

EL NO-SER COMO DIFERENCIA Y EL SOFISTA COMO DIFERENCIA: HALLAZGOS ONTOLÓGICOS Y ESTRATEGIAS REFUTATIVAS EN EL DIÁLOGO *SOFISTA*

NOT-BEING AS DIFFERENCE AND THE SOPHIST AS DIFFERENCE:
ONTOLOGICAL FINDINGS AND REFUTATIVE STRATEGIES
IN PLATO'S *SOPHIST*

LUCAS M. ÁLVAREZ*

Resumen: En este trabajo, nos ocuparemos de dos cuestiones vinculadas al concepto de lo diferente, el gran hallazgo del diálogo *Sofista*. En primer lugar, intentaremos aclarar el estatus específico que adquiere el no-ser relativo, en la medida en que es posible leer dicho no-ser como la diferencia *tout court* o como una parte de esa diferencia, debido a una aparente oscilación del texto platónico. En segundo lugar, iluminaremos la particular caracterización del sofista que, al ser entendido como lo diferente del sabio, termina funcionando como un modelo a pequeña escala que anticipa de forma proleptica aquel no-ser relativo.

Palabras clave: no-ser, diferencia, sofista, *paradeigma*.

Abstract: This paper focuses on two issues related to the concept of difference, which is the *Sophist's* big discovery. First, we will try to clarify the specific status the concept acquires in relation to not-being, since it is possible to read this not-being as difference *tout court* or as part of difference, due to an apparent oscillation in the dialogue. Second, we will shed light on the particular characterization of the sophist who, in view of his portrayal as different from the wise, ends up working as a small-scale model that proleptically anticipates relative not-being.

Keywords: not-being, difference, sophist, *paradeigma*.

A lo largo de su obra, Platón adjudica a los sofistas una tesis que supone la negación de la falsedad. Tal adjudicación es retratada de manera ejemplar en el diálogo *Eutidemo*, allí donde el personaje homónimo supone que es imposible decir falsedades dado que decir algo implica hablar de una cosa que es y quien dice lo que es dice la verdad (283e-284a).¹ Otras formulaciones

* Investigador en la Universidad de Buenos Aire, Argentina. E-mail: lucasmalvarez@gmail.com.

¹ Líneas después, Sócrates retrotrae esa tesis a los seguidores de Protágoras (286c2-3). Al respecto, cf. Marcos de Pinotti, 2000.

de la misma tesis aparecen en varios diálogos,² hasta que, en *Sofista*, Platón entabla una verdadera batalla contra ese adversario negador de la falsedad, de la que parece salir victorioso empuñando una novedosa arma eidética. A grandes rasgos, en el itinerario de ese diálogo tardío, los interlocutores caracterizan al sofista como un productor de falsedades y, de inmediato, toman conciencia de que esa caracterización supone un desafío, pues sostener la existencia de falsedades exige afirmar la existencia del no-ser.³ No obstante, luego de un notable *tour de force*, los mismos interlocutores superan ese desafío, logrando demostrar i) que hay no-ser a título de alteridad y ii) que ese no-ser entendido como diferencia se combina con el discurso. Llegado a ese punto, el filósofo puede sostener su crítica al sofista ya que el discurso falso no es un discurso que no dice nada, sino un discurso que dice de algo lo que es otro.

Ahora bien, si la concepción del no-ser como lo diferente resulta el gran hallazgo del diálogo, lo cierto es que en torno a ella existe un problema de interpretación que ha dividido las aguas entre los lectores de la obra. Hablamos de la relación específica que se entabla entre aquellas nociones, pues Platón pareciera oscilar entre una concepción del no-ser como la Diferencia *tout court* y una concepción del no-ser como una parte de dicho género. Por lo tanto, en la primera sección de nuestro trabajo, intentaremos zanjar ese debate por medio de una lectura atenta de los pasajes involucrados. En segundo lugar, intentaremos demostrar que la singularidad del diálogo *Sofista* no solo reside en aquel hallazgo ontológico, sino además en la particular estrategia a través de la cual se anticipa, en las definiciones del sofista, esa novedosa concepción del no-ser relativo. En efecto, dadas su vocación didáctica y su tendencia a la prolepsis, Platón introduce en el corazón mismo del accionar sofístico la solución a la paradoja de la falsedad por él formulada. Por lo tanto, en la segunda sección, nos detendremos en la serie de caracterizaciones del sofista y, ayudados por la noción de *paradeigma*, iluminaremos el rol que adquiere ese sofista – lo “otro” del sabio – como un modelo a pequeña escala del no-ser relativo.

² Cf. *Prot.* 318e-319a, *Crát.* 429b-431d, *Rep.* 478b-c, *Teet.* 167a7-8 y 187c-200d.

³ Con respecto a esa secuencia de argumentos, cf. Marcos, 1995a, pp. 109-11.

En el diálogo *Sofista*, la cuestión del no-ser surge a raíz de las dificultades que plantean el “semejarse y parecer, sin llegar a ser” y el “decir algo, aunque no la verdad” (236e1-2),⁴ pues el que pretende utilizar esas expresiones para condenar al sofista cae en una contradicción: la de suponer que ‘lo que no es’ es. Por esta razón, los interlocutores emprenden una analítica de *to mê on*. Sin embargo, dado que por el momento solo cuentan con una entidad que ‘no es de ningún modo’ (*to mêdamôs on*, 237b7-8), dicha analítica concluye en una serie de aporías que terminan demostrando que ‘lo que no es’ no puede aplicarse a nada de lo que es y que, al mismo tiempo, nada de lo que es puede añadirse a eso que no es de ningún modo (237b-239c). En consecuencia, de ahí en más, el desafío que se le presenta a los interlocutores es el de individualizar alguna forma de no-ser que permita ser pensada y enunciada.

Dicho desafío es afrontado en un pasaje del diálogo que se extiende de 255e a 259d y puede ser dividido en dos segmentos. En el primero de ellos (255e-257b), el Extranjero de Elea se ocupa de las relaciones entre los cinco grandes géneros, a partir de las cuales concluye que el ser no es y que el no-ser es. En el segundo segmento (257b-259d), el mismo Extranjero presenta el rasgo distintivo de ese no-ser al advertir que “cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino solo de algo diferente” (257b3-4); presenta el caso de lo no-grande (257b6-257c3);⁵ expone la doctrina de las partes de lo Diferente (257c5-258a10) y, finalmente, propone una serie de conclusiones que exhiben el ser del no-ser (258a11-e5). Evidentemente, la alteridad es la modalidad a través de la cual el no-ser es, pero este no-ser

⁴ Las citas de *Sofista* siguen la edición de Duke *et alia* (eds.), 1995, y la traducción de Cordero, 1988, salvo excepciones debidamente indicadas.

⁵ En ese punto, el Extranjero se pregunta: “¿Acaso cuando hablamos de algo no-grande, te parece que con esta expresión designamos más a lo pequeño que a lo igual?” (257b6-7). Platón parece estar explicando que la negación no implica contrariedad (salvo casos puntuales), sino que, siempre y sin excepciones, implica diferencia. Cuando decimos de algo Y que no-es-X, no estamos queriendo decir que Y es contrario a X, sino que Y es diferente de la X-idad. En ese sentido, lo no-grande sería un ejemplo particular de aquel no-ser. La relación entre el no-ser y lo no-grande apuntaría a señalar el comportamiento lógico y semántico de la partícula ‘no’ que denota – en el plano lingüístico – algo diferente de los términos que le siguen y – en el plano ontológico – algo diferente de las cosas a las que se refieren esos términos. No nos detenemos en la serie de problemas que plantea esa relación, pues excede los límites de este trabajo. Al respecto, cf. Movia, 1994, pp. 388-90.

¿es lo Diferente *tout court* o es solo una parte de lo Diferente? La pregunta cobra sentido a la luz de una aparente oscilación del propio Platón entre una y otra alternativa, oscilación que estudiaremos a continuación.

Frente a esas alternativas de lectura, la crítica se ha inclinado, en general, por aquella que supone que el no-ser es la diferencia a secas. En ese sentido, se ha sostenido que la existencia del no-ser se establece por la reducción de su *eidos* al *eidos* de lo Diferente y que, en definitiva, el no-ser es la Diferencia bajo otro nombre.⁶ Ahora bien, más allá de ese relativo consenso, lo cierto es que, salvo el caso de Cornford, los autores que se inclinan por esa alternativa no se han ocupado en detalle de los argumentos que sostienen su lectura. Y, en contrapartida, aquellos que, en las últimas décadas, se detuvieron especialmente en esos argumentos sostienen la lectura contraria. Así, por ejemplo, O'Brien supone que identificar no-ser y Diferencia es una simplificación grosera de la tesis platónica, pues el no-ser es solo una parte de lo Diferente, mientras que Palumbo afirma que el no-ser no expresa una diferencia general, sino una específica entre un género determinado y el género del Ser.⁷

Los pasajes que suelen tomarse como referencia para inclinar la balanza hacia alguna de las alternativas se encuentran en el final del segundo segmento señalado, pues allí se ofrecen una serie de formulaciones conclusivas sobre el ser del no-ser. En la primera de ellas, luego de considerar que todas las partes de lo Diferente –como lo no-grande, lo no-bello, etc.– son del mismo modo en que son sus contrapartes –lo Grande, lo Bello, etc.– (257e-258a), el Extranjero deduce que:

[...] la contraposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquella del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real –si es lícito decirlo– que el ser mismo, pues aquella no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste (258a11-b4).

Y al preguntar por el nombre que le darán a esa oposición, Teeteto responde que será el no-ser que buscaban a causa del sofista (258b6-8).

⁶ Sin ninguna pretensión de exhaustividad, se pueden citar los casos de Diès, 1909, pp. 7-8 y 1925, p. 279, Taylor, 1926, pp. 389-90, Cornford, 1935, pp. 368-370, Cherniss, 1944, p. 264, Bluck, 1975, pp. 157-72, Ross, 1951, pp. 115-6 y De Rijk, 1986, pp. 164-73.

⁷ Cf. Palumbo, 1994, pp. 135-7 y O'Brien, 1995, p. 115. Además, cf. Owen, 1971, pp. 232-41, Fronterotta, 2007, p. 106 y pp. 443-4 n. 239 y Crivelli, 2012, pp. 217-21. Por su parte, Kahn, 2013, p. 121 habla de dos versiones distintas del no-ser: una como parte de lo Diferente y la otra como un género que incluye todo lo que no-es F.

Entonces, a partir de esta primera formulación surgen las dos posibles interpretaciones acerca del no-ser: una lectura por analogía (según la cual, Platón estaría ofreciendo una consideración del no-ser como una parte del género de la Diferencia y, entonces, como un caso análogo al de lo no-grande) y una lectura por generalización (según la cual, Platón estaría comprendiendo el no-ser como un término general que abarca todas y cada una de las partes de lo Diferente, *i.e.* cada uno de los no-X).⁸

Para decidirse por una u otra interpretación es necesario determinar el segundo término de la *antithesis*.⁹ El Extranjero ha hablado de una *antithesis* entre “una parte (*morion*) de la naturaleza (*physis*) de lo Diferente y aquella del ser”, pero ¿a qué se refiere con “aquella del ser”? Por un lado, podría apuntar al término *physis* y así tendríamos una oposición entre una parte de lo Diferente y la naturaleza del Ser, lo que avalaría una lectura por analogía.¹⁰ En efecto, el no-ser sería una parte específica de la Diferencia opuesta a la *physis* del género de Ser. Por otro lado, “aquella del ser” podría referirse a *morion* y así tendríamos una *antithesis* entre una parte de lo Diferente (lo no-bello, por ejemplo) y una parte del Ser o una parte de la naturaleza del Ser (lo Bello),¹¹ lo que avalaría una lectura por generalización. El no-ser sería una parte X de lo Diferente opuesta a una parte X del Ser. Sin embargo, hablar de ello supone una lectura inusual del texto, pues en ninguna línea del diálogo Platón se refiere a “partes del Ser”.¹² Por el contrario, *morion* es reservado como un término técnico que se utiliza para hablar de las partes del género de la Diferencia y no, como aquella lectura supondría, para referirse a géneros que combinan con el Ser. En conclusión, la lectura por generalización parece forzada en este caso y, por ello, podría pensarse que si el Extranjero hubiese detenido el diálogo en este punto, prevalecería una interpretación por analogía.¹³

⁸ Sobre esas dos interpretaciones, cf. van Eck, 2002, p. 74 y Brown, 2012, p. 248.

⁹ Téngase en cuenta que, en este contexto, el término *antithesis* no es un sinónimo de contrariedad (*enantia*). Al respecto, cf. Cordero, 1988, p. 451 n. 250.

¹⁰ Fowler, 1921, p. 419 opta por esa traducción. Cf. además Lee, 1972, p. 282, Rosen, 1983, p. 288, Movia, 1994, p. 407 y Kahn, 2013, pp. 120-21.

¹¹ A favor de “una parte del Ser”, cf. Taylor (1971); a favor de “una parte de la naturaleza del Ser”, cf. Diès, 1925, Cornford, 1935 y Bluck, 1975. Cf., además, Brown, 2012, p. 250.

¹² Cf. Lee, 1972, pp. 282-3 y Fronterotta, 2007, p. 450 n. 244. En el mismo sentido, Owen, 1971, p. 430 n. 32 se niega a suplir el término *morion* en 258b1. Por el contrario, Robinson, 1999, p. 178 sostiene que hay que suplir *morion* al menos mentalmente y que cualquier otra lectura resulta antinatural.

¹³ Cf. Brown, 2012, p. 250.

Existe una última alternativa que, incluso manteniendo la traducción que no vulnera la regularidad del texto, supone una lectura por generalización. En efecto, apelando a la propuesta de Brown sobre la continuidad de los sentidos completo e incompleto del verbo *ser* en el diálogo *Sofista*,¹⁴ Van Eck supone que la antithesis se da entre una parte de lo Diferente (no-grande, no-bello) y el mismo Ser, aunque ese Ser equivale a un ser-X (ser grande, ser bello).¹⁵ Sin embargo, más allá de esta alternativa, aquí creemos que la decisión sobre el sentido de esta primera formulación del ser del no-ser debe tomarse retrospectivamente, una vez que se hayan revisado las próximas formulaciones, pues ellas se presentan como reafirmaciones de lo ya dicho (258d8). En la segunda formulación del ser del no-ser, el Extranjero pregunta lo siguiente:

¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras? (258b9-c5).

En esta nueva formulación, se señalan cuatro características del no-ser; a saber: i) que no es inferior a otras *ousiai*, ii) que “es firmemente” [*bebaiôs esti*], iii) que posee su propia *physis* (equiparándolo así con lo grande y lo bello, pero también con lo no-grande y lo no-bello) y iv) que es un *eidós hen*, un *eidós* que puede enumerarse entre otros. Entonces, la pregunta que debemos volver a formular ahora es si ese no-ser resulta, en todos sus aspectos, un caso análogo a lo no-grande o si, en realidad, es un caso general que agrupa a todos los no-X. A nuestro juicio, la clave para responder esa cuestión reside en la cuarta característica.

El Extranjero afirma que el no-ser es un *eidós* que puede enumerarse entre otros,¹⁶ pero si en el punto anterior, al adjudicarle una *physis* determinada, equiparaba ese no-ser con lo Bello y lo no-bello, ahora el hecho de ser un *eidós* no parece un rasgo compartido por todos los casos indicados.

¹⁴ Cf. Brown, 1986.

¹⁵ Van Eck, 2002, pp. 82-3.

¹⁶ La posibilidad de ser ‘enumerado’ (*enarithmon*, 258c3) podría estar haciendo referencia al recuento de los grandes géneros. De hecho, el Extranjero afirma explícitamente que la Diferencia es el quinto de los grandes géneros (255d9-e1). Además, por contraste, podría referir a la imposibilidad de aplicar el número al no-ser-absoluto (238b-c).

En el marco de la ontología platónica, tanto a lo Bello como a lo Grande les cabría perfectamente el título de *eidê*,¹⁷ aunque no podríamos decir lo mismo respecto de los ejemplos negativos ofrecidos. De hecho, más allá de la imposibilidad de Formas negativas (cuestión que excede los límites de este trabajo),¹⁸ si nos atenemos al texto de *Sofista*, debemos afirmar que, en todo el segmento donde se presenta la doctrina de las partes de lo Diferente, el Extranjero no adjudica a ninguna de esas partes el título de *eidōs hen*.¹⁹

A cada una de las partes de lo Diferente, el Extranjero le otorga dignidad ontológica y una determinada *physis*.²⁰ Sin embargo, a esas partes les corresponden esas notas no por ser Formas autónomas e independientes, sino por ser, justamente, “partes” de una Forma.²¹ En efecto, siendo parte de un género que es, lo no-grande puede ostentar el título de ser.²² Ahora bien, lo que ocurre es que el propio no-ser – una de las supuestas partes de lo Diferente, según los intérpretes de la lectura por analogía – es considerado por el Extranjero como un *eidōs hen*. Por lo tanto, podríamos forzar la lectura del pasaje y suponer que el no-ser es una parte de lo Diferente como lo no-grande, pero una especial a la que le cabe el título de *eidōs hen*, o bien pensar que el no-ser puede ser considerado un *eidōs hen* porque, en realidad, su *eidōs* no es otro que el de la Diferencia. En cualquiera de los casos, la analogía entre no-ser y no-X comienza a resquebrajarse y, a nuestro entender, la lectura menos forzada del pasaje supone pensar que si el no-ser es un *eidōs hen* mientras que las partes de la Diferencia no lo son, aquel será algo más que estas, será el conjunto de esas partes o, en otras palabras, la Diferencia *sic et simpliciter*.

¹⁷ Platón designa a las Formas con los nombres *idea*, *eidōs*, *genos* y, algunas veces, *ousia*. Al respecto, cf. Ross, 1951, pp. 28-32.

¹⁸ Cf. *Pol.* 262b y *Fedr.* 265e. Al respecto, cf. Bluck, 1975, p. 168, Fine, 1993, pp. 113-16; Van Eck, 2002, pp. 73-84 y Crivelli, 2012, pp. 205-6 y 212-4. Sobre la visión aristotélica de la cuestión, cf. *Met.* I.9.990b13-14 y XIII.4.1079a9-10.

¹⁹ Esto es consecuente con la advertencia brindada por el mismo Extranjero de Elea en el diálogo *Político*, donde se afirma claramente que *meros* y *eidōs* no son equivalentes (*Pol.* 262c10-e3). A juicio de Platón, el establecimiento de una equivalencia entre ellos es el resultado de un hechizo que provocan los nombres, pues de su existencia algunos derivan la existencia de un género, cuando en realidad un nombre puede agrupar una multiplicidad indeterminada. Al respecto, cf. Marcos, 1995b, p. 155-61.

²⁰ Cf. 257e9-258a9 y 258b11.

²¹ Por el contrario, Peck, 1952, p. 52 sostiene que, dada su partición en varias piezas, lo diferente no es una Forma.

²² Al respecto, cf. Bluck, 1975, p. 168 y Fronterotta, 2007, pp. 448-9 n. 243.

Esa identificación del no-ser con la Diferencia es reafirmada líneas después, en una tercera formulación del ser del no-ser. El Extranjero, dirigiéndose a Teeteto, afirma: “pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser” (258d6-7). Como vemos, Platón afirma que uno de los logros ha sido traer a la luz *to eidos tou mê ontos* y, por ello, es posible leer de manera retrospectiva las primeras formulaciones e inclinarnos por la alternativa que ve el no-ser identificado con la Diferencia.²³ Ese parece el hallazgo principal del diálogo. Y aunque Fronterotta suponga que el no-ser posee un *eidos* en la medida en que es parte de un género plenamente existente, lo cierto es que, como advertimos, al resto de las partes de la Diferencia no se les aplica el título de *eidê*. De hecho, el mismo Fronterotta –defensor de la lectura por analogía– termina admitiendo que, en las líneas que estamos estudiando, Platón oscila entre una y otra lectura.²⁴ Sin embargo, lo que sigue inmediatamente a esa tercera formulación podría confirmar la lectura por generalización, pues el Extranjero añade:

Ya que (*gar*), demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen –las unas en relación a las otras–, nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es (258d7-e3)²⁵

Habiendo revelado *to eidos tou mê ontos* en la línea anterior, el Extranjero reformula esa revelación (mediante la partícula *gar*) hablando directamente de la *physis* de lo Diferente. La asimilación no podría ser más explícita, pero las líneas siguientes (que funcionan como una profundización de lo dicho) han generado cierta controversia. En la traducción de Cordero que hemos ofrecido, el pasaje no parece dejar dudas respecto de aquella asimilación, pues si ‘cada parte’ (*hekaston morion*, 258e2) de lo Diferente es algo que no es, entonces el no-ser puede ser definido como el conjunto de esos no-X.

No obstante, el uso del término *hekaston* –adoptado, entre otros, por Diès, Cornford, Robin y Robinson– es cuestionado seriamente por O’Brien, quien alega que *hekaston*, así en nominativo (para hablar de ‘cada’ parte), no es más que una variante conservada por Simplicio, mientras que el resto de las fuentes manuscritas, colocan, de manera unánime, el término en genitivo

²³ Lee, 1972, p. 282 n. 21 concilia las dos fórmulas de otra manera: supone que, en la segunda, el Extranjero corrige los errores cometidos por Teeteto en la primera.

²⁴ Fronterotta, 2007, p. 454 n. 251.

²⁵ Para traducir la partícula *gar*, optamos por un “ya que” en vez del “una vez” elegido por Cordero (1988).

(*bekastou*).²⁶ Adoptándolo en genitivo, O'Brien traduce del siguiente modo: "esa parte de lo Diferente (*morion autês*) que se opone al ser de cada cosa (*to on bekastou*)" (258e2-3). Entonces, si el no-ser es una parte específica de la Diferencia, la pregunta es ¿a qué se opone?, ¿qué significa ese *to on bekastou*? O'Brien subraya la distinción entre la Forma del Ser y los seres que participan de esa Forma y señala que, en este caso, esos seres "participantes" son aludidos por el Extranjero mediante la fórmula *to on bekastou*. Y, luego, añade que la Diferencia hace que todo objeto sea diferente no solo del Ser mismo, sino también de todos los seres que participan de él, pero entonces no queda claro a qué se opone el no-ser: ¿se opone al Ser, a los seres "participantes" o a ambos?²⁷

Si seguimos la elección de la mayoría de los manuscritos,²⁸ ya no puede hablarse de "cada parte de lo Diferente" y, entonces, podría creerse que la presencia de *bekaston* impone una lectura por analogía del no-ser. Sin embargo, siguiendo la edición ofrecida por O'Brien (*to pros to on bekaston morion autês antitithêmenon [...] auto touto estin ontôs to mê on*) y modificando levemente su traducción, es posible sostener otra lectura y resolver la pregunta sobre aquello a lo que se opone el no-ser. En efecto, podríamos traducir así: "la parte de lo Diferente que se opone al ser de cada cosa es precisamente, ella misma, lo que no es". El no-ser es entonces una parte cualquiera de lo Diferente (una cualquiera porque el *to* que acompaña a *morion* no necesariamente funciona como pronombre demostrativo, sino como artículo determinativo)²⁹ que se opone al ser de cada cosa, mientras que el "*to on bekaston*" podría estar haciendo referencia al ser específico de cada Forma, al ser-bello de la Forma Belleza.³⁰ Por lo tanto, el no-ser no consiste en una *antithesis* específica con el género del Ser, sino en una contraposición entre una parte de la Diferencia y el ser de alguna Forma X.

Finalmente, más allá de las formulaciones estudiadas, existen dos últimos indicios de la identificación entre no-ser y Diferencia. Líneas antes de emprender la investigación sobre el discurso, el Extranjero resume los argumentos afirmando que a) los géneros se mezclan mutuamente, b) el Ser y lo

²⁶ O'Brien, 1995, pp. 68-9 y 2013, p. 136. Con respecto a los manuscritos, cf. Duke *et alia*, 1995, p. 455 y Robinson, 1999, pp. 157-8.

²⁷ O'Brien, 1995, p. 70-1.

²⁸ Cf. Cordero, 1993, p. 270 n. 338 y O'Brien, 1995, p. 70 n. 1.

²⁹ Cf. LSJ *s.v.* 'to'.

³⁰ Al respecto, cf. Van Eck (2003), p. 81 para quien el concepto de "participantes del ser" propuesto por O'Brien es un uso extraño y desafortunado de la frase en cuestión.

Diferente pasan a través de todos ellos y recíprocamente entre sí y gracias a esa participación: c) lo Diferente *es* porque participa del Ser, pero siendo diferente del Ser es necesariamente algo que “no es” y d) el Ser, participando de lo Diferente, resulta diferente del resto de los géneros y, siendo diferente, “no es” ninguno de ellos (259a2-b5). Como podemos observar, en esa síntesis de los resultados alcanzados durante la discusión sobre el estatus del no-ser, el Extranjero no menciona (para sorpresa de autores como Lee)³¹ la doctrina de las partes de la Diferencia, pues en definitiva, sin ella y con la sola mención de los géneros del Ser y de la Diferencia, es posible explicar el ser del no-ser. Evidentemente, si el no-ser fuera una parte específica de la Diferencia, la cuestión de las partes de ese género debería haber sido retomada a la hora de resumir los argumentos.

Por otro lado, ya en el marco de las consideraciones sobre el discurso, Platón ofrece una última observación sobre el no-ser que no parece dejar dudas sobre su estatus. Cuando el Extranjero debe demostrar que el no-ser se mezcla con el discurso, retoma lo alcanzado en los segmentos anteriores y afirma: “El no-ser se nos mostró como cierto género –uno entre otros– que está disperso por sobre todas las cosas” (260b7-8). En primer lugar, cabe destacar que el Extranjero llama *genos* al no-ser, título que reserva para el caso de los grandes géneros como Movimiento, Reposo, Ser, Mismidad y la misma Diferencia y que no otorga, en ninguna línea del diálogo, a las partes de la Diferencia como lo no-grande o lo no-bello.³² Por lo tanto, resulta evidente que ese *genos* en que consiste el no-ser no es otro que el de la Diferencia. En segundo lugar, debe señalarse que ese no-ser cuenta con una característica, la de estar ‘disperso’, ‘diseminado’ (*diaspeirô*, 260b8), por sobre todas las cosas, característica que evoca el rasgo que pocas líneas atrás se le adjudicó al género de la Diferencia; a saber: el de atravesar, el de pasar a través de todas las cosas (*dierkbomai*, 259a6). De hecho, varias veces a lo largo de la discusión,³³ el Extranjero sostiene que el Ser y la Diferencia se compenetran recíprocamente y atraviesan todas las cosas, rasgo que, en este caso, le adjudica al no-ser, el otro nombre de la Diferencia.

³¹ Lee, 1972, p. 299 n. 53.

³² Téngase en cuenta que en 257e2-4, el Extranjero se pregunta si “la existencia de lo no-bello, ¿no reside acaso en algo separado a partir de cierto género determinado de cosas, y, a su vez, opuesto respecto de alguna otra cosa?” haciendo referencia a la Diferencia como *genos* y no a la parte.

³³ Cf. 255e3-6, 258d7-e2, 259a5-6.

En suma, hemos podido constatar que, a pesar de aquellos autores que luego de una lectura detallada de los argumentos defienden una interpretación por analogía del no-ser, es posible sostener una interpretación por generalización partiendo de los mismos argumentos. Y, a nuestro juicio, esta última alternativa de lectura encuentra –en el texto platónico– un sustento mayor que la primera (sustento que nos obliga a inclinarnos hacia ella en los pasajes ambiguos) debido a dos afirmaciones decisivas. Hablamos de aquellas en las que el Extranjero considera, sucesivamente, que el no-ser es un *eidos* (258d6) y un *genos* (260b7), eliminando así la alternativa de leer el no-ser como una parte de la Diferencia. El gran hallazgo del diálogo consiste en haber ubicado en ese género a aquel no-ser cuyo estatus, desde el poema parmenídeo, no había sido más que huidizo. Ahora bien, esa novedosa concepción del no-ser como diferencia o no-ser relativo y la propia naturaleza de la Diferencia –que implica una continua expulsión hacia otra cosa, de modo que si se busca apresarla, siempre se revela distinta de sí– es anticipada por los interlocutores en la caracterización del sofista ofrecida en la primera parte del diálogo.

EL SOFISTA COMO *PARADEIGMA* DEL NO-SER RELATIVO

En las primeras líneas del diálogo *Sofista*, el Extranjero de Elea propone la tarea de “demostrar mediante una definición, qué es” (218b7-c1) el *sophistês*.³⁴ Sin embargo, advierte que esa tarea es dificultosa y propone dos herramientas para su consecución: los *paradeigmata*, objetos simples que funcionan como modelos de otros más grandes y dificultosos de tratar,³⁵ y el método de la división, un procedimiento que permite definir un determinado objeto por medio de una serie de cortes transversales sobre un género del que dicho objeto forma parte. Entonces, luego de haber elegido a un pescador de caña como *paradeigma* (218d9) del sofista y de haber apelado al método de la división para diseccionar el género donde pretende encontrar a ese pescador (hablamos del género de la técnica, que es dividido en adquisitiva

³⁴ Esa pregunta retoma la típica fórmula socrática de los diálogos tempranos, aquella del *tí esti* que funciona como motor de la definición de un «x». Sobre esa fórmula, cf. Bravo, 1985, pp. 65-81 y Kahn, 1997, pp. 172-98.

³⁵ El sustantivo *paradeigma* se forma a partir de la adición del sufijo resultativo *-ma* a una raíz verbal y, por ende, supone un *paradeiknunai*, i.e. una comparación de alguna cosa con otra. Al respecto, cf. LSJ s.v. ‘*paradeigma*’ y ‘*paradeiknunai*’.

y productiva),³⁶ el Extranjero considera que están dadas las condiciones para iniciar la definición buscada.

Partiendo de lo dicho a propósito del pescador, el sofista es ubicado en el género de la técnica adquisitiva y, efectuando una serie de divisiones sobre ese género, se alcanza una definición según la cual la sofística es “una especie de caza que se ocupa de [...] humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza” (223b1-6).³⁷ Podría creerse que esta definición demuestra qué es el sofista y, de hecho, Teeteto sostiene haberlo encontrado. No obstante, el Extranjero afirma que la *technê* de la que participa el sofista es cambiante y que la ‘apariencia’ (*phantasma*, 223c3) que presenta no es la que se ha descubierto. Por lo tanto, el hallazgo del *ergon* que representa la sofística parece aplazado y el Extranjero propone observar la cuestión de otra manera.

Como un efecto de la superposición del carácter cambiante de la técnica del sofista y de la modificación de los puntos de vista de los interlocutores, a continuación –en una extensa sucesión de páginas– el *sophistês* es definido de otras cinco maneras; a saber: ii) como un comerciante que trafica artículos que alimentan el alma (223c6-7); como un comerciante que o bien iii) comercia al por menor productos ajenos o bien iv) vende sus propios productos (224e1-4),³⁸ v) como un atleta verbal de las contradicciones (226a1-4) e incluso, en una variante noble, vi) como el encargado de purificar las almas por medio de una ‘refutación’ (*elenkhos*, 231b6) de la vana apariencia de sabiduría.³⁹ Sorprendidos ante esta proliferación de apariencias, el Extranjero propone identificar su punto focal y, retomando la quinta definición, sugiere que el sofista es un contradictor que cuestiona todas las cosas, pero dado que es imposible conocer todas las cosas, su prodigio consiste en aparentar sabiduría (232b6-233c2). Los sofistas parecen sabios, pero ‘sin serlo’ (*ouk ontes*, 233c8), cada uno de ellos “se nos revela como alguien que posee una

³⁶ La *technê klêtikê* es la que se encarga de apresar todo lo que es, mientras que la *technê poiêtikê* es aquella encargada de llevar a ser todo lo que antes no era. Al respecto, cf. *Sof.* 219a8-d4.

³⁷ Téngase en cuenta que la adjudicación de una técnica al sofista no es algo usual en los diálogos, pues en *Gorgias* (462a-463d) y en *Fedro* (260a) se lo niega rotundamente.

³⁸ En relación con el prejuicio socrático-platónico contra el cobro de dinero que se manifiesta en estas primeras definiciones, cf. Tell, 2011.

³⁹ Los términos de la sexta caracterización suelen ser utilizados en los diálogos platónicos para describir los métodos de Sócrates, cf., por ejemplo, *Apol.* 504d y ss.; *Eutif.* 6d y 11d; *Fed.* 67c y *Teet.* 210c.

ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad (*ouk alêtheian*)” (233c10-11).

Partiendo de ese punto focal, los interlocutores – ayudados por un nuevo *paradeigma*, el de un productor que afirma poder fabricar todas las cosas (233d-234a) – efectúan un viraje en su búsqueda ya que el sofista es ubicado ahora en el campo de la técnica productiva. Y así comienza a esbozarse la séptima definición, que será retomada y concluida hacia el final del diálogo.⁴⁰ Sin embargo, a esa altura de la discusión, el *sophistês* cuenta con unos rasgos esenciales que ya no perderá: la producción de una sabiduría aparente que lo hace semejar al sabio sin serlo.⁴¹ En principio, este esbozo de la séptima definición puede operar como detonante de una lectura retrospectiva del conjunto de las definiciones previas. En efecto, a partir de él, el sofista puede ser interpretado como aquel que tiene la capacidad de proyectar cualquier tipo de apariencia. Es aquel que tiene la capacidad de aparecer como sabio, pero también como una especie de refutador socrático, como un discutiador profesional o como un poseedor y divulgador de *aretê*. En definitiva, el sofista puede producir apariencias *ad libitum* y ello tanto para conquistar futuros discípulos como también, en este caso particular, para escapar de las garras de sus captores: el Extranjero y Teeteto. No obstante, más allá de esa lectura retrospectiva, el esbozo de la séptima definición (y también el proceso que ha conducido a ella) cumple –según intentaremos demostrar– un objetivo de máxima.

De la tenaz polémica anti-sofística que caracteriza el pensamiento platónico pueden hallarse pruebas a lo largo de toda la obra del filósofo. Sin embargo, para Rossetti, es solo en el diálogo *Protágoras* donde la tarea de cuestionar al sofista se emprende *ex professo*, pues Sócrates se ocupa allí de explicar en detalle la peligrosidad del adversario y de poner en evidencia sus efectos perniciosos sobre el alma de los oyentes. Por el contrario –añade el mismo Rossetti–, en un diálogo como *Sofista*, y jugando en torno a una mera abstracción, Platón presupone la derrota de aquel adversario.⁴² No nos vamos a ocupar aquí de juzgar la afirmación del crítico italiano sobre *Protágoras*, pero con el objeto de aclarar su aseveración sobre *Sofista*, buscaremos probar que la caracterización de la figura homónima resulta efectivamente

⁴⁰ La séptima definición se desarrolla en dos pasajes, en 232b2-236d8 y luego en 264b9-268d5.

⁴¹ En las últimas líneas del diálogo, Teeteto llama al sofista un “imitador del sabio” (*mimêtês tou sôphou*, 268c1) y añade que “él es, en verdad, absoluta y realmente un sofista” (268c2-4).

⁴² Rossetti, 2004, p. 126.

una abstracción que, más allá de intentar una representación fiel del sofista histórico, cumple con un rol clave en el argumento del diálogo. En efecto, la definición que de él ofrecen es un medio apto para preparar el terreno de los hallazgos ontológicos. La tan mentada solución al problema de lo falso, solución que implica una renovación ontológica, es anticipada en los términos de esa definición. Y esa particular estrategia de composición del diálogo se explica, justamente, por la tendencia de Platón hacia la escritura proléptica aunque también por su vocación didáctica.

Un recurso al que Platón suele apelar con frecuencia en la escritura de sus diálogos es el de la prolepsis. En las primeras líneas de muchos de ellos se anticipan (algunas veces de manera subrepticia, otras de manera más directa) ciertos términos que luego serán decisivos –así, por ejemplo, aparecen los números al comienzo de *Timeo* o la belleza en las primeras palabras de *Hippias Mayor*–,⁴³ mientras que en otros tantos diálogos ocurre que algunos tópicos centrales son anticipados en momentos determinados– así, por ejemplo, la cuestión de la justicia en *República II* o las diversas concepciones de *Éros* en los encomios de *Banquete*–.⁴⁴ En el caso de *Sofista*, y considerando que la Diferencia es el hallazgo mayor del diálogo, Cordero identifica el gesto proléptico en la caracterización del Extranjero brindada por Teodoro, para quien aquel es ‘diferente’ (*beteros*, 216a3) respecto de Parménides (el Extranjero sería lo diferente respecto del eleata, en la medida en que acepta un tipo de no-ser, el no-ser como diferencia).⁴⁵ No obstante, a nuestro entender, el recurso a la prolepsis en *Sofista* aparece no solo a nivel terminológico, sino también a nivel temático-conceptual. Más allá del uso explícito del término *beteros*, lo cierto es que el concepto mismo de lo diferente resulta esencial en la definición que se brinda del sofista. En el esbozo de la séptima definición, la advertencia de Platón es clara: si bien el sofista puede aparecer como un sabio, lo cierto es que es lo “otro” del sabio, una suerte de no-sabio. El Extranjero introduce prolépticamente la noción de no-ser como diferencia al decir que la sabiduría aparente del sofista lo hace semejar al sabio “sin serlo” (*ouk on*, 233c8), pero ¿en qué sentido el sofista es lo “otro” del sabio? La respuesta se encuentra en la noción de *mimêsis*.

⁴³ Cf. *Tim.* 17a e *Hip.* 281a.

⁴⁴ Cf. *Rep.* II. 357b. También existen gestos prolépticos en *República I*. Al respecto, cf. Kahn, 1993.

⁴⁵ Cf. Cordero, 2012, p. 134 y Rosen, 1983, p. 65. Téngase en cuenta que, en 216a3, Cordero, 1988, p. 332 n. 5 se inclina por el término *beteros* (aunque algunos manuscritos propongan *betairoi*) aludiendo a i) un probable error en el autodictado de los copistas (ambos términos se pronuncian igual) y ii) los problemas que se evitan al eliminar la reduplicación del término *betairoi*.

Luego de afirmar que el sofista da la impresión de ser el más sabio respecto de todo, el Extranjero añade que, como parte del juego de la ‘imitación’ (*mimêsis* 234b2), es un productor de imágenes habladas que hechiza a los jóvenes. En sus recurrencias preplatónicas, la noción de *mimêsis* supone, sobre todo, sentidos cinéticos y dramáticos –connotando personificación o simulación– y ocurre lo propio con el sustantivo agente *mimêtês*. Aunque el significado general de este sustantivo sea el de “artista imitador”, lo cierto es que refiere especialmente al artista que se hace pasar por otro.⁴⁶ Asimismo, el término original del que deriva *mimêtês*, *i.e.* *mimos*, supone el sentido de ‘imitador’ y, de forma específica, el de actor que recita, canta y danza.⁴⁷ Ya en el *corpus platonicum*, uno de los sentidos preeminentes del término *mimêsis* es justamente, como bien señala Philip, el que hace referencia al contexto de las representaciones dramáticas y artísticas y al actor que imita en ellas.⁴⁸ Y si bien es hacia el final del diálogo cuando la propuesta platónica se torna evidente –cuando Teeteto sostiene que el verdadero sofista es un “imitador del sabio” (*mimêtês tou sophou* 268c1)–, lo cierto es que en su primera aparición el término *mimêsis* ya comporta los sentidos que buscamos señalar: el sofista, al igual que el actor teatral, juega a ser “otro”. Como podemos observar, Platón incorpora de forma proléptica la novedosa concepción del no-ser –presentada luego en el segmento ontológico– introduciéndola en el corazón mismo del accionar sofístico. Si el gran descubrimiento del diálogo es el no-ser relativo, la caracterización del sofista no hace más que anticipar esa novedad: el sofista aparece como sabio, pero *ouk on*, pues hace de sabio, hace de “otro” cual actor teatral y entonces no es más que lo otro de ese *sophos*. De esta definición se desprende, pues, una consecuencia de orden pragmático: el hecho de que el sofista haya sido definido así –como lo “otro” del sabio– ya nos muestra la existencia de lo diferente.

Habíamos afirmado que, detrás de la particular estrategia compositiva del diálogo que estamos presentando, se encuentran la tendencia hacia la escritura proléptica y la vocación didáctica de Platón; ahora es tiempo de precisar que dicha vocación se materializa a través de los *paradeigmata*. En diálogos tardíos como *Sofista* y *Político*, el término *paradeigma* refiere a un modelo sencillo que se incorpora en el umbral de una investigación con

⁴⁶ Cf. LSJ *s.v.* ‘*mimêtês*’.

⁴⁷ Cf. Chantraine, 1968: *s.v.* ‘*mimos*’.

⁴⁸ Philip, 1961, p. 453, señala que el otro uso de *mimesis* en el *corpus* implica la imitación de existentes eternos a través de sensibles particulares.

el fin de preparar el terreno –al interlocutor, a los oyentes, pero también a los propios lectores del diálogo– para el examen de un objeto dificultoso.⁴⁹ Particularmente, las definiciones de esos *paradeigmata*, según sugieren Goldschmidt y Gill, facilitan la inteligibilidad del concepto dificultoso.⁵⁰ En nuestro diálogo, el pescador ofició de *paradeigma* del sofista (y, luego, también el productor omnipotente), pero aquí pensamos que el propio sofista, tal como es definido por los interlocutores, funciona como un *paradeigma* implícito del objeto verdaderamente dificultoso del diálogo, a saber: el no-ser. De hecho, si bien el sofista representa una dificultad para los interlocutores, ella no es ni la más seria ni la más compleja. Por el contrario, el grado de dificultad de las cuestiones tratadas pareciera ir de menor a mayor.

En principio, se afirma que el sofista está “refugiado en una forma muy difícil (*pankhalepos*) de investigar” (236d1), que se está “ante un examen extremadamente difícil (*pantapasin kbalepêi*), pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades (*aporiai*)” (236d9-e3). Afirmar que es posible decir y pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir en una contradicción es “enormemente difícil (*pantapasin kbalepon*)” (236e5-237a1). No obstante, una vez que la cuestión del no-ser irrumpe en la conversación, Teeteto sostiene que la eventual aplicación del nombre *to mê on* a una cosa no solo resulta ‘difícil’ (*kbalepon*, 237c5), sino “casi completamente imposible de responder” (237c5). Y el Extranjero, frente a una aseveración de Teeteto sobre el cese de los inconvenientes, advierte que no debe celebrarse todavía, pues restan ‘dificultades’ (*aporiai*, 238a2), “y, entre ellas, la mayor y la primera (*megisté kai prôtê*)” (238a2): la de añadir cualquier cosa que sea a lo que no es. Así pues, si tenemos en cuenta la advertencia realizada por el mismo Extranjero en el diálogo *Político*, según la cual es difícil “poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos (*paradeigmata*), cualquier cosa importante” (277d), resulta evidente la necesidad de algún tipo de paradigma del no-ser, primera y mayor dificultad del diálogo.

Ahora bien, si a nuestro entender ese *paradeigma* del no-ser reside en la propia caracterización del sofista, debemos precisar los modos a través de los cuales ella resulta relevante para la inteligibilidad de aquel concepto. Por un lado, como indicamos, el Extranjero deja en claro que el *ergon* del sofista, aquello que lo define de forma esencial, es su ser “otro”. El sofista

⁴⁹ Al respecto, cf. Goldschmidt, 1947, Lane, 1998, Gill, 2006, y Sayre, 2006.

⁵⁰ Goldschmidt, 1947, pp. 23-6 y Gill, 2006, p. 1-4.

“no es” ese sabio que el pueblo ateniense podría creer que es, sino que es lo “otro” del sabio, lo “diferente”, y, por ello, la caracterización ofrecida expone de forma sencilla y visual el sentido que luego se le adjudicará al no-ser. Asimismo, dado que el sofista es capaz de generar apariencias *ad libitum*, su definición también ilumina un rasgo clave de la propia Diferencia: la ausencia de contenido preciso. ¿Qué es el sofista? El que hace de otro. ¿Qué es la Diferencia? La negación de un otro. Si la Diferencia ya no es uniforme como lo eran las Formas en los diálogos medios, sino que posee partes o secciones que van surgiendo en función de cada negación,⁵¹ lo mismo ocurre con el sofista. De la serie de definiciones ofrecidas surge la idea de que el sofista posee una identidad camaleónica que podría entenderse como una manera de adaptarse a las necesidades del auditorio o de escapar de la caza propuesta por el Extranjero y Teeteto. Ante cada definición, el sofista aparece de un modo diverso así como ante cada negación, la Diferencia se muestra como un no-X.

En realidad, por otro lado, todo el procedimiento llevado a cabo por los interlocutores en su intento por definir al sofista también cumple la función de tornar inteligible la novedosa concepción del no-ser. De hecho, siendo así, cobra sentido la notable extensión de las definiciones (ellas ocupan veintidós páginas de un total de cincuenta y dos, *i.e.* más de un 40% del diálogo) que, tal como sugería Rossetti, parecen jugarse en torno a una mera abstracción de la figura del sofista en un diálogo cuyas preocupaciones centrales son de naturaleza ontológica. Entonces, ¿de qué manera aquel procedimiento ayuda a comprender la concepción del no-ser? A nuestro juicio, lo hace poniendo en evidencia de manera simple una nota esencial del género de la Diferencia. Cuando el Extranjero sostiene que Ser y Diferencia no son lo mismo, advierte que si lo fueran, existiría algo diferente “sin ser diferente de alguna otra cosa” (255d5-6), posibilidad que es objetada de inmediato.⁵² Lo diferente cuenta con una naturaleza que supone una necesaria y continua expulsión hacia otra cosa, de modo que si se busca apresarlos, siempre se revela distinto.⁵³ A propósito de la renovada ontología del diálogo *Sofista*, Cordero sugiere que los límites de cada ente son determinados por su doble participación en el género de la Identidad y en el de la Diferencia. Por lo tanto, dicha

⁵¹ Cf. Cordero, 2016, p. 196. El otro ejemplo brindado por el Extranjero es el de la ciencia que aun siendo una reúne partes diferentes que se van especificando según el objeto al que dicha ciencia se aplique, cf. 257c.

⁵² Cf. de Vries, 1988 y Movia, 1994, p. 344.

⁵³ Cf. Fronterotta, 2007, p. 132.

participación funciona como una moneda de dos caras: una orientada hacia aquello que la cosa es en relación consigo mismo; la otra orientada hacia el exterior, hacia ese espacio que el ente no puede hacer suyo porque de ese modo su límite “interior” avanzaría hacia eso que no le pertenece, su alteridad.⁵⁴ Y son justamente estos rasgos esenciales los que el procedimiento de definición del sofista anticipa de manera sencilla.

El largo camino que toman los interlocutores para definir al sofista evidencia un movimiento que supone intentar acercarse a su *ergon* para ser expulsado hacia sus apariencias (cazador, mercader, atleta verbal, refutador, sabio), hacia lo diferente, hasta que el Extranjero termina postulando que dicho *ergon* consiste, justamente, en eso: ser siempre otro. La naturaleza del sofista, al igual que la de la Diferencia, implica una continua expulsión hacia lo otro, de modo que si se intenta apresararlo, siempre resulta diferente. El sofista se encuentra volcado hacia el territorio de la alteridad, avanza sin cesar hacia el espacio que no le pertenece, proyectando las apariencias de otro, especialmente las de un sabio. En definitiva, tanto el procedimiento de la definición como la caracterización final del sofista funcionan como modelos a pequeña escala que permiten tornar inteligible la concepción del no-ser relativo, en la medida en que ilustran las notas distintivas del género de la Diferencia, género donde los interlocutores terminarán de ubicar el no-ser. Teeteto, los oyentes de la discusión y los lectores del diálogo se encuentran en condiciones de iniciar la discusión ontológica. La vocación didáctica de Platón ha dado sus frutos.

Antes de terminar, quisiéramos señalar que la relación que hemos establecido entre el sofista y el no-ser puede iluminar el sentido de un pasaje que, en general, ha sido soslayado por los intérpretes.⁵⁵ Justo antes de comenzar la analítica de los géneros mayores, el Extranjero sostiene que percibir con claridad al sofista no es fácil, pues “escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar” (254a). En principio, debemos señalar que el lugar del no-ser, tal como hemos expuesto en la primera parte de este trabajo, no es otro que el de la Diferencia. En segundo lugar, hay que destacar que Platón carga las tintas sobre la cuestión de la percepción y los obstáculos que la impiden.⁵⁶

⁵⁴ Cordero, 2005, p. 187.

⁵⁵ Cf. Cornford, 1935, Cordero 1988 y 1993 y Fronterotta, 2007, quienes vinculan el pasaje con la alegoría de la caverna de *República* VII.

⁵⁶ Cf. *skoteinotês* (254a4), *skoteinos* (254a5) y *katanoein* (254a6).

Y, en tercer lugar, podría indicarse que la conducta adjudicada al sofista, la de escabullirse, remite al juego de la caza –con el sofista como presa– que los interlocutores emprendieron en la primera parte del diálogo. Por lo tanto, la metáfora platónica podría estar aludiendo nuevamente a la naturaleza compartida por el sofista y por la Diferencia, esa que supone un continuo reenvío a otra cosa. Si la Diferencia es imposible de apresar porque siempre se revela distinta, el sofista es difícil de percibir porque siempre aparece como otro.

Enviado em abril 2017; Aceito em maio 2017

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUCK, R. *Plato's Sophist: A Commentary*. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- BRAVO, F. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 1985.
- BROWN, L. *Being in the Sophist: a syntactical enquiry*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 4, p. 49-70, 1986.
- BROWN, L. Negation and Not-being: Dark Matter in the *Sophist*. In: HERMANN, A., KARASMANIS, V. et PATTERSON, R. (eds.) *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, p. 233-54, 2012.
- CORDERO, N. *Platón. El Sofista*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos, 1988.
- CORDERO, N. *Platon. Le Sophiste*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1993.
- CORDERO, N. Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 2/3, p. 175-189, 2005.
- CORDERO, N. El Extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos...desde 1561. In: Cornelli, G. (ed.) *Plato's Styles and Characters*, São Paulo: Annablume Clássica, p. 125-38, 2012.
- CORDERO, N. *Platón contra Platón*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- CORNFORD, F. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935.
- DIÈS, A. *Platon. Le Sophiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- DUKE, E. (et alia) (eds.) *Platonis Opera. Volume I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- FOWLER, H. *Plato. Sophist*. Cambridge: HUP, 1921.
- FRONTEROTTA, F. *Platone. Sofista*. Milano: BUR, 2007.
- TAYLOR, A. *Plato. The Sophist and The Statesman*. Londres: Anscombe, 1971.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.
- CRIVELLI, P. *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*. Cambridge: CUP, 2011.
- DE RIJK, L. *Plato's Sophist a Philosophical Commentary*, Amsterdam: North Holland Pub. Co, 1986.
- DE VRIES, W. On "Sophist" 255B-E. *History of Philosophy Quarterly*, v. 5, N° 4, p. 385-94, 1988.
- DIÈS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon*. Paris: Vrin, 1909.
- FINE, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: OUP, 1993.
- GILL, M. *Models in Plato's Sophist and Stateman*. *Journal of the International Plato Society*, v. 6, p. 1-16, 2006.

- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 1947.
- KAHN, C. *Proleptic Composition in the Republic or Why Book 1 was Never a Separate Dialogue*. *The Classical Quarterly*, v. 43, N° 1, p. 131-142, 1993.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: CUP, 1997.
- KAHN, C. *Plato and the Post-Socratic Dialogue*. Cambridge: CUP, 2013.
- LANE M. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: CUP, 1998.
- LEE, E. *Plato on negation and not-being in the Sophist*. *Philosophical Review*, v. 10, p. 267-304, 1972.
- LEWIS, F. *Did Plato discover the estin of identity?*. *California Studies in Classical Antiquity*, v. 8, p. 113-43, 1975.
- LIDDELL-Scott, *Greek Lexicon*. Rev. Edit. by H. Stuart-Jones, Oxford: Clarendon, 1968
- MARCOS DE PINOTTI, G. *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Buenos Aires: Fundec, 1995a.
- MARCOS DE PINOTTI, G. *Autour de la distinction entre eidos et meros dans le Politique de Platon (262a5-263e1)*. In: ROWE, C. (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia-Verlag, p. 155-61, 1995b.
- MARCOS DE PINOTTI, G. *Las falacias en torno a la falsedad. Una lectura de Eutidemo 283e-286b a la luz de la solución del Sofista*. In: ROBINSON, T. et BRISSON, L. (eds.) *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia-Verlag, p. 144-53, 2000.
- MOVIA, G. *Apparenze, essere e verità. Comentario storico-filosofico al Sofista di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- O'BRIEN, D. *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- O'BRIEN, D. *Does Plato refute Parmenides?*. In: BOSSI, B. y ROBINSON, T. (eds.) *Plato's Sophist Revisited*, De Gruyter: Berlin, p. 117-56, 2013.
- OWEN, G. *Plato on Not-Being*. In: VLASTOS G. (ed.) *Plato: A collection of critical essays I*. New York: Doubleday, p. 223-67, 1971.
- PALUMBO, L. *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*. Napoli: Loffredo Editore, 1994.
- PECK, A. *Plato and the MEGISTA GENE of the Sophist: a reinterpretation*. *Classical Quarterly NS*, v. 2, p. 32-56, 1952.
- PHILIP, J. *Mimesis in the Sophistes of Plato*. *T.A.P.A.*, v. 92, p. 435-468, 1961.
- ROBINSON D. *Textual Notes on Plato's Sophist*. *Classical Quarterly*, v. 49, N° 1, p. 139-160, 1999.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. Londres: New Haven, 1983.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951.
- ROSSETTI, L. *La demonizzazione della Sofistica nella conversazione tra Socrate e Ippocrate*. In: CASERTANO, G. (ed.) *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, p. 104-127, 2004.
- SAYRE, K. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. New York: CUP, 2006.
- TAYLOR, A. *Plato. The Man and his Work*. London: Methuen & Co, 1926.
- TELL, H. *Plato's Counterfeit Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- VAN ECK, J. *Not-being and Difference: On Plato's Sophist 256d5-258e3*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 23, p. 63-84, 2002.