qué Platón eligió esa forma de escribir? ¿Se trata sólo de una decisión estilística o hay en el diálogo otras ventajas epistemológicas que resulten si no imprescindibles, por lo menos sí relevantes para aproximarnos a la verdad? ¿Es el diálogo una mera forma literaria o podría elevarse a la categoría de método? Y, finalmente, ¿qué relación guarda el diálogo con la dialéctica? Con el propósito de responder estas cuestiones de la manera más satisfactoria posible, hemos de concentrarnos enfáticamente en esa crucial decisión, a saber, la de filosofar a través del diálogo, pues de ello podría depender —esto es solamente una presunción que esperamos demostrar en lo sucesivo—, la aproximación y conceptualización de la verdad y el reconocimiento de lo “verdadero”. Para llevar a buen fin dicho propósito hemos de valernos de dos Diálogos platónicos: *República* y *Sofista*. Por supuesto, esta elección no pretende despreciar en ningún punto la riqueza expuesta en otros diálogos como *Apología*, *Fedón*, *Timeo*, *Político*, *Leyes* y algunos más... A los cuales también haremos alusión en el desarrollo que a continuación ofrecemos, aunque hemos de concentrarnos, es cierto, en aquellos dos diálogos ya referidos.

SOBRE LOS OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE ESTA INVESTIGACIÓN PODEMOS destacar que nos interesa deslindar la peculiaridad del diálogo platónico, pues en comparación con el discurso poético y sofístico, parece poseer la capacidad inestimable de aproximarnos a la verdad de un modo peculiar; esto permitirá caracterizar el panorama de emergencia y crítica del lenguaje tanto poético como retórico bajo el prisma de la filosofía platónica y la apuesta del

fundador de la *Academia* por el diálogo como herramienta comunicativa que permitiría, bajo ciertas condiciones, el acercamiento a la verdad<sup>25</sup>. Este análisis del diálogo platónico, también posibilitará situar en su justa dimensión el estatus que la palabra poética y los mitos tuvieron en tal filosofía, sin apelar a los tópicos que han generalizado e incluso desvirtuado la auténtica postura de Platón con respecto a estos temas.

Así, el propósito de nuestra investigación será doble. Se trataría, primero, de deslindar la relación entre *diálogo* y *verdad* en la filosofía de Platón y, además, puntualizar las posibilidades que Platón le proporciona a lo *poético* y a la *retórica-persuasiva*. Atenderemos a la distinción fundamental entre retórica y sofística y entre filosofía y poesía, es decir, lo poético como aquello que sigue siendo necesario para fundamentar lo que no puede fundarse por otras vías, postura que nos obligará a un análisis puntual de conceptos como *mythos*, *mimesis*, *peithó*, y un término especialmente interesante a nuestra investigación, *peithesthai*<sup>26</sup>.

Ahora bien, el problema según el cual se organizará nuestro desarrollo es el siguiente:

La poesía, en el siglo IV a.C., lejos de estar integrada en el ámbito del engaño mendaz, conjurada como vana apariencia, es objeto del minucioso análisis de Platón porque cumplía un alto cometido: resguardaba el saber sobre lo bueno y la virtud. Por ello, Platón, en *República*, asegura: «...habrá que analizar el género trágico y a Homero, su guía, ya que

---

<sup>25</sup> Padilla Longoria, Ma. Teresa, "Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica", en *Theoría*, 14-15, México, (junio, 2013), p. 135.

<sup>26</sup> El término *Peithesthai* ha de entenderse como: "ser persuadido", "ser convencido" o "ser dirigido a". Pues se trata de un verbo cuya raíz "peitho", significa "persuadir" o "convencer". En la ética socrática aparecerá ligado a la importancia de ser persuadido, pero no de manera nociva o destructiva, sino con argumentos racionales encaminados, como resulta obvio, hacia la búsqueda de la virtud.

oímos decir a algunos que aquéllos conocen todas las artes y todas las cosas buenas en relación con la virtud y con el vicio, y también con las divinas»<sup>27</sup>.

Deslindemos el alcance de la poesía en las palabras mismas de Platón: el poeta es educador, tiene en sus manos la guía moral y ética de los jóvenes, además, goza del manejo de lo divino; todo ello se le da en el marco de la inspiración: la *alétheia* le es conferida por las Musas, quienes le susurran al oído sus cantos, en otras palabras, el poeta educa y revela sin intervención racional. Además, los poetas están en posesión de dos herramientas peligrosas: *mímesis* y afectividad, imitación y *pathos*, copia de lo aparente y la humana inclinación a las pasiones y las emociones.

Por otra parte, no es prudente olvidar que la imitación se cuenta entre las principales objeciones de Platón a los poetas y a los sofistas, esa *mímesis* que puede desvirtuar la realidad, deformarla. Pero Aristóteles incluye en *Poética* 1447b<sup>28</sup> a esa forma literaria, *Socraticoi logoi*, (a la cual Platón pertenece) entre los "mimos"; además, si el lenguaje, en último término, se sirve de recursos retóricos, ¿qué es lo que distingue al diálogo platónico en su contacto con lo verdadero?

Esta última cuestión se vuelve más importante si es cierto, tal como nosotros afirmamos<sup>29</sup>, que el diálogo socrático-platónico posee resonancias del diálogo poético, concretamente del trágico. Y aún más, si Friedrich Nietzsche<sup>30</sup> asegura que la verdad es un conjunto de metáforas, metonimias y tropos, es decir, figuras retóricas, cuyo olvido ha permitido que se les tome por ciertas y verdaderas. ¿Cuál es la respuesta platónica a tal entramado de objeciones con respecto a su postura y, en último término, a su filosofía y al

---

<sup>27</sup> Véase: Platón, *La República*.

<sup>28</sup> Véase: Aristóteles, *infra*, p. 5.

<sup>29</sup> Véase: Kahn, Charles, *Óp. Cit.*

<sup>30</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

camino que lo condujo a ella? Aún más, ¿cuál es el margen de acción y la necesidad de la poesía y la retórica en la filosofía platónica? Y cuál es la solución que propone ante esta polémica trabazón entre palabra-persuasión-verdad-opinión que enfrentó a poetas, sofistas y filósofos; esta vertiente, analizada desde la filosofía platónica, será el hilo que justifique nuestro recorrido, en el cual enfatizaremos cuestiones como el uso de la palabra y su implicación política, ético-moral, epistemológica y ontológica.

HEMOS DECIDIDO ORGANIZAR LA INFORMACIÓN EN TRES CAPÍTULOS cuya íntima relación quedará expuesta a través del problema que nos proponemos analizar, pues estará presente de manera inmediata, tácita o latente en cada uno de los apartados que componen dicha división.

El primero de ellos está dedicado al asunto de la “verdad” y el surgimiento paulatino de discursos de diversa traza que se ocuparon (no siempre de “formularla”) pero sí de transmitirla, en la Grecia Antigua. Para ello hemos de valernos de autores que conciben el surgimiento de la filosofía platónica en íntima relación con el acaecer histórico, como Giorgio Colli, Marcel Detienne, Jacqueline de Romilly, Jean-Pierre Vernant, Rocío Orsi, Antonio Gómez Robledo, F.M. Cornford, entre otros.

El segundo capítulo está articulado alrededor de la inquietud por clarificar la siguiente tríada de cuestiones: ¿cómo se desarrolla en el pensamiento de Platón el diálogo como vía de intercambio intersubjetivo?; ¿qué distingue a la dialéctica platónica, es decir, qué nos permite articular acerca de la realidad que sin ella sería *inarticulable*? Y, por último, ¿cuál es la postura de Platón ante la sofística, la retórica y la poesía, según expone en su *República*? Es pertinente aclarar que las cuestiones antes descritas se relacionan con otras que son, igualmente, relevantes. Por ejemplo, si Platón concibió la dialéctica como el método

mediante el cual el *dialektikós* (persona hábil en la conversación) desempeña su búsqueda, ¿qué entiende, pues, por verdad y cómo se alcanza? ¿Quién o qué potestad o facultad la garantiza?

El último de nuestros capítulos es un análisis exclusivo del diálogo *Sofista*. La elección, por supuesto, no es arbitraria. *Sofista* es una obra en la que Platón exploró, con la calidad intelectual que lo caracterizó, temas que son caros a nuestra investigación, pero con la enorme ventaja de que lo hace en un momento diferente (se trata de una obra posterior a la *República*) de su trayectoria intelectual. En dicha obra pondera algunos de sus puntos de vista y proporciona una nueva caracterización de la figura del sofista; pero, sobre todo, ofrece un método de aproximación a la verdad y realiza una problematización ontológica que será muy interesante para la filosofía occidental posterior, a través, insistimos de nuevo en ello, de esta peculiar forma de filosofar “dialogando”.

Al llevar a buen fin el desarrollo de estos tres capítulos, esperamos aportar, a la ya nutrida bibliografía sobre la filosofía platónica, un estudio pormenorizado de los conceptos ya detallados en las líneas precedentes, a la par de un examen lo más minucioso posible de la relación entre la verdad y la palabra y los vehículos discursivos que posibilitan con mayor o menor facilidad y certeza dicho encuentro. También, es nuestro deseo que el desarrollo de nuestra investigación posibilite una revaloración del diálogo como herramienta epistemológica de enorme valor; pero, ante todo, clarificar las condiciones bajo las cuáles podría elaborarse el diálogo filosófico de un modo fructífero y responsable, porque quizá en este esfuerzo por devolverle al diálogo la capacidad de discutir nuestras posturas, amistosamente, mediante un intercambio en el que no es ni la envidia ni el poder quienes dictan las preguntas y proponen las respuestas, se asiente el objetivo más alto de nuestra



investigación, en la medida en la que se busca rescatar la posibilidad de un “diálogo” que no tendría otro propósito más que la comprensión misma.

Un diálogo que, cimentado en la auténtica búsqueda de la verdad, tome como tarea el esfuerzo de afilar los conceptos sobre los que se ha de razonar con el propósito de encontrar definiciones, vías de conocimiento y solución a problemas de carácter filosófico, y que, además, parta del reconocimiento de la ignorancia y vea en el “otro” una posibilidad de luchar contra ella.

Porque tras leer algunos pasajes luminosos de los diálogos de Platón o la famosa *Epístola VII*, la filosofía platónica aparece como un contrapeso a los discursos cerrados sobre sí mismos, ciegos al encuentro con el otro, desmesurados en la medida en la que no valoran el buen uso de la palabra desde el reconocimiento de nuestra incompreensión y nuestros límites; una filosofía más valiosa aun en esta época nuestra, marcada por el rechazo político de lo ajeno y hasta de lo propio y por los giros inclusivos del lenguaje que, bajo la creencia —quizá demasiado optimista— de que cambiando el género de las palabras transformaremos realidades políticas, culturales, sociales y económicas. Ante estos y muchos otros temas se eleva la palabra de Platón que es tan precisa y aguda, como bella.

*Ciudad de México, 27 de marzo de 2023.*

# I

## [ANTECEDENTES DE LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS]

*Consideraciones generales sobre el uso del discurso en la Grecia Antigua.*

*La lírica griega: inspiración, aristocracia y genealogías míticas.*

*Los dioses "hablan" de un modo oscuro.*

*El Siglo V a.C. y las reformas a la palabra: el logos como problema.*

*Tucídides: la verdad como adecuación a los hechos.*

*Filosofía, poesía y sofística: la Grecia clásica y el problema de la verdad en los discursos  
¿Verdad sin persuasión? La construcción poética de la verdad en la tragedia griega.*

### 1.1 Consideraciones generales sobre el uso del discurso en la Grecia Antigua

SIN MÁS DILACIONES COMENCEMOS POR ACLARAR QUE LAS FUENTES que de la Antigüedad tenemos abarcan un espectro temporal amplio en cuanto al asunto de la verdad se refiere, pues ya en la poesía épica se insinúa una "cierta verdad" cuya garantía estaba depositada en la relación que los dioses mantenían con los poetas. Relación mediante la cual estos últimos aparecían como un oído privilegiado que escuchaba con una claridad meridiana un canto cuya veracidad estaba atestiguada por la invocación a las Musas:

En Homero en el canto primero de la *Iliada* o bien Hesíodo en la *Teogonía*; esta memoria se trama con un gesto adivinatorio que convoca "lo que ha sido, lo que es y lo que será" otorgando a la palabra poética un carácter mántico- adivinatorio, mágico-religioso de *alétheia* "como verdad que nadie pone en cuestión, que nadie demuestra" porque la palabra poética no es creación humana, sino un don que la divinidad les otorga a los poetas en tanto "servidores de las Musas"<sup>31</sup>.

A continuación, mencionaremos sólo un par de ejemplos extraídos de la poesía épica para remarcar el sentido que ésta reviste en el periodo arcaico, pero, sobre todo, porque Hesíodo —poeta cercano a los intereses platónicos en la medida en la que este se interna por

---

<sup>31</sup> Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atena. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM/UAEM, México, 2006, p. 49.

el intricado laberinto del discurso mítico con el propósito de ofrecer una explicación del orden cósmico— también acude a las Musas en busca de inspiración y las menciona en sus obras como fuente de verdad o engaño.

En *Iliada*, dicha invocación se formula de la siguiente manera: μήνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊόδεω Ἀχιλῆος<sup>32</sup>; por otra parte, en la *Odisea* se pide a las Musas noticias de lo que sucedió con el ingenioso guerrero Odiseo, tras la batalla librada en Ilión, guerrero al que califica como πολύτροπον<sup>33</sup>. También, en el "Canto VIII" de la ya citada *Odisea*, Alcínoo, gobernante entre los Feacios en Esqueria, ciudad que acoge a Odiseo tras abandonar la isla de Ogigia, en la que estuvo ocho largos años bajo la protección y el influjo de la Diosa Calipso, describe la función y cualidades del aedo Demódoco de la siguiente manera:

¡Heraldo, ea! A fin de que coma, dale este trozo de carne  
a Demódoco; también lo saludo, aun estando afligido: los aedos, entre todos los  
hombres que están en la tierra,  
son partícipes de honra y respeto, porque a ellos la Musa les enseña cantares, y  
ama a la estirpe de los aedos<sup>34</sup>.

La recapitulación de la función de la poesía en la Grecia Arcaica<sup>35</sup> es interesante para nuestra investigación debido a la problematización que Platón enunció en un periodo

---

<sup>32</sup> Homero, *Iliada*, Canto I, v. 1-5. «Canta, Diosa, la cólera de Aquiles el Périda».

<sup>33</sup> Homero, *Odisea*, Canto I, v. 1-10. «Ingenioso», «Rico en recursos», «De muchos caminos».

<sup>34</sup> Homero, óp. cit., Canto VIII, vv. 475-480.

<sup>35</sup> Bajo el término Grecia arcaica se entiende, actualmente, un período de la historia de la Antigua Grecia que abarcó desde aproximadamente el siglo VIII a.C. hasta el siglo V a.C. Durante este período, se produjo una expansión de la cultura y la civilización griegas, así como una serie de importantes cambios políticos, sociales y culturales. De entre los aspectos más relevantes de este periodo destacamos el surgimiento de la polis o ciudad-estado griega. Cada polis tenía su propio gobierno, sus propias leyes y sus propios ciudadanos, y se caracterizaba por su identidad única y su cultura distintiva, de suerte tal que entre Esparta y Atenas las diferencias de toda traza (social, política, económica, militar y educativa) son tantas que resulta complejo compararlas o comprender a una bajo el cariz de la otra. Algunas de las polis más importantes de la época fueron Atenas, Esparta y Corinto. Durante este período también se produjo un importante florecimiento de la cultura y la filosofía griegas. La Grecia arcaica también es considerada como una etapa en el desarrollo de la cultura clásica marcada por importantes avances políticos y sociales; además del desarrollo de la democracia, también se implementaron nuevas técnicas agrícolas, novedosas organizaciones militares e institucionales, e innovaciones arquitectónicas, artísticas, entre otras.

concreto de la historia de Grecia, en relación con esta actividad humana que tuvo tan grande relevancia en el pensamiento antiguo; si bien es cierto que sus interlocutores no son exclusivamente los poetas homéridas<sup>36</sup>, también es verdad que reflexiona acerca de ellos en reiteradas ocasiones.

A este respecto no debemos pasar por alto un diálogo como *Ión*, en donde la discusión abarca a esta clase de aedos itinerantes<sup>37</sup>. Sin embargo, lo que en dicho diálogo se investiga es la técnica poética, el conocimiento que se posee de ciertas disciplinas y la naturaleza misma de los poetas. El tema de la verdad, en términos de verosimilitud, está presente en dicho diálogo, pues Sócrates se interesa por la cuestión de cómo los poetas son capaces de

---

<sup>36</sup> De manera sucinta, hemos de aclarar que los poetas homéridas son los autores/transmisores de los dos poemas épicos más famosos de la literatura griega antigua: *Ilíada* y *Odisea*. En *Odisea*, Canto II, observamos cómo Penélope le pide al aedo que acompaña en el banquete a los pretendientes que se encuentran hacinados en el palacio de Odiseo, que cese en su canto, pues aquellas escenas por él descritas, turban su ánimo. Se trata, pues, de un poeta que recitaba poemas épicos, y el canto al que prestaba su voz, debió ser, sin duda, la *Ilíada*. Ahora bien, aunque se desconoce la identidad precisa de los poetas homéridas, se cree que vivieron en el siglo VIII a.C. en la región de Jonia, en la costa de Asia Menor. Por otro lado, *Ilíada* y *Odisea* son, según afirma Werner Jaeger entre muchos otros especialistas más, una fuente primordial para la comprensión de la cultura griega antigua, incluyendo su religión, sociedad, valores y mitología. Debido a ello, nuestra reflexión en torno a la verdad y el uso de la palabra comienza con un reiteración de lo expuesto por aquellos poetas griegos.

<sup>37</sup> En la Antigua Grecia, la poesía oral tuvo una importancia sustantiva, pues era una forma fundamental y exclusiva de transmisión del saber mítico a través de sendos poemas versificados. Los poetas orales, también conocidos como rapsodas o aedos, eran personajes sin residencia fija que recitaban poesía de memoria en lugares públicos, como plazas y teatros. Incluso en algunos pasajes de *Odisea*, aparecen integrados en rituales festivos tales como banquetes o fiestas comunitarias. Otro ejemplo de esto lo encontramos en los cantos VI y VII de dicha obra, cuando Odiseo se integra, por un breve tiempo, en la corte de Alcínoo, rey de los Feacios. Los poetas orales, tal como Platón comenta en su diálogo *Ion*, se especializaban en diferentes tipos de poesía, como la épica y la lírica. Estos poetas orales no solo recitaban los poemas, al parecer también interpretaban escenas pequeñas de los mismos, la acompañaban con gestos y movimientos teatrales para hacerla más emocionante y accesible para su audiencia. Además, la poesía oral a menudo incluía elementos de la música y la danza. Los poetas orales en Grecia tenían un gran poder y prestigio social debido a su habilidad para memorizar y recitar grandes cantidades de poesía. También eran considerados como baluartes de la tradición y la cultura, y su arte era una forma importante de transmitir la historia mítica y los valores sociales a través de las generaciones. De haber sido verídica la Guerra de Troya, según la consideración de Robin Osborne en su *Historia de la Grecia Arcaica*, tendría que haber acaecido hacia el 1250 a.C., datación que implicaría que los dos poemas épicos que ya hemos mencionado se articularon a lo largo de más de cuatro siglos de manera oral antes de llegar a su soporte escrito.

describir acontecimientos en los que no estuvieron presentes, y artefactos cuyo manejo ignoran. A pesar de ello, no se trata de un diálogo en el que Platón explore con agudeza el problema de la verdad y su relación con la poesía como lo hará en *República*, en *Sofista* y en *Leyes*.

Ahora bien, según se lee en la *Teogonía* de Hesíodo, las Musas<sup>38</sup> podían insuflar verdad o engaño entre los hombres: «¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan solo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad»<sup>39</sup>. Pero la suficiencia del poeta no está garantizada por la posibilidad de la verdad o del engaño depositada en las Musas, sino porque son ellas las que lo señalan como el portador de un discurso verdadero, el poeta de Beocia lo atestigua de ese modo en los siguientes versos:

Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus. Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundieronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final<sup>40</sup>.

Notemos que Hesíodo no sólo nos informa que la poesía está enlazada con la verdad gracias a la intervención de las Musas, también nos proporciona detalles de la técnica poética, es decir, de los momentos en los cuales el poeta se debe dirigir a ellas.

Por otro lado, la cuestión fundamental de la poesía de Hesíodo en relación con la verdad y la posterior problematización realizada por Platón, es la comprensión del discurso

---

<sup>38</sup> Ya en Hesíodo las Musas son descritas como un grupo de divinidades femeninas asociadas con las artes, la ciencia y la inspiración. A menudo se invocaban en la poesía como símbolos de la inspiración divina y como garantías de que el canto del poeta era verdadero. Así se justifica su invocación en los primeros versos de *Teogonía*, los mismo que en *Iliada* y *Odisea*.

<sup>39</sup> Hesíodo, *Teogonía*, v. 25-30.

<sup>40</sup> Hesíodo, *op. cit.*, v. 30-35.

mítico (propuesta por este último) bajo una óptica novedosa que lo sitúa lejos de la verdad en la medida en la que no se trata de un discurso ni argumentativo ni verificable.

Pero debemos estar conscientes de que el uso de los mitos en la filosofía de Platón es frecuente. En la filosofía platónica, el mito no es considerado de un modo uniforme, es decir, la crítica que sobre ciertos usos de la palabra mítica en Platón no es absoluta y constante. Pues en algunos de sus diálogos la palabra mítica puede desempeñar un papel importante en la comprensión de la realidad y la naturaleza humana. Los mitos, según Platón, son historias que pueden ejemplificar verdades profundas y simbólicas que, acaso, no pueden expresarse de otra manera. O en otro polo de la cuestión, ciertas verdades complejas pueden volverse accesibles a un gran número de escuchas cuando se articulan en una historia "mítica", tal como lo propone Platón; pues, en su obra, los mitos también aparecen ilustrando conceptos abstractos y difíciles de entender. Por ejemplo, en *República*, Libro VIII, Platón utiliza el famosísimo "mito de la caverna", que en términos llanos puede ser leída como una narración simbólica y elusiva donde los prisioneros que ven sombras en la pared de una cueva y confunden esas sombras con la realidad son una traslación metafórica de todos aquellos que no se preocupan por investigar la verdad con auténtica profundidad, en otros términos, ilustra de un modo tremendamente plástico la idea de que la percepción sensorial puede engañarnos sobre lo que es real y que la realidad no es accesible de modo inmediato. Por supuesto, la luz, las sombras, los hombres atados en el fondo, son elementos que tienen funciones retóricas y simbólicas complejas.

En otros diálogos de nuestro autor, se utilizan mitos para expresar ideas sobre la naturaleza humana, la justicia y la vida después de la muerte. Por ejemplo, en "El mito de Er" Platón cuenta la historia de un soldado que muere en la batalla y es llevado al cielo donde ve un juicio final en el que las almas son juzgadas por sus acciones en la vida. Se trata de

uno de los varios mitos escatológicos citados por Platón. A través de esta narración, Platón explora la existencia de un alma inmortal y deriva las implicaciones lógicas, éticas y metafísicas que se desprenden de ello.

En cuatro de sus diálogos más célebres, en los que expone, sin rodeos, cuestiones muy importantes para su filosofía, se incluyen mitos, nos referimos a: *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Timeo*. Josef Pieper se atreve a sugerir que, de hecho, toda la filosofía de Platón puede ser leída como la de un gran fabulador «...tenemos que preguntarnos si todo esto [el tema de los mitos y las narraciones que aparecen en los diálogos platónicos] significa simplemente que Platón es por naturaleza un gran fabulador que, al igual que Sócrates confiesa de sí mismo, disfruta contando historias y hasta inventándolas, ¿o se trata de algo más?»<sup>41</sup>.

Por supuesto, en el resto de la obra que hemos citado, la postura de Pieper se perfila en defensa de la inclusión de mitos en la filosofía platónica porque logran evocar y actualizar “temas” que son de difícil elucidación por medio de un método científico. Por ejemplo, los ya citados mitos escatológicos en *Republica* y *Fedón*; la caída original a la cual se asemeja el desgarramiento descrito por Aristófanes en *Banquete*, y que le permite justificar a Platón esa sed erótica que está siempre presente, actual o latente, en los seres humanos; o el tema de los dioses y la creación según se nos da noticia en el *Timeo*.

Es el mismo Josef Pieper quien refiere una anécdota inscrita en la *Historia de la Filosofía* de Hegel, en la cual este describe a su vez el hecho, —tan asombroso como digno de sospecha, pues no proporciona datos que permitan rastrear la fuente de dónde proviene tal aseveración— de que en una obra perdida de Platón, éste se alejaba de la escritura del

---

<sup>41</sup> Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 27.

diálogo para internarse en el tratado de carácter filosófico-científico en el que, según Hegel, la verdad debe ser expuesta.

Las consecuencias de lo que afirma Hegel, resultan evidentes, ¿hay una sola forma literaria por la cual el discurso persigue la verdad? ¿Una sola forma de escritura sobre lo verdadero? ¿Una gramática para lo real? Platón, no lo considera de ese modo, la filosofía platónica descansa sobre un buen número de formas retóricas, cambios verbales y combinaciones plásticas incluso.

Si los diálogos de Platón resultan fascinantes es porque ensaya fórmulas diversas. A veces un diálogo es narrado por un tercero; en otras ocasiones es el propio Sócrates quien es sujeto de acción, de encuentros y desencuentros; mientras que en los de la última etapa de su creación filosófica, la figura de Sócrates va perdiendo fuerza hasta que, prácticamente, desaparece. Eso, en cuanto a la forma literaria.

Lo que sí es evidente es que no hay en Platón una sola forma literaria del diálogo, quizá lo único que vertebra a un buen número de sus diálogos es la examinación concentrada y racional del objeto que se investiga y las proposiciones que a su alrededor se proponen, tal como sucede en *República*, Libro I, cuando se investiga lo que es la justicia y Sócrates no deja que Trasímaco<sup>42</sup> se escabulla sin reexaminar las proposiciones “descabelladas” —según demuestra Sócrates— que a cada paso infiere su interlocutor: «Habiendo hablado así, Trasímaco pensaba retirarse, después de haber vaciado en nuestros oídos, como lo haría un bañero, su inmenso y compacto discurso»<sup>43</sup>. Posteriormente a esta interpelación de Sócrates, Trasímaco, mal de su gusto, responde algunas de las preguntas que Sócrates le formula en dichas interrogantes, Platón presenta un esquema de cómo se ha de proceder en el diálogo

---

<sup>42</sup> *República*, 344 c-e.

<sup>43</sup> *Íbidem*.



para que este posea un valor que nosotros llamaremos como “filosófico”: «Trasímaco.- Pero, ¿cómo te puedo persuadir? Si no te ha convencido lo que acabo de decir ¿qué más puedo hacer aún? ¿Cómo podré instilar mis razones en tu alma?». Y es en la respuesta que le proporciona Sócrates es donde apreciamos cómo se ha de proceder dialécticamente: «Ni hace falta que lo hagas, por Zeus [es decir, persuadirlo], Bastará, para empezar, con que te mantengas en lo que has dicho, y que, si haces alguna mudanza, la hagas abiertamente y no de un modo subrepticio»<sup>44</sup>. Queda pues claro que el modo de avance debe ser a través del análisis puntual de las definiciones ofrecidas, para después mantenerlas sin cambio, durante la examinación a la luz de ejemplos varios, ejercicio de examinación que revelará las posibilidades explicativas de tal o cual definición.

Otro ejemplo interesante de cómo procede Sócrates metodológicamente, es lo que ocurre en *Banquete* donde Sócrates refiere lo que Diótima le contó, a su vez, acerca de Eros. Diótima es, como veremos a continuación, un personaje al que debemos cualificar como influido por un saber mítico. Pues Platón, la presenta como una potente sacerdotisa que le mostró a Sócrates la naturaleza del amor y el sentido de la belleza auténtica, que no está relacionado con lo corporal o lo físico, aunque la escala epistemológica de Platón parte de esas impresiones primeras para elevarse hacia las más altas. Así, el avance de la contemplación más elevada del Eros, pasa, antes, por los grados bajos. Si Platón rescata las palabras Diótima y las coloca en el centro medular del diálogo, es porque el amor como un impulso hacia la belleza y la perfección, tiene como último propósito la contemplación de la verdad y la belleza absoluta.

---

<sup>44</sup> Íbidem.

Tal como se aprecia en la recuperación que proponemos de este diálogo, las enseñanzas de Diótima resultan de capital importancia porque Platón utiliza el impulso erótico para examinar la naturaleza del ser humano y su búsqueda de la verdad y la sabiduría, los obstáculos a los cuáles se puede enfrentar en dicha pesquisa, y el reconocimiento de que el movimiento que pretende la verdad es ascendente, es decir, va desde las impresiones cercanas, sensoriales, hasta las formas abstractas.

En este caso la garantía de la “verdad” es lo que él mismo Sócrates escuchó de la boca de su amiga, cuyas potestades casi *demónicas*<sup>45</sup> (al influir de manera tajante y directa en la visión de Sócrates sobre el Eros) la colocan en línea directa con la veracidad. El hecho de que Sócrates sea “el que escucha y luego transmite” reintegra lo que se refiere en el *Banquete* a un discurso de carácter eminentemente oral y lejano, semejante al mito, pero en *Banquete*, Platón nunca pone en duda su veracidad, una prueba más si no conclusiva del valor que Platón proporcionaba a algunos mitos, por lo menos sí digna de tomar en cuenta para la discusión general del discurso y la verdad. Ahora veamos otra problematización a tenor del uso del vocablo mito en la obra de Platón. Para evocarla hemos de valernos de Luc Brisson, en lo fundamental comentaremos el Epílogo que escribió al *Timeo*.

Sobre la transformación que sufrió el término  $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$  en la Antigüedad, Luc Brisson realiza una exégesis puntual de las modificaciones del término gracias a las metamorfosis paulatinas que originaron cambios verbales y de sentido alrededor de ciertos vocablos:

En Grecia antigua, el sentido de *mîthos* se modificó en función de las transformaciones que afectaron al vocabulario del "decir" y de la "palabra" en el transcurso de una evolución histórica que termina en Platón. [...] Platón lleva a cabo dos operaciones: una descriptiva y otra crítica. Con la ayuda de este vocablo describe una práctica discursiva particular, emitiendo un juicio sobre su estatuto

---

<sup>45</sup> Acerca del “*Daimon*” de modo general comentamos que el vocablo se refería a una fuerza o entidad divina influyente en la existencia de los seres humanos. Quizá el uso del vocablo en Sócrates, sea el más conocido y citado a tenor de esta entidad.

en relación con otra práctica discursiva que se considera dotada de un estatuto superior. [...]. El mito se muestra entonces como el discurso por el cual se comunica lo que una colectividad dada conserva en la memoria de su pasado y lo transmite oralmente de generación en generación, tanto si ese discurso lo ha elaborado un técnico de la comunicación como el poeta, como si no. [...] Desde este punto de vista se le reprocha al mito por no ser ni un discurso verificable ni un discurso argumentativo. Lo que sin embargo, no impide a Platón reconocer una utilidad al mito, llegando a ser a menudo parte integrante de su propio discurso<sup>46</sup>.

Las líneas precedentes sitúan directrices muy interesantes. En primer lugar, Platón le proporciona al mito un sentido y una utilidad particulares, distintas, por supuesto, de las que Hesíodo le atribuyó. No obstante, tal reformulación e investigación del término no se lo debemos sólo al filósofo de Atenas, sino a todo un movimiento intelectual que dio origen a una fructífera reflexión en torno a los discursos y el uso de la palabra, posibilitado por diversas transformaciones sociales, intelectuales, políticas, religiosas e incluso artísticas. De ahí que se haya visto comprometido el respaldo racional de ciertos términos e incluso de algunas actividades y técnicas de producción discursiva. Es Álvaro Vallejo, entre muchos otros especialistas, quien resume este movimiento intelectual:

El término *mîthos* acaba casi indisolublemente ligado a relatos sobre la vida de los dioses o de los héroes o, en definitiva, de personajes fantásticos y maravillosos, cuyo respaldo racional está muy comprometido después de la larga tradición de filósofos y pensadores. De aquí la desvalorización del término a los ojos de la intelectualidad ilustrada del siglo V. Como hemos visto en el texto de Tucídides, el mito pertenece a una dimensión que no puede ser escrutada por el puro pensamiento racional ni puede ser abordada desde la perspectiva de los argumentos contrastables<sup>47</sup>.

Antes de avanzar a nuestro siguiente apartado, deseamos presentar una breve síntesis del ya mencionado *Timeo* de Platón en aras de enfatizar la importancia de este diálogo en relación con el mito y el problema de la verdad en ciertas manifestaciones de la palabra, según la filosofía platónica.

---

<sup>46</sup> Brisson, Luc, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 16-17.

<sup>47</sup> Vallejo, Álvaro, *op. cit.*, p. 92.

*Timeo*, es por su tema y por el tratamiento del mismo, un diálogo que guarda cierta relación con la poesía cosmogónica de Hesíodo, así lo afirma José María Calvo al señalar que: «El “filósofo” que quiere describir el origen del universo, del hombre y de la sociedad, se halla tan desprovisto como el poeta Hesíodo que en su Teogonía, se dirige a las Musas para saber a qué atenerse sobre el origen de los dioses»<sup>48</sup>. La aseveración de Calvo es muy útil para nuestra investigación en la medida en la que revela la cercanía de Platón con una forma discursiva que es criticada en no pocos de sus diálogos, por ejemplo, *República*, nos refeimos al mito cuya fuente de explicación y desarrollo a menudo no fue visible para quienes la formuñan, ni verificable para quienes la escuchan. La repetición tradicional borra su rastro y la repetición no proporciona pruebas, exige creencia. Por ello, José María Clavo también afirma que: «A semejanza de lo que dice el poeta, lo que dice el filósofo no puede ser declarado verdadero ni falso, en la medida de que la referencia de tal discurso escapa al que lo sustenta, quien naturalemnete no puede haber sido testigo del origen de la humanidad y del universo. Ahora bien este tipo de discurso es el mito»<sup>49</sup>.

En esta obra, Platón, discute la naturaleza del universo, la creación del mundo, la presencia y sentido del hombre en la naturaleza misma, entre muchas otras materias que resulta complejo resumir en este apartado, pues van desde formulaciones matemáticas hasta principios musicales, pasando a través de la creación del hombre y la presencia de lo divino en la *physis*. El diálogo es narrado por el propio Timeo, filósofo y matemático, quien presenta su visión sobre la creación del universo, su estructura, funcionamiento y partes constituyas esenciales.

---

<sup>48</sup> Calvo, José María, “Introducción” en Platón, *Timeo*, Abada Editores, Madrid, 2010, p. 10.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 11.

Timeo describe al universo como una creación divina, obra de un demiurgo o creador divino. El demiurgo es descrito como un ser inteligente y benevolente que creó el universo a partir de materiales preexistentes y según un plan racional. Para Timeo, el universo para ser creado por esta entidad, utilizó, cuatro elementos fundamentales: fuego, aire, agua y tierra, rasgo en el que observamos, sin ámbages, una síntesis de los principios que los llamados filósofos presocráticos también contemplaron. Estos elementos se combinan en diferentes proporciones para formar todas las cosas del mundo material.

Además, Timeo describe la existencia de un "alma del mundo", un principio vital que anima todo el universo y le da coherencia y armonía. Esta alma del mundo es vista como una especie de intermediario entre el demiurgo y el mundo material. Timeo también formula la idea de que el universo es una creación finita y que tiene una estructura geométrica perfecta.

En el diálogo, la palabra mítica es utilizada como una herramienta explicativa que comprende y articula bajo su particular montura lingüística una imagen del universo en su totalidad, perfectamente estructurada y coherente entre sus partes. En nuestro siguiente apartado, abandonaremos la palabra mítica para dar paso a la polémica entre verdad y poesía. Punto capital de la crítica platónica al mal uso de logos y los excesos en los discursos.

## ***1.2 La lírica griega: inspiración, aristocracia y genealogías míticas***

DE ENTRE LAS MUCHAS PROPUESTAS POÉTICAS QUE ES POSIBLE citar, hemos seleccionado a Píndaro<sup>50</sup> debido a que en su obra abundan mitos fundacionales griegos<sup>51</sup>. La poesía lírica de

---

<sup>50</sup> Píndaro, poeta lírico griego, nació en la ciudad de Tebas, alrededor del año 518 a.C.

<sup>51</sup> Mircea Eliade en su obra, *El mito*, señala a los mitos fundacionales como aquellas narraciones que se concentran en explicar la fundación de emplazamientos: templos o ciudades, por ejemplo, a menudo ligadas con una deidad que asegura la pertenencia a un grupo en particular de aquella construcción.

este poeta aparece garantizada por la relación entre los dioses y los hombres<sup>52</sup> que conforman y dotan de sentido a una comunidad hacinada en una región geográfica concreta. Es en esta clase de poesía o de relatos fundacionales en los cuales se apoya una perspectiva de la sabiduría mítica que acaso será puesta en duda por Platón, nos referimos a la que rescata el valor que el mito tuvo en la sociedad griega desde el periodo arcaico hasta el helenístico y que utilizó a este tipo de narraciones como relatos que sostienen y configuran a la ciudad «a través de simbolismos y rituales que remiten a la misma trama mítica subyacente»<sup>53</sup>.

Además, es un poeta que explora temas que tuvieron enorme interés para la sociedad griega del siglo VI a.C., por ejemplo, la relación de los ganadores en las competiciones deportivas con los héroes fundadores de la ciudad y, a través de estos, con los dioses mismos; el problema del bien y su cultivo también está presente en su obra, tema que fue de especial interés tanto para Sócrates como para Platón y, en general, para la sociedad griega; por último, la poesía de Píndaro, en la medida en la que celebra las características hereditarias de los hombres, puede ser vista como una muestra más del pensamiento aristocrático griego que será refrendado por el Platón de *República*.

En la lírica de Píndaro la invocación a los dioses persiste, a pesar de los siglos que median entre su poesía y las de los poetas épicos itinerantes que, según las tesis más fidedignas, defendidas entre otros muchos especialistas por Werner Jaeger<sup>54</sup> y Hermann Fränkel<sup>55</sup>, cristalizaron bajo el nombre de Homero.

---

<sup>52</sup> La cuestión del mito fundacional es interesante para nuestra investigación debido a que Platón, en *República*, se permitirá proponer la formulación de ciertos mitos en vías de persuadir a los ciudadanos para la adopción de actitudes, oficios y roles. Valiéndose de esta tradición enarbolada por Píndaro, Platón postula al mito como una herramienta persuasiva, desprovista de verdad, pero con un enorme valor en términos de lograr armonía y concordia en el seno de la ciudad.

<sup>53</sup> Flores Farfán, Leticia, *óp. cit.*, p. 16.

<sup>54</sup> Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2002.

<sup>55</sup> Fränkel, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993.

En la obra de Píndaro, en orden decreciente pero en la unidad del poema hallamos a dioses, héroes y hombres: vencedores, modelos de conducta, herederos de cualidades cuya máxima expresión se afirma al vincularlas con hazañas extraídas de la tradición mítica.

La relación entretejida por el poeta lírico es compleja. Por una parte, vincula al grupo con la divinidad que preside la fiesta, por otra, recalca la relación existente entre los propios miembros del grupo evocado. No perdamos de vista que las relaciones que se dieron entre los dioses y los seres humanos en la mitología griega fue rica, ambigua, compleja y multifacética; podría definirse la relación entre hombre y dioses en la cultura griega como una relación pretórica de matices acentuados por la simpatía o antipatía de los dioses hacia los mortales, o bien por los errores graves o leves que los hombres cometían al relacionarse con ellos. Por un lado, los griegos creían que los dioses eran adorados y honrados mediante rituales religiosos y sacrificios y que, al cumplir con estos rituales de carácter litúrgico, los dioses podían ayudarlos y protegerlos de peligros externos. Por otra parte, los dioses también se comportaban de manera muy humana, “demasiado humana”, lo cual podía traer consigo terribles desgracias. En la mitología griega, un elemento fundamental que Píndaro rescatará es el hecho de que los dioses y los humanos podían relacionarse sexualmente y tener hijos, como Aquiles, Eneas y Helena, quienes poseían cualidades superlativas en razón directa a su herencia divina. Este rasgo es uno de los que con más insistencia destaca Píndaro. En sus poemas no hay una búsqueda de la verdad como la concebiremos después, en algunos otros ejemplos, sino una aleación entre el presente y la tradición a través de los héroes, los linajes y las genealogías de los héroes y las ciudades.

Así, en la *Olímpica I*, Píndaro da muestras de su labor vinculatoria no solamente entre los dioses y los hombres, también entre la actualidad concreta de los individuos a los cuales se dirige la oda y el esplendoroso pasado del que dicha actualidad procedería, de tal suerte

que la continuidad entre el pasado y el presente queda asegurada por la *areté* del vencedor: «La gloria de Pélope desde lejos nos contempla, en los certámenes / de las Olimpiadas, donde se dirime la velocidad de las piernas /y la madurez valiente de la fuerza»<sup>56</sup>.

En la *Olímpica II*, en el proemio a la alabanza del vencedor, vuelve a recordarle a su público: el vencedor (perteneciente al grupo social) es también heredero de cualidades comparadas a las de los dioses, y las últimas palabras del verso séptimo son más que elocuentes al respecto de la cohesión social: «¿A qué dios, a qué héroe, a qué hombre celebraremos? (...) escogido brote de renombrados padres que la ciudad erguida mantiene»<sup>57</sup>.

La diferencia entre la manera que un poeta como Píndaro y un historiador como Tucídides tienen de acercarse al pasado, evidencia la nueva torsión que el hombre griego experimentaba en su orbe cultural y que, poco a poco, permearía lo que consideramos como los principales logros culturales de Grecia. Por supuesto, no es posible pasar por alto que entre el nacimiento de Píndaro y el de Tucídides, median poco más de cincuenta años; sin embargo, ambos coexistieron durante la primera mitad del siglo V a.C., junto con otros insignes poetas, pensadores y estrategas militares que conformaron un rico movimiento intelectual en Grecia.

Veamos de manera sucinta la aproximación realizada por Tucídides al pasado, con el objetivo de sopesar la diferencia que hay entre uno y otro. Así, cuando el historiador pone en boca de Pericles el famoso discurso fúnebre en ocasión de las celebraciones funerarias de los primeros caídos durante la Guerra del Peloponeso<sup>58</sup>, presenta de manera clara la

---

<sup>56</sup> Píndaro, *Olímpica I*, v. 94-100 y ss.

<sup>57</sup> Píndaro, *Olímpica II*, v. 2 y 7.

<sup>58</sup> La Guerra del Peloponeso, descrita por Tucídides en la obra que ya, en reiteradas ocasiones, hemos mencionado, fue un conflicto bélico que tuvo lugar entre dos ciudades-estado griegas: Atenas y Esparta, y sus aliados. Comenzó hacia el año 431 a.C. y concluyó en el año 404 a.C. El conflicto recibió su nombre debido a la península del Peloponeso, donde se encontraba Esparta, lugar en el cual se libraron algunas de las batallas más caras y decisivas.



necesidad del hombre griego de refrendar su deuda para con las generaciones pasadas, pero su formulación se ve libre de las resonancias míticas que en Píndaro enlazaban a los ganadores de las competiciones deportivo-religiosas con los dioses. Notemos pues, la diferencia discursiva entre el poeta y el historiador:

Comenzaré por nuestros antepasados, pues es justo y hermoso al mismo tiempo que en esta ocasión se les ofrezca el honor del recuerdo. Porque fueron ellos quienes, habitando siempre este país hasta hoy día mediante la sucesión de las generaciones, nos lo entregaron libre gracias a su valor. Son merecedores de encomio y aún más lo son nuestros padres, puesto que se adueñaron no sin trabajo, del imperio que tenemos, a más de lo que habían heredado, y nos lo dejaron a nosotros, los hombres de hoy juntamente con aquello<sup>59</sup>.

Por último, si en la poesía épica se defendía una estrecha relación entre los dioses y los poetas, en la lírica, no habrá una diferencia sustancial. A este respecto citemos la manera en que se nos ha transmitido el sueño mediante el cual Píndaro se hizo consciente de su misión como poeta: la *Vita* del código ambrosiano, que toma los datos de Cameleonte e Istro, refiere de Píndaro que mientras se encontraba cazando en el Helicón, cansado por la faena, quedose dormido y una abeja posándose en su boca la convirtió en un panal. Otros afirman que en sueños vio su boca llena de miel y cera, entonces se le hizo clara su vocación poética<sup>60</sup>.

Si, por su parte, Homero confiere a las Musas la verdad de su canto, y Hesíodo afirma de ellas la posibilidad de entregar a los poetas *alétehia* o *lethé*: verdad o engaño, de manera alternativa. Píndaro, inscrito dentro de la tradición aristocrática griega, y cuya obra poética se enlaza con la comunidad al enaltecer la gloria individual de los vencedores en las competencias deportivas, no se aleja de sus predecesores a este respecto: en la poesía de Píndaro como en la poesía épica prevalece un sentido de la verdad como epifanía.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, I, v. 36 y ss.

<sup>60</sup> Ortega, Alfonso, "Introducción" en *Píndaro, Odas, obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1984, pp. 8-9.

El poeta es una especie de flauta hueca a través de la cual el aliento de los dioses circula para manifestarse entre los hombres a menudo de modo oblicuo, enigmático. Posteriormente, la palabra y la razón reclamarían su autonomía y a partir de ésta se logró un ejercicio de crítica puntual y constante hacia ciertas técnicas discursivas; pero aún en Píndaro el poeta verdadero es el defensor de la memoria exacta, la reserva intacta de aquellos que debido a la mezquindad suscitada por la charlatanería pretendan desvirtuarla: «Sabio es el que tiene mucha ciencia/ por naturaleza. Los brutos enseñados/ que lancen como cuervos con su charlatanería impotentes/ graznidos/ de Zeus al ave divina»<sup>61</sup>. Estos últimos versos de Píndaro, hacen referencia a nuevas tendencias poéticas que por no encontrar un mejor apelativo podríamos llamar "bajas", "seculares" o "humanizadas", en la medida en la que el poeta reconoce que no extrae el material de sus versos de la palabra divina sino de la observación, la vida cotidiana y las experiencias vividas. Otro rasgo a destacar de esta *Olímpica II*, es el adjetivo "enseñados", Píndaro defiende la antiquísima noción de que el poeta está llamado a ejercer la poesía y este llamamiento no puede ser proporcionado por una figura humana, ya sea otro poeta o un pedagogo. Porque para Píndaro como para la tradición arcaica la poesía se vincula con la verdad cuando aparece como revelación divina.

Pero la palabra no queda restringida a la alabanza ni se ciñe tampoco a la pura poesía; por más ideales y excelsos que a nuestros ojos (envejecidos por las transformaciones contemporáneas) pueda parecernos el pueblo griego, debe tenerse en cuenta que la palabra ejerció también un papel servicial, es decir, como vehículo de comunicación entre los hombres para entrar en convivencia y expresar sus deseos, pasiones o requerimientos

---

<sup>61</sup> Píndaro, *Olímpica II*, vv. 84-90.

inmediatos inscritos en la vida cotidiana, en donde poetas líricos como Anacreonte o la misma Safo, destacaron.

La palabra tuvo, además, una función fuera del ritual religioso, de la poesía y de la comunicación en la vida diaria, nos referimos a la palabra puesta en el centro de la asamblea, así lo afirma Flores Farfán: «Durante el largo periodo que abarca la civilización creto-micénica, los hombres vivieron convencidos que la palabra del rey adquiría su legitimidad y carácter incuestionable en relación de que los dioses revelaban a los hombres la palabra verdadera a través del personaje real»<sup>62</sup>. A este respecto, Marcel Detienne, quien se propuso investigar las relaciones de la palabra dentro de tres esferas específicas de la cultura griega arcaica, afirma:

En el pensamiento griego arcaico, se distinguen tres campos: poesía, mánica y justicia, correspondientes a tres funciones sociales en las que la palabra ha tenido un papel importante antes de convertirse en una realidad autónoma, (...). Sin duda, en la Edad Antigua, las interferencias entre estos tres campos han sido múltiples, ya que los poetas y los adivinos han poseído en común el mismo don de videncia, y ya que los adivinos y los reyes de justicia han dispuesto de idéntico poder, recurriendo a las mismas técnicas<sup>63</sup>.

Detienne, a través ejemplos procurados por la mitología griega, la épica y la lírica, nos muestra la palabra de los griegos, primeramente, inseparable de las esferas de la actividad humana en donde ella es indispensable; pero así como la palabra envuelta en una atmósfera mágico-religiosa es inseparable de las otras esferas en las cuales actúa, tampoco es dable aislarla del gesto y de la condición en la cual es pronunciada fuera de la esfera religiosa: las palabras que van acompañadas del cetro, las que se dicen en el templo o en la plaza pública, el gesto, el sitio, la circunstancia y la impostura del propio hablante trastocan

---

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 46-47.

<sup>63</sup> Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus, 2007, p. 58.

su sentido, de tal modo que incluso el silencio en la plegaria es una manifestación del decir, aunque en ello sea el cuerpo quien hable y no la voz:

A nivel de pensamiento mítico, donde encontramos las más antiguas manifestaciones de la «Verdad», (...) la palabra no es un plano de lo real distinto de los otros, ceñido por un trazo, definido por cualidades específicas. La palabra está menos considerada en sí misma que en el conjunto de una conducta cuyos valores simbólicos convergen<sup>64</sup>.

En el contexto mítico, la palabra se mezcla sin estricta distinción en las tres esferas antes mencionadas y es vista como una floración natural. Desde un punto de vista humanístico, podría entenderse que la palabra es una manifestación natural de la capacidad humana para comunicarse, expresar ideas y relacionarse con los otros hombres y con la realidad física, se podría argumentar, también, que el lenguaje es una herramienta innata que emerge de nuestra propia naturaleza humana. Pero, por otra parte, si interpretamos dicha “floración natural” como una forma de destacar la belleza y la armonía que pueden encontrarse en el uso del lenguaje, que refleja y se conecta con la naturaleza que nos rodea, desde este polo, se podría argumentar que el *logos*, al ser una expresión de nuestra creatividad y nuestra capacidad de conexión con lo natural, fluye de forma armónica. Por último, también es posible entender la afirmación en un sentido más literal, como una hipótesis empírica acerca de cómo se originan las palabras. En este caso, se podría argumentar que todas las palabras que usamos tienen su origen en la naturaleza, ya sea como términos que se refieren a elementos físicos del mundo natural o como metáforas y símiles que toman como punto de partida los fenómenos naturales para describir otros aspectos de la realidad. Sin embargo, ninguna de estas tres opciones de interpretación es la que resulta interesante a nuestra investigación, y si hemos citados estas tres

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 59.

posibles interpretaciones es porque deseamos acentuar el problema que nos interesa examinar, a saber, el del carácter ontológico del *logos*, su fundamentación, aproximación y cercanía con las esencias de lo real. Pues, en este punto histórico de su desarrollo, la cultura griega no ha llegado aún a preguntarse sobre la arbitrariedad del fonema, ni lo ha separado del objeto, la palabra brota de la naturaleza, por eso cuando «Píndaro y Baquílides hablan de una gloria que crece, que echa raíces, no se trata de una mera imagen literaria. La palabra es considerada verdaderamente como una realidad natural, como una parte de la *physis*»<sup>65</sup>. Flores Farfán continúa esta misma línea interpretativa cuando afirma que: «La palabra sonora no es vista como un objeto inerte separado de la cosa que nombra, sino como un poder íntimamente ligado a la acción porque en cada pronunciación, en cada recitación formularia, en cada evocación mítica el mundo y sus objetos se configuran»<sup>66</sup>.

La cualidad más importante de esta simbiosis entre palabra y naturaleza, es su eficacia. La palabra no se profiere si la necesidad no obliga a ello<sup>67</sup>. Prueba de esto es la gravedad del juramento entre los héroes de la *Ilíada*: la palabra es eficaz en el plano de los juramentos como en el de la adivinación y la poesía. Por ello, tal como aclaramos en el apartado precedente, Píndaro distingue en sus propios poemas entre los verdaderos poetas y los que quieren imitar el arte, éstos últimos profanan la palabra, pues es propio de la palabra encarnarse, ser eficaz y no descender a la tierra si no es para fecundar en ella.

Por otra parte, —afirma Marcel Detienne— todo parece transcurrir al margen de la temporalidad; a este nivel no hay huella de una acción o de una palabra

---

<sup>65</sup> *Ibid.* pp. 62-63.

<sup>66</sup> Flores Farfán, Leticia, *óp. cit.*, p. 39.

<sup>67</sup> En relación con el problema de la oralidad, la escritura y las peculiaridades de una sociedad ágrafa, como la griega, véase el estudio realizado por Leticia Flores Farfán, *El espejo de tus pupilas. Ensayos sobre la alteridad en Grecia antigua*, Editarte, México, 2011. También remitimos al artículo: "El espacio ágrafo de la verdad", en *Intersticios*, núm. 9., Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, Año 4, 1998, pp. 89-101., cuya autoría también le pertenece.

comprometida con el tiempo, la palabra mágico-religiosa es pronunciada en presente: baña un presente absoluto, sin un antes ni un después, un presente que, como la memoria, engloba «lo que ha sido, lo que es, lo que será»<sup>68</sup>.

No obstante, así como Píndaro es capaz de introducir la posibilidad de la charlatanería<sup>69</sup> en cuanto a la poesía se refiere, en los otros ámbitos, donde la palabra es imprescindible, la situación es análoga. La *alétheia* no permanece como pura positividad, la contradicción, la posibilidad de no ser *alétheia* sino *lethé*, pulsa en el pensamiento mítico y tal alternancia se manifiesta en la palabra mágico-religiosa: Casandra es un ejemplo adecuado para aclarar lo que hemos expuesto hasta este punto, su burla la trastoca —por mediación de Apolo— en una vidente cuya palabra carece de persuasión: sí, posee el don de la adivinación, pero todo cuanto dice a los hombres por el hecho de ser pronunciado sin persuasión se convierte en palabra vana, estéril.

Por otro lado, para Hesíodo, es el Caos primigenio quien desarrolla la actividad del cosmos como una lucha constante hasta que Zeus proporciona con justicia la imprescindible estabilidad, lo mismo ocurre en el caso de la palabra y la *alétheia* o «Verdad», su

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p.66.

<sup>69</sup> Así mismo, en su *Sofista*, Platón, utiliza un término análogo al de "charlatán" para definir a un tipo de "sofista". Es muy importante señalar, incluso en este punto de nuestro avance, que en el diálogo que comentamos, una de las cuestiones capitales es el reconocimiento de Platón de que no hay "sofistas" en general, sino "tipos diversos de sofistas". Ahora bien, este tipo de sofista que aparece descrito en el diálogo y que guardaría relación con los poetas charlatanes definidos por Píndaro es aquel que utiliza el lenguaje con el propósito de fraguar engaños y confundir a los demás, en lugar de buscar la verdad, la sabiduría y el conocimiento verdadero. Según Platón, el sofista "charlatán" se presenta a sí mismo como un experto en todas las materias y busca impresionar a sus interlocutores con su habilidad para argumentar, pero en realidad no tiene un conocimiento verdadero de lo que está hablando. En oposición directa a esta práctica discursiva, Platón presenta otra vocación de búsqueda, de dominio y manejo del *logos*: la filosofía. Practica que, en contraste con el afán sofístico, se concentraría, según Platón, en alcanzar un conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas a través de la razón y la reflexión crítica, en lugar de simplemente buscar la "apariencia de conocimiento", es decir, el filósofo auténtico estaría enfrentado metódicamente con quien solo aparenta que sabe, pero está consciente de que ignora. Dicho afán de apariencia podría estar relacionado con muchas causas, pero en lo fundamental, en esa parte del diálogo platónico, la descripción de este tipo de actitud está ligada a la pretensión de ganar prestigio o poder.

permanencia entre los hombres no es absoluta ni estable, muy al contrario, está sujeta a los pliegues necesarios de un cosmos donde se admiten los contrarios no como meras prevenciones, sino como potencias sustanciales que no se aniquilan: coexisten, es más, se mantienen en mutuo equilibrio. La teoría de los contrarios fue fundamental en la filosofía antigua. Aparece en la filosofía presocrática: Empédocles, Heráclito..., y se extendió hasta el platonismo y el aristotelismo. Dicha teoría de los contrarios, concibe que cada cosa tiene una contraparte opuesta, antitética. Lo interesante de esta visión cósmica es que estos contrarios se definen y articulan en términos de relación mutua, ya que uno no puede existir sin el otro. En la filosofía platónica, la teoría de los contrarios se explica como parte de la teoría de las formas. Según Platón, las formas son las entidades reales y verdaderas que se encuentran más allá de la realidad sensible. Cada forma tiene una contraparte opuesta, como la forma del bien y la forma del mal. Mientras que en la filosofía aristotélica, la teoría de los contrarios se encuentra en su idea de que todo ser está compuesto por materia y forma. La materia es la responsable de que algo sea, mientras que la forma es lo que le da su estructura y definición. La materia y la forma si bien son consideradas como opuestas, se combinan para formar el mundo óptico, las cosas mismas.

En el universo mítico-religioso griego, aquel que fungió como fuente nutricia tanto para los poetas como para los filósofos, los dioses griegos participan de esta ambigüedad de los contrarios; nunca son estables ni aparecen representados de idéntica manera aunque es cierto que sus epítetos definitorios difícilmente cambian. De ahí que Friedrich Nietzsche viera en Apolo la medida, el brillante mundo de la apariencia, pero es el mismo Apolo quien lanza sus flechas infectadas sobre los aqueos al comienzo de la *Ilíada*. Lo cual nos permite observar que la esquematización realizada por Nietzsche no es del todo adecuada, pues si

algo caracteriza a los dioses griegos es su capacidad metamórfica, tanto afectiva como material.

### ***1.3 Los dioses “hablan” de un modo oscuro***

La palabra divina no es fácilmente comprensible. La palabra divina confunde los oídos de los hombres. La naturaleza ama esconderse y los dioses aman sembrar la ambigüedad entre los hombres. Tiresias, el gran vidente de la mitología griega, según nos refiere la tradición, era ciego, obtuvo la ceguera como castigo por observar a la diosa Afrodita mientras ésta se bañaba. Los dioses no se muestran, los dioses se ocultan y sus palabras no son comprensibles a los hombres, entre su palabra y la capacidad humana para comprender se eleva un velo que puede ser franqueado aunque tal atrevimiento está marcado por la precipitación en el abismo: Tiresias perdió la vista, a cambio obtuvo la adivinación; Edipo desentraña el misterio de la Esfinge y tras la revelación de su origen enceguece con sus propias manos su visión; se dice de Homero que fue ciego, hay pues una estrecha relación entre la ambigüedad divina, la visión y la capacidad del hombre para acceder a la verdad. Y, también, una íntima relación entre la búsqueda de un propósito, sea este de la naturaleza que sea, y el uso del engaño, la mentira y la persuasión para lograrlo.

En la mitología griega, encontramos con frecuencia ejemplos en los que los dioses se involucran en engaños y trucos para lograr sus propios objetivos. Uno de los múltiples ejemplos de la presencia del engaño en la mitología griega, lo encontramos en las relaciones que mantenían, en el corpus mítico, Zeus y su esposa Hera. En una ocasión, por ejemplo, Zeus deseaba mantener relaciones sexuales con una mujer mortal llamada Io, pero temía que Hera lo descubriera. Para evitarlo, Zeus transformó a Io en una vaca. Hera, al intuir la infidelidad de su esposo, le pidió que le diera la vaca como un presente. Zeus no tuvo otra



alternativa más que regalársela. Hera, a su vez, le encargó a su sirviente Argos que vigilara a la vaca. Zeus, para liberar a Io, envió a Hermes con la encomienda de que asesinara a Argos y le devolviera la libertad a la vaca. Otro ejemplo de engaño divino es el engaño de Cassandra hacia Apolo. Según sabemos, el dios Apolo se enamoró de Cassandra, una de las varias hijas que el rey Príamo tuvo con su esposa Hécuba. A cambio de los favores sexuales de Casandra, Apolo le otorgó el don de la profecía. Pero cuando Cassandra rechazó los avances amorosos de Apolo, el dios le quitó el don de la credibilidad, lo que significó que nadie podía atender sus palabras, aunque fueran verdaderas, pues no entraban en contacto con ellas a través de la persuasión.

En el plano de lo mítico esto no supone problema alguno: el hombre cuya conciencia es mítica admite sin menoscabo la posibilidad del engaño frente a la verdad, admite la persuasión engañosa o letífica de los dioses, tal como vemos en *Odisea*, sobre todo en los cantos en los que Telémaco es guiado de Ítaca a Pilos y Lacedemonia por la diosa Atenea. Pero al adentrarnos en el periodo clásico en la historia del pensamiento griego, la palabra de los dioses, mendaz, engañosa y encubierta, se convertirá en un problema, lo mismo sucederá con nociones que, poco a poco, atraviesan la criba de la razón y cuyo contenido y alcance se trastoca.

HASTA AQUÍ NOS HEMOS ESFORZADO POR PRESENTAR UNA breve aproximación de las múltiples relaciones por las cuales la palabra se encuentra ceñida a un interlocutor o a otro, y debido a ello adquiere matices diferentes. La épica que alcanzó su expresión escrita a principios del siglo VII a.C., la poesía cosmogónica de Hesíodo compuesta en el siglo VIII a.C., y la lírica griega que comenzó a popularizarse desde principios del siglo VII a.C. y cuya presencia en la cultura griega nunca desapareció.

En las líneas que prosiguen hemos de concentrarnos en el discurso histórico y en la poesía trágica, sin embargo, antes ofreceremos un breve acercamiento al siglo que enmarca el surgimiento de tales discursos. Por supuesto, nos referimos al interesantísimo siglo quinto, en el cual figuras de la talla de Sócrates y Platón coexisten con Gorgias y Protágoras, Eurípides, Tucídides y Aristófanes, entre muchos otros nombres insignes.

#### ***1.4 El Siglo V a.C. y las reformas a la palabra: el logos como problema***

ADENTRARNOS EN EL SIGLO V A.C., REVISTE UN INTERÉS ESPECIAL para la investigación que llevamos en curso, pues se trata de un periodo histórico de sensibles e interesantes transformaciones sociales, de entre las cuales podemos citar las siguientes: Clístenes hereda reformas político-sociales de enorme importancia, dicha herencia supone el abandono paulatino de viejas formas políticas de organización y gobierno. En el 534 a.C., bajo la égida del tirano Pisístrato, se instauran en Atenas las Grandes Dionisiacas, acontecimiento que inaugura los años dorados de la tragedia griega ática. Aparece Pericles y, a través de él, un esfuerzo por la democracia como modelo político. Además, es el mismo siglo en el que surgen los sofistas, mientras Tucídides<sup>70</sup> redacta su *Historia de la Guerra del Peloponeso* y Sócrates, justo al final de ese periodo, es ejecutado en Atenas (399 a.C.), cuando Platón<sup>71</sup> cuenta la edad aproximada de 30 años. Se trata, pues, de un periodo de enorme productividad, por ello, Jacqueline de Romilly, al describir la emergencia de Tucídides, afirma que el positivismo histórico que surge de la mano de éste, «no estaba aislado, suspendido fuera del tiempo como único testigo de una civilización perdida: pertenecía, por el contrario, al siglo más denso y mejor jalonado de la historia literaria de la humanidad»<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Tucídides (460 a. C. — 400 a. C.).

<sup>71</sup> El nacimiento de Platón habría ocurrido, según los datos más fidedignos, hacia el 21 de mayo del 427 a.C.

<sup>72</sup> De Romilly, Jacqueline, *¿Por qué Grecia?*, Madrid, Debate, 1997, pp.7-8.

A diferencia de otros historiadores de la época, tal como afirma De Romilly, Tucídides no sólo trasladó hechos, sino que se esforzó por analizar las causas y los motivos detrás de los eventos históricos, se trata pues, de una vocación racionalista de examen de las intenciones, no simplemente de un caudal de hechos y datos. Dicha observación objetiva de los móviles humanos, le permitió destacar la enorme importancia del liderazgo competente en tiempos de guerra.

Por otra parte, la Guerra Civil entre Atenas y Esparta, diezma las esperanzas militares, civiles, políticas y económicas del pueblo ateniense, tras lo cual se instaura una etapa que los historiadores signaron bajo el apelativo de "gobierno de los 30 tiranos<sup>73</sup>". E.R. Dodds<sup>74</sup>, en su obra *Los griegos y lo irracional*, afirma que hacia el final de esta guerra civil, no sólo cambia la organización política de Atenas, sino que los mismos atenienses perciben la realidad, sus instituciones y sus búsquedas intelectuales desde otra perspectiva. Eurípides

---

<sup>73</sup> Según Gómez Robledo, el apelativo: "gobierno de los Treinta Tiranos", se utiliza para definir un régimen oligárquico impuesto en Atenas en el año 404 a.C. Fueron los espartanos quienes les impusieron a los atenienses este modo de organización política, pues deseaban asegurarse de que Atenas no volviera a ser una amenaza militar y económica para su hegemonía. El nombre de dicho periodo de gobierno y organización se debe a que estuvo compuesto por treinta hombres que habían sido nombrados por Esparta para gobernar sobre la ciudad de Atenas. Los mencionados treinta personajes llamados a gobernar sobre los atenienses fueron seleccionados por su lealtad irrestricta a Esparta y su disposición a gobernar de manera autoritaria. Entre los Treinta Tiranos se encontraban personajes como Critias, tío de Platón, uno de los principales líderes del régimen, y Theramenes, que inicialmente se opuso al régimen pero luego se unió a él. El régimen de los Treinta Tiranos se caracterizó por ser un gobierno altamente represivo, bajo su signo se llevaron a cabo una serie de purgas políticas y ejecuciones masivas para consolidar su poder. Alrededor de 1.500 personas fueron asesinadas durante los ocho meses que duró el régimen. Además de la represión política, los Treinta Tiranos también implementaron una serie de medidas económicas que favorecían a la oligarquía, como la confiscación de tierras y propiedades de los ciudadanos comunes para entregárselas a los propios miembros de la oligarquía. Estas medidas fueron valoradas de modo negativo por la población. El creciente descontento derivó en una resistencia popular, liderada por Trasíbulo y otros demócratas exiliados. Fue en el año 403 a.C. cuando el gobierno en mención es derrocado y los líderes obligados al exilio, mientras que la instauración de la democracia fue casi inmediata. Sin embargo, a pesar de que el periodo de crisis fue relativamente breve, las consecuencias de dicho periodo fueron más profundas, tal como se esforzó por clarificar E.R. Dodds, en su libro, *Los griegos y lo irracional*.

<sup>74</sup> Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2007.

remarca la inoperancia de los dioses en el destino de los hombres, al tiempo que enfatiza la presencia de la Fortuna (*Tikhé*) antes que el Destino en los asuntos humanos. También regresan formas de pensamiento supersticiosas y oscurantistas. Prueba de ello son los juicios por *asebeia* (impiedad), de los cuales fueron víctimas el poeta Esquilo por revelar los misterios de Eleusis; Protágoras, el sofista; y, por supuesto, el maestro de Platón, Sócrates.

En pocas palabras, según la descripción ofrecida por Dodds de dicho periodo de la historia de Grecia, las altas cumbres que el pensamiento racional había alcanzado se resquebrajan. Y es Eurípides, afirma, quien se convierte en síntoma de la época al bosquejar en sus últimas tragedias, *Las bacantes*, por ejemplo, el ambiente caótico y desordenado que persiste entre los atenienses como un pegajoso vaho que impregna sus articulaciones culturales. Como detalle suplementario a esta situación, sabemos que dos de los tíos de Platón pertenecieron a la clase política que favoreció el retorno de la tiranía; por otro lado, Luciano Canfora en *Una profesión peligrosa*<sup>75</sup>, postula la sugerente hipótesis de que Platón decide fundar su *Academia* a un kilómetro de la entrada de Atenas, como nos lo permite saber Gómez Robledo<sup>76</sup>, debido a que la filosofía se había convertido en "una profesión peligrosa".

Por su parte, el helenismo francés, durante el siglo pasado, remarcó tales transformaciones en obras que se han convertido en referencias obligadas cuando de comprender la conformación política y espiritual de Grecia se trata. Obras como *Los*

---

<sup>75</sup> Canfora, Luciano, *Una profesión peligrosa*. La vida cotidiana de los filósofos griegos, Barcelona, Anagrama, 2002, 203 pp.

<sup>76</sup> «La calle más elegante de Atenas en aquellos tiempos, se llamaba el Dromos (el Corso de los italianos o la Carrera de los españoles), y remataba en la doble puerta (Dipylon), que abría el camino hacia Eleusis. A la vera de él, una milla más o menos de distancia de Atenas, en una propiedad con casa y jardín, que se encontraba bajo la advocación del héroe Academo fundó Platón la escuela que, por esta circunstancia, recibió el nombre de Academia». A. Gómez Robledo, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*. México, FCE-UNAM, 1974, p.28.

*orígenes del pensamiento griego* o *Los maestros de la Verdad en la Grecia Arcaica*, de Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, respectivamente, sitúan la emergencia de la pólis democrática gracias a transformaciones que, *grosso modo*, se dieron debido a circunstancias que van desde el estado de relativa paz que vivió el pueblo griego durante un par de siglos y la diseminación de los guerreros en las ciudades griegas; el principio de isomorfismo e isegoría; las indagaciones de los primeros filósofos o la creación del teatro griego como laboratorio de la *polis*<sup>77</sup>.

Dentro de estas mismas transformaciones hemos de citar la emergencia de los sofistas como educadores de una juventud que cifró en la intervención política su más caro empeño, en contraste con otra clase de hombres (filósofos) que investigaron la realidad física y espiritual apuntando hacia una "verdad" allende las circunvoluciones sociales, y que identificaron dos caminos paralelos pero separados, tal como Parménides señala en su famoso poema filosófico: la vía de la verdad y la de la opinión<sup>78</sup>. Las referencias que hemos ofrecido no tienen otro propósito más que el de resaltar el telón de fondo sobre el que se destaca el discurso histórico, el teatro trágico, la sofística y sus refinadas técnicas de argumentación y la filosofía socrática y platónica.

### ***1.5 Tucídides: la verdad como adecuación a los hechos***

LA PRETENSIÓN DE UN HISTORIADOR, COMO TUCÍDIDES, CUYO supuesto fundamental es la "verdad" de los hechos humanos sin mediaciones religiosas o míticas y sin pretensiones poéticas, también colaboró en las indagaciones científico-discursivas del pueblo griego en

---

<sup>77</sup> Sobre la tragedia griega como laboratorio de la Polis remitimos a la obra de Ana Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990. La misma perspectiva del arte trágico es explorada por Nicole Loraux en *Las experiencias de Tiresias: (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, Acantilado, 2004.

<sup>78</sup> Parménides, 938, (28 B 1, 28-32).

la que ha sido llamada: "Ilustración griega". Cuya floración tajante y evidente se dio durante el ya mencionado siglo quinto; pero es justo mencionar que dicho movimiento se gestó mucho tiempo atrás como nos previene Flores Farfán al recuperar la siguiente afirmación de E.R. Dodds:

[...] la *Aufklärung* o Ilustración no fue iniciada por los sofistas. Parece oportuno decir esto, porque hay todavía quienes hablan como si Ilustración y movimiento sofístico fuesen la misma cosa y proceden a envolverlos a ambos en la misma capa de condenación o (con menos frecuencia) de aprobación. La Ilustración es, desde luego, mucho más antigua. Sus raíces se hallan en la Jonia del siglo VI; actúa en Hecateo, Jenófanes y Heráclito, y, de una generación posterior, la fomentan científicos especulativos como Anaxágoras y Demócrito<sup>79</sup>.

A partir de las líneas metodológicas que guiaron a Tucídides en su acercamiento a la "verdad", es posible comprender la tensión que prevalecía entre los discursos que hacían uso de la palabra para mentar lo verdadero. Es decir, las garantías de certeza que podía ofrecer un discurso u otro, sea este éste el poético, el filosófico, el político o el histórico. Dicha tensión entre poetas, filósofos, sofistas o historiadores, obligó a Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*<sup>80</sup>, a manifestar que su narración está desprovista de color mítico, sin florituras y sin peripecias imaginativas<sup>81</sup>.

Tucídides no sólo crítica la labor de los logógrafos a quienes considera descuidados en la acumulación de información, también afirma en relación con lo que narra en su *Historia...* que: «En cuanto a los hechos acaecidos en el curso de la guerra, he considerado que no era conveniente relatarlos a partir de la primera información que caía en mis manos, ni como a mí me parecía sino escribiendo aquellos que yo mismo he presenciado»<sup>82</sup>. Se trata de una consideración de la verdad que excluye las impresiones personales y la sabiduría

---

<sup>79</sup> Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, 1990, p.72. Citado en: Leticia Flores Farfán, Op. Cit., p.18.

<sup>80</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, versión de Juan J. Torres Esbarranch, IV tomos, pp. 1292.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, I, 22-4.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, I, 22.

mítica. Una historia apegada a los hechos que observó o vertida desde testigos presenciales, no destinada a concurso.

Parece claro que cuando el historiador se refiere a que su obra no está destinada a concurso tomó como referente a la poesía<sup>83</sup>, y si su obra debe distinguirse de las creaciones poéticas es porque, según su juicio, entre una y otra debe haber diferencias que las separe. También reconoce límites entre lo realmente acaecido (comprobable) y lo mítico, por ello se permite aclarar: «Tal vez la falta de elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra [...], pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente»<sup>84</sup>.

La puntualización de Platón acerca del mito, su carácter y alcance, se inscribe dentro de la problemática que nos ocupa en la medida en que se trata de una revisión crítica de los usos y alcances del *logos*, y, en algún punto la postura del filósofo de Atenas es semejante a la del historiador de la Guerra del Peloponeso.

### ***1.6 Filosofía, poesía y sofística: la Grecia clásica y el problema de la verdad en los discursos***

Todas estas fuentes, y los estudios a que han dado pie desde la Antigüedad hasta el presente, sirvan para delimitar la intrincada red en la que fue considerada la "verdad". Las fuentes

---

<sup>83</sup> Tenemos noticia (véase la Introducción de Paola Vianello a la Teogonía de Hesíodo, UNAM, México, 2008), de que el poeta beocio Hesíodo también participó, como poeta, en un par de concursos fuera de su comunidad. Los poetas trágicos presentaban sus obras a concurso en las Grandes dionisias, para lo cual preparaban éstas con un año de antelación, y eran auspiciados por el Arconte de la ciudad. Pericles fue Arconte de Esquilo, por ejemplo. La poesía, pues, también compartió el espíritu de competencia que anidaba en el pueblo griego, semejante al "agón" en el que se inmiscuían los oradores áticos en la asamblea pública, (véase, La tragedia griega, Jacqueline de Romilly, Gredos, Madrid, 2011).

<sup>84</sup> Tucídides, I, 22-4.

antiguas contrastan en sus posturas. El sentido de la verdad en Platón será restrictivo en relación con otros discursos fuera del filosófico. Mientras que Aristóteles defiende en su *Poética* el poder enunciativo y alusivo de lo poético por encima del discurso histórico<sup>85</sup>. Y Tucídides, como ya hemos visto, se parapeta detrás de una aproximación fiel a los hechos para formular lo que él considera verdadero no sólo con respecto al pasado sino apuntando hacia el futuro.

Así, pues, recapitulemos algunos rasgos de la problemática ante la cual estamos situados. Por su parte, Eric A. Havelock rastrea las antipatías platónicas para con los usos de la palabra efectuados por los poetas. En su obra *Prefacio a Platón*<sup>86</sup>, Havelock, a través de un minucioso análisis de los argumentos ofrecidos por Platón en el Libro X de *República*, explora los porqués de la repulsa platónica de los poetas llegando a la conclusión de que no sólo se trata de una oposición de la poesía a la verdad propuesta por éste en su Teoría de las Ideas, sino a que durante la Grecia clásica fueron los poetas quienes fungieron como educadores del pueblo griego.

Y es que en los poetas se depositó la difícil empresa de transmitir los conocimientos<sup>87</sup> técnicos, éticos, políticos... La poesía era la depositaria del saber, de las costumbres, de las blasfemias que un hombre debía evitar. No hay una fecha precisa en la que la poesía haya dejado de tener influencia en la cultura griega. Los poetas coexistieron con los sofistas y los filósofos. F.M. Cornford, proporciona un dato que es revelador a este respecto, de los 1.492 papiros que se encontraron en Egipto y que gracias a condiciones climáticas especiales

---

<sup>85</sup> Aristóteles, *Poética*.

<sup>86</sup> Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, pp. 328. En esta misma línea argumental se inscriben las consideraciones de Werner Jaeger respecto a la función de los poetas en el mundo griego en su etapa clásica. Véase: Werner Jaeger, "Homero el educador", en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 48-67.

<sup>87</sup> Véase: Platón, *Ión*. Diálogo temprano en que se demuestra en extenso la materia y el alcance que los poetas de la Antigüedad poseían para salvaguardar los logros técnicos y culturales de Grecia.



lograron perdurar, cerca de la mitad eran copias de *Ilíada* y *Odisea*, esto significa que el decir de los poetas prevaleció incluso sobre el de los filósofos o los sofistas, pues copiar una obra significaba atribuirle un valor de conservación.

Por ello, hemos de atrevernos a afirmar que la ruptura entre la palabra poética y la educación de los ciudadanos no fue tajante ni concluyó con la absoluta exclusión de ésta, resulta más acertado convenir que permanecieron como discursos a los que los griegos volvieron una y otra vez. Tampoco olvidemos lo que Aristóteles, a quien ya hemos mencionado, afirma a tenor de la poesía en su *Poética*: «la poesía es algo más filosófico y universal que la historia; la una se refiere a lo universal, la otra, a lo particular»<sup>88</sup>. Como contraparte a esta afirmación de Aristóteles, es justo mencionar que Tucídides le confiere a lo histórico la posibilidad de elevarse sobre lo inmediato para prever lo que sucederá según las leyes de la naturaleza humana. En este punto hemos de detenernos para explorar lo que a este respecto se desprende del análisis de una clase particular de poetas, los poetas trágicos que comenzaron a problematizar los asuntos de la ciudad desde el último cuarto del siglo VI a.C.

Havelock, en su ya citada obra<sup>89</sup>, situó las preocupaciones platónicas en torno a la poesía en relación con el estatus de auténticos educadores que tuvieron los poetas más allá del siglo IV a.C. Obra que, al publicarse en 1963, volvió a situar a Platón como un encarnizado oponente de los poetas cuando se pretende delegar en ellos la transmisión del saber y los logros culturales griegos. Por su parte, Marcel Detienne, propone que los poetas de la Grecia arcaica perdieron su halo divino cuando Simónides de Ceos, a mediados del siglo V a.C. hizo de la poesía una mercancía ligada al engaño y de la memoria una técnica

---

<sup>88</sup> Aristóteles, *Poética*, 1451b.

<sup>89</sup> E.A. Havelock, *Preface to Plato*, U.S.A. Harvard University Press, 1963.

susceptible de ser aprendida y, por ello mismo, ajena a su antigua vinculación con las potencias divinas, con el don y la gracia<sup>90</sup>. Pero tal propuesta debe ponderarse. La inspiración de los poetas no quedó excluida durante ese famoso siglo en el que vieron la luz las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Un siglo marcado por las transformaciones sociales y políticas. Platón, en pleno siglo IV a.C. continúa indagando el carácter inspirado de los poetas. En *Ión* la discusión se da en torno a este asunto. El mismo Platón detalla en *Apología de Sócrates*, el tan famoso como oscuro *démon socrático*. Razón por la que afirmar de manera tajante que el halo divino de los poetas fue exorcizado durante dicho periodo resulta complicado. Aún más, los poetas del romanticismo, Novalis y Hölderlin, por citar sólo un par de ellos, postularon el carácter divino, inspirado, de sus creaciones poéticas. En suma, clausurar esa vía de comprensión de lo poético no parece justo ni apropiado.

Si los poetas eran unos mercaderes y no unos transmisores desinteresados de la "verdad" o si la repulsa descansa sobre la cuestión de la educación, punto imprescindible para Platón, pues veía en ella la posibilidad de conformar una ciudad libre de taras: estas dos aristas, sin embargo, no agotan los matices del problema de la poesía, mucho menos el de la palabra y la verdad en Platón.

Por ejemplo, Havelock no desarrolla —al menos en el libro que hemos citado— otros elementos que condujeron a Platón a escribir esos sendos pasajes de *República* en los que excluye de la *pólis utópica* a los poetas, se limita al problema de la educación. Y, por su parte, el estudio de Marcel Detienne, si bien toma en cuenta conceptos como *alétheia* y *peithó* en la mentalidad griega arcaica, no hace hincapié —como resulta obvio por los límites históricos (temporales) de su estudio— en la postura de Platón sobre este particular, antes

---

<sup>90</sup> Cfr. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, François Maspero, 1967.

bien, se detiene justo en el momento en el que en la *pólis* griega comenzaron a coexistir poetas, sofistas y filósofos.

Antes de las publicaciones de Havelock, la relación entre poesía y filosofía ha interesado a pensadores como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger —por citar sólo a algunos de ellos. María Zambrano le dedicó al problema un libro en el que intenta presentar a la poesía y la filosofía entabladas en una relación ambivalente: lo mismo vinculadas y nutriéndose del intercambio, como separadas de manera tajante. En la obra a la que aludimos, María Zambrano reconoce que «es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el *logos* del pensamiento filosófico»<sup>91</sup>.

En suma, las relaciones entre poesía y filosofía han sido tensas desde la Antigüedad<sup>92</sup>. La defensa de Aristóteles formulada en su *Poética*, nos referimos al pasaje en el que el estagirita afirma encontrar más universalidad en la poesía que en la historia<sup>93</sup>, se añade y contrapone a los muchos pasajes en los que la postura de Platón matiza su postura en relación con ello, pues concede a la poesía ciertos alcances y luego la censura. Si bien Havelock ciñó su estudio al libro décimo de *República*, son vastas las consideraciones platónicas que sobre este tema es posible citar. Por ejemplo: en un diálogo temprano como el ya citado *Ion* existe ya una crítica a los poetas y a su *tecné*; en *República* encontraremos una dura repulsa a los poetas trágicos<sup>94</sup> y en *Las Leyes* una reconquista de su poder de enunciación y su valor, siempre y cuando se ciña a ciertos objetivos propuestos por el legislador<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, FCE, 2001, p.13.

<sup>92</sup> Gallegos, E.G., "Tensiones entre poesía y razón en Platón. Inspiración, posesión y demencia divina", en *Casa del tiempo*, No. 100, México, (Julio-Septiembre, 2007), pp. 62-65.

<sup>93</sup> Aristóteles, *Poética*, 1451b y ss.

<sup>94</sup> Véase: *Platón*, *La República*, *Libro X*.

<sup>95</sup> *Leyes*, 660a.

Cuando Platón traza un modelo ideal de república, expulsa<sup>96</sup> deliberadamente a los poetas<sup>97</sup>, no sólo porque duda del método de composición y de la posibilidad de éstos para ofrecer "verdades" sin mácula, sino porque los poetas imitan<sup>98</sup>. Sí, convierten en verosímil lo real: la verdad pasa por el tamiz del reflejo y el grave peligro es la deformación de la misma. De ello se deriva que lo que está en juego no es sólo una disputa con los "maestros" sino con los "maestros de *esa verdad*". Como evidencia de ello recurrimos a los primeros párrafos del Libro X de *República*: «SOC.- A propósito, continué, muchas otras razones tengo para pensar que hemos fundado nuestra ciudad con acierto incomparable, y esto lo sostengo sobre todo cuando reflexiono en nuestro reglamento sobre la poesía»<sup>99</sup>. Después de una breve intervención por parte de Adimanto, que consiste en preguntarle a Sócrates a qué se refiere en relación con la poesía, este último aclara:

El de no acoger de ningún modo poesía alguna de carácter imitativo. [...] A ustedes puedo decirlo, porque no iréis a denunciarme a los poetas trágicos ni a todos los demás que practican la imitación. Parece que todas estas obras causan estragos en la mente de cuantos las escuchan, si no tienen como contraveneno el conocimiento de lo que estas cosas son en realidad<sup>100</sup>.

Sin embargo, se desvirtuaría el pensamiento de Platón si la discusión se deja sólo en el plano de la poesía, reduciendo así los términos de la disputa. Por el contrario, el problema de la palabra arraiga con profundidad cuando de la imitación de los poetas pasamos a la imitación de los sofistas, cuestión que habremos de analizar a detalle en el capítulo siguiente.

Palabra y persuasión; palabra y verdad; palabra y opinión; palabra y poder: fueron binomios que enfrentaron a, por lo menos, tres tipos de discursos en la Antigüedad, los ya

---

<sup>96</sup> Acerca de las razones e implicaciones de dicha expulsión, véase, Werner Jaeger, "III. Homero, el educador" en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 202, pp. 48-66.

<sup>97</sup> Véase: E. Herreras, "Platón, política cultural y destierro de los poetas" en *Quaderns de filosofia i ciència*, No. 39, Valencia, 2009, pp.83-94.

<sup>99</sup> *Rep.* 595a.

<sup>100</sup> *Rep.* 595b.

mencionados: poético, filosófico y sofístico. Si tomamos en cuenta la preocupación griega por la organización fecunda de la *pólis*, apreciamos en esa medida, también, la problemática ante la cual Platón tomó la palabra en un período en el que las fronteras entre los discursos eran más bien incipientes. Un buen ejemplo de esto es el poema de Parménides, en donde "les maîtres de vérité" de la Grecia clásica son llamados a dar cuenta de esa "verdad" en un poema que traza tanto continuidad como ruptura a partir de la oposición entre verdad y opinión; un discurso en donde el vocabulario que después arraigará en la filosofía se combina con imágenes poéticas<sup>101</sup>.

Al interior de este proceso de lenta secularización<sup>102</sup> la palabra ganó su propio rango y perfiló su alcance de acuerdo con distintas esferas de las actividades humanas como la historia, la retórica y la filosofía, aparecerá una forma nueva de expresión entre los ciudadanos de la *polis*, nos referimos al género trágico. Un género poético en el que ninguno de los poetas de los cuales conservamos tragedias completas, se permitió incluir cuestiones de tal envergadura como su vinculación privilegiada con los dioses, por el contrario, se trató desde su inicio de una forma de representación mimética ligada a la ciudad y sus problemas específicos.

En este punto, debemos insistir en la diferencia que prevalece entre poetas y filósofos, cuestión que puede esquematizarse a partir de la diferencia entre verdad científica y práctica

---

<sup>101</sup> Livov, Gabriel y Spangenberg, Pilar, "Palabra, persuasión y poder en Parménides", en *La palabra y la ciudad*, (G. Livov y Pilar Spangengerberg, eds.), Bs. As. La bestia Equilátera, 2012, pp. 135-156.

<sup>102</sup> La secularización de la sociedad ateniense a la que en algunos textos se alude, debe matizarse, tal como señala Leticia Flores Farfán, *op. cit.* p. 25. «El carácter laico que se le atribuye a Atenas clásica, sólo se puede seguir sosteniendo si con ello se interpreta que en Atenas no había teología oficial ni textos sagrados en los cuales fuera obligatorio creer ni sacerdotes encargados de hacer respetar un dogma inmutable, el gobierno democrático de Pericles no sólo no puso en cuestión la intervención de los dioses en la esfera humana, sino que alentó y protegió tanto la práctica del culto como el respeto a la tradición establecida o Themis, base de la vida pública y privada tanto en el Ática como por todas partes en Grecia».

delimitada por Aristóteles. Y que *grosso modo* tiene que ver con la diferencia entre lo permanente y lo mudable.

La verdad que los poetas trágicos perseguían en sus dramas, no es equiparable —esto resulta evidente— con aquellas verdades permanentes descritas por Aristóteles. Según nuestra interpretación, la verdad a que apelan no pocos personajes trágicos, incluido el coro en muchas de las tragedias que conservamos, se limita a fundamentos políticos, éticos y morales. En *Antígona*, el *nudo* del drama está en dos posturas igualmente válidas: Creonte defiende las leyes de la ciudad y Antígona opone otro corpus de leyes distintas a las que Creonte reconoce. Y el desarrollo dramático no busca descalificar la posición de uno en oposición a la de la otra; pues partiendo del supuesto de que ambas tienen validez, lo que el drama teatraliza, entonces, es una problematización de la ley a través de posturas que colisionan y perturban con su choque la estabilidad de la ciudad y de los ciudadanos congregados en ella.

En otras palabras, resulta difícil, en este punto, deslindar lo poético de lo filosófico sólo con el análisis de estos dos géneros literarios sin entrar en más detalles de los mismos. Así, es factible citar un sinfín de pasajes de las obras trágicas en vías de clarificar el uso del diálogo y la enunciación de ciertas categorías relacionadas con nuestra investigación que en esas mismas obras se exploran, por ejemplo: verdad, engaño, lucidez, mentira, justicia o virtud y bondad. Sin ir más lejos, observemos cómo en *Edipo Rey* de Sófocles. Edipo cuando se enfrenta con Tiresias, quien lo acusa de haber asesinado a Layo, su padre, Edipo defiende su inocencia y acusa a Tiresias de charlatán (de nuevo nos encontramos con este término que ya Píndaro había utilizado con el mismo sentido con el que lo recupera Sófocles). Tiresias no sólo se mantiene firme alrededor de su acusación, sino que intenta presionar a Edipo para que abandone la “búsqueda de la verdad”, este último rasgo, a nuestro juicio, es muy

relevante en relación con el uso de la palabra en esta tragedia de Sófocles. Pues Edipo lucha por cancelar lo dicho por Tiresias a quien, en el momento más acre de la discusión no sólo tilda de charlatán, sino de ambicioso y de estar confabulado con Creonte para quitarle su derecho al trono: «Edipo.— ...¡Cuánta envidia acecha en vosotros. Sí, a causa de este mando que la ciudad me confió como un don, —sin que yo lo pidiera—. Creonte, el que era leal, el amigo desde el principio, desea expulsarme deslizándose a escondidas, tras sobornar a semejante hechicero, maquinador y charlatán engañoso, que sólo ve en las ganancias y es ciego en su arte!»<sup>103</sup>. A su vez Tiresias le advierte cuáles serán los resultados de sus pesquisas, de su afán por develar la verdad:

Y puesto que me has echado en cara que soy ciego, te digo: aunque tú tienes vista, no ves en que grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quiénes transcurre tu vida. ¿Acaso conoces de quiénes descendes? Eres, sin darte cuenta, odioso para los tuyos, tanto para los de allí abajo, como para los que están en la tierra, y la maldición que por dos lados te golpea, de tu madre y de tu padre, con paso terrible te arrojará, algún día, de esta tierra y tú, que ahora ves claramente, entonces estarás en la oscuridad<sup>104</sup>.

Tras las revelaciones de Tiresias y los hórridos vaticinios que augura para el héroe trágico de Sófocles, Edipo. Tiresias, el adivino tebano, se aleja de la discusión, pero antes de marcharse, recalca el grave exceso llevado a cabo por Edipo al ultrajar su palabra: «¡Qué lugar no será refugio de tus gritos!, ¡qué Citerón no los recogerá cuando te des perfecta cuenta del infausto matrimonio en el que tomaste puerto, [...]. Después de esto, ultraja a Creonte y a mi palabra. Pues ningún mortal será aniquilado nunca de peor forma que tú»<sup>105</sup>.

Basten las anteriores consideraciones a tenor de las posibles coincidencias entre el diálogo trágico y el filosófico desarrollado por Platón, para justificar la temática en la que nos enfocaremos en nuestro siguiente apartado, en el cual hemos de concentrarnos en el

---

<sup>103</sup> Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 380-390.

<sup>104</sup> Sófocles, *op. cit.*, vv. 410-420.

<sup>105</sup> Sófocles, *op. cit.*, vv. 420-430.

asunto de la verdad frente a la persuasión expuesto en la tragedia griega y en la relación de dichas formulaciones con los planteamientos platónicos.

### ***1.7 ¿Verdad sin persuasión? La construcción poética de la verdad en la tragedia griega<sup>106</sup>***

FUE ARISTÓTELES QUIEN SEÑALÓ SIN AMBAGES QUE LOS ARGUMENTOS de casi todas las tragedias se derivan de las familias y las sagas procedentes de los antiguos mitos:

Por eso, pues, como antes se ha dicho, las tragedias no versan sobre muchas estirpes. No por arte sino por azar encontraron los poetas en sus búsquedas que todo lo proveen los mitos. Se ven obligados así a recurrir a aquellas familias que tales desgracias padecieron<sup>107</sup>.

No obstante, la reformulación que los poetas trágicos hicieron del mito no obedece a una ciega recapitulación de aquellas narraciones. No habrá de verse en esa recuperación una inquietud crítica con respecto al pasado. Por ello, Rocío Orsi, afirma: «Ni siquiera una tragedia "histórica" como *Los persas* tiene que ver con el interés por la verdad sobre el pasado, es decir, con la historia propiamente dicha, sino que más bien la convierte en "mito" para adecuarla al escenario y plantear allí el "eterno conflicto" entre *hybris* y *sophrosyne*»<sup>108</sup>.

En la tragedia se recupera la tradición mítica griega, pero se debe tener en cuenta la mitología griega en general y, en un segundo lugar, a los poetas que conservaron en el horizonte cultural griego la manifestación más viva a la que tal mitología puede aspirar: la

---

<sup>106</sup> Postura semejante a la que se desarrolla en este apartado he defendido en dos obras más. Véanse: Robles Santoyo, Marco Julio, *La construcción de la verdad en el discurso poético de la Grecia Antigua: Engaño y persuasión en el Agamenón de Esquilo*, Tesis de maestría, UNAM, México, 2016; Robles Santoyo, Marco Julio, "Antígona y Casandra. Verdad y Persuasión en la democracia ática", en *Sofística y pragmatismo. La praxis ante el problema de la verdad*, UNAM, México, 2021, pp. 19-40. La visión que se ofrece en aquellas obras es la misma que recuperamos aquí debido a que, en lo fundamental, mantengo la misma lectura interpretativa de la tragedia griega en su relación con la verdad.

<sup>107</sup> Aristóteles, *Poética*, 1454a.

<sup>108</sup> Orsi, Rocío, *El saber del error: Filosofía y tragedia en Sófocles*, p. 52. En esta misma línea argumental se inserta la postura que Carmen Trueba defiende en su obra *Ética y tragedia en Aristóteles*, pp.66-78.



palabra mítico-religiosa como un elemento cultural dinámico y actuante, en una articulación poética que facilite tanto su conservación como su transmisión a las generaciones posteriores<sup>109</sup>.

Los poetas trágicos reformularon los personajes y las situaciones que las viñetas míticas establecían, a la luz de las preocupaciones en Atenas de su época<sup>110</sup>, de tal manera que no resulta arriesgado afirmar que esos mismos mitos son ahora representados bajo la mirada de los ciudadanos atenienses del siglo V a.C. Esquilo, Sófocles y Eurípides, cada uno a su manera —tal como afirma Rocío Orsi en la obra que de ella hemos citado—, convirtieron a los héroes épicos en trágicos: el mito se retuerce para ofrecernos una imagen del héroe al que se juzga en el teatro y que padece las consecuencias de sus decisiones en los dramas planteados por aquellos.

Así, en *Odisea*, Canto XI, versos: 275-276, Edipo muere, anciano ya, en el trono de Tebas, si nosotros conocemos otro destino para este héroe trágico es porque Esquilo y Sófocles lo convirtieron en ciego voluntario y exiliado; este nuevo tratamiento del material mitológico, evidencia la imposibilidad del mito por sí solo, para elevarse de su estado arcaico hasta convertirse en material trágico. Toda vez que se tenga en cuenta que lo trágico no se refiere únicamente a lo terrible o a lo desmesurado, sino a la sabia oposición de posturas que

---

<sup>109</sup> Si se desea ahondar en el tema de las tecnologías de la palabra en la Grecia antigua, puede consultarse E.A. Havelock, *Prefacio a Platón* (1963), Madrid, Visor, 1995, pp. 71-90. También, del mismo autor, *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (1986), Bs. As., Paidós, 1996. En donde se hace una revisión de los virajes culturales en relación con las tecnologías de la palabra.

<sup>110</sup> La tragedia griega adquirió carácter institucional hacia el 534 a.C. bajo la protección del tirano Pisístrato; sobre su declive, consideramos que con la muerte de Eurípides la tragedia griega dejó de ser un arte vivo en la medida en la que tras los grandes exponentes que de ella conocemos: Esquilo, Sófocles y Eurípides, ya no hubo más tragediógrafos que continuaran la excelsa tradición cimentada por aquellos.

se enfrentan (colisionan, como afirma Hegel en su *Estética*<sup>111</sup>) y cuya propia potencia los consume, los destruye, los purifica o los eleva.

Los héroes míticos se convierten así, sin que haya jueces, en sujetos con una dimensión ética, razón por la que deben padecer las consecuencias de sus acciones. Acciones que, por lo demás, repercuten en su entorno causando graves males: Tebas envuelta en una guerra civil, fratricida; y Argos bajo el dominio de una tirana; en *Antígona* de Sófocles, Tebas, otra vez, se debate entre los deberes hacia la ley (*nômos*) y las leyes que Antígona defiende, es decir, más altas que las humanas:

Antígona—. No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses<sup>112</sup>.

Es la tragedia el arte al cual debemos la posibilidad de acercarnos a una lógica de la ambigüedad, en donde la potencia de los contrarios está presente sin que ninguno de ellos triunfe sobre los demás, que divide opiniones y nos permite pensar la contradicción que no está depositada en la naturaleza sino en la condición humana, debido a ello, Orsi señala, a tenor de la tragedia griega, que:

No puede buscarse una única clave interpretativa (y mucho menos una única clave interpretativa política) para todas las tragedias conservadas o para aquellas de las que tenemos noticia. Distintos ideales, distintas concepciones, distintos puntos de vista pueden estar reunidos en una misma tragedia, pues la tragedia está animada, en buena medida, por el espíritu de la contradicción<sup>113</sup>.

Las claves interpretativas aducidas por Orsi, apoyan nuestra interpretación: la tragedia griega no colocó como objeto de reflexión una "verdad", estable, única y cristalizada, bajo la cual se podría dirimir lo falso de lo verdadero; sino que la poesía trágica

---

<sup>111</sup> Hegel, G.W.F. *Estética*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Grandes Pensadores, 2002, p. 179.

<sup>112</sup> Sófocles, *Antígona*, v. 450-455.

<sup>113</sup> Rocío Orsi, *op. cit.*, p. 50.

contempla una pluralidad de posturas en contraste evidente (de ahí la colisión trágica), a pesar de que el coro en no pocas ocasiones llama a los personajes a la cordura, al uso y reconocimiento de la medida, tampoco aparece como un juez que discrepa, ni como una instancia que posee una Verdad inalterable. Citamos este verso recuperado del *Agamenón* de Esquilo con el objetivo de ejemplificar nuestra postura a través de los textos mismos: «Coro—. Gozar de una fama desmedida es algo muy grave, que el rayo de Zeus alcanza la casa de una gente así»<sup>114</sup>.

En el *Agamenón* de Esquilo, la palabra persuasiva y la verdad desprovista de persuasión alcanzan una problematización exquisita, a partir del encuentro —tan decisivo, como trágico—, de sus dos personajes femeninos: Casandra y Clitemnestra. En el drama abundan «las redes» que se justifican desde diversos ángulos, pero que apuntan hacia la más exacerbada de todas, las argucias de Clitemnestra alrededor de los recién venidos, pero esta especie de red no es, por supuesto, un manto entretejido por hilos sino por palabras melifluas, y hondamente persuasivas.

El asesinato de Casandra y Agamenón son la conclusión de lo que ya se preludiaba en las intervenciones del coro. La princesa Casandra está tan turbada ante ese palacio manchado por los crímenes pasados y por los que ya se preparan, que el coro, dirigiéndose a ella, inquiere si la razón de su angustia es por la imposibilidad de la "extranjera" de comprender el griego: «Coro—. Tengo la impresión de que la extranjera necesita un intérprete que se lo explique con claridad. Su aspecto es como el de una fiera recién atrapada»<sup>115</sup>. Nuevamente la palabra juega un papel crucial. Mediante la correcta

---

<sup>114</sup> Esquilo, *Agamenón*, vv. 468 y ss.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, vv. 1063 y ss.

comprensión de lo que se dice, es posible que el personaje entré en "razón", obedezca dado que se encuentra en una situación desventajosa.

El final del drama es bien conocido: Clitemnestra asesina a su esposo mientras él recibía un baño. Antes de ello lo persuade hacia la desmesura. En las palabras que Clitemnestra le dirige al coro resurge nuevamente la palabra red, la trampa ha surtido efecto y Clitemnestra se jacta del resultado:

Clitemnestra—. Aquí estoy en pie, donde yo he herido, junto a lo que ya está realizado. Lo hice de modo —no voy a negarlo— que no pudiera evitar la muerte ni defenderse. Lo envolví en una red inextricable, como para peces, un suntuoso manto pérfido.<sup>116</sup> Dos veces lo herí y con dos gemidos dobló sus rodillas. Una vez caído, le di el tercer golpe, como ofrenda de gracias al Zeus subterráneo.

Hemos ya señalado el carácter persuasivo de la palabra de Clitemnestra. El coro reprende a Clitemnestra porque considera que se desempeña con una seguridad y soltura que recuerda la voz de un varón. El *logos* aparece entonces como un peligroso bien cuando está ligado al poder desmesurado y cuando quien la ejerce posee un grado inusitado de persuasión.

Además, en este mismo drama trágico tenemos el caso contrario, el de Casandra.

Casandra, la inspirada por Loxias, la que ve por anticipado y cuya lengua lanza tales presagios que asusta a los miembros del coro, carece de persuasión. El personaje encarnado por ella se encuentra en una situación particular. Se trata de una extranjera vulnerable que llega a Argos como botín de guerra. Loxias le proporcionó el don de la adivinación antes de ser convertida en esclava, a cambio del contacto amoroso; cuando Casandra no cumple con la parte que le corresponde, Loxias, ofendido, priva a su palabra de persuasión. Se trata, pues, de una mujer que pronuncia la verdad, pero que es incapaz de convencer a ninguno de

---

<sup>116</sup> El subrayado es nuestro.

sus interlocutores. Esquilo formula en su drama un problema que tendrá enormes repercusiones en la filosofía, política, ética y poesía griegas, nos referimos al tema de la justicia.

Por otro lado, lo que desarrolla Esquilo en su citada obra, no está, desde nuestra perspectiva, en controversia con lo que Platón busca y afirma en diálogos como *República* y *Sofista*. Dado que de lo que se ocupa el poeta trágico al contrastar a estos dos personajes femeninos es de remarcar un problema: el de la palabra persuasiva ligada a situaciones nocivas, relacionada con el hambre desmesurado de poder y, en último término, con fines éticamente discutibles; todo esto frente a una palabra verdadera pero oscura (la de Casandra), lo cual enfatiza, sin ambages, que aún la verdad, quizá en la misma medida que la falsedad, requiere de la persuasión que fue tan cara para los oradores y los sofistas, y tan problemática para Platón.

El uso discutible del *logos* es ejemplificado por Clitemnestra. A través de la palabra lisonjera persuade a Agamenón de trastocar su rol de guerrero al recibir dones parecidos a los que se le prodigan a una mujer o a un bárbaro, un extranjero. El pasaje al que nos referimos, es aquel en el cual Clitemnestra sale a su encuentro y le propone caminar sobre «púrpuras» para entrar al palacio. Agamenón, opone resistencias mínimas, se deja persuadir por las “dulces” palabras de su esposa:

Agamenón—. Por lo demás, no me trates con esa molicie, con modos que son apropiados para una mujer, ni, como si fuera un hombre bárbaro, abras tu boca con aclamaciones, con la rodilla en tierra en mi honor, ni provoques la envidia tapizando de alfombras mi senda. Con eso sólo a los dioses se debe rendir honor, que a mí no deja de darme miedo, siendo sólo un mortal, caminar sobre esa belleza bordada. Quiero decirte que como a un hombre no como a un dios me des honores<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Esquilo, *Agamenón*, vv. 917 y ss.

Tras esa resistencia moderada, Agamenón le concede la razón a Clitemnestra y camina en la alfombra violando todas las precauciones que él mismo mencionó. Conculcar el orden de los roles habituales, significó para Agamenón ser visto a la luz de acciones propias de mujeres o recibiendo dádivas que corresponderían a los extranjeros; mientras que en Clitemnestra, cuando se aclara que posee una mente que parece más de varón que de mujer o cuando el coro reconoce de modo irrestricto su autoridad, asistimos a la inversión de los sexos: de lo masculino en femenino en Agamenón y en sentido inverso en su esposa, Clitemnestra.

Resulta interesante observar cómo a través del diálogo y de un uso peculiar de la palabra los roles sociales trastocan su sentido y naturaleza. El rey de Argos, Agamenón, cede ante la palabra sugerente de su esposa; el logos se revela entonces como una fuerza poderosa, capaz de trastocar la imagen que Agamenón tenía de sí mismo, lo convence para actuar fuera de la medida justa, lo convierte en un "otro" al que ya no conoce ni respeta y como el extraño en que se ha convertido de esa misma manera morirá golpeado por el cetro, símbolo de su poder inútil. En resumen, la palabra que ejerce tan grande seducción sitúa la "verdad" en el terreno de la ambigüedad, el engaño y la contradicción. En este drama esquileo, los personajes no pueden escapar a dicho entrecruzamiento, de tal modo que el fruto de estos diálogos es lo que consideran verdadero y bajo esta creencia actúan y padecen las implicaciones de semejantes acciones.

Una vez que hemos situado ya el momento en el que el discurso histórico, el drama trágico y la sofística emergen. Resulta ahora imprescindible trasladar la discusión hacia la emergencia del diálogo como vehículo para la expresión escrita de la filosofía, sus peculiaridades y su forma, y el sentido que posee en Platón, es decir, cómo se da el giro del diálogo a la dialéctica. O bien, de un filosofar a través del diálogo.

## II

[EL DIÁLOGO FILOSÓFICO: DIÁLOGO Y VERDAD]

*La sofística: primera época.*

*Sócrates y los sofistas.*

*¿Sócrates sofista?*

*Emergencia y peculiaridades del diálogo filosófico.*

*Socraticoí Lógoí: La escritura de Sócrates.*

*La verdad como problema a la luz de las indagaciones platónicas.*

*El sentido de la verdad en los diálogos tempranos.*

*Del diálogo a la dialéctica: La propuesta platónica.*

### **2.1 La sofística: primera época<sup>118</sup>**

Desde aquel encuentro fundamental entre los sofistas y Sócrates, ha sido penoso y largo el camino mediante el cual los sofistas han podido integrarse en las reflexiones filosóficas contemporáneas, pero sin el cariz peyorativo que a menudo han tenido a lo largo de la historia del pensamiento occidental y para cuya muestra evidente podemos citar el uso del vocablo en Erasmo de Rotterdam, Miguel de Cervantes y Fiodor Dostoievski, por citar sólo a unos cuantos. En estos tres autores, cuando aparece la palabra “sofista” es para designar a aquel interlocutor que no habla con la verdad.

En la filosofía de Platón la figura del sofista aparece ligada a una forma de pensamiento y de enseñanza que éste considera falsa, engañosa y mendaz. Pero este juicio, como el de la palabra mítica y su visión alrededor de poesía, tampoco es uniforme ni absoluto y mucho menos conclusivo, sino que se mantuvo en flujo constante a lo largo de toda su filosofía; hay sofistas a los que Sócrates, en los diálogos de Platón, ensalza y ante los cuales

---

<sup>118</sup> En lo fundamental, las ideas aquí expresadas corresponden a la introducción, de mi autoría, que se publicó en el libro *Platón ante la sofística*, cuyos editores fueron Leticia Flores Farfán y Rogelio Laguna García, Plaza y Valdés Editores, 2023, pp. 15-31.

se manifiesta muy respetuoso, e incluso señala los logros por ellos realizados en campos educativos y políticos.

Los sofistas fueron “aquellos maestros” itinerantes, sin residencia fija, que ofrecían enseñanzas a cambio de beneficios económicos, y que concentraban su pedagogía en la retórica y la persuasión, por ello, cuando Platón examina críticamente el uso del discurso que los sofistas realizaban, se da cuenta de que no es factible subsumir a todos en una misma categoría, imponerles la misma etiqueta. Cuestión problemática e interesante, a lo que volveremos en el último de nuestros capítulos. Mientras tanto, no perdamos de vista que la posible crítica de Platón a los sofistas es debido a su relativismo moral y a su falta de compromiso con la búsqueda de la “verdad”. Después analizaremos algunos de los elementos que congrega Platón alrededor de esta crítica, por ejemplo, el factor económico, su relación con el poder, la persuasión, la manipulación del auditorio, y la multiplicidad aparente de saberes que estos creen dominar y que asumen, también, que pueden enseñar con facilidad.

Por ahora, intentemos acercarnos a la figura de estos pensadores, alejados, en alguna medida, de los muchos prejuicios que durante siglos se han acumulado sobre la figura de aquellos hombres, de los cuales conservamos información escasa y parcial. Sabemos que se dedicaban a la enseñanza dirigida a jóvenes de ciertas ciudades ubicadas en Grecia<sup>119</sup>; pero, ¿qué enseñaban con exactitud? ¿Fueron los sofistas tal solo un grupo de pseudopensadores sin consistencia lógica y moral? ¿Vendedores viles de conocimientos vulgares o histriónicos profesores que ocultaban su ignorancia a través de una retórica engañosa pero atractiva? ¿Su

---

<sup>119</sup> Jacqueline de Romilly en su obra *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, (Madrid, Seix-Barral, p. 15-20), enfatiza el hecho de que los sofistas no sólo eran profesores que enseñaban a los jóvenes el arte del razonamiento recto, sino que prácticamente ninguno de ellos se formó en Atenas, sin embargo, la gran mayoría de los mismos llegó a esa ciudad en algún momento de su vida para desarrollar prácticas docentes.



pedagógica descansaba sobre la idea de enseñar a endulzar los oídos y corromper mediante argumentos perversos la justicia? Es decir, ¿de modo deliberado mostraban a los jóvenes griegos cómo mentir con audacia y de manera infalible?

Si la actitud de los sofistas era de esta naturaleza, ¿por qué no se les impidió que cometieran acciones tan discutibles desde el punto de vista moral y jurídico? Además, de ser veraz el desprestigio que poseían en cuanto a su relación con lo justo, tal como se permite declarar Aristófanes en su comedia *Las Nubes* (425 a.C.), entonces, ¿por qué razón Pericles, famosos estratega ateniense, encargó a Protágoras la formulación de una serie de leyes que habrían de regir la convivencia en Turio? Esta relación entre Protágoras y Pericles deja ver a las claras que los sofistas fueron bien valorados por los hombres de su tiempo.

Por otro lado, la postura de Protágoras hacia la verdad, es de enorme valor para nuestra investigación, pues, no hay en él una verdad objetiva, absoluta o universal que pueda ser conocida, descubierta o revelada por nosotros. Esto implica que no hay un estándar absoluto para determinar qué es la verdad, porque la verdad no es un todo al que se llega. Así pues, el conocimiento y la verdad son elementos relativos. O, cuando menos, que los sofistas se concentraban en la enseñanza de ciertas técnicas ligadas al buen uso de la palabra en el espacio público antes que a la búsqueda de la verdad aunque con el buen razonar se pudiera llegar a ella. Así lo considera De Romilly:

...enseñar a hablar en público, a defender sus ideas ante la asamblea del pueblo, o ante el tribunal; eran, en primera instancia, maestros de retórica. Porque, en un momento en que tanto los procesos como la influencia política y las decisiones del Estado, dependían del pueblo, que a su vez dependía de la palabra, resultaba esencial saber hablar en público, argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política. Esto formaba un todo y proporcionaba la clave de una acción eficaz<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 22.

En esta misma tesitura los considera F.M. Cornford, al afirmar que los sofistas: «... los contemporáneos y rivales de Sócrates, a saber, los sofistas. Éstos no constituían una escuela; antes bien se trataba de maestros individuales, pertenecientes a categorías muy diversas»<sup>121</sup>.

Ahora bien, regresando al relativismo en Protágoras éste fue, como resulta natural, refutado por Platón, quien argumentó que el relativismo moral y epistemológico lleva al escepticismo y a la falta de compromiso con la verdad objetiva. Más allá de concentrarnos en la teoría perspectivista de Protágoras, lo que resulta interesante resaltar en este punto de nuestra investigación, no sólo es la profunda diferencia que supone la postura de Protágoras al contrastarla con la imagen y sentido de la verdad que Platón defiende, sino, sobre todo, nos interesa debido a su carácter revolucionario.

Debido a ello, Jacqueline de Romilly, define a los sofistas como pensadores revolucionarios que introdujeron en Atenas consideraciones novedosas alrededor del uso de la palabra y de las técnicas para elaborar discursos. Por su lado Aristóteles, en su *Poética*, emparentó el "decir" de los personajes trágicos con dichas prácticas. Cuando enumera los elementos del drama según su importancia, ubica el "argumento" como la parte esencial, a los personajes y a los caracteres en un segundo puesto, mientras que: «en tercer lugar está el pensamiento. Este consiste en la capacidad de expresar lo que es factible y adecuado, la cual se da en el diálogo y es tarea del político y el retórico. Los antiguos [trágicos], en efecto, presentaban [a sus personajes] hablando como políticos»<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Cornford, F.M. *Antes y después de Sócrates*, Madrid, Ariel, 1981, p. 36.

<sup>122</sup> Aristóteles, *Poética*, 1450b, 5-15.

La caracterización de los sofistas que proporciona Jacqueline de Romilly<sup>123</sup>, en defensa de ellos, los sofistas, es que son esos maestros del razonamiento. Aristóteles, por su parte, intentó mediar los polos de la discusión al distinguir la *retórica* de la *sofística*: «La retórica es, sin embargo, útil, porque lo verdadero y lo justo prevalece por naturaleza sobre sus contrarios, de suerte que si las resoluciones no se ajustan a lo conveniente, es forzoso que sean vencidas por su propia deficiencia»<sup>124</sup>. Posteriormente, Aristóteles ofrecerá, mediante un sistema metafórico (usando la figura del médico) ejemplos en vías de distinguir entre dialéctica y retórica, y entre retórica y sofística, es decir, entre razonamiento, argumento convincente, y propósitos moralmente desviados<sup>125</sup>. Aristóteles no sólo defendió la palabra a favor de un uso de ésta con fines éticos plausibles; también propuso devolverle a la retórica su visaje para entrar en "la ciudad" con pleno derecho. Es decir, como una herramienta del discurso que, vista bajo la luz de preocupaciones éticas auténticas, no deviene abusiva ni perniciosa.

Resulta lógico que esta cuestión tuvo hondas resonancias en la filosofía platónica, pues lo que está en juego no sólo es la verdad (*aléteia*) y su transmisión diáfana, sino la educación (*paideia*), la política (*politiqué*), y la vinculación de estos conceptos con al menos otros cuatro de capital importancia: persuasión (*peitó*); opinión (*doxa*); palabra, discurso, razón (*lôgos*); y poder (*dúnamis, arché*).

Los sofistas también ejercen una suerte de imitación; se hacen pasar por alguien que sabe, ocultan que ignoran: mienten<sup>126</sup>. Más allá de los epítetos peyorativos que Platón aduce a los sofistas o a los poetas a lo largo de varios de sus diálogos, es de resaltarse en este punto

---

<sup>123</sup> De Romilly, Jacqueline, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix-Barral, 1997.

<sup>124</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 1355a.

<sup>125</sup> *Ibid.*, II, 1356a.

<sup>126</sup> Padilla Longoria, Ma. Teresa, "Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el Sofista de Platón", en A. Viguera (coord.), *Jornadas Filológicas 2002*. Memoria. México, UNAM, 2004, pp. 421-437.

el de *imitadores*. Mímesis<sup>127</sup> que desconoce lo que imita: *δόξαμίμησική* que ambos "personajes", a su modo, encarnan<sup>128</sup>.

La polémica alrededor de los sofistas deja en claro que para abordar la figura y pretensiones de este grupo de pensadores, se deben observar un buen número de precauciones si no se desea caer en una falsa generalización que nos conduciría a albergar una imagen falsa de ellos. A tenor de esta discusión deseamos comentar algunas de las ideas que alrededor de los sofistas proporciona Gerardo Ramírez Vidal, pues dicho autor aclara que en tiempos de Sócrates la palabra sofista significaba una cosa muy distinta a la que significaría varios siglos después:

El sentido negativo del término ‘sofista’ no tuvo siempre el predominio. Durante dos mil años —del siglo V a.C. al Renacimiento— esa palabra se empleó más como un halago que como un insulto. Se convirtió en un término fundamentalmente injurioso sólo en época posterior, a inicios del siglo XVII y hasta mediados del XX<sup>129</sup>.

Una segunda advertencia que deseamos realizar acerca de los sofistas es que se ha malinterpretado la crítica que Platón realizó a los sofistas. Si bien es cierto que en algunos pasajes aparecen descritos, en los diálogos, como personajes de dudosa constitución intelectual; esta caracterización no es absoluta, pues hay pasajes en los que “algunos sofistas” son descritos por el propio Platón como personajes inteligentes y lúcidos, dueños de un conocimiento vasto en diferentes materias.

---

<sup>127</sup> La mimesis es un concepto recurrente en la filosofía de Platón, desde nuestra perspectiva, la imitación, es uno de los términos que más íntimamente se relaciona con el problema de la verdad y la figura de el sofista. Si bien, según Platón, el arte y la poesía no son capaces de representar la realidad de manera verdadera y objetiva, sino que son meras imitaciones de la apariencia de las cosas. En *Sofista*, Platón mostrará una postura moderada en relación con ella, pues su ontología, en dicho diálogo, no puede evadir el problema de la creación de imágenes que al tener un presencia “real”, entrarían en el reino de la verdad aún cuando dicha creación esté lejos de la realidad objetiva. Aristóteles, por su parte, formuló el asunto de la mimesis en el arte y la literatura, con implicaciones positivas, tal como clarificamos en las líneas precedentes.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 430 y ss.

<sup>129</sup> Ramírez Vidal, Gerardo, *La invención de los sofistas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2016, p. 27.

Por último, tal vez la más riesgosa de las cuestiones, es desde dónde habremos de leer y visitar los fragmentos que de los sofistas se conservan en aras de visualizar una imagen pulcra, acaso “más” verídica o menos manipulada, de la figura de estos pensadores<sup>130</sup>.

Pues, resulta claro que obviar el testimonio —de Platón y Aristóteles—resultaría parcial y excesivo. Como parcial resulta, a la luz de algunos estudiosos contemporáneos, la percepción que de ellos tuvo Platón e inconstante su crítica que a menudo ha sido tergiversada en grado sumo, pues no todos son medidos, en Platón, con la misma escala y los mismos criterios<sup>131</sup>.

## 2.2 Sócrates y los sofistas

Tal como se aprecia, a partir de lo que hasta aquí se ha expuesto, el arco histórico del Siglo V a.C. es complejo y atribulado. Justo a la mitad de dicho siglo Pericles encarga, en el año 443, la formulación de un código civil para la colonia griega de los Turios. Protágoras, el sofista que da nombre a uno de los más memorables diálogos de Platón, es el elegido para tal propósito.

Ahora bien, deseamos abundar en el interesante hecho de que Protágoras fue el encargado de la formulación de este código legislativo. Pues, ese hecho implica que los sofistas estuvieron ligados a los altos mandos de ciudades importantes; Atenas, por decir lo

---

<sup>130</sup> Véase: Robles Santoyo, Marco Julio, “Introducción”, en *Platón ante la sofística*, Leticia Flores Farfán y Rogelio Laguna García (eds.), Plaza y Valdés Editores, 2023, pp. 15-31.

<sup>131</sup> A este respecto, remitimos, una vez más, a *La invención de los sofistas*, libro publicado en 2016 por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y en la cual su autor, Gerardo Ramírez Vidal, abunda acerca de la recepción que ha tenido el pensamiento de Platón ligado a la crítica que realizó de la labor de los sofistas, al tiempo en el que ofrece una historia sucinta de la recuperación de la figura de estos pensadores desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Obra en la que, además, se puntualizan aspectos de suma importancia, por ejemplo, los términos griegos mediante los cuales fueron designados, la variedad de significados que tuvo, y la enorme cantidad de pensadores tan dispares cronológica como intelectualmente que fueron signados con el mismo término. Otra de las ventajas que tiene el libro de Ramírez Vidal es que en el hay una vocación verdadera y auténtica por comprender a los sofistas más allá del cerrado marco proporcionado por la filosofía tradicional.

menos, fue durante varias décadas la piedra de toque de las *poleis* griegas. Este detalle histórico, de la participación política de Protágoras como legislador, parece confirmar que estaban ligados a la clase política más alta, y que el saber en el que destacaban tiene que ver más que con la reflexión de virtudes de esa traza, antes que con aspiraciones intelectuales allende el campo de acción en esa esfera. Por supuesto, no todos los sofistas de los que tenemos noticias tuvieron participaciones semejantes. La mayoría de ellos se dedicaron sólo al cultivo de ciertas facultades entre jóvenes de clases altas que estaban llamados al ejercicio público, la toma de decisiones y la participación política en la ciudad. Platón mismo es uno de esos jóvenes por pertenecer a una familia no sólo acomodada sino con miras políticas claras.

Sin embargo, lo que Platón formula en su *Protágoras* es relevante a tenor de la labor de los sofistas, debido a que en este diálogo, Platón presenta la figura del sofista ligado a problemas relacionados con la ética, el conocimiento y la educación. Dicha obra comienza como muchos otros de los diálogos de Platón con un encuentro fortuito entre Sócrates e Hipócrates, un joven cuyo anhelo es estudiar como discípulo con Protágoras para mejorar su retórica y alcanzar éxito en dicha materia. Sócrates advierte a Hipócrates acerca de los riesgos que conllevan esta clase de enseñanzas, para tal propósito lo conduce a dialogar con el propio Protágoras para determinar si es un maestro adecuado. En este diálogo, Platón presenta una crítica a la enseñanza de la retórica y defiende la importancia de la búsqueda de la verdad y la virtud a través de la razón y la contemplación filosófica. Uno de los cuestionamientos de mayor relevancia que se desprende de la obra citada es, que no sólo pone en entredicho el valor de la retórica en sí misma, sino que la retórica no puede ser considerada una forma de conocimiento y, por último, señala que la práctica más valiosa,

aquella en la que los hombres deben cifrar su máximo empeño es la que tiene su centro de interés en la búsqueda de la verdad y el cultivo de la virtud humana.

Antes de internarnos en el pedregoso terreno de la reformulación de la figura del sofista realizada por Platón. Recordemos de manera sucinta el contenido de *El encomio de Helena*, cuyo autor es Gorgias de Leontinos, reconocido sofista. En dicho encomio, Gorgias se propone hacer una presentación distinta del personaje de Helena. Por supuesto, se refiere a la bella mujer que da pie al enfrentamiento entre aqueos y troyanos en *Iliada*. Personaje que reaparece en la rapsodia cuarta de *Odisea*, y, posteriormente, es mencionada de modo periférico en algunas tragedias. Gorgias retoma el personaje tradicional, pero su propósito es demostrar mediante un caso perfectamente conocido por los griegos, que el discurso puede articularse de tal modo que la marca negativa que pesa sobre dicho personaje, desaparezca gracias a la palabra.

El *logos*, en Gorgias, está ligado a un uso peculiar que, mediante ciertas herramientas, trastoca su sentido. Visto de esta manera, resultan evidentes las razones que llevaron a Platón hacia una crítica de tal uso del lenguaje. No sólo porque el *logos* en la filosofía platónica está ligado de manera intrínseca con el sentido de la verdad en su filosofía, sino porque su propio maestro sufrió en carne propia las consecuencias de una tergiversación de ese tipo.

Al presentar el juicio en contra de Sócrates, Platón nos brinda una ayuda inestimable en cuanto a revalorar la responsabilidad de la palabra. Volvamos al primero de los diálogos platónicos: *Apología*.

En éste Sócrates distingue su forma discursiva de la de sus detractores, al mencionar que hablará, pero no según una fórmula definida y común en tales casos, es decir, sin hacer uso de figuras, tropos o manipulaciones retóricas que, alejadas de la verdad, manipulan el contenido y se alejan de ella, con el propósito, siempre nocivo según el criterio de la justicia,

de tergiversar la verdad para enderezar el discurso hacia un fin que no descansa en lo verdadero. Y de esta necesidad por mentar lo verdadero sin ambages, deriva la contundente afirmación de Sócrates en la que se lee lo siguiente:

Soc.— [...] ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de estos [Ánito y Meleto], adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca, porque estoy seguro que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa<sup>132</sup>.

Tras esta aclaración, Platón, siguiendo el discurso que su maestro pronunció en defensa propia al ser acusado de instigar a los jóvenes en el cultivo de conductas nocivas y en el abandono de la creencia en los dioses, nos informa de otra de las características que tiene el discurso de su maestro. Se trata de la pronunciación pública de un hombre de setenta años, ello añade otro elemento que será importante en la filosofía platónica, nos referimos a la madurez del interlocutor. Platón refiere lo siguiente: «Soc.— Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado a esta edad mía, presentarme ante vosotros, como un jovenzuelo que modela sus discursos»<sup>133</sup>. En esta frase que fue, acaso, pronunciada por Sócrates y después recuperada por Platón, se presenta el tipo de alumnos que los sofistas supuestamente tenían, y la clase de ejercicio verbal que podían lograr tras esa enseñanza. Sócrates fue acusado, condenado y ejecutado en el año 399 a.C., *Las nubes*, una comedia de Aristófanes, representada ante el público ateniense en 424 a.C., presenta a Sócrates tal y como Meleto lo hará parecer ante la asamblea de los jueces durante el proceso. Dicha coincidencia nos obliga a preguntarnos: ¿era esta la apreciación generalizada del pueblo ateniense en torno a Sócrates o sólo se trata de una deformación lógica de Aristófanes al utilizar para su composición cómica un carácter diametralmente opuesto al registro de lo real? En dicha comedia se puede

---

<sup>132</sup> *Ap.* 17b-c.

<sup>133</sup> *Ap.*, 17c.



leer lo siguiente: «Fidípides.— ¡Ah, malvados, los conozco! tú hablas de esos charlatanes pálidos y descalzos de los cuales forman parte este desgraciado Sócrates y Querofonte»<sup>134</sup>.

En el decurso de esta misma comedia, Sócrates afirma que no se debe creer más que en tres divinidades: Caos, Las Nubes y La Lengua. Recordemos que una de las acusaciones que Meleto reitera es la de propiciar en los jóvenes la adoración de deidades nuevas, lo cual es aducido como una perversión del maestro infringida en contra de sus discípulos: la juventud ateniense. Entre ellos Platón que contaba la edad de 28 años cuando Sócrates es ejecutado.

Retomando el punto que dejamos en las líneas anteriores solamente bosquejado, es decir, la importancia de la edad en quien pronuncia un discurso, Leticia Flores Farfán, en su libro: *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, destaca el vínculo que existe entre la palabra pronunciada por un hombre de avanzada edad debido a que «la confianza tradicional depositada en los ancianos en el contexto mitológico griego de la Antigüedad emana justamente del saber oral que en ellos se acumula y en la fuerza configurativa de la verdad que transmiten»<sup>135</sup>. Flores Farfán agrega, así, un elemento más a nuestro tema, el hecho de que lo verdadero no está vinculado necesariamente a artificios de las palabras, sino a operaciones discursivas transmitidas a través de la oralidad; pero cuya garantía no es transmitida por un pedagogo, sino por la tradición cultural y la experiencia privada.

Allende estos detalles sobre la vejez, la sabiduría y la experiencia de los interlocutores, que serán desarrollados en otros diálogos platónicos: *Timeo*, *República*... En este primer diálogo, cuya factura es la de un discurso forense, encontramos una de las más

---

<sup>134</sup> Aristófanes, *Las nubes*, España, Bruguera, 1972, pp. 52-53.

<sup>135</sup> Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM/UAEM, México, 2006, p. 36.

bellas articulaciones de lo que exige y significa la labor filosófica. Como resulta obvio, el sentido de la búsqueda filosófica está íntimamente relacionado con la verdad, ello explica de un modo muy elocuente porque Platón insistió hasta en el último de sus diálogos, en distinguir el discurso filosófico de otros discursos, por ejemplo, el poético, el histórico o el mítico; y de ciertas labores y maneras de abordar las técnicas ligadas a la palabra, por ejemplo, la sofística. Es difícil resistirse a la tentación de citar en su totalidad el fragmento al cual nos referimos, debido a la profundidad de su mensaje, a la belleza con la cual está expuesta la labor filosófica y al interés que reviste para nuestra investigación:

...si además me dijerais: "Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que ya no gastes más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo esto morirás", si en efecto como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: "Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros, y, mientras aliente y sea capaz es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciendo lo que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas, y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?' Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más, y tiene en mucho lo que vale poco"<sup>136</sup>.

Las tres cualidades que Sócrates destaca (inteligencia, verdad y virtud) son esenciales en cuanto a la búsqueda filosófica se refiere. Una búsqueda que no se apoya en la convicción solitaria de quien la realiza sin mediación del diálogo, sino en la confrontación pública de la misma en la medida en la que a través de la amistosa discusión se refuta, perfila, enriquece y se comparte con los demás tanto la búsqueda como sus logros. Rasgo que Sócrates inculca a uno de sus más preclaros discípulos, Platón, quien en su *Carta VII*, refiere algo parecido:

---

<sup>136</sup> *Ap.*, 29c-e.

No es sino cuando se han frotado penosamente los unos contra los otros: nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos; cuando todo se ha discutido en discusiones amistosas, en que la envidia no dicta ni las preguntas ni las respuestas, cuando viene a brillar la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas<sup>137</sup>.

Por ello, un discurso escrito para conmover a las masas dista del diálogo filosófico en la medida en la que extrae al discurso de la esfera privada para llevarlo a la pública, la discusión ya no se da, el intercambio oral desaparece, lo que se tiene entonces son oradores cuyo ánimo es conmover mediante la persuasión.

La diferencia es tajante: "en la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la sofística se lucha por una sabiduría dirigida al poder. Lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres"<sup>138</sup>. Así, un sofista como Gorgias transforma en público lo íntimo del lenguaje. La diferencia entre lo dialéctico y lo sofístico se aprecia si se observa el modo de pronunciación y elaboración de cada uno de estos discursos. Siguiendo la transformación elaborada por Gorgias es fácil rastrear la inserción de la escritura en la tradición cultural de Occidente, tanto para la filosofía como para la retórica, vinculada ésta con el poder y la política:

Los oradores escribían sus discursos y después los aprendían de memoria, una vez que los habían transformado en expresión plástica. Y eso porque la dosificación y el pulimiento del estilo debían elaborarse por extenso, y no podía confiarse en la improvisación. Esa situación accidental de la retórica con relación a la escritura tuvo una influencia bastante destacada en la aparición de un nuevo género literario, la filosofía<sup>139</sup>.

Con el cambio de paradigmas de organización social y política. La asamblea en la que se toman los acuerdos colectivos mudará de sitio. En consonancia con estos cambios de traza social se insiere la interpretación que Marcel Detienne ofrece de los usos de la palabra

---

<sup>137</sup> Platón, *Carta VII*, 344b.

<sup>138</sup> Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Madrid, Tusquets, 2002, p. 106.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 108-9.

en el período arcaico de Grecia. Detienne discrepa de aquellos estudiosos del mundo antiguo (como J. Burnet y F.M. Cornford) que justifican el declive de la palabra mágico-religiosa, y por ende la función mítica en la mentalidad griega, desde un milagroso hallazgo de la razón encontrándose a sí misma, o bien por una paulatina indagación que desciende de las explicaciones mágicas de la realidad a las naturales y luego a las racionales<sup>140</sup>. Para Detienne la palabra, su uso y las fronteras que la separan y vinculan con lo religioso cambió al ritmo de las transformaciones sociales. De tal suerte que la reforma hoplita y la conformación de la ciudad así como la diseminación de los guerreros en ella trastocó sensiblemente el mundo antiguo. El centro de las asambleas se movió de sitio, ahora ya no estarían a la orilla de las naves, de espaldas a la ciudad sitiada, cerca de las hogueras donde los guerreros celebraban hecatombes o alrededor del gozo de los vencedores que, aposentados sobre las ruinas de los caídos, se repartían las riquezas, sino en el ágora.

El ágora es el centro en el cual, mediante el consenso de los ciudadanos, se tomarán las decisiones más convenientes para todos. Cuestión análoga sucederá en el terreno jurídico: ahora la conducta de los hombres no será equilibrada por las Erinias, sino por ellos mismos. La *Orestíada* de Esquilo es un ejemplo de esto último. En *Las euménides*, tragedia posterior al asesinato de Clitemnestra por Orestes; las Erinias, exigen venganza por el matricidio que cometió el hijo primogénito de Agamenón. Lo importante de la tragedia de Esquilo es la

---

<sup>140</sup> La postura de un pensador como F.M. Cornford, a este respecto, debe matizarse, pues, si bien éste considera que la diferencia entre las explicaciones míticas y las de los fisiólogos griegos se debe a la mediación de la razón, la observación y la aproximación empírica a la naturaleza, también observa que la insatisfacción de Sócrates alrededor de la ciencia jónica se dio debido a que pronto derivó hacia una cosmología que dejó de lado lo que a Sócrates le parecía fundamental, el hombre, sus acciones y sus fines: «Con todo, Jenofonte nos traiciona su incompreensión de lo que para Sócrates significaba ese término [teorías inútiles]. En efecto era un mérito de los jonios y no una falta el que estudiasen el firmamento sin esperar que con ello dominarían el clima o leerían en las estrellas la caída de los reinos y el azar de las lides. Bien al contrario, con el vocablo inútil Sócrates designaba aquello que era baldío para lo que, según él, constituía la interrogante propia y capital del hombre, a saber, el conocimiento de sí y del modo de vivir una vida justa». *Antes y después de Sócrates*, Madrid, 1981, p. 31.

justicia, y ésta ya no se encuentra en el lado puramente mítico (en las Erinias) ni en el divino (Apolo y Atenea), el coro de ancianos erigido como tribunal manifiesta la transformación de la visión griega al respecto de las cuestiones humanas. Ahora son los hombres quienes mediante el consenso ejecutarán la justicia. Con el advenimiento de la ciudad, la palabra-diálogo pasa a ocupar el primer puesto.

Desde el momento en el que la palabra cobró tal relevancia para la configuración política en Grecia, se volverá un elemento de disputa intelectual. Al convertirse en el "útil político por excelencia", será también el instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Por ésta, los hombres obran en el seno de las asambleas, por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro. La palabra no está prendida ya en una red simbólico-religiosa, accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define una suerte de espacio<sup>141</sup>.

Vistas las transformaciones en el uso de la palabra desde esta perspectiva no resulta extraño que Platón excluya de su *república* a los poetas y que critique a los sofistas. La potencia del *logos* es inmensa: mediante la verosimilitud puede hacerle creer a los hombres en lo falso enmascarado como verdadero; a través de la persuasión se las aplaca y se les domina; desde la belleza apacigua el ánimo de los hombres, pero también puede arrastrarlos al placer fuera de toda norma moral. De tal forma que Platón, en palabras de Jacqueline de Romilly, se opuso a:

...la rapidez práctica de los sofistas, [...] no se proclamó "sabio" o "maestro de sabiduría", sino "filósofo", es decir, "apasionado de la sabiduría". Contra su confianza en el éxito práctico, sólo aceptó un objetivo, por ardua que fuese la investigación: lo verdadero. Y a estos dos puntos de vista diferentes correspondieron dos sistemas de pensamiento que no lo eran menos<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Detienne, Marcel, *op. cit.*, p.107.

<sup>142</sup> Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 57.

La relación de Platón con la sofística adquiere aún más importancia cuando valoramos las propias palabras de Platón expuestas en su *Epístola VII*. Epístola de carácter autobiográfico cuya autenticidad ha sido lo mismo impugnada que defendida, y en dónde Platón señala que el auténtico pie de arranque de sus indagaciones filosóficas no es la búsqueda desinteresada de la verdad, sino la reflexión política: «Antaño, cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos...»<sup>143</sup>.

Tal convicción expresada por el mismo Platón, aunada al análisis de su obra en general, cristalizaron en la siguiente apreciación de Paul Friedländer: «Él [Platón] buscaba la ciudad y en la búsqueda de la verdadera ciudad encontró el reino de las ideas»<sup>144</sup>. Por ello, Álvaro Vallejo afirma que:

La sofística es tan importante para la comprensión de la obra platónica que, si no la tenemos en cuenta perderemos una de las claves más iluminadoras. Hay obras enteras como la *República*, que responden a la preocupación de Platón por proporcionar una respuesta a las teorías sofísticas de la justicia, por los peligrosos efectos liberadores de fuerzas irracionales que llevan consigo<sup>145</sup>.

Tal como se logra apreciar por los argumentos precedentes, Platón y la figura del sofista son tan relevantes como intrincada es la resolución de lo que fue auténticamente el sofista en el siglo V a.C. De Romilly, no deja de recalcar que los sofistas fueron fundamentales para la construcción política de su época. Platón, tal como nos hemos esforzado en demostrar, ve su actuación como polémica en muchos sentidos y aspectos. Tal vez, incluso, peligrosa en la medida en la que podría darse el caso —en el registro de lo real y no sólo en el escenario— de lo que le pide Fidípides a Sócrates según *Las Nubes* de

---

<sup>143</sup> Ep. VII, 324c.

<sup>144</sup> Friedländer, Paul, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 23.

<sup>145</sup> A. Vallejo, *op. cit.*, p. 45.

Aristófanes, a saber, torcer a tal grado los discursos que lo falso pase como verdadero y, lo que de verdad es se tome por falso, todo esto gracias a piruetas del lenguaje.

El planteamiento anterior nos conduce a otro asunto de enorme relevancia. ¿Fue Sócrates, como Aristófanes lo pinta, un sofista? Gerardo Ramírez Vidal en *La invención de los sofistas*, remarca el interesante hecho de que el uso de la palabra fue ambiguo a lo largo del siglo V y aun mucho después de dicho periodo, a pesar, por supuesto, de Platón y su filosofía. En el siguiente apartado, revisaremos la imagen que nos proporciona Jenofonte de Sócrates con el propósito de evidenciar que aun en el círculo socrático el uso de tal término para referirse al maestro era corriente, lo cual implicaría analizar los diálogos platónicos con mucho cuidado para perfilar perfectamente cuál es la peculiaridad del discurso filosófico frente a otras formas discursivas más allá de la dicotomía, acaso demasiado esquemática, que nos ha llevado a enfrentar la filosofía frente a la sofística, la poesía y el discurso mítico. Análisis que nos obligaría a preguntarnos si verdaderamente Platón sembró, perfiló y pensó en la utilidad de fronteras infranqueables entre los discursos o si se trata más que de distinciones discursivas de actitudes, métodos y formas de búsqueda diferentes.

### ***2.3 ¿Sócrates sofista?***

La posible filiación de Sócrates con “los Sofistas” es un tema que reviste, por sí mismo, interés en tanto se trata de dos personajes (tomados como tal al vario pinto grupo de sofistas, con sus peculiaridades y separaciones particulares), que permiten a Platón desarrollar su filosofía posterior. Pero, nuestro interés fundamental, estriba en deslindar la postura de Platón en relación directa con el método que, filosóficamente hablando, desarrolla tomando como polos de su reflexión por un lado a Sócrates y, por otro, a los sofistas que van apareciendo con frecuencia y de modo paulatino en no pocos de sus diálogos en las tres

etapas que convencionalmente se distinguen en su filosofía. A este respecto, es pertinente señalar que Platón hace de cada uno de los interlocutores de sus diálogos personajes. En esa medida, el cuadro que presenta no puede ser tomado, con absoluta cabalidad, como un reflejo histórico sino una visión “filosófica” si se quiere, del propio Platón, en otras palabras, se trata de personajes puestos al servicio de su propia filosofía. Si nos atenemos sólo a su testimonio, la cuestión no puede ser otra que la que se deslinda de sus propios diálogos; pero si revisamos la crítica contemporánea, la imagen es otra y si nos atenemos a los testimonios de la época y aún más, si leemos con atención al propio Platón, descubrimos que la imagen del sofista por el trazada no es estable ni unívoca.

Demos pues un repaso a nuestras fuentes con el objetivo de acercarnos a la figura de estos pensadores por varias vías y deslindar luego conclusiones que enlacen la figura trazada por Platón de la sofística en correspondencia con su propia visión de lo filosófico; de la tarea que, según esta visión, correspondería a la filosofía, del método para llevar a cabo tal labor y de su diferencia específica con otras formas discursivas.

Es en el *Eutifrón* en donde Platón permite que sea Eutifrón el que señale una peculiaridad que no deja de ser interesante al tenor de la discusión sobre Sócrates y la sofística, cuando éste se sorprende de encontrar a Sócrates al pie del pórtico tribunal en espera de audiencia con el Rey Arconte<sup>146</sup> en lugar de estar en el sitio habitual en el que se ubicaba a Sócrates: el Liceo. Tal como sabemos, el sitio al que hace referencia Eutifrón se

---

<sup>146</sup> Las competencias de este arconte eran sobre temas religiosos y de culto y, en consecuencia, sobre delitos de sangre. Dicha competencia explica por qué Sócrates y Eutifrón se encuentran en el mismo sitio en espera de verificar sus propias causas que, por lo demás, no son semejantes. Eutifrón se propone acusar a su padre por la muerte de un sirviente que, a su vez, asesinó a otro, y Sócrates para informarse sobre la acusación que Ánito y Meleto formularon en su contra.



encontraba al Nordeste de Atenas, ya en las afueras, y era un lugar en que se podía conversar con ductilidad, y que, ya en tiempos de Sócrates, era frecuentado por sofistas<sup>147</sup>.

Acerca del pago que los sofistas recibían a cambio de las enseñanzas que les daban a los jóvenes atenienses, es cosa probada por la crítica contemporánea basada en los testimonios de la Antigüedad de que era cierto y de que las sumas podían llegar a ser cuantiosas. En ello tanto Platón como Jenofonte coinciden cuando afirman que Sócrates no era remunerado por ningún ateniense, merced a tal servicio, a este tenor citamos el testimonio platónico expresado en el diálogo que ahora comentamos: «Soc.- Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, *no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente*»<sup>148</sup>. A lo largo del diálogo, Sócrates puntualiza su diferencia tanto de los adivinos como de los “maestros” que enseñan a cambio de dinero, como de los que aseguran que poseen sabiduría. Quizá uno de los pasajes más interesantes del diálogo, es el momento en el que Sócrates puntualiza que las definiciones estables, referidas a los asuntos que nos son cuantificables, no siempre dinámicas. Así, en el mismo tenor que en *Eutifrón*, en *Lisis*, Platón presenta a Sócrates andando de la Academia al Liceo, sin entrar en la ciudad, con el objetivo de acercarse a los lugares en los que el encuentro con “hombres” dispuestos a dialogar es posible y frecuente. En dicho diálogo, además de mostrarnos la clase de actividades realizadas por Sócrates, se habla también de la enseñanza que Micco ofrece en ese espacio a cambio de una remuneración, el juicio que Sócrates expresa sobre este personaje no sólo es respetuoso sino que bordea el elogio, lo cual deja ver

---

<sup>147</sup> *Eutifrón*, 2a.

<sup>148</sup> *Eutifrón*, 3d-e. El subrayado es nuestro. Es en este diálogo temprano de Platón, en donde aparece por primera vez el vocablo “idea”, pero aún no tiene el riguroso sentido que tendrá, en su filosofía, después.

a las claras que no es a todos los sofistas a los que se desprecia en la filosofía platónica, sino a unos cuantos de entre ellos, distinguir entre las especies de estos es de máxima importancia si deseamos formarnos una idea cabal de la figura de estos en oposición a la del filósofo, de los métodos que usaban aquellos y de los que, según Platón, son propiamente filosóficos.

En estos diálogos tempranos lo que es destacable es el carácter abierto de las discusiones. Tanto Eutifrón como Lisis, versan en torno a las definiciones de vocablos, tales definiciones deben, según Sócrates, estar enlazadas con la esencia o el carácter del término con tal claridad que sea posible, gracias a tales definiciones, conocer (sin ambages) la naturaleza de dichos conceptos y ser capaces de distinguir, entre varias acciones dispersas, si tal o cual acto es piadoso o no, en el caso de *Eutifrón* y cuál es la naturaleza de la amistad en el caso de *Lisis*. En estos diálogos, como en otros más de la filosofía platónica, la discusión no queda cerrada ni se llega a una definición, sólo se bordea el tema, se ensayan definiciones, pero ante su deficiencia, la única conclusión posible es la duda ante las certezas que los interlocutores de Sócrates expresan. Este carácter dinámico del filosofar, interesado por las preguntas y los cuestionamientos antes que por las conclusiones cerradas es lo que dota a ambos diálogos de interés, en la medida en la que la filosofía desarrollada en esta etapa por Platón expulsa a los interlocutores de su espacio de comodidad epistémica. La filosofía de Platón, en estos primeros diálogos es una constante apuesta por examinar los temas a la luz de hechos concretos, con ejemplos extraídos de la experiencia directa de los interlocutores dejando en ellos una sensación de incomodidad al ser orillados hacia la duda a partir de sus propios razonamientos.

## ***2.4 Emergencia y peculiaridades del diálogo filosófico***

Platón se esfuerza por puntualizar que filosofía no es sofística ni poesía, aunque innegablemente abreva de esas formas discursivas elementos que le permitieron configurar su propio esquema filosófico. Ejemplo de ello lo tenemos en los diálogos miméticos que guardan una estrecha relación con el diálogo trágico<sup>149</sup>. Un análisis puntual de las formas "literarias" en la obra platónica revela lo que ésta debe a esquemas discursivos que Platón ataca en reiteradas ocasiones. No obstante, dichos ataques deben matizarse, pues no puede perderse de vista lo que el mismo Platón apunta en los llamados diálogos tardíos o de madurez<sup>150</sup>, en los cuales se aleja de las cáusticas consideraciones que expresa en diálogos tempranos a tenor de los poetas y los sofistas. Así, de la certeza que la poesía tuvo sobre la verdad de su discurso y de la ostentación con la que "cierta clase de sofistas" aseguraban que *sabían*, llegamos a la problematización que realizó Platón, motivado por el interés de cimentar a la verdad en un soporte firme y constante.

El diálogo nació de la conversación. Poco a poco, se estilizó hasta alcanzar su cumbre lógica en las pesquisas epistemológicas de Platón. A través de él, el diálogo se erigió como un método de aproximación a la verdad. Paralelamente al "método dialéctico socrático-platónico" surgió el arte retórico.

Por su parte, Charles H. Kahn<sup>151</sup> se ha encargado de analizar, con extrema precisión, los elementos "retóricos" de la obra platónica, develando la astucia con la que Sócrates se mueve entre sus interlocutores para precisar sus omisiones, sus excesos y la falta de

---

<sup>149</sup> Sobre la presencia de elementos retóricos y poéticos en la obra de Platón existen fuentes en tradiciones exegéticas diversas. Señalo, de entre ellas, sólo una tríada en la que dicho tópico se analiza con puntualidad: C.H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, pp. 455; P. Freidländer, *Platón, verdad del ser y realidad de vida*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 390; A. Vallejo, *Mito y persuasión en Platón, Suplementos Er. Revista de Filosofía*, Sevilla, 1993, pp. 349.

<sup>150</sup> La división de los diálogos platónicos será analizada y discutida en el capítulo segundo de esta investigación.

<sup>151</sup> C.H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, pp. 450.

pulimiento en tal o cual razonamiento. Ofrecer como ejemplo la postura que sostienen estos estudios de la obra de Platón, no tiene otro objetivo más que situar la tremenda problemática ante la cual nos enfrentamos, pues será hasta el diálogo denominado *Sofista*, en el cual Platón nos ofrecerá una rearticulación de su propia ontología y del valor que en la enunciación de la verdad tiene la investigación conceptual. Cuestión que también se explora —con otros matices y desde una óptica particular— en otro de sus diálogos fundamentales, *La República*.

### ***2.5 Socráticoí Lógoí: La escritura de Sócrates***

Las conversaciones con Sócrates, tal como afirmamos en nuestra *Introducción*, son una forma literaria preocupada por salvar de la evanescencia de la oralidad los diálogos que Sócrates mantuvo con los ciudadanos griegos y en cuyo corazón se situó el problema del Bien<sup>152</sup>, pero también la ignorancia y la posibilidad de salir de ella a través del diálogo en el que se exponía el pensamiento y se confrontaban las posturas: «SOC. [...] ¿Por qué, realmente, gustan algunos de pasar largo tiempo a mi lado? Lo habéis oído ya, atenienses; os he dicho toda la verdad. Porque les gusta oírme examinar a los que creen ser sabios y no lo son»<sup>153</sup>.

Si bien el diálogo platónico tuvo como referente inmediato las obras de los grandes trágicos, el *agón* posibilitado por la democracia ática y, a pesar de que los diálogos con Sócrates no fueron una invención exclusiva de Platón, lo que es innegable es que cuando Platón lo retoma ejerce sobre él poderosas modificaciones que no se encuentran presentes en Jenofonte ni se aprecian en los fragmentos conservados de Antístenes o Esquines, pues, Platón celebró con el tiempo nuevos vínculos al rescatar las conversaciones de Sócrates a

---

<sup>152</sup> Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la poesía y filosofía griegas*, Madrid, Visor, 2004, pp. 133-302.

<sup>153</sup> *Ap.* 33c.

través de una tecnología: la escritura; pero no se limitó a realizar diálogos miméticos, fue más allá, a la dialéctica. Además, mucho se ha dicho acerca del talento expresivo de Platón, esa manera de trazar plásticamente a los interlocutores del diálogo, de distinguirlos mediante el lenguaje y el tono que cada uno adopta. Tampoco se ha pasado por alto el hecho de que el diálogo que Platón ejerció hizo posible la conformación de una filosofía que en muchos de sus eslabones favorece la aporía, no se trata aún de la aserción tajante, sino del movimiento mismo del pensar y de la duda en la que el lector-interlocutor puede participar y tomar postura con respecto a la materia en cuestión. Pero si algo debe rescatarse, con igual ahínco, es que Platón vio en el diálogo una herramienta para el conocimiento de la realidad, la naturaleza y el hombre a partir del intercambio con los otros. Platón observó, con una claridad meridiana, la necesidad que tenemos de los otros para perfilar con agudeza y sin dogmatismos estériles los conceptos sobre los que se ha de razonar en vías de alcanzar la verdad.

El diálogo aparece entonces no sólo como una forma literaria que prolonga el ejercicio de poetas y oradores, sino como una propuesta de carácter filosófico. En esta misma tesitura, deseamos resaltar que la forma dialogal que a Platón debemos admitir el *ἔλεγχος* (*élenchos*); gracias a éste, Platón mostró cómo contra-argumentar a partir de las consecuencias derivadas de los argumentos de un interlocutor, método discursivo que favorece el ejercicio del razonamiento. Esta confianza en la revisión colectiva de las definiciones, se encuentra expresada en la ya citada *Carta VII*, en donde Platón, en el balance general de su vida, reafirma las posibilidades que tiene la discusión en términos epistémicos.

Estas son sólo algunas de las características que es posible apreciar en los diálogos platónicos y gracias a ellas, a la perplejidad que causa en el lector y a la posibilidad de inmiscuirlo en la discusión filosófica, creemos que el diálogo como forma de comprensión

intersubjetiva debe revalorizarse. Por ello, en esta investigación nos propondremos deslindar la peculiaridad del diálogo platónico como método fiable para el conocimiento de la verdad, en comparación con el discurso poético y sofístico; esto nos permitirá caracterizar el panorama de emergencia y crítica del lenguaje tanto poético como retórico bajo el prisma de la filosofía platónica y la apuesta del fundador de la *Academia* por el diálogo como herramienta comunicativa que permite el acercamiento a la verdad. Por lo tanto, será nuestro propósito ofrecer una reflexión que coloque en el centro de su análisis el diálogo como vía de comprensión intersubjetiva<sup>154</sup>, pero también de colaboración epistemológica y de perfeccionamiento moral y político.

La anterior afirmación, por utilizar un símil, es la columna vertebral de nuestra investigación, ligada, por supuesto, al objetivo de perfilar la imagen de el sofista en el diálogo de nombre homónimo.

Sin embargo, será puesta a prueba a través de la obra misma de Platón, pues no son pocos los especialistas en este autor que señalan los altibajos de la filosofía platónica. En el sentido de que si bien en algunos diálogos su confianza en la dialéctica es supina, por ejemplo, en *Sofista* y *Timeo*; otros parecen permeados por un creciente desencanto en la naturaleza humana: *República*, *Político* y *Leyes*. En esa clave han intentado leer los diálogos platónicos, por ejemplo, Paul Freidländer, Álvaro Vallejo, Antonio Gómez Robledo e incluso F.M. Conrford, David Ross o Mary M. McCabe. Por otro lado, tanto en la exégesis castellana, como en la tradición francesa, sajona y anglosajona, se acude, en no pocas ocasiones, a los datos biográficos de Platón para comprender aserciones de traza filosófica: los desencantos en Siracusa, el periodo de los Treinta Tiranos en Grecia tras la capitulación

---

<sup>154</sup> Padilla Longoria, Ma. Teresa, "Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica", en *Theoría*, 14-15, México, (junio, 2013), p. 135.

de Atenas ante Esparta, el teatro y la comedia ática, y, sobre todo, la muerte de su maestro, Sócrates. Todo esto aunado a las circunstancias concretas de su nacimiento y el abolengo de su familia.

En lo sucesivo, hemos de cifrar nuestros esfuerzos en extraer lo que Platón escribió en relación con el diálogo como herramienta de comprensión, aunado a la verdad y su problematización.

## ***2.6 La verdad como problema a la luz de las indagaciones platónicas***

Acercarnos al problema de la verdad en la Antigüedad griega supone varios obstáculos. Uno de los principales es que no existe un tratado general que aborde dicho problema y que contemple, en una suerte de síntesis, las reflexiones que sobre ella se presentaron desde los albores de la sociedad griega arcaica hasta el declive del llamado período helenístico.

Por lo tanto, aquellos que se encuentran interesados en investigar el sentido que tuvo la verdad en el mundo griego, han de realizar una búsqueda pormenorizada a través de un buen número de fuentes. Asunto a considerar, por separado, es el léxico mediante el cual los griegos designaron lo "verdadero", y el sentido que tales vocablos adquirieron en las distintas etapas de lo que suele llamarse Grecia Antigua. Es preciso, pues, tener presente que los periodos de auge y florecimiento de ciertas disciplinas y técnicas discursivas, imposibilitan una aproximación al problema si no es teniendo siempre en cuenta los matices que adquirieron vocablos esenciales como: *Alétheia*, *Peithó* o *Mythos*, por citar sólo algunos de ellos. Otra consideración a tener en cuenta es que el vocabulario y, sobre todo, el sentido de tales términos se trastocó conforme se dio paso de una era a la otra, lo que resulta

fundamental para la presente investigación es el cambio de paradigma lingüístico que va del periodo arcaico al clásico.

Otra de las dificultades a las que nos enfrentamos, con respecto a la conceptualización de la verdad, es que tampoco existieron fronteras infranqueables entre los discursos. Recordemos que la esquematización de los géneros literarios fue posterior, de tal suerte que el asunto de la verdad se encuentra esparcido en una amplia gama de registros que van desde los poéticos, hasta los filosóficos, pasando a través del decir de los sofistas, de los historiadores e, incluso, de los documentos médicos.

La dificultad se agrava dado que en ninguno de los diálogos platónicos se impuso el asunto de la verdad como materia general del mismo. Gracias a ello el problema de la verdad y sus sentidos posibles en el marco de la filosofía platónica, laten de una forma o de otra en muchos de sus diálogos, desde el *Ion*, en dónde se investiga el decir poético, sus raíces y sus fuentes, hasta *Leyes*.

Además, elegir a Platón como guía fundamental de nuestro recorrido, nos obliga a tener en cuenta al menos tres precauciones preliminares:

La primera de ellas es que la obra de Platón atravesó varios periodos<sup>155</sup> que, por lo general, son divididos como escritos de juventud o diálogos mimético-socráticos; un periodo

---

<sup>155</sup> F.M. Cornford en su obra, *La teoría platónica del conocimiento*, España, Paidós, 1991, p.17 y ss., propone una división semejante a la que nosotros destacamos, con la precisión de que es posible, debido a las garantías que ofrecen los análisis estilométricos y temáticos del corpus platónico, agrupar algunos de sus diálogos en una suerte de tetralogías o tríadas que faciliten su estudio y comprensión. Así, República puede ser considerado el Diálogo eje de la obra platónica al situarse a la mitad de su producción, el hecho de que se encuentre en esa posición, permite observar la obra de Platón dividida en dos grandes bloques, los cuales, a su vez, se pueden subdividir en parcelas más pequeñas. Debido a la centralidad que hemos decidido proporcionarles a dos de las obras de Platón, a saber, República y Sofista, debemos destacar que este último es un diálogo fundamental para comprender el progreso intelectual de Platón y que pertenece al periodo postrer de la vida del filósofo. Se trata, pues, de un diálogo de indudable valor debido a que en él Platón retoma las discusiones precedentes de su propia obra pero con un espíritu crítico peculiar. Siguiendo la distinción ofrecida por Cornford en la obra citada, convenimos que Sofista debe considerarse un diálogo estrechamente cercano al Parménides, el Teeteto y el Político.



medio caracterizado por una paulatina separación entre las inquietudes ético-filosóficas de Sócrates y las teorías propiamente platónicas; y el último de los periodos, el así llamado de madurez, en el cual Platón ofrece una síntesis de su obra y un ejercicio de autocrítica hacia algunas de sus propuestas. De lo cual resulta que el decurso propio de su filosofía implica que los temas que le fueron caros al filósofo de Atenas, se exploren desde distintas ópticas y con reformulaciones epistemológicas e implicaciones filosóficas de diversa traza.

La segunda es la reiterada presencia de algunas preocupaciones platónicas de índole política, ética, epistemológica y cosmológica que desarrolló a lo largo de la obra escrita y que no pueden comprenderse a cabalidad sin un estudio, al menos superficial, de toda la obra de Platón. Esto con el objetivo de dirimir el problema de la verdad y su íntima conexión con disciplinas tan variadas como las antes citadas.

Por último, ha de tenerse en cuenta la influencia que ciertos aspectos biográficos y sociales tuvieron en su reflexión filosófica. Nos referimos a la relación que, por vía familiar, tuvo Platón con las altas esferas de la política ateniense<sup>156</sup>; el crucial encuentro entre Platón y Sócrates; los viajes a Sicilia; la dominante presencia en el ámbito cultural y cívico de Atenas tanto de los sofistas como de los poetas épicos pero, sobre todo, trágicos. En relación con esto, no son pocos los estudiosos de su obra que ven una relación confluyente entre el diálogo trágico y el filosófico desarrollado, principalmente, por Platón; aunque sabido es que los llamados *Socraticoi Lógoi* (Diálogos de Sócrates)<sup>157</sup>, fueron una corriente literaria con un buen número de adeptos. Sin embargo, y es este uno de nuestros más caros objetivos a lo largo del presente estudio, fue Platón quien llevó a la cúspide dicha tradición de transmisión

---

<sup>156</sup> Paul Friedländer en *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos, 1989, p.21 y ss., destaca, a partir del testimonio mismo de Platón expuesto en sus epístolas, la impronta que dejó plasmada la política ateniense de su tiempo y la condena de Sócrates.

<sup>157</sup> Kahn, C.H., *Platón y el diálogo socrático*. El uso filosófico de una forma literaria, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.

y conservación del pensamiento. Evidenciar sus entresijos, peculiaridades y potencialidades en términos filosóficos a la par de un análisis pormenorizado del problema de la verdad y la persuasión en la obra del filósofo de Atenas, es nuestro proyecto más ambicioso. No obstante, resulta apropiado mencionar que la amplitud y riqueza de la obra platónica nos obliga a centrarnos con mayor énfasis sólo en dos de sus diálogos: *República* y *Sofista*.

### ***2.7 El sentido de la verdad en los diálogos tempranos***

La preocupación de Platón por la verdad está enunciada desde el que es considerado como el primero de sus diálogos<sup>158</sup>. En su célebre *Apología de Sócrates*, encontramos una clara, acaso angustiosa, preocupación por distinguir la verdad de aquel discurso que es únicamente persuasivo. Como resulta obvio, nos referimos a esa clase de discurso cuyo fin último es la persuasión maliciosa frente a un jurado, antes que la verdad según la razón y la justicia. Preocupación platónica que, si bien es enunciada en la *Apología de Sócrates*, será explorada y reiterada en diálogos posteriores, así lo afirma Álvaro Vallejo Campos:

El testimonio de la *Apología* coincide con las páginas del *Alcibíades*, pues a la hora de referirse al núcleo fundamental de su exhortación filosófica, Sócrates recuerda una vez más que lo fundamental en el cuidado del alma es el interés por la razón y la verdad (*phrónesis kai aletheia*)<sup>159</sup>.

En otros términos, el uso recto de la razón, encaminado a la idea del bien y a la de la justicia, está enlazado con la verdad. De ahí que la exégesis de la filosofía platónica que tradicionalmente vincula bien, verdad y belleza, encuentre su apoyo desde los primeros diálogos platónicos.

---

<sup>158</sup> Será en el segundo capítulo de la presente investigación en el cual abordaremos el problema de los diálogos platónicos desde la óptica del estilo literario y los recursos retóricos que vertebran cada uno de ellos. En este punto, sólo deseamos precisar que no todos los diálogos de Platón presentan una composición semejante, por ejemplo, *Apología de Sócrates*, antes que un diálogo como tal, es un discurso forense. Agradecemos al Dr. José Molina Ayala, tan valiosa aportación a nuestro estudio.

<sup>159</sup> Vallejo, Álvaro, "Mito y persuasión en Platón", *Suplemento Er*, Revista de Filosofía, Sevilla, 1993, p.114.

Llegados a este punto, es relevante destacar que la acusación que interpusieron en contra del maestro de Platón, Sócrates, no fue baladí ni resultó a la postre un mero episodio desagradable. Se trató de un juicio en el que la vida de Sócrates dependía del *lógos*, entendido éste como discurso, y en cuanto tal, Platón no pudo dejar de observar que el uso malicioso de la palabra es lo que precipita la muerte de su maestro. Una condena que el mismo acusado y su círculo de discípulos más íntimo encuentran injusta.

Dicha encrucijada judicial y ética en la cual se ve envuelto Platón debido a su cercanía con Sócrates, es crucial para comprender por qué Platón se interesó por el uso del discurso, los problemas que la palabra entraña y, a la postre, construir una filosofía que medita sobre el sentido de la verdad, el bien, la justicia, la retórica, la imitación, la persuasión y la poesía, por mencionar sólo algunas de las vertientes que fueron problematizadas en el ámbito de su labor filosófica.

A continuación revisaremos el diálogo citado, bajo el supuesto de que en dicha obra se encuentra el núcleo de las preocupaciones platónicas, al menos preliminares, en torno a la verdad.

La acusación en contra de Sócrates fue presentada por Meleto<sup>160</sup>, cuya palabra mendaz, capciosa y manipuladora, acentúa uno de los problemas al que más empeño

---

<sup>160</sup> En el *Eutifrón* Platón recupera, una vez más, la acusación que se presentó en contra de Sócrates. Si bien dicho proceso fue iniciado por Meleto, a la causa se adhirieron Ánito y Licón. A través de Eutifrón 2 b-c. accedemos a ciertos detalles acerca de dicho personaje: «Soc.- No lo conozco bien yo mismo, Eutifrón, pues parece que es joven y poco conocido. Según creo se llama Meleto y es del demo de Piteo, por si conoces a Meleto de Piteo, de pelos largos, poca barba y nariz aguileña». Al respecto de Ánito, J. Calonge Ruiz, en la Introducción que ofrece a su traducción de Apología..., nos informa lo siguiente: «Meleto [...] se prestó a presentar la acusación por afán de notoriedad o por presión del influyente Ánito. También habría podido Ánito comprar su intervención, según un escolio de la Apología. Ánito era un ciudadano bien acomodado. En 409 había sido acusado por el fracaso de una expedición a Pilos, de la cual había sido encargado, aunque no como estratega, de la cual fue absuelto. Participó en la caída de los Treinta, tras la cual fue estratega durante varios años. Aún, quince años después de la muerte de Sócrates, fue Arconte. Licón era un orador de no mucho prestigio. Los poetas cómicos lo ridiculizaban debido a su pobreza y al origen extranjero de su esposa». J. Calonge Ruiz, Introducción a la Apología, Madrid, Gredos, 2000, p.5.

dedicará Platón en toda su obra: discurso y verdad; *lógos* y persuasión. Las primeras líneas de dicho diálogo son muy reveladoras a este respecto<sup>161</sup>. A tal grado le parecieron persuasivos los discursos proferidos en su contra, que el mismo Sócrates dice no reconocerse en las palabras enunciadas por sus acusadores<sup>162</sup>. El discurso de los detractores de Sócrates aparece como una mañosa deformación, sin embargo, su construcción retórica es perfecta según la persuasión, pues, de no haber sido así, la causa no habría encontrado eco entre los 280 jueces<sup>163</sup> que votaron en contra de Sócrates.

Estamos situados ante maridajes y alianzas entre conceptos que envuelven problemas de suma gravedad, como resulta obvio, implica la cuestión de la mentira, la manipulación, la persuasión desprovista de un fin éticamente encomiable. Pero también en esta problemática se imbrican la justicia, el bien, la bondad, la razón, la verdad, el falso testimonio, la interpretación que unos y otros ofrecen de la vida de Sócrates, y la deliberación tanto de los jueces como del acusado y su círculo de allegados. Antes de internarnos aún más en la *Apología...*, deseamos resaltar lo que se nos ha transferido de este asunto a través de otro diálogo: *Critón*. En dicha obra se le ofrece a Sócrates la posibilidad de evadir la resolución de pena de muerte que pesa sobre él. Así, Critón, tras sobornar a uno de los guardias que vigila la celda de Sócrates, habla a su maestro del modo que sigue:

Critón— [...] Ciertamente, tampoco es mucho el dinero que quieren algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además, ¿no ves qué baratos están estos sicofantes y que no sería necesario gastar en ellos mucho dinero? Está a tu disposición mi fortuna que será suficiente, según creo<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Es preciso aclarar que llamamos por convención "diálogo" a la citada Apología de Sócrates; sin embargo, no se trata, propiamente, de un diálogo sino de un discurso forense.

<sup>162</sup> *Ap.* 17a.

<sup>163</sup> La asamblea ateniense estaba conformada por 500 ciudadanos que durante el proceso en contra de Sócrates fungieron como jueces. La segunda votación realizada en pos de dirimir la cuestión fue desfavorable para éste, pues obtuvo 280 votos en contra y tan sólo 220 a favor.

<sup>164</sup> *Cr.* 45b.

El diálogo continúa sin interrupciones, pues el silencio de Sócrates a tenor de la propuesta de Critón se romperá hasta *46b.*, pero antes de ello, Critón señala la inminencia de una pronta deliberación, pues se precisa actuar con agilidad para lograr una evasión exitosa:

Critón.— [...] Así pues, procura, Sócrates, que esto además del daño no sea vergonzoso para ti y para nosotros. Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es esta la hora de decidir. Sino de tenerlo decidido. No hay más que una decisión, en efecto, la próxima noche tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya no es posible ni realizable. En todo caso déjate persuadir y no obres de otro modo<sup>165</sup>.

Hacia el final del fragmento citado se aprecia el problema de la deliberación oportuna, pero también el de la persuasión amistosa que ante los acontecimientos acaecidos, pretende salvar al maestro por una vía que él rechazará tras un arduo examen de lo que significan las leyes en la *Polis*, y el respeto que a ellas se debe incluso cuando se aplican a raíz de la injusticia de unos cuantos. Por el momento no hemos de concentrarnos en el problema de la ley, asunto que sin duda resulta interesante, pero cuya amplitud excede el marco conceptual de lo que en este apartado nos interesa investigar, es decir, el asunto de la verdad ligada a la persuasión, y el del *logos*, enlazado a través de la razón, con la verdad. La posible separación tajante entre *discurso*, *razón* y *verdad*, será analizada en los capítulos posteriores, por ahora hemos de limitarnos a una revisión periférica del problema de la verdad en diversos registros discursivos, con el propósito de develar la densa problemática en la que surgió la filosofía de Platón y a la cual intenta ofrecer una respuesta.

Justo es mencionar, en este apartado, que la forma en la que Platón estructuró su obra excede con creces la mera copia fiel de discusiones reales: si bien en los diálogos se presenta la discusión entre los interlocutores como una forma precisa y clara de filosofar, esto no implica que detrás de esta aparente transparencia se agite el pensamiento mismo de Platón

---

<sup>165</sup> Cr. 46a.

persiguiendo fines definidos con antelación. Prueba de ello son los abiertos anacronismos en los que incurre en cuanto a la cronología de ciertos personajes que difícilmente pudieron coexistir con Sócrates; las figuras retóricas, el ἔλεγχος, por ejemplo, a través del cual Sócrates inhabilita lógicamente los argumentos de sus interlocutores; las referencias históricas cuya interpolación quebranta los hitos cronológicos que poseemos.

La propia *Apología*... abandona el marco de un diálogo en cuanto tal, para erigirse como un potente discurso forense que da cuenta de la vida de Sócrates, de su carácter y del itinerario filosófico que siguió a lo largo de su vida y en obras como el *Timeo* o *El Banquete*, Platón recurre a la transmisión de un saber que alguno de los interlocutores agrega a la discusión sin hacerse cargo de la afirmación, sino refiriendo lo que otro interlocutor, ausente o inespecífico, afirmó.

Por último, el ejercicio de honestidad intelectual a través del cual Platón critica su propia obra, es una prueba indudable de que el diálogo con todas sus potencialidades como herramienta de aproximación a la verdad, está manipulado por el propio filósofo a merced de una filosofía que tan honda repercusión ha tenido en el devenir de Occidente. Esto no es óbice —de ello nos ocuparemos más adelante—, para investigar el valor expresivo, filosófico e intelectual que posee el diálogo como una particular forma de filosofar.

### ***2.8 Del diálogo a la dialéctica: La propuesta platónica.***

Es *República* el diálogo en el que confluyen los temas que Platón exploró con mayor o menor sutileza a lo largo de toda su obra. Podemos considerarla, pues, como la piedra de toque entre las formulaciones previas a su composición y la síntesis filosófica de la que partirían las reflexiones posteriores. En cuanto a su extensión es sólo inferior a *Leyes*, se trata de un diálogo largo y complejo en la medida en la que en él vemos desarrollarse una serie de ideas

en las que Platón plantea preocupaciones de hondísima importancia para su visión del hombre, su organización política, su cometido humano, entre muchos otros temas que se matizan a través de una prosa lúcida, creativa, brillante. Son estos rasgos sobresalientes de la factura platónica lo que, a nuestro gusto, han eclipsado otras obras en las que el tema de la “ciudad ideal” tuvo un interés y centralidad semejantes,

Quizá haya diálogos en los que la concentración sobre un solo tema y su amplia exploración a través de cada uno de los interlocutores que participan, los convierta en textos más gratos a los ojos de lectores contemporáneos, por ejemplo, *El Banquete* o *Fedón*, pero en *República* la agudeza de los argumentos, la belleza técnica de la escritura platónica y las exploraciones acerca de temas como la justicia, la educación, las virtudes, los guardianes de la ciudad, los filósofos de la *polis*, las funciones de los poetas, de los sofistas y de los gobernantes, se agrupan en un solo diálogo que, tal como afirma Gómez Robledo<sup>166</sup>, lo convierten en una enorme sinfonía desarrollada a varias voces y con temas que en una visión de conjunto se complementan de manera mutua y armónica. Eso sin olvidar que es en este diálogo en el cual aparece la famosa descripción de la caverna, alegoría que señala de manera expresiva y plástica la condición humana, la tarea del hombre y la función más excelsa de la filosofía: apartar la luz de la sombra, lo bajo de lo alto, el engaño y la apariencia de lo verídico y certero.

Ahora bien, el tema del cual nos ocupamos en la presente investigación está ligado al método desarrollado por Platón en su intento por aproximarse a la verdad. Es la palabra el vehículo por antonomasia para lograr tal propósito y es en el diálogo en donde dicho elemento se pone en juego para llevar a cabo la persecución y el encuentro de la verdad,

---

<sup>166</sup> Gómez Robledo, Antonio, “Introducción” en *República*, UNAM, México, 2000, p. VII.

porque la verdad está ahí, en una situación de apertura que posibilita su encuentro. Pero el sentido que tiene dicha búsqueda no puede estar fuera, en ningún momento, del carácter político que el hombre tuvo desde que la configuración de la ciudad cobró forma y realidad en la mentalidad griega. Palabra, *logos*, verdad, justicia o bien, son términos que sólo resultan caros y relevantes en tanto que sujetos políticos enmarcados en un plano de convivencia y comprensión mutua. El hecho de considerar este diálogo como un tratado polisémico en el cual confluyen temas varios, entre ellos, una interesante e innegable discusión política, no nos desvía de nuestro interés primordial, pues si para Platón es interesante la aprehensión de las ideas más altas, es porque de ellas se deriva una imagen de lo justo que debe regir las relaciones humanas en el plano de lo mortal.

La posterior separación entre ética y política es una división que Platón no tuvo en mente; sin embargo, ello no es un óbice para aproximarnos a un diálogo que tiene un carácter político evidente, pero cuya justa formulación necesita de un método que aproxime la configuración ideal de la ciudad según lineamientos cercanos a ideas como justicia o bien que han de buscarse por y en la filosofía con un método certero, es decir, la dialéctica.

Justo es mencionar que si Juan Jacobo Rousseau vio en la *República* de Platón la máxima obra de la que se tenía noticia en su tiempo, sobre la educación del hombre, es porque Platón como Sócrates y Aristóteles veían en la política una reformulación del ciudadano, encaminado éste, a través de la búsqueda de las ideas verdaderas, a elevarse por encima de las pasiones a las que lo mantiene atado su condición mortal. La vinculación entre educación, ética y política, es evidente y toda formulación posible de aquellos elementos es sólo dable a través de un método firme que posibilite la configuración de aquello sobre la base de éste: «No por otra razón sino por esta: por no haber hecho moralmente mejores a sus conciudadanos, niega Platón redondamente (por boca de Sócrates en el *Gorgias*) que



merezcan el dictado que suele adjudicárseles de grandes estadistas los mayores artífices del poderío y de la gloria de Atenas: Milcíades, Temístocles, Cimón y el propio Pericles. Atiborraron al Estado —sigue diciendo Sócrates— de puertos, navas, muros, monumentos y riquezas, pero se desentendieron de lo único que importa de la sabiduría y de la justicia»<sup>167</sup>. A la demostración de estas aserciones hemos de dedicar las líneas finales de este, nuestro segundo capítulo, enfatizando el método filosófico desarrollado por Platón, las críticas a la sofística, el mito y la poesía. Y la fundación de una imagen del hombre en una “ciudad” organizada filosóficamente.

Ahora bien, percibir adecuadamente la intención que mueve a cada uno de los personajes o dejarse llevar por una arenga pública, persuasiva, elaborada por un técnico de la palabra como lo fueron los sofistas, no es acceder a ningún tipo de verdad si se considera a ésta como Platón lo hizo, es decir, absoluta, estable y eterna. Tampoco pasemos por alto la apreciación de Aristóteles en torno a lo verosímil y lo inverosímil: debido a la *naturaleza mimética de los dramas*, la correcta adecuación de los elementos, la perfección en el carácter de los personajes puede ser verosímil, en cuanto lo verosímil es cercano a lo verdadero, pero al estar inscrito en el campo de la ficción su estatus como verdadero no es autónomo. Algo semejante sucede con los sofistas cuando Platón afirma que uno de sus más graves "delitos" es hacerse pasar por sabios encubriendo lo mucho que ignoran, de ahí el término "*δόξαμιμική*" que enlaza la opinión con la mimesis al referirse a algunos sofistas.

Llegados a este punto, tras el examen de la palabra y sus complejidades en la Grecia antigua, creemos haber cumplido con nuestra promesa de ofrecer una interpretación del diálogo trágico bajo el presupuesto de una construcción de la verdad que admite la

---

<sup>167</sup> Gómez Robledo, *op. cit.*, p. XIII.

contradicción, que no se manifiesta como una, estable, unívoca, sino que, desde el momento en que se permitió ser un reflejo de los problemas de la πόλις quedó dispensada de ofrecer una "verdad" absoluta y totalizadora. Gracias a esta cualidad, lo trágico puede aconsejarnos en términos éticos, pues permite experimentar empatía o dolor, al conmover nuestra sensibilidad y nuestra inteligencia, apuntando hacia problemas de lo humano cuya latencia es permanente. Y gracias a ello la universalidad de la poesía trágica, mencionada por Aristóteles, quedó asegurada.

Y ese es uno de los valores axiales del diálogo trágico: la posibilidad de sopesar los acontecimientos no desde una lógica que observe a la verdad como un basamento cristalizado, sino en la ambigüedad, la contradicción y el cambio constante. Y, sobre todo, en estrecha relación con las personas que nos rodean.

Por lo demás, el hecho de que la sabiduría trágica logre penetrar en la filosofía contemporánea es una prueba ineludible de la potencia de su *logos*. Su inmensa capacidad de resonancia se nos hace clara cuando advertimos que los filósofos más insignes integran en sus filosofías elementos provenientes de la tragedia griega, bien como un fértil reencuentro con las raíces de la filosofía, bien como un espejo cultural o tomando a los personajes de los dramas como ejemplos para dilucidar acerca de problemáticas contemporáneas<sup>168</sup>.

Pero Platón, al analizar el problema de la verdad y preocuparse por la forma discursiva mediante la cual es posible enunciar lo que es, observa, también, que el discurso

---

<sup>168</sup> En este sentido, podemos citar al helenismo francés de mediados del siglo XX que retomó las discusiones políticas planteadas en la tragedia griega para problematizar nuestros debates políticos actuales y nuestra visión del espacio público a la luz de las exploraciones griegas; otro ejemplo de este esfuerzo de recuperación lo encontramos tanto en Luciano Canfora (*Crítica de la retórica democrática*), como en María Zambrano (*El hombre y lo divino*), y en Martha Nussbaum (*La fragilidad del bien; Justicia poética*), entre otros.

filosófico no puede ser como aquel diálogo trágico mimético y escenificado, sino de una naturaleza distinta, y tal distinción y peculiaridad de esta forma dialogal lo debe, asimismo, distinguir del discurso no sólo de los poetas, sino de los sofistas, de estos últimos con mayor razón y urgencia porque los sofistas pueden hacerse pasar por sabios cuando, en realidad, no los son.

Por ello, el siguiente apartado de nuestra investigación estará concentrado en el análisis pormenorizado del diálogo *Sofista*, aproximación que nos permitirá alcanzar nuestro objetivo primordial, a saber, situar en las palabras mismas de Platón el problema de la verdad, la forma discursiva mediante la cual debe buscarse y formularse y el método o métodos que, según nuestra búsqueda, más se adecua a nuestro objeto de investigación.

### III

[SOFISTA: IMITACIÓN, VERDAD Y MÉTODO]

*Sofista: detalles preliminares.*  
*Temática y esquema del diálogo Sofista.*  
*Diálogo, interlocutor y verdad.*  
*Las seis caracterizaciones del sofista en el Sofista de Platón.*  
*Sofística y persuasión. Sofística y comercio. Sofística e ignorancia del alma.*  
*μίμησις y ἀλήθεια: el no-ser relativo de lo real, la imitación.*  
*La definición del sofista: conclusión del diálogo.*

#### 3.1 Sofista: detalles preliminares

PLATÓN REDACTÓ EL *SOFISTA*<sup>169</sup> EN LA LLAMADA ÚLTIMA ÉPOCA de su pensamiento, la que algunos especialistas signan como la fase de la vejez. Por ello hemos elegido este diálogo como corolario de nuestra investigación, porque podemos tomar la argumentación dada por Platón en dicha obra desde el espíritu de revisión crítica que en ella se percibe.

Por otro lado, entre este diálogo y algunos otros del mismo Platón, encontramos cierta cercanía temática por la aparición de algunos personajes que se repiten en diálogos que podríamos considerar cercanos en el tiempo de su creación. No debemos olvidar que *Sofista* está muy cerca del diálogo *Político* y que es anterior, también, a *Leyes*.

El *Sofista* no sólo es un diálogo complejo por su variedad de temas, sino porque resulta arriesgado sintetizar en unas cuantas líneas o palabras el tema y los problemas que en él se desarrollan. La caracterización del sofista y la pretensión de apresarlos en una red

---

<sup>169</sup> Néstor Cordero afirma que «El sofista fue escrito, probablemente, entre 367 y 362 a.C., es decir, entre el segundo y el tercer viaje de Platón a Sicilia». Platón, “Introducción” en *Diálogos completos*, Tomo V, Madrid, Gredos, 2008, p. 231. En esa misma introducción se destaca la familiaridad entre cuatro diálogos platónicos: Teeteto, Parménides, Sofista y Político, vinculados por la revisión crítica que Platón realiza de su propia obra y de su pensamiento filosófico en líneas generales.

conceptual es sólo la superficie bajo la cual se muestran una enorme cantidad de problemas que se analizan de modo paulatino pero, también, a nuestro parecer, exhaustivo.

Antes de concentrarnos en el análisis de cada una de las partes del diálogo, justo es ofrecer algunos comentarios alrededor de esta obra y su cercanía con otros hitos platónicos. A este respecto remarquemos el número y nombre de los interlocutores que aparecen en el diálogo: Teodoro, Sócrates, el Extranjero de Elea y Teeteto. La acción del diálogo se da entre el *Teeteto* y el *Político*. Es decir, si se siguiera una línea de sucesión entre estos tres diálogos, estarían organizados de la siguiente manera: *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, los tres anteriores a *Leyes*.

Friedrich Nietzsche resumió el inicio de este diálogo del siguiente modo: «En directa relación con la conversación del día anterior, Teodoro y Teeteto han traído consigo a un extranjero de Elea (de la escuela de Parménides y Zenón) y se lo han presentado a Sócrates. “¿Acaso lo que nos traes no es un hombre sino un poderoso dios de la refutación?”»<sup>170</sup>. Nietzsche, tal como se aprecia en este fragmento, no pasa por alto ni la procedencia del interlocutor ni el posible uso que hace del discurso al conversar. Prosigue su resumen con una aclaración precisa acerca de cómo se desplaza en el discurso el recién llegado: «Teodoro responde que el extranjero es un hombre mesurado y no un erístico. Mas, aunque no sea un dios, parece, sin embargo, un ser divino, como todos los filósofos. Sócrates dice: y con razón. No obstante, los verdaderos filósofos son tan difíciles de descubrir como los dioses»<sup>171</sup>. He aquí, señalado ya por el propio Nietzsche en el resumen que ofrece de la obra, uno de los elementos esenciales del diálogo: ¿cómo se caracteriza o descubre o revela a un verdadero filósofo? La afirmación de Nietzsche: “y con razón”, pequeña y conclusiva, es muy

---

<sup>170</sup> Nietzsche, Friedrich, *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, Madrid, Tecnos, 2019, p. 185.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

elocuente alrededor de uno de los temas centrales del diálogo: la búsqueda del filósofo a la par de la del sofista.

A renglón seguido Nietzsche eleva el problema de la búsqueda del sofista a la distinción de tres modos en los cuáles parece confundirse: El sofista, el político y el loco: «A veces pasan [los filósofos] por sofistas, a veces por políticos, y a veces parecen haber perdido el juicio»<sup>172</sup>. Es cierto este es el primer problema que se señala en el diálogo y para Nietzsche como para nuestra investigación es el problema capital a dilucidar. Por supuesto, los temas que es posible desarrollar a raíz del diálogo que comentamos son múltiples, nosotros hemos de contentarnos con este solamente y con aquellos tópicos que se relacionan directamente con el mismo. Seguiremos el ejemplo de Nietzsche, en lo sucesivo nos empeñaremos por describir las partes que componen el *Sofista* y destacaremos, también, de entre este resumen pormenorizado, los elementos que favorecen nuestra propia búsqueda.

*SOFISTA* DA COMIENZO CON UNA SALUTACIÓN A TEETETO, DE SUERTE tal que los lectores experimentamos la sensación de estar inscritos en una línea narrativa que se sucede de un diálogo al siguiente, pues la conversación entre los personajes continúa en otro espacio y tiempo, pero se conserva el carácter de los interlocutores y las intenciones de la investigación. Mientras que el *Político* comienza con unas palabras de agradecimiento a Teodoro por la presentación del Extranjero venido de Elea, personaje que en su carácter de “extranjero”, y en la omisión de su nombre específico, llama la atención justamente por la ausencia de datos que lo vuelvan cercano.

---

<sup>172</sup> Íbidem.

Por si esto fuera poco, no pasemos por alto que en el diálogo se menciona que Sócrates y Parménides, en edades muy distintas uno del otro, estuvieron juntos, dialogando. Lo cual deja ver a las claras que entre los cuatro diálogos que hemos mencionado hay una trabazón remarcada por Platón a través de estos pequeños pero importantes detalles. Este diálogo, según se sabe, formó parte de una tríada que Platón no llegó a complementar: *El Político*, *El Sofista* y *El Filósofo*, del frustrado proyecto platónico únicamente tenemos los dos primeros. Quizá Platón no redactó el último porque si en el *Sofista* se encuentra perfilado el filósofo, tal como aclararemos más adelante.

Si demostramos tanto interés en hacer patente la relación que hay entre estos diálogos es porque resulta importante remarcar el carácter programático de la obra de Platón y la posible sucesión conceptual entre estos cuatro referentes. Si nuestra interpretación es justa, habría en estos cuatro diálogos un gran corpus de temas platónicos que comparten elementos que se interrelacionan y complementan. Acerca de la temporalidad en la que Platón sitúa este diálogo, todo parece indicar que estaríamos en los últimos meses de la existencia de Sócrates, debido a que en el último desarrollo de *Teeteto* se menciona que Sócrates está en espera del juicio que, como sabemos, concluyó con su muerte: «Soc. — Ahora tengo que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí. Pero mañana temprano Teodoro, volveremos a aquí»<sup>173</sup>. Mientras que el diálogo *Sofista* comienza del siguiente modo: «Teodoro. — Aquí estamos tal como corresponde Sócrates, según habíamos acordado ayer...»<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Platón, *Teeteto*, 210c.

<sup>174</sup> La acción de este diálogo sucede un día después, según la intención cronológica de Platón, de la conversación que sostuvo con Teeteto en el diálogo que lleva ese mismo nombre. Véase: Platón, *Sofista*, 216a.

Sean estos detalles suficientes como contextualización previa al análisis de nuestro diálogo, pasemos ahora a una de las cuestiones más interesantes de la obra: la pesquisa del sofista, el proyecto pues, que se promete desarrollar en el texto y la intención preliminar del mismo. Sin embargo, antes de dar comienzo a nuestro recorrido deseamos enfatizar, nuevamente, que en el diálogo se desarrollan temas y se analizan problemas que van más allá de la imagen del sofista, incluso se logra pescar antes al filósofo que al sofista y se presentan e intercambian métodos de aproximación a los objetos de estudio a la par de que se realiza una revisión crítica a la ontología de Parménides, entre muchos otros temas de interés.

### ***3.2 Temática y esquema del diálogo Sofista.***

DESPUÉS DE LOS SALUDOS Y LA CONTEXTUALIZACIÓN DEL ESPACIO y de los interlocutores que intervendrán en el diálogo, Platón señala a través del propio Sócrates que son las figuras del sofista, del político y del filósofo, en su trazo pormenorizado, lo que le interesa desarrollar en su diálogo:

Soc.— Y está bien, amigo mío. Pero esta especie no es nada fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto de “merodear por las ciudades” en medio de la ignorancia de la gente, 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. Por esta razón y si ello le agrada, me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos<sup>175</sup>.

Poco después de este pasaje que hemos señalado, tras la indagación de Sócrates acerca del nombre que se le da en otros lares a estos personajes, el diálogo prosigue

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*, 216c.



indagando acerca de si pueden estar contenidos los tres en una misma figura<sup>176</sup>. O si un mismo hombre podría participar de las tres caracterizaciones dadas: «¿Conciben que todos ellos —indaga Sócrates— son uno solo o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?»<sup>177</sup>

Este pasaje ha sido interpretado por no pocos especialistas como la posible intención por parte de Platón de escribir tres diálogos en los que analizaría la figura de cada uno de estos personajes o tipos<sup>178</sup>. Tenemos el *Sofista* y podemos leer el *Político*, pero el diálogo en el cual la figura del filósofo sería central no llegó a escribirse. De más está aclarar lo valioso que habría resultado tener dicho texto, pero Platón no lo escribió y si algo podemos destacar de la figura del filósofo en la filosofía platónica es a partir de lo descrito en sus otros diálogos. Giovanni Reale, asegura que si Platón no escribió ese diálogo es porque para los temas más altos la escritura no es suficiente, nosotros no estamos tan seguros de que dicha explicación sea satisfactoria habida cuenta de que el tema de la filosofía se desarrolla ampliamente en el “logos” platónico. Además, en *Apología*, se demuestra que la palabra sirve para signar la verdad cuando la vocación verídica es quien la anima y no la persuasión, la manipulación y los adornos fatuos. Sea cual sea la razón por la cual Platón evitó escribir un diálogo sobre el filósofo, lo importante es que poseemos los otros dos diálogos de cuyo valor intentaremos dar cuenta en el presente capítulo de nuestra investigación.

---

<sup>176</sup> Resulta interesante el hecho de que Platón asuma que en otros lugares estos tres personajes puedan confundirse en un solo, pues si se trata de una concepción universal de los mismos, no tendría sentido preguntarse por la unidad de los mismos o por sus diferencias. Tal parece que Platón desea problematizar la confusión que puede existir entre Político, Filósofo y Sofista en el ámbito de acción de cada uno en el espacio público.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, 217a.

<sup>178</sup> W.K.C. Guthrie, señala en el “Tomo V” de su *Historia de la filosofía*, que: «el *Sofista* y el *Político* [...] son sólo las dos primeras partes de una trilogía inconclusa». p.136. Este autor parte del supuesto de que realmente Platón tuvo en mente la intención de escribir el diálogo centrado en el filósofo y que, quizá, reservó la mejor parte de sus meditaciones sobre cuestiones epistemológicas y metodológicas para desarrollarlas en dicho diálogo.

Mucho se ha discutido acerca de la estructura del diálogo que nos ocupa. Se ha señalado la falta de unidad<sup>179</sup> entre los temas o bien la unidad enigmática de los mismos, pero para tener una idea, más o menos clara de la estructura que late en él, elaboraremos un pequeño esquema que nos permita observar las sucesiones entre los pasajes que lo vertebran:

**216a—218c** {Presentación de los personajes, saludos y descripción del problema a tratar.}

**218d—236d** {Propuesta metodológica según el objeto de investigación e intentos de definición de lo que el sofista es.}

**236d—264b** {Reflexiones acerca del no ser relativo de lo real, cuestiones de método, ontológicas, sentidos de la verdad y posibilidades y alcances de la mentira o la falsedad.}

**264b—268d** {Último esfuerzo intelectual y dialogal para encontrar una definición satisfactoria de lo que un sofista es, por encima de las diferencias que los vuelven difusos<sup>180</sup>.}

El presente esquema no tiene la intención de reducir la riqueza del diálogo de Platón a unos cuantos tópicos de fácil comprensión y acceso, sino marcar pautas de avance en el análisis textual sin olvidar dos de las preguntas que nos han guiado hasta este punto de

---

<sup>179</sup> Sobre las dudas acerca de la unidad del diálogo, puede revisarse la “Introducción” que acompaña al texto en la versión de Gredos, en la cual Néstor Cordero duda acerca de lo mencionado.

<sup>180</sup> Las esquematizaciones realizadas a tenor de nuestro diálogo son tantas que es imposible recuperarlas en sus detalles, creemos, sin embargo, que el esquema propuesto es suficiente para desarrollar nuestro análisis, es decir, no concebimos la necesidad de separar las materias del diálogo en hitos más pequeños.

nuestro recorrido: ¿Cuál es el método y el uso discursivo que nos aproximaría a la verdad según Platón?, y, ¿qué es el sofista, el filósofo y el poeta dentro de la filosofía platónica?

### ***3.3 Diálogo, interlocutor y verdad***

Sobre la perspectiva desde la que se aprecia al filósofo en este diálogo de Platón, hemos de citar el momento en el que Sócrates afirma que los que son, en realidad, filósofos tienen la capacidad de mirarlo todo desde una posición más alta (la metáfora espacial es relevante, pues se mantendrá constante a lo largo del diálogo: términos altos ligados al saber y planos medios o bajos relacionados con la ignorancia o la mentira), y que reciben de la demás gente juicios y argumentos contrapuestos: hay quienes consideran que los merecen todo; hay otros que opinan que no merecen nada; y hay quienes los confunden o bien con políticos o con sofistas o quienes, simplemente, los llaman locos. A partir de esta ambigüedad en la cual sitúa el papel del filósofo frente a los otros personajes, según el juicio de sus coetáneos, desprende Sócrates la primera indagación del diálogo, es decir, ¿cómo se les considera en la tierra extranjera de donde procede este enigmático extranjero al que Teodoro tiene en tan alta consideración? Esta pregunta es, a nuestro modo de ver, fundamental en la medida en la que Sócrates desea saber si hay diferencias esenciales entre la consideración de los filósofos en Elea como en Atenas.

ANTES DE AVANZAR EN EL DESARROLLO DE NUESTRO ANÁLISIS, quisiéramos recalcar tres aspectos que se desprenden de las intervenciones de Sócrates:

1) La altura desde la cual el filósofo observa las “cosas mortales”, la metáfora espacial no puede ser sino eso, una metáfora en la cual Platón estaría señalando el carácter privilegiado del que goza un filósofo cuando es auténtico, no olvidemos que en las

caracterizaciones que prosiguen a este pasaje del diálogo que comentamos, cuando aborda el carácter y las intenciones de algunos sofistas, el falso saber será una de las cualidades deleznales que aquellos pueden poseer.

2) La confusión entre el Sofista-Político-Filósofo ¿de dónde procede esa confusión en tiempos de Platón? En República el filósofo ejerce el gobierno, parece que en la formulación de Platón el Político y el Filósofo pueden coexistir en una misma figura. Pero, ¿y el sofista? Existe la posibilidad de que la confusión tenga que ver con las prácticas pedagógicas de los sofistas que, en algunos de sus rasgos, serían semejantes a la enseñanza de la filosofía. Tampoco olvidemos que Platón no desprecia a todos los sofistas sino sólo a una clase de ellos, sobre este punto volveremos en nuestro desarrollo posterior.

3) Finalmente, el adjetivo “loco”, cuya connotación en griego no es semejante a la nuestra tal como lo señala Ruth Padel en su obra *A quien los dioses destruyen*, en la cual señala que la locura griega es transitoria y temporal, ejemplo de ello lo tenemos en *Áyax* de Sófocles, tragedia que gira en torno a una locura precipitada por los dioses como castigo ante la vanidad humana. Pero no parece ser esa la clase de locura a la que se refiere Sócrates, desde nuestro punto de vista se relaciona más con un modo de vida y de actuación en el contexto público, social, que no es fácilmente comprensible para quienes lo observan desde fuera. Sin ir más lejos, en el *Banquete*, Platón ofrece una descripción del propio Sócrates que, en el contexto del diálogo, a todos los reunidos en la casa de Agatón sorprende, sobre todo cuando se habla de los largos periodos de tiempo en los cuales Sócrates se quedaba parado en los sitios más peregrinos que imaginarse pueda reflexionando. Esta cuestión de la locura del filósofo desde la opinión de los demás no se retoma en el diálogo, y la mención queda suspendida ahí.

Ahora bien, sigamos adelante, la pregunta que Sócrates impone al Extranjero de Elea es interesante porque coloca ante el lector un tópico de importancia en cualquier reflexión acerca de la comunicación humana y el lenguaje: la relación compleja, ambigua, e incluso contradictoria que puede darse entre palabras y contenidos, signos y sentidos, pues en ocasiones palabras diferentes indican un mismo significado, y en otras ocasiones una misma palabra puede tener significados diferentes, o como en el caso de la figura del filósofo, se desarrolla una actividad cuyo sustantivo se puede confundir con el de otro personaje que desarrolla un oficio, tarea o profesión que guardan similitudes, pero que observan, entre ellas, también, sensibles diferencias.

En los siguientes apartados de nuestro diálogo, el Extranjero de Elea confirma la distinción entre estos tipos de hombres existente en su tierra natal, pero el grave problema que señala es que no se puede distinguir entre ellos con absoluta claridad y sin temor a que se le considere como tal a alguien a quien tal título no le corresponda.

Es este punto de nuestro diálogo en donde se anudan las complicaciones conceptuales: los tres tipos de hombre que señala Sócrates, se parecen entre sí y es preciso examinarlos con mucho cuidado para saber a que clase pertenece tal o cual sujeto que ostenta uno de estos tres apelativos. De ahí la necesidad de una caza pormenorizada del sofista, un examen que permita definirlo, pues, al avanzar una definición del mismo, mediante comparación entre el tipo de hombre que se nos presenta y la definición obtenida se podrá deslindar si dicho personaje es o sofista o político, o bien un filósofo auténtico o un pseudo-filósofo cuyo logos es sólo en apariencia verdadero. Por su parte, Teodoro agrega, en seguida, que este asunto se relaciona con el abordado durante el camino, y adiciona que el Extranjero conoce de sobra el tema pues: «Teod. — Ocurre, Sócrates, que el tema que has abordado se relaciona casualmente con lo que discutíamos antes de llegar a aquí, y la

observación que el acaba de hacerte nos la hizo antes a nosotros, puesto que afirma haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado». Lo cual implica que el Extranjero cuenta con dos capacidades que son de suma importancia para la aproximación a la verdad, el hecho de haberse cultivado en el tema mediante la investigación, y conservar en la memoria lo aprendido. La memoria es en este pasaje como en muchos otros de la obra platónica (*Eutidemo*, *Fedro*, *República*), una condición de posibilidad para el aprendizaje y, por supuesto, para el diálogo que pretende aproximarse a la verdad. Pero hay otra condición que es imprescindible para la celebración de un diálogo fructífero, justamente el tipo de encuentro dialogal que se celebra entre dos interlocutores. Lo que podríamos denominar: la modalidad para el diálogo y la disposición de los interlocutores. Sócrates invita amistosamente al extranjero a conversar con ellos sobre este tema, pero antes de comenzar el diálogo, le pregunta si es su deseo recurrir a un discurso largo o más bien «avanzar mediante preguntas, como solía hacer Parménides al desarrollar sus excelentes razonamientos». Este encuentro entre Parménides y Sócrates, señalado por Platón, es relevante, entre muchas razones posibles, porque señala el valor que un pensador como Parménides tiene y porque uno de los problemas que analiza Platón en este diálogo es de carácter ontológico, el no ser relativo de lo real ante la sentencia parmenidea de que el ser y no puede no-ser. Por lo demás, reitera aquí mismo Platón lo que ya hemos señalado en algún otro momento de nuestra investigación, que no es a todos los sofistas a quienes ataca Platón en su obra, sino a un tipo de sofista en particular, categoría de la que queda excluido Parménides y, en alguna medida, también Protágoras, sofista, dicho sea de paso, que participó de modo activo en la dirección política de Pericles, hecho que nos sirve de ejemplo para reiterar aquella confusión que puede darse entre el filósofo y el político descrita por Sócrates en las líneas precedentes.

Volviendo al desarrollo que describe Platón entre el Extranjero y Sócrates, este último indaga sobre la manera en la cual quiere que se desarrolle la conversación, ofreciendo a su interlocutor dos modalidades posibles: diálogo-dialéctico: es decir, mediante preguntas y respuestas que se apuntalan mediante la argumentación de los que intervienen o un desarrollo verbal en solitario a través de un monólogo largo. El Extranjero señala que cuando se está entre personas amables y bien dispuestas la primera de las opciones es la más grata. Detalle mediante el cual Platón señala, a su vez, una de las cuestiones fundamentales para que se dé el diálogo filosófico: la apertura y la auténtica búsqueda de la verdad, sin dobleces ni segundas intenciones. Se retoma en este punto, un tema ya expuesto en el Fedro: cómo un buen comunicador escoge la modalidad comunicativa según las personas presentes. Pero, sobre todo, la intención del diálogo es examinar de manera razonable un problema, para ello el monólogo no es funcional, pues en un monólogo se presentan axiomas, perspectivas de uno de los interlocutores, mientras en el diálogo la comunicación simple se eleva a un grado más alto, la interacción dialéctica que posibilita la aproximación a la verdad. Además, se le invita a elegir entre los presentes al interlocutor que desee, si bien el mismo Sócrates recomienda escoger a un joven, a Teeteto, e indica que éste responderá con docilidad. Esta serie de indicaciones muestran que estamos en un contexto de amabilidad que permite un desarrollo dialogal óptimo. A su vez, el Extranjero consiente en que se encuentra en una cierta confusión, pues necesitaría elaborar una argumentación profusa, consigo mismo o con otro, como si se encontrara no en una charla sino dictando una conferencia. Pero ante las señales de interés de los presentes, acepta a Teeteto, siguiendo las indicaciones de Sócrates. Esta elección de Platón acerca de los interlocutores también es relevante, Sócrates se convierte en este diálogo en un observador de la discusión, propone el tema, elige la manera en la que se desarrollará la conversación y el interlocutor que dialogará con el Extranjero.

Las normas del juego dialéctico están sentadas. A partir del 218a. la conversación será establecida entre Teeteto y el Extranjero, el tono es de cordialidad mutua, el Extranjero acepta a Teeteto porque reconoce que es un muchacho sensato, es decir, se trata de un interlocutor plausible, y se le proporciona al propio Teeteto la posibilidad de que si lo desea, abandone la conversación y ceda su puesto a otro personaje que es homónimo del maestro de Platón, y al cual se identifica como el “joven Sócrates”.

### ***3.4 Las seis caracterizaciones del sofista en el Sofista de Platón.***

La investigación tiene la mirada puesta en el sofista, es preciso andarse con mucha cautela, advierte el Extranjero, porque el tema es abigarrado y tal vez —no tiene reparos en dudar— sobre este tema ya se haya dicho todo. Además, antes de ir hacia la búsqueda es necesario aclarar si ambos interlocutores entienden lo mismo por el término de Sofista. En efecto, es imprescindible ponerse de acuerdo sobre el nombre<sup>181</sup>, antes de usarlo sin haber logrado una definición conjunta, lo cual había sido ya dicho al inicio y provocó así el programa de trabajo que se comienza con el *Sofista*. Sin embargo, momentos antes de comenzar la marcha investigativa, el Extranjero reafirma que: «todos saben desde muy antiguo que los grandes problemas, aquellos que cuesta mucho esfuerzo resolver adecuadamente, deben abordarse en ejemplos pequeños y fáciles antes de encararse con los casos importantes»<sup>182</sup>. En esta frase tenemos una de las primeras propuestas metodológicas de Platón ir de lo pequeño hacia lo grande, en el entendido de que un método que funciona en los problemas pequeños, podría ser útil para los problemas más altos. Además, a renglón seguido de la cita que acabamos de

---

<sup>181</sup> Néstor Cordero, en su “Introducción” al diálogo *Sofista*, Gredos, Madrid, 2008, p. 231, señala que en este pasaje del diálogo el término “logos” debe entenderse como definición, por ello cuando el Extranjero indaga sobre el nombre, la palabra “sofista” y el contenido que cada uno puede adjudicar a dicho sustantivo, a lo que apela es a la definición mínima reconocible por ambos interlocutores, pie de arranque para la discusión.

<sup>182</sup> Platón, *Sofista*, 218c-d.



proporcionar, Platón interpone otro método que aparece en no pocos de sus diálogos: “el camino a seguir” señalado por las preguntas y las respuestas, un método dialéctico pleno, que no tiene prefijadas cesuras o indicaciones, sino que, por el contrario, se adapta al objeto de investigación y avanza desde los interlocutores de una línea cero discursivamente hablando, hasta un fin dado al principio. Por ejemplo, en el *Eutifrón* el fin es la definición de la piedad, el camino para llegar a ella se da en la conversación que Sócrates y Eutifrón sostienen a las afueras del palacio de justicia, en la conversación aparecen ejemplos, sentencias, afirmaciones, negaciones, definiciones, etcétera. Los ejemplos como punto de partida es una de las fórmulas preferidas por Platón. Y en el diálogo que nos ocupa el Extranjero la utiliza para comenzar sus indagaciones. El primer símil es el de la pesca. Que se describe como un modelo fácil y comprensible, muy dúctil para acometer la definición del sofista, si bien definir tal tipo de pesca no sería inferior a una tarea más grande.

Ya en las primeras líneas queda claro que el pescador con anzuelo es dueño de una técnica, es decir, actúa según un saber práctico, y no de otro modo, es decir, quien realiza una actividad movido por una revelación (adivino), por el azar, o por la vehemencia, sin método ni entrenamiento adecuado y específico.

Posteriormente, las técnicas se subdividen en productivas y adquisitivas, es el grupo segundo donde quedaría abarcado, entre otras actividades, lo que se relaciona con lo que se aprende y al conocimiento de lo que es propio de los negocios, de la lucha y de la caza; esta parte del diálogo señala la importante relación entre aprendizajes y prácticas concretas de realización activa. Una parte que es intelectual y otra manual o fáctica. Un rasgo más a enfatizar en esta parte de nuestro diálogo es que el ejemplo de la pesca con caña resulta de utilidad, pues diversos elementos del mismo servirán para avanzar hacia la pesca, desde las definiciones, del sofista. El diálogo se desarrolla con agilidad porque ambos interlocutores

se ponen de acuerdo rápidamente acerca de estos términos, la utilidad del ejemplo, la necesidad de cazarlo dado que es un personaje escurridizo en grado sumo y en el hecho de que este método o técnica de búsqueda para labrar una definición, se puede aplicar sin óbices a otras investigaciones de semejante traza. Es en esta parte de la obra, en la cual se prefieren las divisiones diádicas, ya el hecho de separar las técnicas en dos grandes grupos, señala, sin ambages, esta preferencia metodológica; pero ello no quiere decir que el pensamiento de Platón a este respecto sea fosilizado y rígido, por el contrario, líneas adelante aparecerán otros tipos de técnicas diversificadas y extremadamente complejas.

Toda vez que se ha desarrollado el contenido anterior y puesto en vías de definir lo que es el sofista, aparece la idea de que se trata de un técnico, la cuestión es saber que clase técnica posee y que es lo que logra con ella, por ello en 221d se dice lo siguiente: «Extr. — Lo primero que buscamos acerca de aquél fue saber si el pescador de caña era un profano o si poseía cierta técnica. // Teet. — Sí. // Extr. — Y ahora a éste. Teeteto, ¿lo consideramos como un profano o como un auténtico sofista?»<sup>183</sup>. El desarrollo argumental prosigue hasta rematar en que el sofista y el pescador de caña se parecen porque ambos poseen una técnica y ambos se dedican a la caza. La naturaleza de la caza del sofista, siguiendo la metodología dicotómica de Platón, una caza adquisitiva, el pescador va hacia el mar en busca de seres vivos pero acuáticos, mientras que el sofista se dirige a la tierra en busca de hombres, considerados en este contexto como animales de tierra y, además, domésticos. A partir de este punto, el Extranjero dirige sus preguntas hacia varias posibles definiciones del sofista.

---

<sup>183</sup> Platón, *Sofista*, 221d.

### ***3.5 Sofística y persuasión***

La técnica persuasiva la primera caracterización que se desarrolla del sofista y va del 221d al 223b, en ella se describe con detalle la técnica de la persuasión, en la que se agrupan «la oratoria forense, el discurso público, la conversación», entre algunas otras. Dicha técnica se divide, a su vez, en criterios varios que pueden ir de lo privado a lo público, de los fines a los propósitos, etcétera; lo relevante es que se inclina a despertar en el escucha nuevas opiniones, dichas orientaciones no están ligadas a la verdad de los argumentos dados, sino que persuaden porque encuentran la vía de entrar en el área del escucha y persuadirlo de manera, un tanto, cuanto, manipuladora, técnica ligada, por supuesto, a la retórica discursiva que se puede presentar en ámbitos diversos.

### ***3.6 Sofística y comercio***

La segunda definición la encontramos a partir del 223c y tiene que ver con el factor económico. Recordemos que una de las cosas que Platón destaca en un diálogo como el Protágoras, es el mucho beneficio que el sofista puede obtener de su práctica. A Protágoras se le describe como un hombre que tiende a la vanidad, pero también que posee una enorme fortuna, la cual le permite vestir siempre con extrema dignidad y vivir cómodamente. La segunda definición se ocupa, pues, de la venta de objetos para el cuerpo y objetos para el alma: divididos en dos tipos: nutricios o de uso. Los conocimientos, según Platón, pueden ser vendidos al por mayor y entre ciudades. Dichos conocimientos pueden estar relacionados a todas las técnicas, o a la perfección (de hecho, esta definición se fija en lo segundo).

### *3.7 Sofística e ignorancia del alma*

Tanto en la tercera definición que nos ofrece como en la cuarta, se prosigue con la definición de los objetos que se venden, propiamente de los conocimientos. La cuarta definición y la quinta se fijan en la sección de la lucha dentro de las técnicas adquisitivas, para encontrar en la misma aquellos tipos de combates que se hacen con cuestionamientos, es decir, a través de discusiones según sus diferentes modalidades, entre las que aparece la erística. Entendemos erística como la ciencia que se concentra en la discusión, no se trata de diálogo ni de dialéctica sino de pura lucha por reafirmar el punto de vista u opinión que se defiende. Mediante un renovado intento por definir al sofista nos pone ante una enumeración de técnicas que sirven para separar, y que quedan abarcadas precisamente como técnicas de separación, esto enfatiza algo ya indicado antes: no sólo existen técnicas productivas y técnicas adquisitivas, ni el método de las clasificaciones adopta criterios unificados, sino múltiples.

Dentro de las técnicas de separación se señala la de la purificación, con sus respectivas divisiones lógicas. El primer punto que se refiere es el del modo de presentar la ignorancia, como un mal que atañe al alma, un desequilibrio, un desvarío, una deformidad, a este respecto el Extranjero de Elea señala: «El hecho de ignorar, que consiste en que el alma, persiguiendo la verdad, yerre en su aprehensión no es otra cosa que un desvarío»<sup>184</sup>. Pero para este error del alma existe una posibilidad técnica de corrección: la educación, la instrucción, pero debe tratarse de un proceso que no persiga sino eso, la corrección del error y no la manipulación de la misma mediante la retórica persuasiva. Por ello, después de señalar las afecciones que tañen al alma, Platón afirma que existen dos técnicas que le

---

<sup>184</sup> Platón, *Sofista*, 228d.

permiten superar sus deformidades innatas: «Extr. — Debe sostenerse entonces que el alma no piensa, es fea y desproporcionada. // Teet. — Así parece. // Extr. — En el alma están presentes, aparentemente, dos clases de males: uno, que la mayor parte de la gente llama perversión, y que es manifiestamente una enfermedad suya»<sup>185</sup>. Esta idea de las enfermedades del alma se relaciona con una técnica que Platón destaca en el diálogo, la de una suerte de corrección de lo enfermo por desequilibrio mediante una técnica que le permite reencaminar al alma hacia lo recto, semejante a la medicina. Son muchos los pasajes en la obra de Platón en los cuales se alude a las enfermedades del alma, y de entre las peores afecciones que esta puede padecer se sitúa, justamente, la ignorancia. En el *Timeo*, en dónde el equilibrio del alma está en relación directa con el equilibrio del cuerpo: «Para ambos desequilibrios, hay un método de salvación —afirma el propio Timeo—, no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma para que ambos, contrarrestándose, lleguen a estar sanos y equilibrados»<sup>186</sup>. Sin embargo, en el *Sofista* la propuesta no incluye como una variable imprescindible para la buena salud del alma la del cuerpo. En este diálogo la concentración argumental acerca del cultivo de las cualidades del alma se relaciona con el intelecto, la memoria, la capacidad de reconocimiento de la ignorancia del alma y la buena disposición tanto para la elevación de la misma como de la apertura hacia las técnicas que le permitirán al hombre vencer dicha afección.

Entre las técnicas que buscan corregir deformidades o males en el cuerpo y en el alma encontramos, precisamente, a la educación. La enseñanza es la apuesta idónea defendida por Platón, tanto en el *Sofista* como en *República*; a pesar de la distancia entre un diálogo y el otro, la visión de Platón, en ese punto, no se ha modificado, la educación es piedra de toque

---

<sup>185</sup> Platón, *Sofista*, 228d.

<sup>186</sup> Platón, *Timeo*, 88b.

para la conformación del hombre. De ahí, también, la importancia de clarificar que clase de conocimientos “venden” los sofistas, pues si el sofista es también un pedagogo que caza hombres para instruirlos, el filósofo no actuará de otra manera, tal como Sócrates fue reconocido por Platón. Si algo es destacable en este punto del diálogo es que la persecución del sofista se está realizando ahora entre técnicas que podríamos tildar de nobles o benéficas, dado que se concentran en el bien, la salud, la moderación, la proporción, el retorno de lo desviado a lo que posee una buena forma, forma definida. La educación aparece entonces como la técnica por antonomasia para dicho propósito. Lo segundo que se presenta, es una serie de técnicas educativas desarrolladas desde perspectivas diferentes. Por un lado, hay que reconocer dos tipos de ignorancia que deben ser afrontadas con educaciones diferentes. El que cree saber cuando no sabe es la forma de ignorancia más grave porque impide que aquel que está afectado por esta enfermedad reconozca su error<sup>187</sup>. La segunda forma de ignorancia, según se infiere a raíz del texto, se refiere a los saberes particulares, desde los que surgen las diversas profesiones. La primera ignorancia, la más terrible, se supera gracias a la educación (*paideia*), mientras que la segunda es eliminada a través de la enseñanza de oficios. Nuevamente asistiremos a una división de lo que el Extranjero entiende por educación o *paideia*. Destaca, pues, dos formas:

La primera forma mediante la cual se puede lograr una enseñanza es a través de los argumentos, pero esta vía es un camino sinuoso y exigente. La segunda, un camino más plano y arcaico, consiste en reprimir, sea con cólera, sea de manera generosa y amable.

---

<sup>187</sup> En *Cármides*, 167a, Platón reconoce como un rasgo de enorme sensatez, el poseer la capacidad de reconocer que no se sabe, estar, pues, consciente de los límites de nuestro propio conocimiento. «En efecto, sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo. Y además, qué es lo que cree saber y no sabe. Porque no habrá ningún otro que pueda saberlo».

Represión mediante amonestación y argumentación son las dos formas de las que parte el Extranjero para avanzar en su análisis. En el diálogo *Parménides*, es el propio Parménides quien aconseja a un joven Sócrates acerca de la educación, el cultivo de ciertas facultades, la juventud y los vicios que es esa etapa se tienen: «Claro que aún eres joven Sócrates —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres»<sup>188</sup>. Esta misma prevención que le hace Parménides a Sócrates en el fragmento citado, es la que le hará el Extranjero de Elea al joven Teeteto, que en su debido momento retomaremos. Ahora examinemos la clase de educación que corresponde al hombre según las inclinaciones de su alma.

Se debe elegir —confirma el Extranjero de Elea—, el método de ataque de las enfermedades del alma tal como se procede con las del cuerpo, es decir, no todos los remedios son útiles ante la variedad posible de afecciones. El desarrollo posterior descansa en casos hipotéticos en los que se plantea el beneficio que puede causar un método de enseñanza frente a otro, habida cuenta de que quien cree que sabe y peor, cree que los sabe todo, no será un pupilo dúctil y sumiso ante las amonestaciones. Por ello, con esta clase de hombres se debe actuar de un modo diferente:

Extr. — Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a esto, se liberan de las grandes opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación esta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> Platón, *Parménides*, 130e.

<sup>189</sup> Platón, *Sofista*, 230d.

Así, quien es cuestionado de este modo, se enoja contra sí mismo y se pacifica ante otros, pero logra liberarse de las opiniones erróneas que alentaban dentro de él. Únicamente a partir de esa prueba que libera de la ignorancia o, dicho de otra manera, purifica, —usando el paralelismo que recuerda lo que hacen los médicos—, se elimina del alma lo que impide el aprendizaje. Esta liberación es condición de posibilidad indispensable para la apertura hacia nuevos y beneficiosos conocimientos debido a que uno ya sabe lo que sabe y lo que no sabe. Sólo quien alcanza esta purificación logrará caminar hacia la felicidad, mientras que quien carezca de la misma, incluso si se tratase del Gran Rey, será no sólo impuro, sino que afeará lo que le rodea y no actuará con sensatez<sup>190</sup>. El Extranjero de Elea concluye su demostración con las siguientes palabras, en las cuales, se observa a las claras que esta su propuesta metodológica fundamental: «Por todo ello Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey, será un gran impuro y dejará inculto y afeado, aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz»<sup>191</sup>. Líneas adelante se preguntan los interlocutores si esta clase de pedagogo, aquel que muestra la ignorancia a los demás a través de un ejercicio dialéctico podría identificarse con el sofista. No, se identifica salvo que se pueda pensar, formular y practicar una sofística de noble estirpe: «Extr. — Sea entonces la purificación parte de la técnica separativa, y, de aquella, tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma, y, de esta, la enseñanza, y, de esta, la educación, y, de la educación, la refutación de la vana apariencia de sabiduría que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofística de

---

<sup>190</sup> Néstor, Cordero, (óp. cit.), en el aparato crítico que acompaña su versión de *Sofista* (230e), señala que en este como en otros pasajes en los cuales se menciona el Gran Rey, los intérpretes coinciden en que se trataría del soberano persa.

<sup>191</sup> Platón, *Sofista*, 230e.



noble estirpe»<sup>192</sup>. Esta clasificación de “sofista de noble estirpe” pone en evidencia la polisemia del propio término y la gran cantidad de personas que pueden ser clasificadas según esta categoría que recién aparece.

Inmediatamente después, Teeteto, alude a la confusión que experimenta, porque reconoce que el sofista se les está escabullendo de nuevo, que no es fácil apresarlos en la red que tenían dispuesta, el propio Extranjero reconoce que esta dificultad es evidente: «Pero — agrega el Extranjero de Elea— debemos pensar que también él está en dificultades buscando cómo escabullirse a nuestros argumentos»<sup>193</sup>.

La confusión que manifiesta Teeteto es comprensible, pues las perspectivas abiertas son muchas y ante un resultado en el que parecen quedar englobados tanto el sofista, en su forma menos elogiosa, como el filósofo, porque si puede haber un sofista de noble estirpe, dicho personaje, por el modo en el que de actuar y moverse, no recuerda a otro personaje más que al filósofo. Derivado de este estado de confusión, el Extranjero, propone tomar un breve descanso en el discurso y recapitular las formas en las que ha aparecido el sofista: 1) Cazador por salario de jóvenes adinerados. 2) Mercader de los conocimientos del alma. 3) Minorista de mercancías del alma. 4) Comerciante de los conocimientos que él mismo elabora. 5) Atleta que lucha en batallas argumentativas: erístico. 6) Purificador de las opiniones que impedían al alma conocer. Es en este punto en el que aparece con absoluta claridad la sexta clasificación del sofista: «Extr. — Y, si bien, su sexta aparición fue discutible, concordamos en que era un purificador de las opiniones que impedían que el alma pudiera conocer»<sup>194</sup>. En las líneas siguientes el Extranjero anudará los puntos que le permitirán demostrar que la sofística se erige como una mala praxis de enseñanza y de

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, 231b.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 231c.

<sup>194</sup> *Ibíd.*, 232a.

aproximación a la verdad, cuando el sofista se presenta como un conocedor de muchos saberes: «Extr. — [...] dan a los discípulos la impresión de ser sabios en todo [...]. El sofista entonces se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad»<sup>195</sup>. La multiplicidad de disciplinas que el sofista cree manejar es solo una apariencia que demuestra que es un embaucador engañoso antes que un sofista de noble estirpe, pues ningún hombre puede saberlo todo, y, por supuesto, de ello se desprende que no es saludable que alguien que aparenta dominar muchas ciencias quede descrito «por el nombre de una sola técnica».

La realidad es compleja, diversa y rica en matices y por eso no resulta adecuado reducir una complejidad a base de fijarnos en un solo aspecto en detrimento de otros. Pero además de las seis caracterizaciones que el sofista ha tenido en el diálogo, el Extranjero señala una que es de suma importancia, la de ser un contradictor, pues: «son capaces de dar a los jóvenes la impresión de que son los más sabios respecto de todo. Porque es evidente que si ellos no contradijeran correctamente o si, para los demás, no parecieran hacerlo, y si no pareciera que tienen aspecto de ser sabios sólo porque saben cuestionar, entonces, como tú decías, perdería el tiempo quien les diera dinero con el deseo de llegar a ser experto en esas cosas»<sup>196</sup>. Y si posee tal habilidad técnica, debería ser capaz de enseñarla a otros, es decir, conseguir que sus discípulos logren ser contradictores. Este rasgo es relevante, pues un conocedor o experto muestra su saber precisamente al enseñarlo y compartirlo con los demás, el hecho de que los discípulos logren aprenderlo de él se erige como la prueba fehaciente de que poseen esa técnica al cien por ciento. A raíz de ello, surge una interrogante de interés, en grado de colocar en grave crisis al sofista: ¿en qué ámbitos podrá capacitar a

---

<sup>195</sup> *Ibíd.*, 233c.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, 231c.

otros para ser contradictorios? Porque hacerlo implica un cierto nivel de conocimientos sobre los temas a contradecir. La derivación inmediata de este problema se encauza hacia una enorme cantidad de temas en los que se puede contradecir. El Extranjero hace gala de su saber, a su vez, al enumerarlos en una lista profusa y que reviste interés porque muestra una enorme diferencia entre ámbitos cognoscitivos. En primer término señala el tema de las cuestiones divinas. Después enfatiza lo «visible en la tierra y en el cielo, y otras cosas por el estilo». Los sofistas serían también hábiles a la hora de contradecir (y de hacer que otros puedan contradecir) sobre el origen y sobre la existencia de, prácticamente, cualquier cosa. El siguiente grupo de cuestiones serían el de las leyes y la política, en este punto Teeteto señala que ningún discípulo se acercaría a los sofistas si no fueran aptos en este terreno, acotación que nos permite inferir la enorme vinculación que Platón observaba entre el sofista y el político. Al final, se mencionan a todas y a cada una de las técnicas existentes, de forma que sería posible contradecir a cualquier artesano, como defienden Protágoras y otros autores. En síntesis, los sofistas pretenden enseñar un saber capaz de cuestionar todas las cosas y aún más, «Extr. — Si alguien afirma que sabe no sólo decir y contradecir, sino producir y hacer, con una sola técnica todas las cosas»<sup>197</sup>. Además de poner como ejemplo el alcance radical del contradecir de los sofistas, con la aparición de la producción, Platón incluye una nueva técnica que se añade a las ya mencionadas con anterioridad, es decir, adquisitiva, separativa y productiva.

A partir de este punto inicia la crítica platónica, potente y firme hacia cierta clase de sofistas, dada bajo la siguiente cuestión: ¿es posible de verdad un saber tan amplio? En otras

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, 233d.

palabras, ¿puede un hombre conocerlo todo? La pregunta está acompañada por otra: ¿alguien que no sabe puede contradecir a alguien que sabe?

La distinción que existe entre el no-saber y el saber sobre una cosa más o menos definida explica lo inverosímil que resultaría que una persona que no supiera lograra contradecir a uno que sabe. Sin embargo, los sofistas son reconocidos, en el contexto del diálogo, como personajes que atraen a no pocos discípulos, entonces: ¿en qué rasgos y dónde radica la fuerza de la sofística? ¿Por qué atrae a los jóvenes, como si los sofistas fuesen los más sabios?

Estas preguntas ponen de relieve lo importante que resulta, para cualquier maestro de esta técnica, mostrarse como un orador atrayente para los alumnos posibles que se acercarían a él en busca de este saber que es tan grandioso en la medida en que, en apariencia, es ilimitado, absoluto, estable: total. Debido a esta necesidad de potencia atractiva una de las grandes habilidades del sofista sería, justamente, causar la impresión de conocerlo todo, al presumir en poseer la capacidad de contradecir a cualquiera sobre cualquier tema y ya vimos que la variedad de temas es tan amplia que los vuelve hábiles en cosas tan dispares como el saber de los dioses, de los astros, de las leyes y la política, de las habilidades del artesano. Pero si, tal como se esfuerza en demostrar el Extranjero, es imposible conocerlo todo, entonces el sofista «posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad»<sup>198</sup>, lo cual lo sitúa en antítesis respecto del esfuerzo platónico por ir más allá de las apariencias para avanzar hacia la verdad.

Para nuestra investigación es este uno de los momentos clave, porque define la relación que tiene el sofista con la verdad y la de su opositor que sería el filósofo, si una

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, 233c.

diferencia hay en entre ellos es esta: su posición frente a la verdad. Para el sofista la cuestión se reduce a una apariencia de saber que permita discutirlo todo.

En cierto sentido, la cuestión en el diálogo *Sofista*, a partir de este punto, radica en evidenciar los aspectos epistemológicos y metafísicos de aquello que se relaciona con el ser sin llegar a «poseerlo» plenamente, como ocurre en imágenes, apariencias, errores y falsedades. De ahí que este diálogo sea útil para problematizar, también, el tema de la imagen y sus producciones<sup>199</sup>. Porque el sofista, en la medida en la que debe demostrar que lo sabe todo, debe, a su vez, producir imágenes que permitan enganchar a los jóvenes en este aparente saber suyo. Imágenes sonoras de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de cuantos hombres haitan sobre la tierra:

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

La técnica del sofista es falible porque se concentra en el engaño, en la pura y neta producción de imágenes de conocimiento; se trata de una técnica que sólo puede resultar útil ante jóvenes de poca experiencia que, con el paso del tiempo, podrían descubrir el engaño al contrastar aquellas imágenes con la realidad. Llegados a ese momento los jóvenes discípulos cambiarán de opiniones, dejarán las que habían recibido y reconocerán que lo que veían como grande era pequeño, que lo que aparecía como sencillo y fácil era en realidad complicado. Son los hechos los que demuestran que la técnica de producción de imágenes

---

<sup>199</sup> A este respecto remito al libro *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón*, cuyo autor Carlos Másmela, realiza una recuperación del diálogo platónico en relación con la imagen y sus producciones.

sonoras es falsa. Y como se ha dado por sentado que el sofista desea aparecer como un maestro que puede enseñar el arte de contradecirlo todo, en esa misma medida caerá sujeto por su propia red de apariencias.

El Extranjero de Elea está consciente que un joven que atraviesa por una experiencia semejante corre el riesgo de sentirse profundamente defraudado, de ahí la importancia de la prevención de los jóvenes hacia esa clase de maestros. Teeteto el interlocutor de el Extranjero en el diálogo que citamos, debido a su juventud, es susceptible de atravesar esa amarga experiencia, ante dicha posibilidad el Extranjero le dice lo siguiente:

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

La distancia entre el sofista y los conocimientos verdaderos resulta clave en esta caracterización, porque significaría, en contra de lo que Platón expone en numerosos lugares, que pueda existir una técnica sin ciencia. El hecho de que el sofista sea considerado como un ilusionista que produce imágenes solamente y que no posee la verdad, lo desliga de la ciencia porque la ciencia debe poseer una técnica que apunta hacia un fin situado a la vera de la verdad. Por esta misma senda, de la imagen y la ilusión, y el problema de qué clase de técnica es la que utilizan los sofistas, Platón avanza hacia la «captura» del sofista, para ello el Extranjero establece una división entre las técnicas imitativas, una que es llamada figurativa, es decir, aquella en la que se conservan las proporciones de los modelos imitados; y una distinta de la primera en la que se simula, en esta técnica no se respetan las proporciones aunque sí se busca crear una apariencia de las mismas en los observadores, técnica que en palabras del Extranjero sería así: «Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias, ¿no sería correcto el nombre de simulativa? [...] He aquí entonces las dos

formas de la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa»<sup>200</sup>. ¿Dónde quedaría instalado el sofista?

El Extranjero no acaba de ver con claridad la respuesta, y explica en seguida que se encuentran frente a:

un examen tremendamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil<sup>201</sup>.

A través de la puntualización de esta dificultad, el texto platónico se deriva por un derrotero de enorme complejidad, pues ahora ya no se trata sólo de la simulación del sofista sino del problema ontológico del ser y el no ser, para desbrozar este camino reflexivo, el Extranjero acude a lo que podemos considerar una digresión filosófica que se basa en la historia de la ontología, dado que el punto de partida será Parménides. Sin embargo, no dejemos de lado el hecho que esta serie de nuevas reflexiones se dan debido al anhelo de comprender qué es la imitación y cómo es posible una técnica imitativa, como la que poseerían los sofistas, es decir, la de ser y no ser.

### **3.8 μίμησις y ἀλήθεια: el no-ser relativo de lo real, la imitación.**

Es esta una de las secciones más amplias del diálogo y también de las más complejas. Es de este pasaje del cual se habla con insistencia como del famoso parricidio de Platón. La cuenta hacia la muerte conceptual de Parménides —afirma Néstor Cordero<sup>202</sup>— es regresiva. Desde algunas indicaciones dadas anteriormente, el Extranjero busca ir a fondo en su deseo de

---

<sup>200</sup> Platón, *Sofista*, 236d.

<sup>201</sup> Íbidem.

<sup>202</sup> Cordero, Néstor, “Notas en aparato crítico, pasaje, *Sofista*, 236d.”, en Platón, *Sofista*, Gredos, 2008.

delimitar lo que sea un sofista para que resulte posible comprender mejor las otras dos figuras, el político y el filósofo.

No hemos de detenernos en el comentario de la ontología platónica expuesta en el diálogo que analizamos, debido a que las preguntas que animan la investigación se dirigen con especial énfasis a la cuestión de las tres figuras que Platón enumera como posibles poseedores de la verdad: poetas, filósofos y sofistas. En el primer capítulo de nuestra investigación nos esforzamos por deslindar poesía y filosofía. En el segundo capítulo por clarificar la emergencia del diálogo platónico y ahora hemos de concentrarnos en deslindar la figura del filósofo de la del sofista en aras de poder resumir la propuesta platónica a este respecto y problematizarla.

Es notable el hecho de que el Extranjero de Elea habla del sofista como de un monstruo de muchas cabezas, pues hasta bien entrada la mitad del diálogo no se ha logrado unificar la técnica que utiliza el sofista para lograr que lo que no-es tenga toda la apariencia del ser. Pues el hecho de que venda conocimientos, de que enseñe a los jóvenes a formular discursos persuasivos y de que comercie al menudeo con conocimientos específicos, aparecen descritos sólo como escaños menores del problema, lo verdaderamente importante es determinar esta capacidad técnica que les permite simular de tal manera que logren engañar al auditorio que los escucha. Por ello, se enfatiza el hecho de que el sofista «engaña con sus simulaciones», al poseer una técnica del engaño, a través de la cual otros se ven orillados a formular pensamientos falsos. Así, en 240e, se aclara que un pensamiento falso es el que concibe lo que es como contrario a su ser: «Extr. — Y se me ocurre, un discurso sobre eso mismo será considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no es, es».



Platón coloca de nuevo el problema del sofista en la cuestión del engaño, ligado a la cuestión del ser, porque si el sofista se sitúa en el lado parmenídeo, la cuestión se vuelve irresoluble en contra de la argumentación esgrimida por el Extranjero de Elea, sin embargo, Platón se encuentra convencido de que es en la producción de imágenes que están alejadas del ser, de la verdad, en donde se ancla el problema de la filosofía frente a la sofística. Por lo tanto, afirma el Extranjero, situar al sofista entre magos y falsificadores suscita problemas y muy difíciles. Hace falta un nuevo esfuerzo para que el sofista no escape a la búsqueda definitoria, y hay que seguir adelante, mientras exista alguna oportunidad de «capturarlo», como señala Teeteto ante los comentarios del Extranjero acerca de la mínima posibilidad que aún les queda en vías de apresar al escurridizo sofista.

En el largo desarrollo que hemos descrito sobre el sofista como productor de imágenes nos hemos encontrado con el ser y el no-ser, con las dificultades que Parménides habría dejado sobre el tema. Parece oportuno caminar más allá del «padre Parménides», pasando por alto, por supuesto, que eso sería tanto como mineralizar la fuente de partida de las reflexiones ontológicas, un parricidio porque: «En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba —aclara el Extranjero— el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a obligar, en cierto modo, a que sea, y recíprocamente a lo que es a que de cierto modo no sea»<sup>203</sup>. Pues, sólo a través de ese camino quedará espacio para hablar, sin contradecirse, «de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos»<sup>204</sup>. Por ende, se trata de refutar las tesis ontológicas de Parménides, pues de no ser así, quedaría sin su consabida refutación

---

<sup>203</sup> *Ibíd.*, 241e.

<sup>204</sup> *Íbidem.*

y no sería posible continuar la búsqueda del sofista, su definición plena y su técnica específica.

El primer punto de ataque hacia las teorías de Parménides tiene que ver con la insistencia de este autor en definir la cantidad y los tipos de entes que existen. Es pues, este afán de enumeración el que impide, según el Extranjero de Elea, que la cuestión sobre el ser y el no-ser se deslinde cabalmente. Estos autores habrían hablado con ligereza, como si narrasen mitos, y trataron a sus interlocutores como a niños. Para corroborar tal afirmación, hace un breve resumen de varias teorías sobre el tema, en las que remarca la ausencia de seriedad y una confusión no pequeña. Al final de esta reseña histórica, el Extranjero concluye: «Es difícil afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos». La razón por la cual aquellos autores despreciaron a la mayoría, fue porque pusieron «entre paréntesis» a los oyentes, al no tener en cuenta «si los seguíamos o si nos dejaban atrás»<sup>205</sup>.

En línea directa de continuidad con lo que se expuso en las líneas precedentes, el Extranjero, confirma que hubo un momento, cuando era joven, en el que pensó que la cuestión sobre el ser de las cosas, es sencilla, pero que ahora lo considera de un modo muy diferente. Por ello, la investigación prosigue mediante un análisis pormenorizado de aquellos que sostuvieron opiniones diversas a la de Parménides.

En las discusiones que se mantienen en el diálogo alrededor de las diversas teorías que se ocupan de temas ontológicos, hemos encontrado premisas de invaluable valor para nuestra investigación, nos referimos al problema de la verdad y a la articulación discursiva de esta a través de un método y por la palabra. Por ejemplo, al inicio, el Extranjero aplica el

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, 243<sup>a</sup>.

método, usado en otros diálogos, de imaginar a los autores analizados como si estuviesen presentes, de modo que se dramatice una especie de diálogo con ellos. Después de aclararse la primera posición que denominamos como pluralismo de principios, la discusión se encamina a los que defienden que «el todo es uno»; es decir, hacia aquellos que adoptan un cierto modo de monismo, en el que resultaría sumamente complejo justificar la predicación, un nombre que señala otro nombre, sustantivo sobre sustantivo. Si la predicación es factible es gracias a la confirmación de un pluralismo. En otros términos, suponer que la cosa y el nombre de la cosa son idénticos significaría decir que el nombre no es nada: toda predicación implica una cierta pluralidad, semejanza y unión, pero diferencia.

Posteriormente, la argumentación del Extranjero de Elea se concentrará en el análisis de aquellos pensadores que se negaron a la comprensión del ser y que se afianzaron en el no-ser. Los primeros, materialistas, relegan a quienes sostienen la incorporeidad, y «no quieren escuchar ninguna cosa»<sup>206</sup>; se manifiestan no sólo como opuestos, sino cerrados a un diálogo con aquellos que sostienen otros puntos de vista, otras opiniones o argumentos. Únicamente a partir de un esfuerzo por mejorarlos, al menos de palabra, sería factible imaginar un intercambio de ideas con esos personajes que sirva para acercarse a la verdad. Nótese cómo la propuesta de Platón sigue siendo a favor del diálogo como método que permite, a través del intercambio subjetivo, la aproximación a la verdad.

Pero, inmediatamente después de la recapitulación de las posturas antagónicas, una vez más el Extranjero reconoce que se encuentran en un callejón sin salida, en medio de una enorme dificultad. No obstante, ello no es óbice para la continuación de la investigación. Platón, en este pasaje, presenta el que es, a nuestro juicio, uno de los temas capitales de su

---

<sup>206</sup> *Ibíd.*, 246b.

pensamiento, e incluso de la filosofía griega y posterior, nos referimos a las relaciones entre el movimiento, la quietud y el ser, con todo lo que implican para una comprensión idónea de lo real, de la vida, de la física y la naturaleza. El problema, en un primer estadio, se presenta a tenor de lo que ya habíamos apurado en algunos de los párrafos anteriores, el asunto de la unidad, la multiplicidad y la predicación nominal. En el diálogo, el tema se problematiza a la luz de algunos ejemplos: la palabra «hombre» se puede imponer a muchos nombres: «colores, formas, tamaños y virtudes». Y se agrega inmediatamente, «cada cosa es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres»<sup>207</sup>. Sostener este postulado implica un peligro si estamos ante jóvenes o ante ancianos que se han instruido tardíamente en la filosofía, pues objetarán que lo uno no puede ser múltiple, cuando en realidad algunos con edad avanzada piensan así por carecer de recursos intelectuales. De la mano de estos razonamientos se abona el terreno para incluir en el diálogo el “modo de pensar lo plural” y para hallar el campo de acción y su presencia, a partir de la comprensión de lo semejante y lo diferente, es decir, lo que es propio de las imágenes que no son la realidad. Pero la cuestión no concluye en este punto, por el contrario, el Extranjero se enfrasca en una larga alocución en la que analiza los modos de relación que existen entre las cosas en sí, con especial atención a las palabras y nociones que son el fundamento del lenguaje, del pensamiento: fuente primigenia para el trabajo dialéctico. Este desarrollo de ideas se extiende desde el 251a hasta el 261e. No se trata de una explicación simple, sino que, por el contrario, en ella Platón muestra las enorme dotes que poseía para internarse en territorios conceptuales espinosos. A pesar de la dificultad de este pasaje, hemos de intentar avanzar de un modo sucinto a través de él en aras de extraer la mayor

---

<sup>207</sup> *Ibíd.*, 251b.

riqueza posible para las solucionar las cuestiones que nos hemos propuesto resolver en esta investigación.

El primer eslabón del recorrido es el tópico que se podría sintetizar del siguiente modo: nada puede comunicar nada, bajo este supuesto, ni el movimiento ni el reposo serían, es decir, tendrían que entrar en la categoría de lo que no es. Esta proposición «pone rápidamente a todos en ruinas», pues cualquier autor que defiende un punto de vista hace participar a algo en el ser. En realidad, quienes pretenden que ninguna cosa pueda estar en relación con otra, en el fondo se contradicen continuamente, pues están usando palabras que no pueden evitar: ni siquiera hace falta refutarlos, ya que se refutan a sí mismos<sup>208</sup>.

Siguiendo esta línea de investigación, Teeteto postula que tampoco todo podría relacionarse con todo, porque si esto sucediera de ese modo en el registro de lo real, el movimiento y el reposo no podrían distinguirse, pues, uno ante el otro, se igualarían. La comunión entre las formas es el postulado platónico mediante el cual se pretende dar salida a la cuestión de la interacción entre seres y modos de ser, esta interacción tiene como eje fundamental el examen de la posibilidad de que sólo entre algunos objetos se pueda dar un intercambio entre ellos. Ciertos entes lo admiten de algunos entes en específico.

Toda vez que hemos llegado a este punto del desarrollo, preciso es inquirir acerca de la ciencia que puede investigar los modos de ser en sus combinaciones posibles. Esta ciencia tan específica, y útil, no puede ser otra más que la dialéctica, no olvidemos que la ciencia filosófica se despliega a partir del logos, con todas las implicaciones que esto conlleva, veamos el pasaje completo, pues es uno de los puntos cruciales para nuestra investigación:

«Extr. — Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, 252c.

algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos?

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

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

Teet. — ¿Qué dices?

Extr. — Dividir por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?»<sup>209</sup>.

Antes de la aparición fulgurante del sofista, se avista al filósofo. El político quedó definido líneas atrás del diálogo y se prosigue una investigación exhaustiva en el diálogo que lleva su nombre. Hemos de volver sobre este hallazgo cuando se llegue al avistamiento, tan esperado por los lectores pacientes, de quién es ese sofista del que tanto se habla y que se escurre constantemente entre una línea y la siguiente, tal como si fuera saltando entre los argumentos. Y es que el sofista se encuentra envuelto en una densa niebla, se esconde en la oscuridad, mientras que el filósofo al estar en contacto con la verdad, se le encontraría en el área luminosa. La metáfora platónica es muy semejante a lo que formulará Sor Juana Inés de la Cruz en su *Primero sueño*: el exceso de luz como la oscuridad cerrada son igualmente escudos que protegen lo que se encuentra entre ellos a la simple visión que los busca. Y el mismo Platón demuestra que la búsqueda de uno y otro no es nada fácil, por el contrario, se necesitan no pocos esfuerzos denodados para llevar a cabo la tarea propuesta. Los «ojos del alma» se topan con muchas dificultades para observar a los filósofos, sobre todo en la mayoría de la gente, incapaz «de esforzarse para mirar a lo divino».

El Extranjero de Elea, tras manifestar su asombro por haber encontrado al filósofo cuando lo que esperaban encontrar es al sofista, se detiene, en este punto para abordar el tema de la dialéctica, la ciencia más alta, los problemas a los que se enfrenta y las dificultades

---

<sup>209</sup> Platón, *Sofista*, 253 c-d.

que toma como problema de investigación. En no-ser, no aparece en su argumentación como algo contrario al ser, sino como diferente del ser: «Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente. De este modo, la forma de lo diferente abre ese espacio necesario para pensar el no-ser y para explicar la multiplicidad latente que implica que cada cosa es lo que es y no es otras muchas cosas. Sin que ello implique una contradicción, muy al contrario, esta inclusión permite explicar la manera en la que el sofista podría desplegarse ante su auditorio, cuestión que, en su debido momento, retomaremos.

La siguiente cuestión, es ¿qué se entiende por diferencia en Platón? El Extranjero postula que le acaece a esta forma algo semejante a lo que le pasa a la ciencia: que se divide en muchos tipos y cada parte de la ciencia se concentra en un sector concreto de lo real, por lo que existen muchas ciencias y muchas técnicas. Entre los tipos de diferencias, uno permite examinar qué realidades que podríamos concebir relacionadas de algún modo desde una cierta negación (lo bello y lo no bello, es decir, lo feo, y se ofrecen otros ejemplos) gozan de una misma condición ontológica; en otras palabras, la diferencia entre las realidades ejemplificadas no permite pensar que una tenga más ser que la otra, sino que son de modo alternativo o coexistente en distintos entes.

De suerte tal que, si adaptamos lo anterior a las nociones del ser y del no-ser, el no-ser, visto como diferente del ser, no resulta ser menos real que el ser. De esta manera identificamos que existen cosas que son diferentes del ser, entre las que se encuentra el no-ser que tanto interesa para poder encuadrar al sofista. Así, el Extranjero concluye que han desobedecido a Parménides debido a que lograron hallar la senda que admite pensar el no-ser, al indicar una forma viable que correspondería al no-ser, y que afirmar tal cosa no significa aludir a lo contrario del ser, sino a lo diferente. Es el mismo Extranjero quien admite

que no se trata de una conclusión definitiva, sino que ésta aún se puede atacar, siempre que un “dialéctico”, un filósofo traiga pruebas que destrocen el argumento que han elaborado a lo largo del diálogo.

La formulación mediante la cual el Extranjero proseguirá, otra vez, será la posibilidad de producir imágenes y de presentar algo diferente de lo verdadero, es decir, lo falso. La condición indispensable para que sea posible distinguir lo verdadero de lo falso es, aceptando a su vez, que el no-ser es, porque de lo contrario todo sería verdadero, no cabría la posibilidad de postular ni la falsedad ni el engaño

El sofista, que se había ocultado asimismo en la negación de lo falso al defender que el no-ser no puede en modo alguno ser, se muestra ahora manifiesto y es factible definirlo y encuadrarlo en una definición, pues ya ha sido probado que es posible que el no-ser participe de algún modo de la existencia (desde la forma de lo diferente). Esa es la tarea que asume el Extranjero, para evitar una nueva estrategia del sofista: aunque llegase a reconocer que hay formas que participan del ser y otras que no, negaría la existencia de la técnica de las imágenes (simulativa), «puesto que ni el juicio ni el discurso se comunican con el no-ser»<sup>210</sup>.

Sin embargo, antes de atajar la última búsqueda del Sofista desde la falsedad, en el juicio y el discurso, Teeteto rememora y reafirma lo dicho al comienzo del diálogo que hemos analizado: el sofista es tan difícil de apresar porque está lleno de obstáculos. Como en una carrera de vallas, apenas se ha librado un óbice, aparece otro y otro, es difícil seguirlo, por ello, entre las muchas máscaras y facetas bajo las cuales se oculta a la mirada de quien lo persigue. En este pasaje, visto bajo la luz de este prisma tornasolado, el sofista es una figura evanescente, cambiante y cuya forma no es, de ninguna manera, fácil de perfilar. Pero,

---

<sup>210</sup> Platón, *Sofista*, 260d.



toda vez que se ha llegado a reconocer el no-ser, corresponde al Extranjero demostrar «que existe lo falso en el discurso y en el juicio»<sup>211</sup>, pero, de nueva cuenta, se reconoce que esta nueva vía de investigación no garantiza el éxito de la empresa, pues, tal como se ha reiterado en no pocas ocasiones, la investigación que están llevando a cabo es espinosa en grado sumo. Debido a esto, el Extranjero intenta insuflar valentía en Teeteto, aunque no se logre del todo el cometido al que se enfrentan.

Dispuestos como se encuentran ya en la vía del razonamiento organizado según el paulatino examen de las dificultades a las que se enfrentan, en un primer momento se concentran en el discurso y el juicio: ¿están unidos de algún modo con el no-ser? Tal parece que la unión con el no-ser es innegable porque de lo contrario sería siempre ciertos y eso resulta absurdo a la luz de innumerables supuestos que son fácilmente reconocibles como falso.

El análisis del lenguaje que lleva a cabo en este punto Platón es interesante en la medida en la que va de lo más pequeño hacia lo más complejo demostrando cómo las palabras deben combinarse para proporcionar mensajes, oraciones con significado. La enumeración de sustantivos no es falsa, sino simplemente poco evocativa, si decimos caballo, yegua, jirafa, elefante, etcétera, no estamos elaborando, estricto sensu, una oración con sentido, sino sólo una lista que es poco interesante en términos de discurso, por tanto, la combinación es fundamental en el discurso, los sustantivos y los verbos crean la unión mínima interesante discursivamente hablando. A partir de 261e y hasta 262e, aproximadamente, Platón se concentrará en este análisis, para seguir después con la aserción de que no es suficiente unir nombres o verbos cualesquiera que sean, sino realizarlo de

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*, 261a.

manera que se exprese, a través de la unión de las palabras, algo significativo, pues sólo de esta manera se puede ofrecer una cierta información con relevancia. La unión errática no es lógica ni interesante para la caza del sofista, lo que le interesa al Extranjero es apuntalar el cómo y de qué modo se formula un discurso que en apariencia es verdadero pero que no lo sea cuando se le analiza puntualmente.

Tras la aseveración de que hay palabras que admiten combinarse en aras de enunciar de modo significativo, Platón continúa con la cuestión del sentido y remata lo anterior ofreciéndole al lector un par de ejemplos: «Teeteto está sentado», y, «Teeteto vuela». Las dos oraciones versan alrededor de Teeteto, pero, la cuestión es sencilla, están organizadas de un modo correcto en ambos casos, pero una es falsa y la otra verdadera. ¿Y cómo y por qué algo sería verdadero o falso? Lo verdadero dice las cosas como son, y lo falso dice algo diferente de lo que es. Por lo tanto, concluye el Extranjero de Elea, «lo que no es, como si fuera».

A este respecto debemos enfatizar las palabras del Extranjero, el discurso, desde el más básico y común, sencillo y diáfano, se da acerca de alguien, es sobre algo, pues de lo contrario serían palabras conformadas en oraciones sobre la nada: no sería discurso. Notemos en este punto de nuestro desarrollo, como ya hemos llegado a una importante aseveración: el discurso es siempre sobre algo, pero ese algo no siempre “es”. No siempre es verdadero. Por ello, continúa el Extranjero, cuando se pronuncia «algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera», entonces al unir nombres y verbos «se produce real y verdaderamente el discurso falso». Por fin, el no-ser ha quedado definido en su relación con el discurso, si verbos y sustantivos o partículas lingüísticas de toda traza se unen para crear oraciones que mientan lo que no es, el discurso entonces tiene esta doble

posibilidad de ser (en tanto que discurso), pero no nombrar lo que no es como si fuera (discurso falso).

Toda vez que se ha vuelto clara la posibilidad del discurso falso, el Extranjero se concentra en enumerar aquellos géneros en los cuales se puede admitir su presencia, es decir, en el pensamiento, la opinión y la imaginación. Y, también, realiza la fundamental distinción entre la *diánoia*, vista como «un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma», es decir, el pensamiento, la reflexión muda, y el *lógos* discursivo, cuya cualidad es que «consiste en un flujo que surge de él y sale por la boca, acompañado de sonido». Para Platón el discurso es lo que se expresa, a través del sonido y de la voz, una serie de oraciones que combinan términos, de la combinación afortunada o no de estos términos, se logra un discurso verdadero o uno falso. Del discurso verdadero llegamos al engaño a la falsedad cuando el interlocutor es consciente de que el discurso lo es, pero hace que parezca verdadero, sólo en ese estrato, en el mundo de lo aparente y no en el mundo del ser, de lo que sí es.

Por otra parte, la pura opinión, la *doxa*, surge también en el alma que piensa consigo misma, semejante a la *dianoia* en este primer momento, pero si la opinión nace en y de la sensación, se da como resultado la imaginación o apariencia: *phantasia*. En esta facultad intelectual se ven mezcladas las sensaciones y los pensamientos. Y en estos escaños de pensamiento y sensación cabe la falsedad, debido a que el pensamiento puede estar ligado a aquella, lo mismo que el error o la falsa impresión. Tras esta ardua investigación, el Extranjero se congratula del siguiente modo, de haber logrado la empresa que tanto temor y tantos obstáculos supuso para ellos: «Extr. — ¿Comprendes entonces que se ha encontrado el pensamiento y el discurso falsos antes de lo esperado, si bien temíamos que intentar

buscarlo fuese una tarea absolutamente interminable? »<sup>212</sup>. Luego de esta pregunta a la cual asiente de buen grado Teeteto. El Extranjero de Elea anuncia el tramo final del diálogo, en el cual han de concentrarse en la definición conclusiva, al menos en este diálogo del sofista. En esta última parte de nuestro análisis, recuperaremos de manera sucinta la síntesis que el propio Extranjero ofrece de las técnicas que aparecieron y sobre todo de la simulación, pues a ella estría ligado nuestro escurridizo personaje, según la propuesta de platón.

### ***3.9 Definición del sofista: conclusión del diálogo***

Con el propósito de lograr el objetivo último del diálogo, el extranjero de Elea se propone una recuperación de las divisiones anteriores. Para ello, el Extranjero, que ha fungido, de alguna u otra manera, como pedagogo de Teeteto, sin las intervenciones ni del Sócrates anciano ni del joven cuyo nombre es idéntico al de aquel. Lo primero que se retoma, en esta suerte de resumen del diálogo, es la división de la técnica. Una figurativa, la otra simulativa.

Lo primero que recuerda el Extranjero es la división entre dos técnicas: Adquisitiva y productiva. Recupera, también, cómo el sofista apareció ligado en varios rasgos a la técnica adquisitiva, y cómo la técnica productiva le pertenece, también, porque produce imágenes y no realidades tangibles. Una vez recuperados estos elementos, la manera en la que procederá el Extranjero es descender desde esas enunciaciones en las que el sofista aun no es cazado del todo, hasta la cuestión de la producción, la simulación y la imitación.

Acerca de la “producción”, la denominada técnica productiva, el Extranjero, divide nuevamente este tipo de técnicas en dos: divina y humana. Teeteto le pide que se explique con mayor claridad, dado que no comprende esa división. Para el Extranjero cualquier

---

<sup>212</sup> *Ibíd.*, 264b.

potencia productiva sería la que se convierte en causa de que exista lo que antes no era. Por ejemplo, las producciones que procederían de un dios artesano: animales, entes físicos, plantas y vegetales. También, afirma el Extranjero, hay quienes opinan que no es una naturaleza divina la creadora sino que se organiza la producción sin la intervención de un creador, la naturaleza se constituye por sí sola.

Líneas delante de la formulación por parte del Extranjero de Elea de que la naturaleza es el producto de la divinidad o bien de la naturaleza por su propia organización, sin un demiurgo ni presencia, tampoco de una inteligencia ordenadora. Teeteto, comenta que puede concebir como posible tanto una explicación como la otra. Esto le lleva al Extranjero a perfilar un problema más, lo endebles que son las opiniones y la posibilidad, pues, de sostener en algún momento de la existencia una idea y luego una contraria o diversa. No obstante, lo que le interesa al Extranjero es que Teeteto apruebe el argumento que el sostiene, para ello será necesaria, la persuasión. Parte el Extranjero de su aserción anterior, a saber, que existen dos formas de producción: la humana y la divina. Y de estas dos, dividiéndolas, de nuevo, tenemos cuatro formas: según produzcan realidades o imágenes. En el ámbito de la producción que viene de los dioses, encontramos la producción de realidades, y la producción de imágenes a través de algún artificio divino, por ejemplo sueños, ilusiones espontáneas, y cosas parecidas: «Extr. — Las de los sueños y todas las ilusiones que, durante el día, se producen, como suele decirse, espontáneamente: tanto la sombra que surge de la oscuridad por obra del fuego, como ese doble que se aparece cuando la luz propia y la ajena —que proviene de las cosas brillantes y lisas—, confluyendo en un mismo punto, origina una forma que produce una sensación inversa a la que nos tenía acostumbrados»<sup>213</sup>. Estas

---

<sup>213</sup> Platón, *Sofista*, 266d.

imágenes son el resultado de la conjugación física de la naturaleza que genera imágenes distintas de los cuerpos físicos, creando así ilusiones.

En relación con la producción humana, se afirma lo siguiente: «Extr — Llamamos producción de cosas a las que hace cosas y técnica de hacer imágenes a la que genera imágenes»<sup>214</sup>. No olvidemos que la técnica de producción de imágenes quedó dividida en figurativa y simulativa. En esta parte final de nuestro diálogo, la parte simulativa se vuelve a dividir siguiendo el criterio de sus modalidades específicas: una logra la apariencia mediante ciertos instrumentos, y en la otra es el propio hombre quien, haciendo las veces de instrumento, —usando el cuerpo o la voz, los gestos—, imita, realiza mimesis, es la parte mimética de la producción de imágenes dentro de la parte simulativa de las técnicas de producción señaladas por Platón.

Ahora bien, encontramos dos clases de imitadores, los que conocen y los que no; pueden hacer uso, pues de conocimiento o de ignorancia como fuente de la imitación realizada. Esto genera otras dos técnicas: la imitación conjetural, acompañada por la doxa, la mera opinión, y la imitación erudita, acompañada por la episteme, por la ciencia.

Posteriormente, el Extranjero se esfuerza por clarificar la imitación conjetural a través de ciertos ejemplos: El hombre que aparenta ser justo sin llegar a serlo, el que no aparenta poseer y dejarse influir por cualquier tipo de virtud cuando en la realidad es tremendamente vicioso, es un imitador conjetural. Resulta obvio que esta imitación al derivarse de la apariencia es una falsedad, un engaño, los hombres ceden ante la tentación de la apariencia para volverse gratos a los ojos de los demás, Esto, por supuesto, trae consigo muchísimas implicaciones de carácter ético, político, social, etcétera.

---

<sup>214</sup> *Ibíd.*

En esta última ligazón argumental, Platón describe una división más. Entre los que imitan de modo conjetural pueden darse, al menos dos casos: primero, el que lo hace de modo inocente, ingenuo, es decir, aquel que cree que sabe algo y en realidad no lo sabe, no lo conoce y está imitando de un modo que es, no sólo falso, sino terrible, recordemos que de entre los peores males y enfermedades del alma, Platón cita la ignorancia de lo que se ignora. El otro caso es el de quien no conoce, pero aparenta de modo deliberado que sabe. El primero, según la terminología del diálogo es un imitador, el segundo es un imitador irónico: «Extr. — A uno lo veo capaz de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; al otro, en cambio, lo veo en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo»<sup>215</sup>. El que hace largos discursos, afirma el Extranjero de Elea es un orador... Pero, ¿el otro? ¿Cuál sería su nombre?, inquiera Teeteto. ¿Será un sofista o un sabio?, pregunta, a lo cual el Extranjero responde como sigue: «Sabio es imposible, pues sostuvimos que no sabe nada. Como es un imitador del sabio es evidente que tomará un nombre semejante al de éste, y ya casi he comprendido que es necesario afirmar que él es, en verdad, absoluta y realmente, un sofista»<sup>216</sup>. Este diálogo, tan interesante como denso, concluye, por fin con una definición en la que el sofista, por fin, es amarrado figurativamente y a petición del propio Teeteto, en una definición en la que se anudan los problemas técnicos, los géneros y naturaleza de la producción y el modo en que el sofista produce imágenes falsas, engañosas: «Extr. — La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto “erudito”, del género simulativo de la técnica — no divina, sino humana—, de hacer imágenes dentro de la producción, en la parte limitada a

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, 268b.

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 268c.

generar ilusión en los discursos: quien dijera que esta es auténticamente “la estirpe y la sangre” del sofista, diría, según me parece, la verdad máxima»<sup>217</sup>.

Tras este largo y sinuoso desarrollo, proporcionado por Platón, hemos descubierto que en la búsqueda de la figura del sofista, Platón despliega una enorme variedad de temas y tópicos interesantes a la filosofía en general. El sofista, hacia el final aparece definido y la definición que de él se ofrece no puede ser infravalorada en lo que de certero tiene alrededor de la verdad y la imitación, dos de las categorías que con insistencia hemos ido problematizando a lo largo de la presente investigación.

Antes de ir hacia el análisis conceptual, es preciso remarcar el carácter de los interlocutores que participan en el diálogo. El Extranjero de Elea, es un ejemplo de discursante o interlocutor que se mueve con cautela, que utiliza la razón como criterio al examinar los asuntos complejos, que posee experiencia dialéctica que no erística. Por su parte, Teeteto, por tener una edad menor, es quien participa en el diálogo de modo activo pero siempre en una situación de apertura hacia su interlocutor, la relación es asimétrica en la medida en la que Extranjero, al poseer más edad y experiencia, es más docto, también, en los asuntos dialécticos. Se rescata en la relación de estos dos personajes el diálogo elevado a la dialéctica como método, ya que el Extranjero se concentra en géneros y conceptos, la combinación de estos y la aproximación a la verdad a través de este camino. A nuestro parecer la sola interacción entre estos dos personajes es ya un ejemplo elocuente de lo que el método propuesto por Platón puede lograr en su camino hacia la verdad. Por supuesto, las condiciones ideales están dadas, pero la gran virtud de este ejemplo es mostrarnos cómo se debe realizar la búsqueda. De suerte tal que en los personajes mismos, están presentes

---

<sup>217</sup> Platón, *Sofista*, 268d.



elementos imprescindibles para que pueda darse el movimiento dialéctico en la conversación dirigida hacia la búsqueda de la verdad.

Otra característica a remarcar es la aceptación desinteresada y amable de la conversación entre quienes participan de modo directo en el mismo. Ambos interlocutores aceptan, pues, de buen grado participar en la conversación, se proponen una empresa en común, y todas sus facultades, su experiencia previa, los conocimientos que recuerdan, los ejemplos que saltan en algunos momentos de la conversación, se reúnen en el conjunto para lograr el fin establecido en las primeras líneas del diálogo. Comparten el asombro, se esfuerzan de igual modo, participan de modo activo sin que entre ellos media la ambición del logro repentino o la lucha por demostrarle al otro que ha logrado mira la realidad aquella que persiguen con antelación y sin la ayuda mutua. Por eso se detienen, regresan, aguardan y agudizan en mutuo apoyo, porque el movimiento que la dialéctica propone es una dinámica que implica a la lucidez e incluso a la autocrítica, como un elemento más a tener en cuenta.

Durante el avance argumental del diálogo, también encontramos una crítica acre a aquellos autores del pasado que han utilizado mitos o que se expresan de tal manera que parece que sus palabras son míticas, sin tener en cuenta a los escuchas. La praxis dialéctica implica, por el contrario, seguir paso a paso de la mano con el oyente, de ahí que al inicio de nuestro diálogo se pregunte sobre el modo en el que se desarrollará el intercambio dialógico: mediante largos discurso, sin pausas, como el *Timeo*; o paso a paso mediante preguntas y respuestas cortas, deteniéndose en los momentos dificultosos. También la cuestión de en qué sitios y de qué naturaleza puede ser el espacio en el que se investiga. En el espacio público o en el privado. ¿Podría llevarse a cabo una conversación como la que desarrolla Platón en este diálogo entre interlocutores numerosos? En *El Banquete*, Platón nos ofrece un diálogo en el que participan seis interlocutores (sin tener en cuenta a Alcibíades), en aquel diálogo

la fórmula que utilizó es muy diferente, se trata de largos discursos en primera persona, mediante los cuales cada uno de los participantes presente su idea del Eros. En el *Sofista* asistimos al trabajo mismo de la reflexión dialéctica, debido a ello, Sócrates, Teodoro y el joven Sócrates apenas intervienen. El trabajo dialéctico se da en el espacio íntimo, privado, entre pares que investigan con una honestidad y lucidez semejantes.

Por otro lado, una de las cualidades del diálogo platónico radica en la comprensión mutua de los términos y en el consenso, también mutuo, sobre los significados de las palabras. Y todo el diálogo que acabamos de resumir y analizar se basa en la definición pulcra de tres términos polémicos en la filosofía platónica: sofista, político, filósofo. La pregunta por los significados, nos coloca en relación con las estructuras gramaticales y lógicas, que posibilitan la articulación de las oraciones, es decir, unir unos términos con otros. Así pues, el diálogo, y en especial la dialéctica, es una meditación, también, sobre las palabras, lo que significan de modo individual y la comprensión posible que se da cuando compartimos un significado semejante, sólo de este modo es posible el diálogo como tarea filosófica y ya en la comprensión mutua, hay, también, una aproximación a la verdad del ser, pues todo enunciado y oración, afirma Platón, se refiere a algo de lo real o no, en el caso de la falsedad, pero, sobre todo, tiene un sentido reconocible. A través del análisis de las palabras se despliega ante nosotros el enorme panorama de la verdad o de la falsedad, punto culminante del diálogo que analizamos y de la filosofía platónica en relación con la aproximación a ella a través del lenguaje. Platón así, sintetiza y hace patente, uno de los argumentos neurálgicos de su filosofía, en conexión con una problemática que encuentra sus raíces en Parménides y que será superado a través del famosísimo parricidio que, como vimos, no lo es, o al menos, no lo es del todo: la relación íntima en las esferas del lenguaje

y el alma humana entre ser, pensar, y decir. Y la relación entre el ser y el no-ser, la verdad, la falsedad y el engaño.

Los hombres son capaces de formular, pensar y signar cosas que no son. Lo cual enfatiza el carácter dinámico de lo real desde el no-ser, pues las posibilidades de que los hombres signen con sentido, es decir, referido a algo usando palabras significativas, pero con falsedad, son posibilidades infinitas. El no-ser es, tal parece, un enorme abismo. De ahí, la importancia que se le da en el diálogo a las enfermedades del alma, porque de ellas se derivan estos usos sesgados que confunden la razón de los hombres sin experiencia presentándoles como real lo aparente o como cierto lo falso.

Por si esto fuera poco, los sofistas pretenden poder enseñar un saber en grado tan alto que es capaz, quien lo posea, de contradecirlo todo y a todos, de pronunciarse acerca de todo, y de «vencer» incluso a los especialistas, a los que si poseen un saber auténtico. Este tipo de saber técnico resulta imposible, según se sigue de la demostración que el Extranjero proporciona a Teeteto, y únicamente puede aparecer bajo una de las mascaradas del Sofista: la apariencia, la producción de una imagen, ¿cuál sería esta imagen? La del sabio que lo es sólo en apariencia, el falso sabio, el embaucador que en el espacio público elabora largos discursos persuasivos, y en el privado se mueve con preguntas y pequeñas frases a imitación, quizá, del dialéctico. El señalado por Platón, es un grave peligro en todos los ámbitos de las relaciones humanas y de la existencia comunitaria, se trata del pseudo-sabio, pseudo-político o pseudo-médico... Se trata, en último término, de todos aquellos que aparentan la posesión de una ciencia, y quienes más peligro corren son los jóvenes, quienes, debido a su edad, son susceptibles a dejarse engañar.

Tal cómo se observó en los capítulos precedentes, no resulta fácil caracterizar de un plumazo la figura de esos auténticos revolucionarios de las técnicas argumentales, entre otras

razones, porque entre ellos no existió unidad conceptual, pero sobre todo, uniformidad en sus labores educativas y en sus métodos para llevar a cabo dicho propósito. Por ello, cuando Platón habla del sofista ligado a la venta de conocimientos o cuando los describe como aquellos que imitan, y cuya imitación es la de un sabio que lo sabe y lo domina todo, no se puede señalar a todos los sofistas cuyas obras o vidas conocemos, ni se puede negar tampoco, que lejos de enseñarlo todo, en Gorgias, por ejemplo, lo que se aprecia es la capacidad de dominar el lenguaje y de enseñar técnicas de razonamiento refinadas, extremadamente refinadas y acaso útiles según sus fines.

Por último, si el problema de la verdad es cuestión central en la filosofía de Platón. Si la verdad no se encuentra en el mundo material, sino en el mundo de las ideas o formas perfectas, las cosas que vemos en el mundo material son, entonces, meras copias imperfectas de aquellas formas perfectas, lo cual implica que si en el registro de lo real tenemos una falsa apariencia, esta debe tener un estatus ontológico definido por una forma superior, el problema, como se ve, es que tendríamos que afirmar una forma de lo real para la apariencia aun cuando esta sea engañosa y mendaz.

Ya en *Banquete*, Sócrates advierte un desenvolvimiento paulatino de las cosas elementales y gruesas de la realidad contingente, hasta llegar a la contemplación de las formas excelsas. De ahí, la defensa a ultranza de Platón de una verdad que existe independientemente de las opiniones o percepciones de los seres humanos, en contraposición con Protágoras. El encuentro con la verdad, tal como nos esforzamos por aclarar, requiere de ciertas facultades: la razón, la reflexión, el diálogo sensato y una disposición desinteresada hacia tal búsqueda, entre algunas más que ya hemos mencionado en el análisis realizado del diálogo *Sofista*.

Por otra parte, Platón argumenta, en no pocos de los diálogos que hemos mencionado en nuestro recorrido, que la verdad es la correspondencia entre una afirmación y la realidad. Cuestión que se torna problemática en el diálogo *Sofista*, pues Platón advierte que puede haber correspondencia entre las imágenes falsas creadas por los hombres y el registro de lo real, es decir, que la apariencia de algo es ya “un algo” con carácter ontológico definible como “real”, pero que no es sino una creación que descansa en el engaño, por ejemplo la imagen que un sofista poco honrado puede presentar de sí mismo; asunto que complica la clausura tajante de dichas imágenes, pues dependen del juicio de quiénes los observan y conocen pero, *estricto sensu*, tales apariencias son reales.

## [CONCLUSIONES]

Toda vez que hemos terminado nuestro recorrido, es conveniente recuperar las precauciones que a tenor de la relación que Platón describió entre la dialéctica y la verdad, bosquejamos en los capítulos precedentes, y , a su vez, destacar tanto los alcances de la investigación que hemos concluido, como los límites inevitables bajo los cuales se ha llevado a cabo.

A través del análisis de la palabra poética en Homero, Hesíodo, Píndaro y algunos poetas líricos más, nos concentramos en demostrar que el uso de la palabra antes del siglo VI y V a.C. estaba ligada a una imagen de la poesía cuya veracidad era garantizada por elementos externos a la reflexión humana y a las facultades que, ya en tiempos de Platón, se cultivan y defienden como receptáculo idóneo del logos: el alma racional. Sin embargo, la aparición de Sócrates y de Platón, entre muchos otros pensadores del siglo V a.C., no supone una completo y audaz alejamiento de las raíces mítico-religiosas que fundamentaron la tradición cultural épica, hesiódica y trágica, por el contrario, tales discursos con sus componentes religiosos y míticos siguieron teniendo una sustancial fuerza cultural en el mundo griego antiguo, prueba de ello es que incluso un poeta como Eurípides que intentó alejarse de tales lineamientos, vuelve al mito y tema religioso en la última de sus tragedias, *Las bacantes* (404 a.C.).

No obstante, es en esta defensa de la razón y de algunas otras facultades (la memoria, por ejemplo), señaladas por Platón y, sobre todo, en el sentido que tendrá para él la búsqueda de la verdad en dónde enraizará la crítica realizada a cierta clase de poetas y, por supuesto, de los llamados “sofistas”. A partir de las críticas elaboradas por Platón, pero también gracias a un entorno cultural que favoreció la revisión crítica de la cultura, se dará un movimiento cultural de enorme importancia y la criba de los discursos será, en la filosofía platónica

fundamental, pues la elaboración de su filosofía descansa, quizá, en una aguda reflexión acerca del *logos* y el método que posibilitan el encuentro con la “verdad”. El problema de la verdad y de las disciplinas que pueden aproximarse a ella, así como los métodos mediante los cuales tal encuentro se facilita, fue retomado por Platón en el diálogo Sofista. Obra a la que hemos dedicado el tercer capítulo de nuestra investigación. En tal obra, Platón señala a la filosofía y al método dialéctico como la disciplina y la herramienta, respectivamente, mediante las cuales tal aproximación sería posible. Por supuesto, hemos de destacar la importancia de la disposición del filósofo hacia la verdad, pues de su transparencia y honestidad, del hecho de que se trate de una búsqueda auténtica, sin dobleces maliciosos, depende el hecho de que se le distinga como filósofo y no como un charlatán.

Consideramos que se ha demostrado, a través de los tres capítulos precedentes, que la diferencia entre el sofista y el filósofo estriba en la producción de imágenes falsas de este último. No necesariamente con el discurso del sofista de manera general, sino con cierta clase de producciones cuya aspiración no es lo verdadero, sino la imitación, la pura apariencia. Es esta una de las partes del diálogo en mención que, a nuestro entender, resultan hoy en día imprescindibles para problematizar temas como la realidad virtual, la inteligencia artificial y otros tantos reducto de nuestra realidad actual en los que la verdad “sustantiva” no sostiene las imágenes que percibimos.

Ahora bien, una de las primeras precauciones a las que aludimos es que al aproximarse a los sofistas, se habla de ellos como de un grupo que compartió las mismas aspiraciones intelectuales y métodos de enseñanza parecidos, pero se destacó, a este respecto, que no fueron un grupo, no hubo complicidad intelectual premeditada entre ellos. Tampoco tuvieron un esquema de enseñanza o una práctica docente unificada. Aunado a ello, es imprescindible enfatizar que cuando los sofistas se vuelven una fuerza reconocible

en Grecia como educadores de la juventud, los apelativos mediante los cuales se designaban eran variados y aún no tenían un matiz peyorativo, esto lo atestigua el hecho de que en los textos de la época el término “sofista” se equipara al de “maestro”, incluso los filósofos son llamados así: Sofistas.

A través de esta peculiaridad, se remarcó el hecho de que aún Sócrates muy bien pudo haber sido considerado sofista y ser visto así por los ciudadanos de Atenas. Lo cual, complica la crítica que Platón hace de ellos si no tenemos en cuenta que la búsqueda del sofista, en este último diálogo que analizamos, permitió encontrar al filósofo. Lo cual evidencia que entre estas dos figuras debe haber rasgos en común y que la diferencia entre uno y otro no es sustancial sino de grado, objetivo de su búsqueda, apego a un método y una disposición desinteresada del alma hacia la verdad.

En este sentido, resulta interesante recalcar, lo que ya se expuso en su debido momento, es decir, que la palabra “Sofista” como adjetivo que cualifica una actividad o como sustantivo que señalaba a un sujeto que la ejercía, no tuvo un carácter ofensivo o negativo sino hasta mucho tiempo después, es decir, que la crítica de Platón es, de alguna manera, anacrónica.

Por otro lado, señalamos también, que se ha convertido en un reiterado recurso de malinterpretación la “supuesta” crítica mordaz que Platón hizo a los sofistas como grupo. Es innegable que en algunos pasajes aparecen descritos por Platón, como personajes de textura intelectual “turbia, retorcida, malintencionada y peligrosa”, tal es el caso de este último diálogo al que tanta atención prestamos; pero, esta caracterización no es unívoca ni estable, hay pasajes en la filosofía de Platón en los que “algunos sofistas” son descritos como interlocutores lúcidos, poseedores de un conocimiento sustancial en diversas materias y con una fama y riqueza desmedidas.



El problema, tal como lo tratamos de evidenciar al final de nuestra investigación es la imitación, la creación de imágenes que participan del no-ser gracias a la posibilidad que tienen los sofistas de crear en sus escuchas o alumnos la falsa impresión de que lo saben todo, de que son capaces de refutarlo todo y de que pueden enseñar esto a cualquiera que se acerque a ellos y siga sus enseñanzas. Para lograr esta demostración y última definición del sofista, Platón puso en juego los métodos de producción y elaboró una crítica a Parménides, conocida después como el parricidio del mismo, es decir, la muerte o asesinato de la ontología parmenídea, pues si el sofista es un creador, productor de imágenes falsas, es preciso que lo que no es, sea.

Toda vez que han quedado claras algunas de las conclusiones de Platón, retomamos en este punto último de nuestra reflexión lo que ya en las líneas precedentes se aclaró: los pocos fragmentos que de los sofistas se conservan no parecen suficientes como para alcanzar una imagen pulcra, acaso “más” verídica o menos manipulada, de la figura del sofista. Esta terrible laguna, nos impide formarnos una imagen menos sesgada de su labor.

Pero más allá de Platón, su desempeño como reformadores del uso de la razón, de espíritu crítico y científico, se aprecia en un historiador como Tucídides, se ha señalado ya, en diversas fuentes, que el famoso historiador de la Guerra del Peloponeso, tuvo contacto directo con los grandes sofistas del siglo V a.C. y, también, lo mucho que nutrió la reflexión de aquellos sofistas en la imagen de la historia que se formó Tucídides. Razón de más para que la figura del sofista se retome, por lo menos, desde un marco más amplio de problematización, tal como a partir de la década de los años sesenta de nuestro siglo XX, se ha intentado llevar a cabo.

Urge, pues, un rescate de la sofística, una historia sofística del movimiento sofístico, lo cual nos libraría del problema de leerla a la luz de la crítica platónica. Pero ello implica

una cuestión más: el hecho de que fuera de Platón, Aristóteles y un puñado exiguo de comentaristas más, no hay testimonios abundantes de su actividad, de los alcances de su obra al interior de la ciudad y de la influencia que ejercieron en Sócrates y, a través de él, en la filosofía posterior.

Cuando discutimos acerca de la sofística frente a la filosofía, y del carácter y tipología que debe conservar uno tipo de interlocutor frente al otro, nos ubicamos ante conceptos que envuelven problemas de sumo interés para la labor filosófica y la comprensión humana de la verdad, el método y el uso de la palabra; pues todas estas consideraciones implican el problema del engaño, la manipulación persuasiva y la persuasión desprovista de un fin éticamente alto; pero, también, en esta problemática se relacionan temas tales como la justicia, el bien, la bondad, la razón, la verdad y el falso testimonio, tal como quisimos dejar en claro a la luz del diálogo *Apología de Sócrates*. Es en esta tremenda problemática sobre el uso de la palabra en el ámbito público en la cual surge y se desenvuelve el problema al que hemos dedicado el desarrollo de la presente investigación.

La crítica platónica en el *Sofista*, hacia la figura del sofista, es justa en la medida en la que se describe una actitud científica y productiva que, según Platón, debería tener como el más alto fin la aproximación a la verdad. Pero, lo que señala, a nuestro modo de ver, no es una actitud privativa del sofista, sino de todo ser humano que en el camino a la verdad se decante por la imitación, antes de inclinarse hacia lo que es o, peor, hacia la ostentación hiperbólica de que lo sabe todo; por ello, la definición del sofista al final del diálogo de título homónimo, se debe tomar con precaución, pues antes que una descripción de los “sofistas”, define una actitud intelectual sesgada, maliciosa o errónea, que por definir con un nombre que la distinga de la actividad del filósofo, Platón la llama, de modo genérico, sofística.

En relación con los sofistas, de un modo mucho más específico, podríamos afirmar que su actividad como maestros estaba ligada al uso de la palabra en el espacio público y a la articulación idónea de argumentos que se calibraban en el espacio íntimo de la reflexión silenciosa. Es Aristóteles quien destaca en su *Retórica* que el uso de las normas retóricas para la elaboración de un discurso no es necesariamente nocivo, el carácter despreciable de la retórica estará relacionado con el fin que se persigue. Se trata, pues, de dos momentos diferentes o dos grados distintos. Uno, el conocimiento de la retórica; otro el uso que con ella se persigue.

Si de entre los muchos movimientos culturales de la Antigüedad hay uno que merece nuestra atención, ese quizá sea el llamado movimiento sofístico. Ahora bien, tal como sucede con muchos otros periodos de la historia en los que surge un movimiento intelectual o artístico, resulta complejo determinar qué realidad, práctica, concepto, hábitos intelectuales o artísticos se quieren señalar con tal o cual apelativo. Esto es evidente en la medida en la que, cuando revisamos los diálogos de Platón, se aprecia una tan enorme diferencia entre Protágoras, Hippias o Trasímaco.

Los sofistas, según se observó en el análisis que realizamos del diálogo, también imitan, se hacen pasar por alguien que sabe, ocultan que ignoran: mienten. Y la complicación se hace aún más intrincada cuando advertimos que Platón no denostó sólo a los sofistas por su posibilidad de imitación, sino a la poesía; pero, Platón tampoco clausuró sin más la retórica-persuasiva, siempre que ésta estuviese ligada a la idea del bien. De tal suerte que distinguir esos matices de la filosofía platónica se vuelve imprescindible para comprender a cabalidad su filosofía y las implicaciones que esta ha tenido en la historia del pensamiento. Y la tensa relación entre él y los sofistas a lo largo de toda su obra desde *Apología* hasta *Leyes*.

Más allá de los epítetos peyorativos que Platón aduce a los sofistas o a los poetas, es de resaltarse en este punto el de imitadores. Mímesis que desconoce lo que imita: δόξαμίμησική que ambos "personajes", a su modo, encarnan. Tal como lo definimos en el segundo capítulo de nuestra investigación.

Disputa que incluye el hondo problema de la realidad y lo que "es". En otras palabras, no se trata sólo de una técnica o de en manos de quién se deposita la transmisión de los saberes, sino de un problema epistemológico y ontológico, porque lo que está en juego no sólo es la verdad (ἀλήθεια) y su transmisión diáfana, sino la política (πολιτική) y la vinculación de la palabra con al menos tres conceptos de capital importancia: persuasión (peithó), opinión (dóxa) y poder (dúnamis, arché).

En defensa de los sofistas podemos mencionar la cercanía que tuvo Pericles con el dicho movimiento intelectual; Tucídides, la famosa historia que escribió quizá no habría sido creada de no ser por dos fuentes de apoyo primordiales: la sofística y la medicina hipocrática; el propio Sócrates merodeaba los espacios de enseñanza de los sofistas y conversaba gratamente con ellos, como demuestra Platón en su *Protágoras*.

Finalmente, es nuestro deseo destacar la importancia que tiene revisar de nuevo con objetiva escrupulosidad el movimiento que llevaron a cabo estos pensadores de actuar radical.

Discernir y rescatar las aportaciones intelectuales de cada cual, por separado, debe ser, hoy en día, tan importante como fundamental resulta revalorizarlos en su contexto histórico y en el quehacer filosófico contemporáneo.

Volver una vez más sobre aquellos pensadores, desde una óptica libre de prejuicios y de sesgos, alejada de los tópicos históricos que sobre ellos pesan, es una tarea ambiciosa, es cierto; pero grata en la medida en la que se podrá observar un influjo que ha sido debatido,

oscurecido y olvidado por la tradición filosófica posterior, cuyo avance es, a menudo, tan ingrato.

[REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS]

FUENTES

- PLATÓN, *Diálogos completos. Tomo I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques y Protágoras*, [trad. al castellano y notas de J. Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual; estudio introductorio de Francisco Lisi], Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos completos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, [trad. al castellano, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri, J.L. Calvo], Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos completos. Tomo V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, [Ma. Isabel Santacruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Cordero], Madrid, Gredos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos completos. Tomo VI: Filebo, Timeo, Critias*, [trad. al castellano, introducción y notas de Ma. ángeles Durán y Francisco Lisi], Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos: Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*, [trad. al castellano, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo], Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La República*, [Edición bilingüe: castellano-griego, traducción y estudio crítico de Antonio Gómez Robledo], México, UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Las leyes*, [trad. al castellano, introducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano], Madrid, Alianza, 2002.

\* \* \*

- ARISTÓFANES, *Comedias*, [trad. y notas de Luis Gil Fernández], Madrid, Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES, *Poética, La*, [introducción, traducción del griego y notas de Ángel J. Cappelletti], Venezuela, Monte Ávila Editores, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Poética, La*, [edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Retórica, La*, [introducción, traducción del griego y notas de Alberto Bernabé], España, Alianza, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomáquea*, [introducción, traducción del griego y notas de Julio Pallí Bonet], Madrid, Gredos, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, [Introducción general de Miguel Candel Sanmartín; Introducción a la *Metafísica*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 2007.
- EURÍPIDES, *Tragedias completas Vol. I*, [trad. al castellano y notas de Antonio Medida González y Juan Antonio López Férez], Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tragedias completas Vol. II*, [trad. al castellano y notas de José Luis Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tragedias completas Vol. III*, [trad. al castellano y notas de Carlos García Gual], Madrid, Gredos, 2000.

ESQUILO, *Tragedias completas*, [trad. al castellano y notas de Francisco Rodríguez Adrados], Madrid, Gredos, 2000.

HESÍODO, *Obras completas y fragmentos*, [trad. al castellano y notas críticas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez], Madrid, Gredos, 2000.

HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, [traducción y estudio preliminar de María Rosa Lida de Malkiel], México, Grolier, 1979.

HOMERO, *Himnos, margites, batrocomiomaquia, epigramas, fragmentos*, [trad. al castellano de Lluís Segal; estudio introductorio de Carlos Miralles], Barcelona, Libro Clásico, 1990.

\_\_\_\_\_, *Odisea*, [edición de José Luis Calvo], Madrid, Cátedra, 2001.

\_\_\_\_\_, *Ilíada*, [edición de Antonio López Eire], Madrid, Cátedra, 2004.

JENOFONTE, *Anábasis; Diálogos*, [Edición bilingüe a cargo de Ramón Bach Pellicer], Madrid, Gredos, 200.

PÍNDARO, *Odas y otros líricos griegos*, [trad. al castellano de Agustín Esclasans; estudio preliminar de Francisco Montes de Oca], México, Porrúa, 2003.

\_\_\_\_\_, *Obra completa*, [edición y traducción de Emilio Suárez de la Torre], Madrid, Cátedra, 1988.

SÓFOCLES, *Tragedias completas*, [trad. y notas de A. Alamillo], Madrid, Gredos, 1982.

SOFISTAS, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, [introducción, traducción y notas de Francisco Rodríguez Adrados], Madrid, Gredos, 1952.

## BIBLIOGRAFÍA

ASPE, VIRGINIA A., "El concepto de mimesis en la filosofía del arte del Platón", en *Tópicos*, Universidad Panamericana, No. 1, México, 1991, pp. 175-182.

\_\_\_\_\_, "Nuevos sentidos de μίμησις en la *Poética* de Aristóteles", en *Tópicos*, Universidad Panamericana, No. 28., México, pp. 201-234.

\_\_\_\_\_, "El héroe trágico en la *Poética* de Aristóteles", en *Philosophia*, Argentina, 2010, pp. 11-24.

\_\_\_\_\_, "El razonamiento poético en Aristóteles", en *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, Carmen Trueba (coord.), México-España, Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza&Valdés, pp. 243-253.

BAKHTIN, M.M., *The dialogic imagination*, [edited by Michael Holquist; Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist], U.S.A., University of Texas Press, 1981.

- BOLLACK, JEAN, *La Grecia de Nadie: las palabras dentro del mito*, México, Siglo XXI, 1999.
- BOWRA, C. M., *La literatura griega* (1948), [trad. al castellano de Alfonso Reyes], México, FCE, 1977.
- CASSIRER, ERNST, *Filosofía de las formas simbólicas: tomo II*, [trad. al castellano de Armando Morones], México, FCE, 1972.
- CANFORA, LUCIANO, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos* (2000), [trad. al castellano Edgardo Dobry], Madrid, Anagrama, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la retórica democrática* (2002), [trad. al castellano de María Pons Irazazábal], Madrid, Crítica, 2003.
- \_\_\_\_\_, *El mundo de Atenas*, [trad. al castellano de Edgardo Dorby], Madrid, Anagrama, 2011.
- COLLI, GORGIO, *El nacimiento de la filosofía*, (1975), [trad. al castellano de Carlos Manzano], México, Tusquets, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias y Parménides* (2003), [trad. al castellano de Miguel Morey], Barcelona, Siruela, 2010.
- CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates* (1926), [trad. al castellano de Antonio Pérez Ramos], Madrid, Ariel, 1981.
- DETIENNE, MARCEL, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, (1967), [trad. al castellano de Juan José Herrera], España, Taurus, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, François Maspero, 1967.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional* (1951), [trad. al castellano de María Araujo], Madrid, Alianza, 1980. de Juan José Herrera], Madrid, Taurus, 2007.
- ELIADE, MIRCEA, *Mito y realidad* (1963), [trad. al castellano de Luis Gil], Colombia, Labor, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de Historia de las religiones* (1964), [trad. al castellano de Tomás Segovia], México, Era, 2003.
- FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo* (1963), [trad. al castellano de Mateo Barroso], México, FCE, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Los griegos de la Antigüedad* (1966), [trad. J. M. García de la Mora], Barcelona, Labor, 1973.
- FOUCAULT, MICHEL, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (1983), [intr. Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías; trad. Fernando Fuentes Megías], Barcelona, Paidós, 2004.
- FLORES FARFÁN, LETICIA, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM/UAEM, México, 2006.



- FLORES FARFÁN, LETICIA, "El espacio ágrafo de la verdad", en *Intersticios*, núm. 9., Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, Año 4, 1998, pp. 89-101.
- FRÄNKEL, HERMANN, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica* (1962), [trad. al castellano de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina], Madrid, Visor, 1993.
- FRIEDLÄNDER, PAUL, *Platón, verdad del ser y realidad de vida* (1928), [trad. al castellano de S. González Escudero], Madrid, Tecnos, 1989, pp. 390.
- GALLEGOS, ENRIQUE G., "Tensiones entre poesía y razón en Platón. Inspiración, posesión y demencia divina", en *Casa del tiempo*, No. 100, México, (Julio-Septiembre, 2007), pp. 62-65.
- GALLEGOS, JULIÁN, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjctmdad politica*, Argentina, Dávila y Miño, 2003.
- GARCÍA PÉREZ, DAVID, "Prometeo: tradición y progreso", en *Noua tellus*, No. 24-2, México, UNAM, 2006.
- GOSLING, J.C.B., *Platón* (1973), [traducción al castellano de Ana Isabel Stellino], México, UNAM, 2008.
- HADOT, PIERRE, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Éditions Gallimard, 1995.
- HAVELOCK ERIC A., *Preface to Plato, U.S.A. Harvard University Press, 1963.*  
 ———, *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (1986), Buenos Aires, Paidós, 1996.
- HEGEL, G.W.F. *Estética*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Grandes Pensadores, 2002, p. 179.
- HEIDEGGER, MARTÍN, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*, Herder, Barcelona, 2007.  
 ———, *Introducción a la metafísica* (1987), [trad. al castellano de ágela Ackermann Pilári], Barcelona, Gedisa, 2003.
- HERRERAS, ENRIQUE, "Platón, política cultural y destierro de los poetas" en *Quaderns de filosofia i ciència*, No. 39, Valencia, 2009, pp. 83-94.
- HIGHET, GILBERT, *La tradición clásica, Vol. I* (1954), [trad. al castellano de A. Alatorre], México, FCE, 1996.
- IRIARTE, ANA, *Historiografía y Mundo griego*, Vitoria-Gasteiz, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2011.

- IRIARTE, ANA, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990.
- JAEGER, WERNER, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933), [trad. al castellano de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces], México, FCE, 2002.
- KAHN, CHARLES H., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria* (1996), [Prólogo de Beatriz Bossi; trad. al castellano de Alejandro García Mayo], Madrid, Escolar y Mayo, 2010.
- KIRK, G. S., *El mito* (1971), [trad. al castellano de Teófilo de Loyola], Barcelona, Paidós, 1990.
- LESKY, ALBIN, *La tragedia griega*, [trad. al castellano de Juan Godó Costa], España, El acantilado, 2001.
- LIVOV, GABRIEL; SPANGENBERG PILAR (EDS.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (2012), Buenos Aires, La bestia equilátera, 2013.
- MARIETA, IÑAKI, "Platón y la crítica de la poesía imitativa", en *Revista Laguna*, No. 24, España, Marzo 2009, pp. 9-31.
- MARULANDA, FEDERICO, "Filosofía contra poesía: reflexiones en torno a un problema antiguo", en *Signos Filosóficos*, Vol. 14- No. 28, México, UAM-Iztapalapa, jul-dic. 2012.
- MCCABE, MARGARET M., *Plato and his predecessors*, Inglaterra, Cambridge University Press, 2000, pp. 318.
- MEYER, THOMAS; STEINTHAL HERMANN, *Vocabulario fundamental y constructivo del griego* (1973), [traducción y adaptación de Pedro C. Tapia Zúñiga], México, UNAM, 2015.
- MUGUERZA, JAVIER, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (1990), México, FCE, 1995.
- NUSSBAUM, MARTHA, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la poesía y la filosofía griegas*, Madrid, Visor, 2004.
- OSBORNE, ROBIN, *La Formación de Grecia 1200 a. c.-479 a. c.* (1998), [trad. al castellano de Teófilo de Lozoya], Barcelona, Crítica, 1995.
- PADEL, RUTH, *A quien los dioses destruyen: elementos de la locura griega y trágica*, (2005), [trad. al castellano de Gladys Roemberg], México, Sexto Piso, 2010.

- PADILLA LONGORIA, MARÍA TERESA, "Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica", en *Theoría*, 14-15, México, (Junio, 2013), pp. 135-151.
- \_\_\_\_\_, "Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el Sofista de Platón", en A. Viguera (coord.), *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*. México, UNAM, 2004, pp. 421-437.
- RAMNOUX, CLÉMENCE, *Mythologie ou la famille olympienne*, París, Gérard Monfort, 1962.
- ROMILLY, JACQUELINE DE, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (1988), [trad. al castellano de Pilar Giralt], Barcelona, Seix-Barral, 1997.
- \_\_\_\_\_, *La tragedia griega* (1970), [trad. al castellano de Jordi Terré], Madrid, Gredos, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, CUPSA, 1977.
- ROSS, DAVID, *Platos's Theory of Ideas* (1953), Inglaterra, Oxford University Press, 1953, pp. 245.
- SNELL, BRUNO, *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre las génesis del pensamiento europeo en los griegos* (1946), [trad. al castellano de J. Fontcuberta], Barcelona, 2007.
- STEINER, GEORGE, *Antígonas: Una poética y una filosofía de la lectura* (1987), [trad. al castellano de Alberto L. Bixio], Barcelona, Gedisa, 1996.
- TRUEBA, CARMEN, *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, 2004,
- VALLEJO, ÁLVARO, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Suplemento Er. Revista de Filosofía, 1993, pp. 350.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (1974), [trad. al castellano de Juan Diego López Bonillo], Madrid, Ariel, 1983.
- \_\_\_\_\_, *El hombre griego* (1991), [trad. al castellano de Pedro Bárcenas de la Peña, Antonio Bravo García y José Antonio Bravo García], Madrid, Alianza, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Los orígenes del pensamiento griego* (1962), [trad. al castellano de Mariano Ayerra], Barcelona, Paidós, 1998.
- VERNANT, JEAN-PIERRE; VIDAL-NAQUET, PIERRE, *Mito y Tragedia: II* (1987), [trad. al castellano de Ana Iriarte Goñi], Madrid, Taurus, 1989.
- WARDY, ROBERT, *The birth of rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*, U.S.A., London and New York, 1996.
- ZAZO JIMÉNEZ, EDUARDO, "La crítica platónica de la poesía como crítica de la tradición oral", en *Revista Tales*, No. 4, España, 2011, pp. 75-87

\*\*\*

GRIMAL, PIERRE, *La mitología griega* (1953), [trad. al castellano de Félix A. Pardo Vallejo], Barcelona, Paidós, 1998.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El nacimiento de la tragedia* (1872), [trad. al castellano de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 2005.

\_\_\_\_\_, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, A. Kroner, Stuttgart, 1953.

\_\_\_\_\_, *Die frohliche wissenschaft. La gaya scienza*, A. Kroner, Stuttgart, 1950.

\_\_\_\_\_, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral: Aus dem Nachlass, 1885-1886*, A. Kroner Verlag, Leipzig, 1922.

\_\_\_\_\_, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. F. Bormann, Walter de Gruyter, Berlin, 1995

\_\_\_\_\_, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1992.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Fiesta, Comedia y Tragedia*, Madrid, Alianza, 1983.

\_\_\_\_\_, *Del teatro griego al teatro de hoy*, Madrid, Alianza, 1999.

SOLANA DUESO, JOSÉ, *Ciudadano Sócrates*, España, Mira Editores, 2008.

WINKLER, JOHN, *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in Its Social Context*, New Jersey, Princeton University Press, 1992.