

# El contexto dramático del *Sofista* de Platón

## *La acusación a Sócrates y la identidad del Extranjero de Elea*

### *The dramatic context of Plato's Sophist: the accusation of Socrates and the identity of the Eleatic Stranger*

 **Tomás Scarpatti**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

[tomasscarpatti@gmail.com](mailto:tomasscarpatti@gmail.com)

Recibido: 27/06/24. Aceptado: 08/09/24

#### Resumen

En los diálogos tardíos de Platón hay una menor tendencia a la descripción del contexto dramático, esto es, del rol de intenciones de los personajes presentes, a favor del contenido propio de la indagación. Sin embargo, *Sofista* parece ser una excepción a esta regla. Consideramos que un análisis de la puesta en escena de este diálogo permite comprender la necesidad personal de Sócrates de distinguir al sofista del filósofo y también cómo el Extranjero de Elea adelanta su naturaleza filosófica a partir de su disposición al diálogo.

En este trabajo, describiremos la perspectiva platónica del movimiento sofístico y su relación con la acusación a Sócrates. Sobre esta base, en un segundo apartado, analizaremos las razones de la indagación de Sócrates al Extranjero y las impresiones que este produce en las primeras páginas del *Sofista*. De esta manera, Platón representa en el Eleata una serie de actitudes –metodológicas y éticas– propias del filósofo.

**Palabras clave:** *Sofista*; diálogo; Sócrates; Extranjero de Elea; dialéctica.

#### Abstract

In Plato's late dialogues there is a tendentially brief description of the dramatic context, i.e., the role and intentions of the present characters, in favor of the content of the content of the inquiry itself. However, the *Sophist* seems to be an exception to this rule. We think that an examination of the *mise en scene* of this dialogue would allow us to understand the personal need of Socrates to distinguish the sophist from the philosopher as well as how the Eleatic Stranger anticipates his philosophical nature based on his willingness to engage in dialogue.

In this paper, we describe the Platonic perspective of the sophistic movement and its relation to the accusation of Socrates. On this basis, in the second section, we discuss the reasons for Socrates' inquiry to the Stranger as well as the impressions he produces in the first section of the *Sophist*. In this manner, Plato uses the Stranger to represent a series of methodological and ethical attitudes that characterize the philosopher.

**Keywords:** *Sophist*; dialogue; Socrates; Eleatic Stranger; dialectic.

---

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Scarpatti, T. (2024). El contexto dramático del *Sofista* de Platón: la acusación a Sócrates y la identidad del Extranjero de Elea. *Síntesis* (16), 40-53.

## El contexto dramático del *Sofista* de Platón: *la acusación a Sócrates y la identidad del Extranjero de Elea*

### Introducción

En la puesta en escena del *Sofista*, Platón ofrece diversas claves interpretativas para el diálogo. Entre ellas, podemos mencionar la disposición de los personajes, cómo y por qué se introducen, e incluso qué características de cada uno se muestran, más bien, entre líneas. A diferencia de los primeros diálogos, en los tardíos hay una descripción tendencialmente breve acerca del espacio en el que toma lugar la conversación y de las razones por las cuales los personajes están allí presentes. Sin embargo, el *Sofista* parece ser una excepción<sup>1</sup> a la regla, porque conlleva un contexto dramático “extratextual”: por un lado, su evidente conexión con el *Teeteto* y con el *Político*<sup>2</sup>; por otro, su alusión a las circunstancias de la polis ateniense. Como advirtieron los neoplatónicos, el prólogo es filosóficamente relevante para la interpretación de cada diálogo platónico como un todo orgánico, de acuerdo a las exigencias del mismo Platón en el *Fedro* (264c) (cf. Morrow-Dillon, 1987, p. 11). Proclo explica que el prólogo de un diálogo debe ser interpretado de acuerdo al *skopós* –el objeto o propósito de investigación– (*In Prm.* 659 ss.), que en este caso es el sofista mismo<sup>3</sup>. Por este motivo, comenzaremos analizando brevemente el contexto histórico del encuentro y reconstruyendo un perfil de la figura del sofista en relación con la de Sócrates para después rastrear en las primeras páginas el adelanto de ciertos hilos conductores del escrito que nos permitirán reconocer el estatuto de la figura del Extranjero de Elea.

---

1. Entre estas obras consideradas tardías, *Parménides* y *Leyes* no mantienen relación dramática alguna con otros diálogos. *Timeo*, si bien comienza con una referencia a la *República* (17b-19a), ofrece características mínimas en su puesta en escena acerca del protagonista de Lócride, dado que retrata un diálogo entre personajes que, al parecer, ya había sido pactado.

2. *Teeteto*, *Sofista* y *Político* están ligados dramáticamente. Respecto a la relación temática, cf. Kahn (2007), Cordero (2016), Miller (1980, p. 3-5) y Frede (1996, pp. 146-148).

3. Respecto del *skopós* del *Sofista*, seguimos la aproximación de Notomi (1999), quien resume la discusión al respecto (pp. 10-19).

## Sócrates y la confusión de los atenienses

En el año 399 a. C., acusan a Sócrates. En rigor, se lo acusa de indagar “las cosas subterráneas y las del cielo, convirtiendo el argumento más débil en el más fuerte, y [de enseñar] a otros estas mismas cosas” (*Ap.* 19b4-c1, trad. Vigo). La denuncia es por *impiEDAD* (ἀσέβεια). Si bien este proceso era común en la Atenas de la época, nunca había resultado en una condena a muerte, y estaba más bien ligado a intereses políticos que religiosos (Vigo, 2018, p. XVI). La denuncia de Meleto, Ánito y Licón 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, pues, que los atenienses lo *confundieron* con un sofista (Jaeger, 2002, p. 266). En efecto, Sócrates vivió en la edad dorada de Atenas, pero aceptó su condena en medio de su decadencia<sup>4</sup> –desde la perspectiva platónica–. Con todo, el siglo quinto goza especialmente de la presencia de los sofistas, quienes lograban en Atenas una posición privilegiada como maestros educadores de futuros políticos.

Durante la edad dorada de Atenas, el término “sofista” se utilizaba para señalar a un grupo de profesionales, entre estos los famosos Protágoras y Gorgias. Este término, derivado de *sophós*, hacía alusión a una sabiduría *práctica*, como lo demuestra el hecho de que se hablaba, por otro lado, de los “siete sabios”, expertos ejemplares de virtud y del arte político. Si bien *sophós* y *sophistés* llegaron a ser términos sinónimos, este último comenzó a ser aplicado más bien a los poetas (cf. Guthrie, 1994, p. 41); de allí que Protágoras asociara su profesión a Homero y Hesíodo, aunque consciente de que, en su época, la etiqueta ya tenía un sentido peyorativo (cf. *Prt.* 316c ss.<sup>5</sup>). Los sofistas cobraban por sus enseñanzas, tanto para los futuros políticos como para otros sofistas en proceso de formación (cf. *Prt.* 315a), pero no tenían una ciudadanía fija (cf. *Ap.* 19e4-5; *Ti.* 19e ss.). Protágoras, por ejemplo, era de Abdera, y Gorgias, de Leontinos, mientras que Pródico era de Ceos, y aun así impartían sus lecciones a los hijos de ciudadanos atenienses. Así pues, no tenían posibilidad alguna de convertirse en figuras políticas, pero sí de hacerse fama y poder enseñando a otros. Después de todo

---

4. Esta perspectiva acerca de la polis ateniense es estrictamente platónica (cf. *Grg.* 518e ss.; *Ep.* VII 324b-325a).

5. Aquí Protágoras se proclama sofista con cierto orgullo, considerando que, por un lado, hay gente de las “grandes ciudades” que siente envidia por los de su profesión; y, por otro, que su labor es tan antigua y digna como la poesía misma (*Prt.* 339e ss.).

Atenas era para los sofistas, en palabras de Hipias, “el pritaneo mismo de la sabiduría de Grecia” (cf. Guthrie, 1994, p. 50; *Prt.* 337d3). Estos extranjeros no eran, en rigor, hombres de ciencia: Protágoras, por ejemplo, habla por todos al presentarse como practicante de una ‘*tékhnē*’ general, dado que su educación estaba abocada a la práctica política. Y, si bien algunos sofistas tenían más fama que otros e incluso se especializaban en distintos saberes<sup>6</sup>, parecían mantener un sentimiento de comunidad entre ellos, como denota la reunión de varios de estos en la casa del rico ateniense Calias (cf. *Prt.* 314d ss.).

Las características que hasta aquí mostramos son suficientes para exhibir lo polémica que era la figura del sofista en Atenas. Un sofista era (1) un extranjero, que (2) se enriquecía en la polis (3) enseñando a hijos de la aristocracia ateniense. Esto es suficiente, a nuestro parecer, para justificar la indignación de varios ciudadanos conservadores de Atenas. Platón nos recuerda la actitud hostil hacia los sofistas por parte de Ánito, de la elite democrática ateniense, en el *Menón*. Al recordarle Sócrates el papel de estos profesionales, Ánito se irrita notablemente y los llama “la ruina y la perdición de quienes los frecuentan” (*Men.* 91c2-3) y afirma que le parece una locura que estos tengan la entrada permitida a Atenas (92b). Similarmente, Calicles juzga a los sofistas como “hombres que no valen nada” (*Grg.* 520a1)<sup>7</sup>. Tanto desde la perspectiva de Sócrates como desde la de los conservadores atenienses, pesa en contra de los sofistas la enorme fortuna que amasaban con sus lecciones y que les permitía vidas ostentosas (cf. *Ap.* 19d-20c; *Men.* 91d-92a), como bien presume Hipias (cf. *Hp.Ma.* 282d ss.).

Con todo, el principal problema de los sofistas es que decían enseñar la ἀρετή. Esto resultaba problemático para los atenienses más conservadores, que defendían una noción innata de la virtud. Así lo explica Sócrates en *Eutifrón*:

Sóc. — Sin duda a los atenienses no les importa mucho, según creo, si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, como tú dices, sea por otra causa. (Pl. *Euthphr.* 3c7-d2)

6. Protágoras decía enseñar principalmente “[...] la buena administración de los bienes familiares”. Hipias enseñaba matemáticas y música. Pródico, por su parte, enseñaba el correcto uso del lenguaje (*Prt.* 318e ss.).

7. También Laques habla de los sofistas como indignos de pisar Atenas (*La.* 197c7-9). Según Fedro, algunos “se avergüenzan [...] en dejar escritos propios” por miedo a ser llamados sofistas (*Phdr.* 257d4-8). Cf. también *Prt.*, cf. 309a-314e, donde Sócrates le explica al joven Hipócrates el peligro de confiar su alma a un sofista en tanto comerciante.

Los atenienses les conceden a los sofistas que poseen una *tékhnē*, pero no todos están dispuestos a recibir y a proliferar sus enseñanzas. Un sofista es “sabio” y “terrible”<sup>8</sup> (*Prt.* 341b); y por ello resulta un peligro para la polis. Aun así, el principal problema de Sócrates con los sofistas difiere de aquella “irritación” generalizada, ya que el filósofo reconoce que los atenienses que supuestamente habían sido virtuosos, como por ejemplo Pericles, habían fallado en transmitir su ἀρετή a sus hijos, y que por tanto los sofistas podían, en efecto, suplir ese papel. El problema para Sócrates es, más bien, que los sofistas no podrían enseñar la virtud en cuestión, ya que, más allá de las apariencias, estos *no saben qué es*. Por esta razón, quizás solo el filósofo pueda enseñar la virtud, en la medida en que, como Sócrates, interroga a los demás a través de la pregunta por el *qué es* (cf. *Men.* 71b).

Como afirma Guthrie (1994), “la desconfianza hacia los Sofistas no se limitaba a Platón” (p. 47). Sin embargo, esta desconfianza deviene con el tiempo en *confusión*. Si bien no era posible condenar a alguien por ser un sofista, Sócrates debe defenderse ante el tribunal alegando que su labor no consiste en “instruir a los hombres” y ganar dinero, ni mucho menos en ir de ciudad en ciudad haciéndolo (*Ap.* 19d8-20a2). Sócrates, en su discurso, evita adelantar la principal diferencia entre él y un sofista típico: este último no sabe qué es la virtud y, sin embargo, dice enseñarla. Sócrates puede coincidir con un Ánito o incluso con un Calicles en cuanto a la inutilidad de los sofistas, pero el argumento socrático se basa en un fundamento *epistémico*: los sofistas *no saben*.

Por otro lado, el retrato de Sócrates que había hecho Aristófanes en *Las Nubes* pudo haber favorecido la confusión de los atenienses. El comediógrafo mostró al filósofo como una persona inmersa en una vida de reflexión, pero que anda “por el aire” y contempla el sol (*Ar. Nu.* 226); y que, a su vez, enseña esto a sus discípulos (180 ss.). Este Sócrates es similar a Protágoras, ya que enseña cómo hacer pasar por fuerte el argumento más débil (105-115) a cambio de un pago (1146-1150). Ciertamente, el élenkhos socrático, que consiste en refutar a sus interlocutores a fin de liberar sus almas de la ignorancia, suele llevar a que estos se irriten, lo que habría dado la imagen de que era un experto retórico (cf. *Ap.* 23a-c). Aun así, la mayoría de estos diálogos eran más bien casuales o accidentales y, por supuesto, también el lugar del encuentro,

---

8. “Δεινός” es un término de difícil traducción. Es un adjetivo derivado de un nombre que significa “miedo”, a algo “terrible”, según el uso de Homero. Pero, a través del uso popular, el término se comenzó a ligar con σοφός, resultando su significado en “listo” o “hábil [con los discursos]” (Guthrie, 1994, pp. 42-43, 46).

por más que se hable en la obra de una especie de “escuela” que Sócrates mismo administra. En definitiva, como explica Konstan (2011), la hostilidad hacia Sócrates en *Las Nubes* se debe a que Aristófanes capta la “ansiedad popular” que despertó el filósofo en los atenienses (pp. 86-88).

Ante la oferta pedagógica de los sofistas, Sócrates representaba una manera más de educar a la juventud ateniense. Los acusadores aprovechan, entonces, la confusión generalizada de los ciudadanos que no comprenden si Sócrates enseña una *epistēmē* o bien una *tékhne* (Rowe, 2007, pp. 89-90). 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*<sup>9</sup>. La respuesta se da mediante lo que se percibe y lo que se intuye, es decir, mediante lo que el filósofo *hace* y *es*. Platón ofrecerá, en *Sofista*, una respuesta personificada en un extranjero quien, desligado de la confusión ateniense, afirma conocer la distinción entre el sofista y el filósofo.

## La presentación del Extranjero anónimo

*Sofista* relata un encuentro de Sócrates en el año 399, el día posterior a su visita al Pórtico del Rey para responder a la acusación de Meleto. La puesta en escena comienza en una palestra con Teodoro, el geómetra maestro de Teeteto, diciéndole a Sócrates: “Aquí estamos tal como corresponde [...], según habíamos acordado ayer” (216a1), es decir, según el imperativo con el que culmina *Teeteto* (210d4). Se trata, a diferencia de otros diálogos, de un encuentro amistoso y ocioso, en un espacio *privado* en el cual compartir la palabra. Así pues, en esta “trilogía” de *Teeteto-Sofista-Político*, se funda una “versión filosófica”, a modo de “complemento” del juicio a Sócrates en la que el objeto de examen no será Sócrates como individuo, sino su esencia (Miller, 1980, p. 2). Cuando Teodoro introduce en su lugar a un “extranjero [...] originario de Elea”, que en su opinión es un “filósofo” (216a4) y un “ser divino [θεῖος]” (c9), Sócrates reacciona, entonces, con un cuestionamiento que lo interpela *personalmente*: “Algunas veces [esta clase de filósofos o “seres divinos”] tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y

---

9. Acerca del carácter “filosófico” y no, más bien, “histórico” de la pregunta platónica por el sofista, cf. Notomi (1999, p. 43) y Rosen (1983, p. 62).

otras veces parecen estar completamente locos [μανικός<sup>10</sup>]” (216c8-d2). Y pregunta: “sofista”, “político” y “filósofo”, ¿son nombres [ὄνομα] referentes a una, dos o tres especies [εἶδη] diferentes?

Admitiendo la *dificultad* que supone la pregunta (217b2-4; 218d3-4), el Eleata se propone explicar que se trata de tres géneros distintos, comenzando por el primero, pero sin perder de vista la particularidad de la pregunta de Sócrates, quien, como *filósofo*, prioriza la búsqueda de la *definición*, es decir, de aquello a lo cual *refiere* cada nombre. El Extranjero se dispone de la misma manera que Sócrates: se propone explicar *qué es* cada género, esto es, responder al τί ἔστι, que es la fórmula socrática. Ambos consideran que “sofista” es un mero nombre y que la tarea consiste en ir más allá de la terminología para alcanzar el hecho o la actividad (ἔργον<sup>11</sup>) en cuestión a través de una definición (λόγος)<sup>12</sup>.

Sobre la base de este contexto dramático, surge una pregunta inevitable: el Eleata, ¿es sofista, filósofo, político, o acaso es un dios? En otros términos, ¿sabe de lo que habla, o es un imitador de la sabiduría? Ante el primer caso, ¿qué tipo de conocimiento posee? Como bien observa Notomi (1999), “nadie puede ser indiferente” ante esta indagación, ni siquiera los propios lectores, dado que el sofista puede aparecerse de distintas maneras y es, por lo general, un extranjero hábil en los discursos (pp. 72-73; 197-201). El Extranjero deberá, pues, demostrar qué es o qué representa. Hasta entonces, como este mismo afirma, el filósofo y el sofista serán para nosotros como el lobo y el perro: uno parece ser manso; el otro, salvaje (231a6), por lo que representan polos opuestos (cf. R. 375a-376c, 565d-566b). Sin embargo, es comprensible que, como terceros, los confundamos a simple vista, mientras que, para un perro, el lobo es fácilmente distinguible de los suyos. Como lectores, debemos “vigilar”<sup>13</sup> la palabra

10. Platón se refiere aquí al hecho de que el filósofo vive “entusiasmado” o inspirado por el dios (*Phdr.* 249d1-3), lo que le hace parecer un loco. Rosen (1983) observa que, al formular Sócrates su pregunta concreta (217a4), reemplaza el término “loco” por “filósofo” (p. 66).

11. Según Rosen (1983), tanto ἔργον (218c2) como πρᾶγμα (c3) “expresan la interacción dinámica de los fenómenos de la vida cotidiana, algo que [...] el participio ὄν no refleja” (p. 86). Se expresa la necesidad de buscar, por así decirlo, la esencia del día a día que forma al sofista.

12. El Extranjero mantiene esta actitud epistémica en la sección intermedia (cf. *Sph.* 255c8-10 y Álvarez, 2022, p. 15).

13. El verbo φυλάσσω (*Sph.* 231b1) significa “vigilar” o “mantenerse atento”, e incluso “mantenerse alejado” –en este caso, de los sofistas-lobos– (cf. LSJ s. v.). Dado que el “territorio” de la sofística es cercano al de la filosofía, se requiere estar alerta constantemente, a fin de que los extranjeros no crucen los límites (cf. Cordero, 1988, p. 369 n. 68).

y la acción de uno u otro, como hará Sócrates al escuchar el diálogo sin interrupción, en completo silencio.

Dado que, como remarcamos en un comienzo, interpretamos que el propósito de este diálogo es definir al sofista, consideramos que la ambigüedad más relevante del Extranjero está ligada a su práctica –si es filósofo o sofista– y, de manera secundaria, a su condición –divina o mortal. No hay un acuerdo generalizado acerca de su condición filosófica o sofística entre los intérpretes. Según observamos, la imagen del “visitante” en Atenas está fuertemente ligada al típico sofista. Además, *Sofista* representa la primera ocasión en la que Sócrates pierde realmente el protagonismo –siendo la segunda en el *Timeo*–, lo que puede resultar impactante para el lector. Tejera (1999) encuentra en el hecho de que el Extranjero sea *interrogado* por Sócrates, como había sido el caso con Protágoras y con Gorgias, una prueba de que este visitante sea un “sofista” y que, por tanto, todo su discurso tenga una naturaleza “retórica”, esto es, una finalidad meramente persuasiva (p. 184). Afirma que, dado el contexto dramático –la acusación a Sócrates–, “el *Sofista* de Elea no puede realmente atrapar a Sócrates ni con sus frases mordaces ni con sus redes dicotómicas” (p. 207, *mi énfasis*). Sin embargo, creemos que este enfoque<sup>14</sup> es erróneo, ya que, si Platón hubiera tenido la intención de confrontar a Sócrates con el Eleata, hubiera exhibido tal dinámica en vez de hacer callar a Sócrates, quien, dado el contexto, se vería *beneficiado* en caso de que un tercero definiera con claridad *qué no es él* –sofista, según opinan los atenienses–. Además, como ya establecimos, es evidente que Platón le da el papel de director<sup>15</sup> del diálogo al Extranjero, mientras que Sócrates solo propone el tema. Este rol lo convierte, de acuerdo a la práctica literaria habitual de Platón, en un filósofo y específicamente en un dialéctico, como Sócrates mismo, Parménides y el Ateniense de *Leyes*.

La definición de la identidad del Eleata implica la consideración de tres cuestiones fundamentales: (1) su relación con la escuela de Parménides; (2) su identidad personal y (3) la manera en la que emprende la investigación. Respecto del primer punto, Teodoro afirma que el Eleata es un visitante “*diferente* [ἕτερον<sup>16</sup>] de los compañeros

---

14. De una opinión similar son Gonzalez (2000, p. 164); Benítez (1996, pp. 36-37) y Casadesús Bordoy (2013, p. 27).

15. Cf. esp. *Sph.* 224e6-7, 227c10-d1, 237b1-9, 241b4-c5, 243d4, 260b5, 261c1-9, 264d12-265a.

16. Sigo aquí la traducción de Cordero (1988), que recupera el término *héteron* (diferente) en lugar de *hetaïron* (compañero). Las citas del *Sofista* corresponden a dicha traducción y concuerdan con la edición crítica de Robinson (en Duke, *et al.*, 1995).

de Parménides y de Zenón<sup>17</sup> [...]” (216a3, mi énfasis). El matemático lo presenta como alguien distinguido de los de su ciudad, lo cual adelantaría que el diálogo que le propone a Sócrates será también diferente de aquel encuentro que había mantenido de joven con Parménides (cf. *Tht.* 183e7-184a6). De hecho, Teodoro afirma inmediatamente: “[...] no obstante, es todo un filósofo” (216a4). Como observa Cordero (2016): “Parménides, filósofo ausente, jugará [en *Sofista*] el rol del ser, idéntico a sí mismo [...] y el Extranjero, que pretenderá superarlo, jugará el rol del ‘otro’, del *héteron*, filósofo también, pero diferente, suerte de no-Parménides” (p. 95). Platón establece así la disociación del Extranjero con el pensamiento parmenídeo, lo que crea aún más confusión, ya que significa que no tiene una “identidad filosófica” definida (Blondell, 2002, p. 321). Esto justifica la indagación de Sócrates: “me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman [sc. al sofista, al político y al filósofo] *entre los suyos*” (216d3-217a2, mi énfasis). Como varios comentaristas<sup>18</sup> han advertido, este interrogante es ambigua, ya que no queda claro si Sócrates se refiere a cómo piensan *los de Elea* o bien *los del género* del Extranjero. Con todo, lo más relevante aquí es que en Atenas hay una gran confusión, mientras que, en Elea, como sospecha Sócrates, hay una cierta claridad en la distinción. Lo importante es de dónde es el visitante. Elea, como habrán sabido los lectores de la época y los personajes presentes, es la cuna de Parménides. Ahora bien, si el Extranjero es “diferente” de los seguidores de esta autoridad, significa que está ligado al pensamiento parmenídeo, pero por una relación de crítica intelectual, que se develará en la sección intermedia. Como afirma Blondell (2002), “‘Elea’ representa la filosofía como tal [...]”, pero eso no lleva a que todo eleata comparta los argumentos de Parménides, aunque sí comparta la esencia de su método, que consiste en una práctica analítica rigurosa a través del uso de la *diáresis*, a modo de “lazo intelectual” (p. 321).

En segundo lugar, cabe destacar que no sabemos el nombre del Eleata<sup>19</sup>. El hecho de que no conozcamos parentesco alguno de este es, en parte, lo que lleva a Sócrates a

---

17. Añade a la ambigüedad del Extranjero el hecho de que Zenón, discípulo de Parménides, tenía la reputación de “erístico” (cf. *Alc.* I. 119a).

18. Cf. Benardete (1984, pp. 72-73); Benítez (1996, pp. 35-36); Frede (1996, p. 147); Blondell (2002, p. 321) y Álvarez (2019, p. 202).

19. Un “nombre” cumple tradicionalmente la función de definir. Sin embargo, a lo largo del diálogo, se deja en claro –a través de las subsecuentes divisiones– que los nombres definen grupos, no individuos (cf. 221a4, 225a9- b1, 229c8-12 y Notomi, 1999, pp. 74-76).

compararlo con un dios homérico (216c2-d2), lo cual alude a los *tres* géneros (sofista, político y filósofo), ya que una divinidad puede *aparecer* voluntariamente como cualquiera de estos (cf. Notomi, 1996, p. 69). Ahora bien, así como se hace referencia a los tres “géneros” y no a casos individuales de cada uno, el Extranjero aparece como representante de algún género y, por esta razón, como alguien *anónimo*, esto es, sin las ataduras de la individualidad. Por ello se trata, en definitiva, de una *cacería* llevada a cabo por la filosofía –que representa el Extranjero– de la sofística, que al parecer está ausente. Como observa Blondell (2002, p. 322), el hecho de que Platón introduzca a un personaje sin lazos familiares –lo cual era una práctica común para los griegos– indica que es un personaje “ficticio”. De esta manera, Platón nos invita a preguntarnos *qué representa* el Extranjero.

En tercer lugar, tenemos la característica más importante del Extranjero: prefiere el *diálogo*. Nuevamente es Sócrates quien pone a prueba el carácter del visitante, quien a su vez responde decididamente:

SÓC. — Entonces, Extranjero, no te resistas al primer favor que te pedimos, y responde a lo siguiente: para demostrar lo que deseas, ¿es más grato para ti explayarte en un largo discurso, o prefieres avanzar mediante preguntas [...]?

EXTR. — Cuando el interlocutor es agradable y no incomoda, Sócrates, es más fácil conversar con otro; si no es así, es mejor hablar uno mismo. (Pl. *Sph.* 217c1-d3)

El Eleata *elige* el diálogo como método; y, siguiendo el consejo de Sócrates (217d4-7) y de acuerdo a su propia experiencia con el joven (217e5-218a3), decide comenzar la indagación con Teeteto. Sin embargo, el Extranjero exige aquí una condición: que el otro no cree problemas –como haría un erístico– y sea más bien *dócil* (εὐηπίως; cf. LSJ s. v.). Este carácter, que Sócrates atribuye al joven Teeteto dada su experiencia el día anterior, es la mansedumbre típica del “perro-filósofo” de *República* (cf. 375a-376c) que más adelante se resaltarán en la comparación con el sofista (*Sph.* 231a). De esta manera, el Extranjero elige no solo el diálogo –método preferido tanto por los previos filósofos-protagonistas–, sino que también busca un interlocutor que genuinamente admita qué es razonable y qué no lo es, antes de predisponerse a la mera contienda verbal<sup>20</sup>.

---

20. En este sentido, pareciera que el Extranjero desea salvar a Teeteto de la “locura” que provocan estos juegos argumentativos o contradicciones (ἀντιλέγειν) y de los cuales participa el sofista de manera profesional (cf. *R.* 539c6; *Sph.* 235a6 y Spinassi, 2020, p. 291, n. 716).

Consideramos que esta actitud es propia del filósofo, ya que desestima los juegos erísticos y del arte retórico y prioriza la búsqueda cooperativa de la verdad. Además, explicita la necesidad de cuidar el alma del joven, quien se muestra, en principio, como un filósofo en potencia.

Al proponer Sócrates el tema, Teodoro admite que habían estado discutiendo sobre dicha cuestión en un momento previo con el Extranjero y que este “afirma haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado” (cf. 217b8-9). En otras palabras, el Eleata ya sabe que cada nombre corresponde a un género distinto, y cuál es la diferencia entre cada uno. Hasta qué punto se trató el asunto en dicha conversación es un misterio, pero lo claro es que el Extranjero sacará provecho de su buena memoria. Con estas consideraciones, resurge la pregunta de Frede (1996, p. 140): ¿por qué requeriría el Extranjero de un *diálogo*, si ya tiene opiniones formadas y podría enunciarlas mediante un monólogo? Sócrates no fuerza al visitante a avanzar mediante el diálogo, ni tampoco argumenta acerca de la necesidad de dialogar, sino que es el Eleata quien expresa su preferencia con claridad y avanza en base a ella. El filósofo, como el liberado de la caverna, *debe* compartir sus argumentos con los otros; de otra manera, nadie sabrá qué es y qué puede hacer como dialéctico. Ahora bien, que elija dialogar con el joven Teeteto en particular, que es joven e ideal para conversar razonablemente, demuestra esta misión pedagógica del filósofo, una especie de *psychagogía* (cf. *Phdr.* 261a ss.), de conducción de un alma. En definitiva, esta es la tarea que emprenden Sócrates y, en su tiempo, Parménides: promulgar aquella práctica que parece “vana charlatanería” (*Prm.* 135d6), pero que es en realidad una búsqueda cooperativa de la verdad. Además, pareciera que el Eleata ronda la edad de estos protagonistas previos (232e6-8) y que posee cierta experiencia en el diálogo, específicamente con Teeteto (217b8-9).

El Eleata demuestra en principio cierta humildad, porque admite que “distinguir con claridad qué es cada uno [de los géneros] no es una tarea fácil ni pequeña” (217e3-5), por más que haya conversado previamente acerca de ello (217b5-9). Esta actitud epistémica nos recuerda a Sócrates, ya que indica una consciencia acerca de lo que no sabe y, en definitiva, de las dificultades y aporías que surgen y pueden surgir en uno mismo al dialogar. La búsqueda del sofista terminará por ser exitosa con la definición final (264b6-268d5). Hasta entonces, como afirma Teodoro, el Eleata intentará dialogar sin “φθόνοσ” (recelo; 217a10; cf. LSJ s. v.). En otras palabras, el Extranjero no mostrará reservas respecto de su conocimiento ni se abstendrá de convertir a los otros

en amantes de la sabiduría<sup>21</sup>. En efecto, el Eleata terminará por tratar la cuestión del discurso falso (259d-264b), que Sócrates había abandonado el día anterior en *Teeteto* (187d-189b). Al dar cuenta de las Formas y de sus relaciones en la sección intermedia, demostrará ser un dialéctico de acuerdo a las exigencias de Parménides en el diálogo homónimo (*Prm.* 129e, 135a-c). Después de todo, el Extranjero menciona la filosofía como algo “digno” (*Sph.* 216c7-8), es decir, como una búsqueda de la verdad y no de la mera contienda verbal (cf. también 246d9), actitud exigida para el filósofo de *República* (cf. 539c-d). Por ello el Eleata establecerá una jerarquía entre los tres géneros tratados, admitiendo que sería imprudente concederles un “honor” tan grande a los sofistas al ligar su práctica al *élenkhos* propio de Sócrates (230e5-231b8).

Por otro lado, es evidente que este Extranjero no es un “dios”, porque expresa limitaciones y dificultades<sup>22</sup> propias de un humano. En la conversación introductoria, el Extranjero expresa su vergüenza (*αἰδώς*), ante el extenso discurso que deberá dar junto a Teeteto para distinguir los géneros (217d8-e5), lo cual es una muestra de respeto hacia Sócrates y, en general, una buena disposición dialógica. Además, según Platón, un dios no podría cambiar de forma, sino que se mantiene siempre el mismo, dada su naturaleza buena y perfecta (*R.* 381a-382a)<sup>23</sup>. El Eleata tampoco podría ser, entonces, aquel “dios de los extranjeros<sup>24</sup>” que va de ciudad en ciudad a controlar los “excesos” de los demás, (216b3-5). Su rol de huésped protegido por Zeus (*Od.* IX 270-271) lo convierte en una especie de observador de las costumbres de Atenas que debe ser tratado con respeto, pero esto no implica que sea un refutador o castigador. La observación de Sócrates acerca del Eleata supone, en rigor, que este podría discernir las opiniones de los atenienses desde una perspectiva novedosa, que posteriormente se desarrollará mediante la *diaíresis*. El Extranjero de Elea es, según lo expuesto en la primera parte del *Sofista*, un filósofo y, por tanto, un ser humano. Teodoro, con todas sus faltas, tiene una opinión acertada al presentarlo como un “ser divino” (216c9), ya que

---

21. En *República*, los filósofos, al dirigir su pensamiento “hacia las cosas que son”, se liberan de aquella mirada hacia los asuntos humanos, y por ello también del *φθόνος* (500b9-c2).

22. Cf. *Sph.* 231c-d, 235c9-d3, 237e4-6, 238a1-d8, 241c7-9, 242a10-b2, 250d7-251a3, 264b7. Cabe destacar que un sofista nunca admitiría dificultad alguna en un discurso, ya que su praxis consiste en aparentar sabiduría. Acerca de la aporía como “motor” del *Sofista*, cf. Desjardins (1988, p. 116) y Cotton (2014, pp. 80-84).

23. Acerca de la relación entre el filósofo y los dioses, cf. Pl. *Phdr.* 249c-d; *Ti.* 89d-90d y *Lg.* 906a.

24. Según Cordero (1988), “Platón parece aludir [en este pasaje] a *Od.* XVII 484-487” (p. 334 n. 8). Para la alusión en *Sofista* a ciertos pasajes homéricos y la relación entre la figura del sofista, la del dios Proteo y Odiseo, cf. Casadesús Bordoy (2013, pp. 15-25).

la imagen del “filósofo” es ambigua, porque este se encuentra a medio camino entre lo humano y lo divino. Así también tiene algo de razón al presentarlo como alguien “[...] más medido [μετρίωτερος] que los expertos en discusiones” (216b7-8), ya que, como dijimos, el filósofo no persigue el juego verbal, sino la verdad.

## Conclusiones

En este trabajo buscamos revelar las razones implícitas de Sócrates en su indagación acerca de la identidad del Extranjero –si es humano o dios y si es sofista, político o filósofo–. Dada la desconfianza ateniense hacia los sofistas y su confusión acerca del papel de Sócrates en la polis, la pregunta por la distinción sofista-filósofo es de alguna manera *personal* para el acusado. A su vez, el Eleata resalta con sus primeras impresiones rasgos propios de un filósofo, como su preferencia por el diálogo y su actitud epistémica frente a la búsqueda de una definición. El Extranjero es consciente de que puede ser tomado por sofista, por lo que el diálogo precedente consistirá no solo en una separación teórica entre los dos géneros mencionados, sino también en una demostración de su propia praxis filosófica, que Sócrates observará atentamente y en silencio. *Sofista* representa, por tanto, un encuentro alejado de las opiniones de los atenienses, conformado por interlocutores bien dispuestos al diálogo, que será dirigido por un filósofo.

## Bibliografía

- Álvarez, L. M. (2022). The Eleatic Stranger in *Sophist* dialogue: A Continuation of the Socratic Legacy. *Plato Journal*, 23, 7-21. [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_23\\_1](https://doi.org/10.14195/2183-4105_23_1)
- Aristófanes (2008). *Las Nubes* (Trad. P. Cavallero, et al.). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Blondell, R. (2002). *The play of character in Plato's dialogues*. Cambridge University Press.
- Casadesús Bordoy, F. (2013). Why is it so Difficult to Catch a Sophist? Pl. *Sph.* 218d3 and 261a5. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (pp. 15-27). De Gruyter.
- Cordero, N. L. (2016). *Platón contra Platón: La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Biblos.

- Cotton, A. K. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford.
- Duke, E. A., et al. (1995). *Platonis Opera. Vol. 1: Tetralogiae I-II*. Oxford.
- Desjardins, R. (2002 [1988]). Why Dialogues? Plato's Serious Play. En Griswold Jr., C. L. (Ed.). *Platonic writings/Platonic readings* (pp. 110-126). Pennsylvania State University Press.
- Frede, M. (1996). "The Literary Form of the *Sophist*". En Gill, C. & McCabe, M. M. (Eds.). *Form and Argument in Late Plato* (pp. 135-151). Oxford University Press.
- Gonzalez, F. J. (2000). The Eleatic Stranger: His Master's Voice? En Press, G. A. (Ed.). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* (pp. 161-181). Rowman & Littlefield.
- Guthrie, W. K. C. (1994 [1971]). *Historia de la filosofía griega. Volumen III. Siglo V. Ilustración*. Gredos.
- Kahn, C. H. (2007). Why is the *Sophist* a sequel to the *Theaetetus*? *Phronesis*, 52, 33-57.
- Konstan, D. (2011). Socrates in Aristophanes' *Clouds*, en Morrison D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 75-90). Cambridge University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R. A. y Jones, H. S. (1996 [1843]). *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*. Oxford University Press. (LSJ)
- Miller, M. (1980). *The philosopher in Plato's Statesman*. Parmenides Publishing.
- Morrow, G. R. y Dillon, J. M. (1987). *Proclus commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University.
- Notomi, N. (1999). *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge University Press.
- Platón (1988). *Sofista* (Trad. N. L. Cordero). Gredos.
- Platón (2018). *Apología de Sócrates* (Trad. A. Vigo). Colihue.
- Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. New Haven.
- Rowe, C. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge University Press.
- Spinassi, M. A. (2020). *Platón y las condiciones de la filosofía. Investigaciones sobre la predisposición del interlocutor en los diálogos platónicos*. Academia.
- Tejera, V. (1999). *Plato's Dialogues One By One: A Dialogical Interpretation*. University Press of America.