

El doble papel de la vergüenza en el *Sofista* de Platón

The double role of shame in Plato's Sophist

O duplo papel da vergonha no Sofista de Platão

Tomás Scarpatti¹

Resumen

En el presente artículo expongo el papel prospectivo y retrospectivo de la vergüenza (αἰδώς, αἰσχύνη) en el *Sofista* de Platón. El primer caso se presenta en el incipit (216a-219a4), donde el Extranjero de Elea expresa su vergüenza al admitir que la investigación propuesta conllevaría un “discurso extenso”. La disposición anímica del Eleata puede explicarse, en particular, por la necesidad de demostrar su condición de filósofo. Esta misma actitud de respeto hacia la filosofía se remarca en la sexta definición (226a6-231b9) por la decisión de desligar al típico sofista del refutador y purificador del alma.

Palabras clave: vergüenza, αἰδώς, Extranjero de Elea, λόγος, *Sofista*.

Abstract

In this article I discuss both the prospective and retrospective role of shame (αἰδώς, αἰσχύνη) in Plato's *Sophist*. The first case is presented in the *incipit* (216a-219a4), where the Eleatic Stranger conveys his shame by admitting that the proposed investigation would entail a “long account”. The Stranger's attitude can be explained, especially, by the need to prove his status as a philosopher. This same attitude of respect towards philosophy is emphasized in the sixth definition (226a6-231b9) by the decision to distinguish the typical sophist from the refuter and purifier of the soul.

Keywords: shame, αἰδώς, Eleatic Stranger, λόγος, *Sophist*.

Resumo

No presente artigo, discuto o papel prospectivo e retrospectivo da vergonha (αἰδώς, αἰσχύνη) no *Sofista* de Platão. O primeiro caso é apresentado no *incipit* (216a-219a4), onde o Estrangeiro Eleata exprime a sua vergonha ao admitir que a investigação proposta

¹ Tomás Scarpatti es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Miembro adscripto en Filosofía Antigua en la misma institución y en la Universidad Católica de Córdoba. Docente de Filosofía en el nivel medio. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. ORCID: 0009-0002-3728-0360. Contacto: tomasscarpatti@gmail.com



implicaría una “longa explanação”. O estado de espírito do Eleata explica-se, nomeadamente, pela necessidade de provar o seu estatuto de filósofo. Esta mesma atitude de respeito para com a filosofia é sublinhada na sexta definição (226a6-231b9) pela decisão de dissociar o sofista típico do refutador e purificador da alma.

Palavras-chave: vergonha, αἰδώς, Estrangeiro de Eléia, λόγος, *Sofista*.

*El lógos griego es no solo una forma
de discurso racional, sino también afectiva*
Candiotto (2017, p. 557)

La vergüenza prospectiva y la identidad del Extranjero de Elea

El Sofista de Platón comienza según el acuerdo del día anterior, es decir, del Teeteto (210d3-4). En dicho encuentro, Sócrates había intentado dialogar con el matemático Teodoro de Cirene. Sin embargo, el maestro evita ser interlocutor activo de Sócrates en al menos seis ocasiones con la excusa de que ya es demasiado anciano para la filosofía (Tht. 146b, 162b, 164e-165a, 168e-169a, 177c, 183c). Por esta razón propone, desde un principio, que a la pregunta de Sócrates por el conocimiento² debería responderle el joven Teeteto, quien goza de una cierta atención y buena memoria. A lo largo del encuentro, el matemático se muestra antipático hacia la filosofía en general, advirtiéndole: “[...] no estoy acostumbrado a este tipo de discusión [διάλεκτος]” (146b3)³. En definitiva, Teodoro apenas participa del diálogo del día anterior (cf. 168c-184b) y sus aportes son más bien desinteresados, a tal punto que Sócrates termina el encuentro diciéndole que el diálogo continuará al día siguiente. El rol de Teodoro se agota, entonces, en la presentación del interlocutor ideal para Sócrates —el joven Teeteto—. Este es el mismo propósito que cumple en el Sofista cuando, a pesar de que acude al encuentro en tiempo y forma, presenta a un nuevo sustituto, un huésped originario de Elea.

Según Teodoro, el Extranjero es “todo un filósofo”, entre hombre y dios, que gustosamente dialogaría con o ante Sócrates. En este punto, Sócrates parece sorprenderse ante semejante afirmación, ya que Teodoro no sabe qué es la filosofía. El matemático, además, presenta al Eleata como un individuo “diferente” (ἕτερον⁴) de los seguidores de Parménides y de Zenón. Teodoro adelanta aquí que este Eleata está ligado al pensamien-

² La indagación comienza por un comentario de parte de Sócrates acerca de las “áreas [diversas] del saber [φιλοσοφίαν]”, es decir, acerca de las disciplinas que los jóvenes de Cirene y de Atenas persiguen (Tht. 143d; cf. Boeri, 2006, 64 n. 5). Cf. también Tht. 173b7-c6, donde Sócrates habla de los filósofos como “miembros de un coro” e incluye a Teodoro en tal grupo, quien a su vez toma gustosa, pero irreflexivamente, la designación.

³ Más tarde, Teodoro explica que prefiere ser un espectador del diálogo para no ser arrastrado a la “arena del gimnasio” (Tht. 162b4) y que, de joven, se encaminó “demasiado rápido” de los argumentos a la geometría (164e8-165a3).

⁴ De aquí en adelante sigo la traducción de Cordero (1988), que a su vez remite a una serie de manuscritos a los cuales la última edición crítica (Duke *et al.*, 1995) hace caso omiso. Cordero recupera el término ἕτερον (diferente, distinto) en lugar de ἑταῖρον (compañero), lo que explicaría la relación de crítica intelectual y posterior

to parmenídeo, pero más bien a través de una relación de crítica intelectual, que se develará en la sección intermedia. Es probable que Teodoro, que concibe a la filosofía como una especie de contienda, presente al Extranjero como un contrincante para Sócrates, ya que sabe que el ateniense respeta al “venerable y temible” Parménides, con quien había dialogado en su juventud (Tht. 183e8). Sócrates duda de la condición de este Extranjero y se pregunta, haciendo referencia a Homero (Od. XVII 484-487), si el Eleata no será más bien un dios⁵. Teodoro aclara que su huésped es, más bien, un “ser divino [θεῖος]” (Sph. 216b9) ya que así le llama él a los filósofos.

Esta interrogación, aparentemente minúscula, desencadena el complejo tema de investigación que abarcará al Sofista y al Político. Sócrates aclara que su duda se debe a cierta ignorancia (ἄγνοια) de la gente, que confunde al filósofo —con su característica observación “desde lo alto”— con otros. Sócrates afirma: “para unos, [los filósofos] 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 [μανικῶς]” (Sph. 216c5-d2). Por tal motivo, Sócrates le pide al Eleata su propia opinión acerca de estos tres géneros. En rigor, le pregunta si entre los “suyos”⁶ conciben al filósofo, al sofista y al político como uno, dos o tres géneros diferentes. El interrogante socrático no es una mera curiosidad: como había mencionado, la gente, es decir, los atenienses, ignoran qué es un filósofo y pueden confundirlo con un sofista o con un mero charlatán. Esto mismo es lo que le sucedió a Sócrates: el ateniense ya ha sido acusado de impiedad por Meleto, Ánito y Licón (cf. Ap. 19b4-c1, Tht. 210d). De hecho, el diálogo del día anterior había terminado porque Sócrates debía acudir al Pórtico del Rey para defenderse.

La denuncia refleja la opinión común de los atenienses acerca de Sócrates: es un peligro para la polis, porque merodea la ciudad cuestionando a las autoridades y se interpone en la educación de los jóvenes. Pareciera que los atenienses lo confundieron con un sofista. Como es sabido, Sócrates deberá alegar en la Apología (19d8-20a2) que su labor no consiste en “instruir a los hombres” ni en ganar dinero, un prejuicio expandido con anterioridad por el retrato de Aristófanes en *Las Nubes*⁷. Sócrates “parece” ser un sofista, y es en realidad un filósofo. Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre uno y otro? El sofista puede hacerse pasar por filósofo, por lo que la percepción no es suficiente como para aclarar la confusión. Por este motivo, Platón ofrece una interrogación de segundo nivel: qué sea el sofista y qué sea el filósofo es una cuestión filosófica. Y, para Sócrates, se trata de

“parricidio” del Extranjero a Parménides.

⁵ Al respecto, Rosen (1983: 62) comenta: “Teodoro (cuyo nombre, casualmente, significa ‘regalo de dios’), ¿nos introduce a un dios en lugar de un extranjero?”

⁶ Como varios comentaristas han advertido, este interrogante es ambiguo, ya que no queda claro si Sócrates se refiere a cómo piensan *los de Elea* o bien *los del género* del Extranjero, sea cual sea. Cf. Benardete (1984, 72-73), Benítez (1996, 35-36), Frede (1996: 147), Blondell (2002: 321) y Álvarez (2019: 202).

⁷ Al respecto, cf. Konstan (2011: 78-87). El “Sócrates sofista” está retratado en *Las Nubes* como una mezcla entre los filósofos interesados en la cosmología —por su similitud con Empédocles y Anaxágoras— con los típicos maestros de retórica y otros especialistas que cobraban por sus enseñanzas. Aristófanes, de esta manera, capta la “ansiedad popular” de los atenienses ante la figura de Sócrates, quien irritaba con sus refutaciones a los ciudadanos décadas antes de la acusación.

una pregunta que lo apela personalmente⁸. Quizás solo un Extranjero, con opiniones ya formadas, pueda observar la confusión generalizada y dar cuenta de las distinciones entre los tres géneros propuestos. Pero, para ello, debería ser él mismo un filósofo.

Ahora bien, Teodoro promete que el Extranjero “no tendrá inconveniente” en explicar por qué el filósofo, el sofista y el político son tres géneros diferentes, y es entonces cuando el Eleata rompe su silencio y afirma, con cierta modestia, que “distinguir con claridad qué es cada uno no es una tarea fácil ni pequeña” (217e3-5). Sin embargo, Teodoro ya había escuchado esta observación de su huésped y advierte que habían dialogado “antes”, por lo que el Extranjero sabe lo suficiente sobre el tema. En otras palabras, el Eleata había mantenido un diálogo previo con el matemático acerca de estas mismas cuestiones, aunque no sepamos cuándo, por lo que podemos asumir que ya tiene un discurso preparado al respecto. Sin embargo, Sócrates le propone al Extranjero dos opciones para que avance con su λόγος: el μακροῦ λόγῳ o discurso extenso o, en su defecto, el diálogo, mediante preguntas y respuestas, similar al que practicaba Parménides⁹. Ahora bien, el Eleata podría dar un discurso de memoria, dado que ya conoce la distinción entre los tres géneros. Un monólogo le facilitaría dar cuenta de su conocimiento de manera continua y exhaustiva. Evitaría, además, el esfuerzo de mantener el seguimiento y el acuerdo de algún interlocutor. Además, se supone que este filósofo es “diferente” de los parmenídeos, por lo que sería coherente que prefiera un método distinto al de preguntas y respuestas. Sin embargo, para la sorpresa de Sócrates, el Eleata elige el diálogo y, de acuerdo con su propia experiencia con el joven, decide comenzar la indagación con Teeteto (Sph. 217c1-218a3). Antes de dar inicio a la conversación, advierte lo siguiente:

EXTRANJERO — Lo cierto es que estoy un tanto *avergonzado* [αἰδώς¹⁰], Sócrates, pues en este primer encuentro con vosotros, en vez de avanzar poco a poco, palabra por palabra, tendré que desarrollar una profusa argumentación, ya sea conmigo mismo, ya sea hacia otro, como si pronunciara una *conferencia* [ἐπίδειξις]. La cuestión que ahora abordamos no es, en realidad, tan fácil de responder como podría esperarse, sino que requiere un *discurso prolongado*. (217d8-e3, mi énfasis)

Este pasaje es importante porque revela el sentimiento del Eleata frente al λόγος propuesto y, en específico, con vistas a su extensión: la vergüenza. Como es sabido, Platón no presenta una “teoría” o una esquematización acerca de esta emoción (Fussi, 2023:

⁸ En este sentido, podemos considerar al *Sofista* (que conforma una trilogía con *Teeteto* y *Político*) como una “versión filosófica” a modo de *complemento* del juicio a Sócrates. En el juicio relatado en *Apología*, la persona de Sócrates es el centro de atención, bajo el ataque de la opinión no-filosófica. En la trilogía, por contraste, no hay ataque y no es Sócrates, sino *su esencia*, lo que debe ser examinado (Miller, 1980: 2).

⁹ Sócrates se refiere aquí al Parménides platónico del diálogo homónimo, con quien mantuvo un ejercicio dialéctico que también menciona en el *Teeteto* (183e).

¹⁰ Este término figura también unas líneas antes (216a6-b2), donde Sócrates cuenta que Homero “sostenía que a los hombres *respetuosos de la justicia* [o que participan de la venerable justicia; αἰδοῦς δικαίας] los acompañan los dioses”. En otras palabras, los dioses ayudan o favorecen a los hombres modestos o humildes y no más bien a los “desmesurados” (ὑβρεῖς).

53,73). Aristóteles, en cambio, explica en la *Ética Nicomáquea* (1128b32-2¹¹) que αἰδώς tiene un sentido prospectivo, mientras que αἰσχύνη tiene un sentido retrospectivo. La vergüenza, en los diálogos de Platón, suele figurar como una consecuencia positiva del ἔλεγχος socrático, es decir, como una reacción ante la consciencia de la falsedad o inconsistencia de las propias opiniones (cf. *Prt.* 348c, *Smp.* 216b)¹². En estos casos, un individuo se avergüenza ante las tesis que sostenía previamente, por lo que el pudor funciona como una emoción retrospectiva¹³. En esta puesta en escena, opera de manera contraria: el Eleata considera y expresa lo extenso que deberá ser su discurso, por más que se desarrolle como diálogo –el método predilecto del filósofo–.

Pareciera que el Extranjero siente vergüenza por el protagonismo que tomará de aquí en adelante. Sin embargo, la verdadera razón por la que el Eleata siente pudor sale a la luz por las acciones y valoraciones que realizará durante el diálogo. La búsqueda propuesta, como se afirmará inmediatamente, comenzará por el sofista, y Sócrates tiene experiencia dialogando y cediendo la palabra ante este tipo de personas. El Extranjero advierte que su λόγος será extenso, como una demostración (ἐπίδειξις) elocuente. Esta es la modalidad de discurso predilecta de los sofistas¹⁴. Sócrates ha intentado mantener diálogos verdaderos –con preguntas y respuestas honestas– con, por ejemplo, Protágoras, Gorgias y Polo, especialistas en argumentación que preferían el monólogo extenso¹⁵. Protágoras en particular, en el diálogo homónimo, comienza su exposición tomando y abusando de la palabra a tal punto que Sócrates dice olvidar los detalles de la misma (cf.

¹¹ Suele traducirse αἰδώς por vergüenza o pudor (cf. *Chrm.* 150e ss.), pero también comporta los sentidos de reverencia y honor (cf. *LSJ* s. v.). En ambos casos, refiere a especie de sentido o consciencia moral (cf. García Gual, 1985, 526 n. 31). Según Cairns (1993, 175), αἰσχύνη y αἰδώς son sinónimos. Ambos sustantivos expresan una especie de respeto hacia los dioses y ante todo lo superior. Si bien Aristóteles considera en la *Ética Nicomáquea* que el primero está ligado a lo contingente y el segundo a lo necesario o al pasado, no repara en tal distinción en su *Retórica* (1383b12-14), por lo que ambos comprenden una turbación relativa a aquellos vicios tanto presentes, pasados como futuros. Para un análisis detallado y actualizado del uso de estos términos, cf. Álvarez (2014: 52-58).

¹² Es probable que el *Gorgias* sea la representación más explícita y dramática del poder de la vergüenza en el proceso de aprendizaje mediante la refutación socrática. Cohen de Lara (2020) explica que, en este diálogo, la vergüenza opera como una emoción purificadora en la medida en que abre la posibilidad de valorar los propios deseos de poder político y social y de compararlos con el deseo de ser justo o bueno. Esta comparación produce, en otras palabras, una contradicción o tensión en la propia alma. La infelicidad de un personaje como Calicles, desde la perspectiva socrática, sería el resultado de vivir con aquella contradicción interna y no sentir vergüenza al respecto.

¹³ Para un breve resumen de las instancias en las que figura este tipo de vergüenza en la obra platónica, manifestadas por el sonrojo o el rubor visible, cf. Gooch (1988).

¹⁴ En la séptima definición, en rigor, los indagadores terminan por ubicar al sofista en el arte de la producción de “discursos breves” [βραχεῖσι λόγοις] en privado, es decir, con su cliente o aprendiz, contrario al orador que produce discursos extensos ante una muchedumbre (*Sph.* 266d9-267a1). Tal caracterización, que el Extranjero sabe de antemano, aumenta aquella vergüenza ante la necesidad de discurrir extensamente, ya que podría indicar la praxis que prioriza con el joven Teeteto, una posible presa de sofista.

¹⁵ Pareciera tratarse de una observación irónica, ya que Sócrates recuerda varios detalles del monólogo de Protágoras más adelante (cf. 329c, 349b). Sin embargo, su observación puede ser válida para otros auditores y su objetivo con el pedido insistente de βραχυλογία es que Protágoras deje de considerar el encuentro como un “debate” verbal (ἀντιλέγω, 335a4).

Prt. 319c-328d, 334c-d). El ateniense intenta que Protágoras pregunte o responda con brevedad, pero el sofista falla en el intento, en definitiva, porque prioriza la contienda verbal y la proyección de una imagen positiva ante su audiencia. A pesar de ello, Protágoras se presenta aquí como un interlocutor habilidoso tanto en la μακρολογία como en la βραχυλογία o discurso breve de preguntas y respuestas (Prt. 329b). En otras palabras, por más que el sofista no coopere en la indagación o sea deshonesto, es capaz de adoptar cualquiera de las dos formas discursivas que Sócrates –sabiendo esto– le propone al Extranjero. Por ello es que, al elegir el diálogo y desechar el monólogo, el Eleata no termina por adelantar su condición filosófica. Lo que efectivamente da indicios de que es un verdadero filósofo es, más bien, su sentimiento prospectivo de pudor.

Al Extranjero le produce vergüenza comenzar su indagación ante la mirada de Sócrates porque ya sabe qué es un sofista. Estos especialistas, como se observará en las futuras definiciones¹⁶, son esencialmente multiformes porque adaptan la modalidad de su λόγος a condición de la mera persuasión de la audiencia o del cliente. Análogamente, el “dios” de los extranjeros que menciona Sócrates al comienzo es un cambiaformas: de acuerdo con qué ciudad visite, adopta uno u otro aspecto. El filósofo, en cambio, “aparece” de distintas maneras de manera involuntaria, según aquella “ignorancia” de la gente (Sph. 216d). En resumen, las observaciones y propuestas metodológicas de Sócrates, si bien son breves, iluminan uno de los hilos conductores del diálogo: la apariencia. El Extranjero, consciente de la naturaleza del sofista, siente pudor antes de emprender su búsqueda porque reconoce que puede ser tomado por un sofista más¹⁷.

Su expresa elección del discurso extenso, previo a la aclaración de que prefiere la modalidad dialógica, daría la impresión de que el Eleata busca tomar protagonismo con una serie de argumentos armados previamente. Tal preferencia recordaría, por supuesto, al personaje de Protágoras en el texto homónimo, quien monologa extensamente para evitar el diálogo y, más bien, impone sus opiniones intactas, esto es, desconectadas de las respuestas de los auditores (cf. Prt. 319c-328d, 334a-c). El Eleata tendrá por objetivo secundario, bajo esta perspectiva, demostrar su propia condición filosófica, es decir, revelar su naturaleza más allá de la impresión o apariencia inicial que genere dada su preferencia por el discurso extenso, comenzando por el λόγος acerca del sofista. En este sentido, el Extranjero expone la actitud del Ateniense de Leyes, otro filósofo protagonista anónimo, quien defiende la extensión y sistematización del discurso por sobre la brevedad y parcialidad en varias ocasiones (cf. 721e-722d, también 643a, 782e, 858a-b, 887b).

¹⁶ Respecto de las siete definiciones del *Sofista*, los intérpretes discuten si deben ser tomadas con seriedad o no. Cf. un resumen de dichas posiciones en Brown (2010: 151-153) y Ionescu (2013: 41). Para nuestro trabajo, consideramos relevante el aporte de Notomi (1999). Este autor sostiene que las definiciones son múltiples por la naturaleza multiforme del sofista y, en definitiva, por el uso profesional que hace este de las apariencias, mientras que la unificación de ellas corresponde a su “esencia”, que “descansa en el arte del aparecer” (78-87, 296-301). Similarmemente opina Rosen (1983: 84-85). Gadamer (1990) explica que “a todas las ideas acerca del sofista un aspecto les es común, y es que él siempre quiere aparecer como alguien que sabe” (126).

¹⁷ Después de todo, Platón considera en otros diálogos que la vergüenza es una especie de miedo (φόβος) (cf. Lg. 646e10-647a2 y *Euthphr.* 12a1-c9). Al respecto, cf. Fussi (2023: 58).

Por último, la expresión de vergüenza del Extranjero connota una actitud de respeto hacia la filosofía. Sócrates realiza al comienzo una división entre la gente que cree que los filósofos “no valen nada” y otros que consideran que son “dignos [ἄξιου] de todo” (Sph. 216c8). Si el Extranjero representa a aquellos que tratan a la filosofía con cierta τιμή¹⁸ u honor, su vacilación ante la necesidad de discurrir extensamente indicaría un respeto hacia la práctica filosófica en general. Esta praxis, como Sócrates indicará al comienzo del Político corrigiendo a Teodoro, vale más o tiene mayor “estima” que la del sofista y la del político (257a1-b4)¹⁹. Efectivamente, el Eleata demostrará, en virtud de los métodos propiamente dialécticos que emplea y de su rol pedagógico con Teeteto, que es un verdadero filósofo. Hasta entonces, el visitante anónimo solo puede expresar su predisposición ante la indagación y, en particular, su respeto ante una figura como Sócrates.

Hasta aquí, el sentimiento prospectivo de la vergüenza opera, en la puesta en escena del Sofista, como un indicio de la naturaleza filosófica del protagonista. El pudor del Eleata está asociado a un conocimiento, demostrado en un diálogo previo, acerca de la modalidad del discurso predilecto del sofista y es incrementado por la atenta mirada de Sócrates, a quien atañe la pregunta por los géneros. Es probable, dada la conexión entre Teodoro y Sócrates, que el Extranjero sepa de antemano que el ateniense acusado es “todo un filósofo” como él mismo. De todas maneras, el Eleata deberá demostrar su condición y de forma transparente, es decir, deberá definir al sofista desde la filosofía misma, una perspectiva más valiosa. Su expresión ante la posibilidad de ser tomado como un sofista más conforma, en este sentido, el comienzo de esta “difícil” captura.

Vergüenza retrospectiva y el papel del ἔλεγχος

La primera sección del Sofista (216a-231e) es un manifiesto acerca de la necesidad de una indagación extensa acerca del género buscado. El Extranjero, antes de comenzar con la investigación acerca del sofista, prioriza la práctica de su recurso dialéctico predilecto –el método de división– mediante la búsqueda de un género más fácil y pequeño, a saber, el “pescador con caña” (219a4-221c4). Este ejercicio mediante un ejemplo tiene dos propósitos: en primer lugar, lograr que el joven Teeteto comprenda por el ejercicio mismo el procedimiento dicotómico de división; en segundo, exhibir rasgos de un tipo de cazador, el pescador, que servirán como punto de partida inmediato para dar cuenta del sofista. El recurso del ejemplo es exitoso, ya que establece el método que permitiría ofrecer un λόγος definitivo del sofista. La división, según se practica al comienzo, opera mediante la fijación de un género inicial que contiene un rasgo relevante del objeto a

¹⁸ Cf. LSJ s. v. ‘τιμή’. Cf. *Euthd.* 307a4, donde Sócrates también observa que “los serios y dignos de estima son pocos” en cualquier actividad o técnica.

¹⁹ Teodoro afirma que Sócrates debería “triplicar” su agradecimiento tras la presentación del político y del filósofo por parte del Extranjero. Sócrates, con su característica ironía, le responde que “el más versado en materia de cálculo” ha puesto el mismo “precio” a cada género, cuando en realidad la distancia que media entre cada uno no es proporcional. Cf. un análisis de este error de cálculo en Migliori (2011: 3-10). En el *Sofista*, el Extranjero advierte que el método de división que prefiere utilizar es indiferente ante el valor de cada género con el que trata (227b). Sin embargo, la observación de Sócrates es externa al método diairético y, dada la ausencia de respuesta del Eleata ante la misma, podemos asumir que es válida.

definir. Seguidamente, se debe dividir a este mismo en partes o especies –preferentemente en dos²⁰– a fin de desechar una y continuar la división con aquella que contenga la propiedad que está en el objeto buscado. De esta manera, los indagadores parten de las técnicas adquisitivas y logran cinco definiciones, todas ellas al parecer insuficientes. El hecho de que las definiciones del sofista sean múltiples indica el fracaso de la investigación. Sin embargo, los indagadores aplican el método de división correctamente y, en cada intento, el Extranjero se encarga de motivar a Teeteto a continuar con la búsqueda (cf. esp. 241c2-6, 261a9-c8).

La quinta definición ubica al sofista como una especie de erístico (Sph. 224e6-226a5). En resumen, los interlocutores descubren que un sofista, si bien busca una remuneración por sus servicios, se caracteriza por una técnica de la discusión que le permite contradecir ciertas cuestiones en privado. Esta observación, cuya raíz no es explícita y podría partir de experiencias personales del Eleata, permite un nuevo punto de partida, a saber, las técnicas separativas. De manera brusca y deliberada, el Extranjero introduce una reunión de “tareas domésticas”, tales como “filtrar, colar, cribar [...]” (), que dan cuenta de un rasgo común: todas ellas suponen una especie de división. Parte de estas técnicas se define por su capacidad para dividir lo semejante y lo disemejante, mientras que otras se encargan de separar “lo mejor de lo peor”. En esto último consiste la purificación (κάθαρσις), que reúne técnicas como la limpieza, la medicina, la gimnasia, entre otras, de acuerdo con su aplicación al cuerpo o al alma. Los indagadores se centran en la purificación del alma, ya que allí anida el sofista como contradictor. Ahora bien, uno de los “males” del alma es la ignorancia²¹ [ἄγνοια], una especie de malformación o deformidad involuntaria. El alma, al perseguir la verdad, yerra y se desvía, lo que genera asimetrías en sí misma. La cura para este mal es la enseñanza y, dentro de este género, la refutación (ἐλεγχος). En rigor, estos refutadores “Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada” (230b3), cuestionan dichas afirmaciones y confrontan los argumentos del interlocutor de manera sistemática. Así, muestran lo siguiente:

[...] 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. Quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado *se avergüence* [αἰσχύνειν], eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más. (Sph. 230b4-d3, mi énfasis)

²⁰ Hay una excepción a la regla de la división de a pares, donde el Extranjero divide en cuatro géneros las técnicas productivas (Sph. 266d).

²¹ La ignorancia es “la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento” (Sph. 229c5-6; cf. también Ap. 21d y Men. 84c).

Este pasaje es ampliamente discutido entre los intérpretes por su alusión a la práctica socrática. Si se considera esta sexta definición como válida, Sócrates mismo —quien se mantiene en silencio— sería un sofista más. Sin embargo, el Extranjero aclara de inmediato que teme llamarles sofistas a los refutadores-purificadores, ya que considera a este arte una práctica “noble”²² y según lo expuesto, la mejor técnica pedagógica. Es evidente que el Eleata describe en detalle esta honorable práctica para hacerle percibir a Teeteto que el sofista es fácilmente confundible con el filósofo, dado que la división dicotómica solo ha permitido dilucidar aspectos del mismo, así como el perro —manso— es similar al lobo —salvaje—. Consideramos, en suma, que este intento de definición no caracteriza en verdad al sofista, sino a un aspecto del filósofo. En ese caso, el filósofo tendría la capacidad de curar la ignorancia de su interlocutor, como un médico del alma, generando no solo una consciencia de la incoherencia o inconsistencia entre las opiniones proferidas, sino también la emoción que la acompaña, esto es, la “vergüenza”.

Según la descripción del ἐλεγχος, el médico del alma es quien examina la relación entre las distintas afirmaciones de su paciente-interlocutor y quien puede diagnosticar la ignorancia del mismo dada por la contradicción entre dichas opiniones. Esta instancia genera “cólera” en el enfermo, pero “calma” frente a los otros. El criterio para que el refutador considere que la liberación de estas opiniones falsas ha sido exitosa es la vergüenza²³ que siente el purificado. En otras palabras, el liberado solo puede recibir y aprovechar opiniones verdaderas si mantiene el pudor que le produce haber errado en sus opiniones previas. La mejor disposición posible, ser “consciente de que [uno] conoce solo aquello que sabe y nada más” (230d5-6), es inseparable de una disposición anímica. El liberado siente vergüenza por lo que debería haber afirmado o mantenido respecto de un tema que creía erróneamente saber. Esa cólera consigo mismo, ligado a aquel pudor, son garantes de su consciencia de ignorancia y de la posibilidad de comenzar a aprender. La vergüenza del liberado es, según lo expuesto, un propósito del purificador. Después de todo, como afirma Candiott (2017, 580), “la purificación no es posible sin la vergüenza”. El hecho de que el refutado se avergüence de haber mantenido ciertos lógoi falsos implica una retrospección mantenida, es decir, una disposición hacia el pasado. En otros términos, el liberado es quien acepta que no debería haber sostenido opiniones contrarias acerca de un mismo tema, pero también que ser consciente de ello lo habilita a recibir conocimientos.

²² En este caso, el sofista es de “noble” estirpe o familia en el sentido de que su técnica se asemeja, a modo de imitación, a la verdadera filosofía (Bluck, 1975: 46). La semejanza es tal que el Extranjero le advierte de inmediato que el sofista y el filósofo son como el lobo y el perro; a pesar de su parecido, uno es salvaje y el otro, manso.

²³ Diversos interlocutores de Sócrates en el *corpus*, entre ellos Gorgias, Polo y Protágoras, abandonan su participación activa en el diálogo por haber sido refutados y aparentemente avergonzados (cf. Cohen de Lara, 2020), pero tan solo expresan su sentimiento mediante el abandono y no, más bien, con palabras. En el caso del *Simposio*, por el contrario, Alcibiades admite: “Únicamente ante él [sc. ante Sócrates] siento vergüenza [αἰσχύνομαι]” (216b2-3). A mi parecer, aquí no se revela el sentimiento producido por la refutación socrática, sino una *condición* de deshonor o desgracia. Respecto de este significado de αἰσχύνη, cf. Fussi (2023: 59).

En este sentido, la vergüenza que opera en el ἔλεγχος es positiva²⁴. A diferencia del rol de la vergüenza en la puesta en escena, que está ligada a una proyección a futuro del λόγος conveniente, el pudor que protagoniza la refutación se da hacia el pasado, esto es, hacia un λόγος falso o erróneo anteriormente expresado. De esta manera, estas dos referencias al αἰδώς en Sofista agotan su campo de posibilidad, es decir, tanto su papel prospectivo como retrospectivo. En ambos casos, esta disposición anímica aparece en un ámbito propio de la filosofía y diferenciado expresamente de la sofística. Después de todo, si el Extranjero hubiera ubicado al sofista en la sexta definición, como practicante del ἔλεγχος, habría fallado en honrar la filosofía tal y como lo exigía Sócrates en el incipit, ya que sería equivalente a admitir que alguien sin conocimiento²⁵ podría enseñar.

Consideraciones finales

A modo de síntesis, hemos observado que el Extranjero, consciente de la necesidad de demostrar su condición filosófica a lo largo del diálogo, expresa su genuino respeto hacia la filosofía. En el incipit, se ubica como uno de los que “honran” la filosofía de manera prospectiva, admitiendo su vergüenza ante la necesidad de discurrir extensamente como lo haría un sofista. Otra prueba de su actitud frente a la sabiduría es el hecho de que, en la sexta definición, el Extranjero se rehúse a identificar al sofista con el refutador-purificador similar a Sócrates. Para ello describe una correcta disposición del alma frente al λόγος, atravesado por la vergüenza retrospectiva o ligada hacia las opiniones falsas previamente defendidas. De esta manera, cuando el filósofo, encarnado aquí en el Eleata, siente pudor, se da respecto de lo que dirá y de cómo lo dirá. Después de todo, el Extranjero ya conoce la definición del sofista y su desafío consiste en asegurar los pasos necesarios para que Teeteto comprenda los razonamientos mediante el diálogo. En cambio, cuando el aprendiz²⁶, a modo de interlocutor activo del filósofo refutador, siente vergüenza, esta se produce respecto de lo que ha dicho. En ambos casos, dicha disposición anímica supone un respeto o valoración de la filosofía. Esta sensación, ligada a la emoción y al λόγος, conforma el diálogo. En este método filosófico predilecto, que puede ser breve o extenso, se desenvuelven tanto argumentos como emociones, algunas de las cuales son expresas. El verdadero alcance del diálogo puede observarse, así, en la síntesis entre los λόγοι y las emociones.

²⁴ Difiero en este punto de las consideraciones de Nussbaum (2006) acerca del rol de la vergüenza en el campo pedagógico. Según la autora, la vergüenza “es una amenaza a toda posibilidad de moralidad y comunidad y, por cierto, a una vida interior creativa” (245-246), porque produce más bien humillación, una condición que aísla al individuo del mundo —especialmente en la niñez—. Considero que, siempre y cuando la vergüenza surja y se disuelva *mediante el diálogo*, produce aprendizaje o, en otros términos, un desarrollo moral deseable. Cf. otras posibles críticas a esta posición en Candiotti (2017: 2-3) y Cohen de Lara (2020: 340, 349-350).

²⁵ El sofista aparenta sabiduría mediante imitaciones, pero en rigor no tiene conocimiento ni busca el saber (*Sph.* 233c). Este personaje mantiene el “aspecto” (σχῆμα) del filósofo ante su audiencia (cf. 267a6-8), como si de un actor se tratara, atendiendo a los rasgos del original que más conveniente le sea (Álvarez, 2019, 157-158).

²⁶ Cabe recordar que Teeteto ya ha pasado por el ἔλεγχος purificador el día anterior, proceso que, según la observación de Sócrates, lo dejó “lleno de cosas mejores” (*Tht.* 210b11-c4). Tal purificación parece haberle enseñado al joven no solo qué opiniones falsas sostenía acerca de la ἐπιστήμη, sino también el valor de la refutación, por lo que responde a la descripción del Eleata con una actitud respetuosa.

Bibliografía

Ediciones críticas y traducciones

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Introducción, traducción y notas por Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1982.
- BURNET, John (ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1905.
- DUKE, E. A. et al. (eds.). *Platonis Opera. Vol. 1: Tetralogiae I-II*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PLATÓN. *Protágoras*. Introducción, traducción y notas por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1982.
- PLATÓN. *Leyes*. Introducción, traducción y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1982.
- PLATÓN. *Eutidemo*. Introducción, traducción y notas por Francisco José Olivieri. Madrid: Gredos, 1983.
- PLATÓN. *Sofista*. Introducción, traducción y notas por Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Teeteto*. Introducción, traducción y notas por Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada, 2006.
- WEST, Martin Litchfield. *Homerus. Odyssea*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2017.

Bibliografía secundaria

- ÁLVAREZ, Lucas M. *Platón frente al sofista*. Buenos Aires: TeseoPress, 2019.
- ÁLVAREZ, Lucas M. “La sofística y su enfoque performativo de la pólis ateniense. Apariencia, visión y mirada del otro en Protágoras, Antífote y Gorgias”. Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- BENÍTEZ, Eugenio. “Characterisation and Interpretation: The Importance of Drama in Plato’s *Sophist*”. *Literature & Aesthetics* 6(1996): 27-39.
- BLONDELL, Ruby. *The play of character in Plato’s dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BLUCK, Richard S. *Plato’s Sophist. A commentary*. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- BROWN, Lesley. “Definition and Division in Plato’s *Sophist*”. En *Definition in Greek Philosophy*, editado por David Charles, 151-171. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CAIRNS, Douglas L. *Aidōs. The psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

- CANDIOTTO, Laura. "Purification through emotions: The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5", *Educational Philosophy and Theory* 50(2017): 576-585.
- COHEN DE LARA, Emma. "Desire and the Emotion of Shame". En *Desire and Human Flourishing. Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*, editado por M. Bosch, 339-352. New York: Springer, 2020.
- FREDE, Michael. "The Literary Form of the *Sophist*" En *Form and Argument in Late Plato*, editado por C. Gill y M.M. McCabe, 135-151. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FUSSI, Alessandra. "Plato on Shame": En *The Moral Psychology of Shame*, editado por A. Fussi y R. Rodogno, 53-78. Lanham: Rowman & Littlefield, 2023.
- GADAMER, Hans-Georg. "La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en el *Sofista* (segunda parte)". Traducción por María Teresa Padilla Longoria. *Theoria* 40(2021[1990]): 118-129.
- GOOCH, Paul. "Red faces in Plato". *The Classical Journal* 83.2(1988): 124-127.
- IONESCU, Cristina. "Dialectic in Plato's *Sophist*: Division and the Communion of Kinds". *Arctos* 46.1(2013): 41-64.
- KONSTAN, David. "Socrates in Aristophanes' *Clouds*". En *The Cambridge Companion to Socrates*, editado por D. Morrison, 75-90. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert y JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*. Oxford: Oxford University Press, 1843 [1996] (= LSJ).
- MIGLIORE, Maurizio. "Una strana trilogia per un *Filosofo* non scritto". En *Formal structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*, editado por F. Lisi y J. Monserrat-Molas, 3-46. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- MILLER, Mitchell. *The philosopher in Plato's Statesman: together with 'Dialectical education and unwritten teachings in Plato's Statesman'*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 1980.
- NOTOMI, Noburu. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- NUSSBAUM, Martha C. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist. The drama of original & image*. South Bend: St. Augustine Press, 1983 [1999].