

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores>.

v67n167.72907

**Cordero, Nestor-Luis.** “El extraño purificador del alma del *Sofista* de Platón (228d-231b).” *Nova Tellus* 35.2 (2017): 83-95.

En “El extraño purificador del alma del *Sofista* de Platón (228d-231b)”, Cordero se propone analizar el pasaje 228d-231b del *Sofista*. Este análisis se lleva a cabo con miras a responder dos preguntas centrales: por un lado, ¿en el texto de verdad se equipara al sofista con un purificador del alma capaz de curar la ignorancia?; por el otro, ¿Platón termina tratando a Sócrates de sofista en este pasaje? Como veremos, después de hacer un análisis cuidadoso y bastante claro, ambas preguntas son contestadas afirmativamente. Teniendo en cuenta esto, en la parte final de su artículo Cordero propone una explicación de por qué Platón haría referencia a Sócrates en el pasaje en cuestión y lo llamaría sofista. A continuación me prepongo presentar los argumentos principales del autor y hacer algunos comentarios al respecto.

Cordero comienza su reconstrucción señalando que el tipo más grave de ignorancia (*agnoía*) es la ausencia de conocimiento acompañada por la creencia de que se sabe (*amathía*), la cual se cura gracias a la educación (*paideía*). Esta curación puede efectuarse de dos maneras: por medio de la amonestación y a través de una reflexión sobre sí mismo que lleva a la conclusión de que, por un lado, toda ignorancia es involuntaria (por lo que no debe ser razón de amonestación) y, por otro, que esta debe ser enfrentada con la refutación, la más grande y poderosa purificación. Ahora, el que purifica interroga

a su interlocutor sobre lo que cree saber, cuestiona sus opiniones y le muestra que tiene, simultáneamente, ideas contrarias sobre aquello. Por esto, el interlocutor se molesta consigo mismo, pero se libra de todas las grandes y firmes opiniones que creía tener, aunque no tenía, y que le impedían conocer. Queda, así pues, purificado. La purificación, bien reconoce Cordero, es solamente una purga, pues no hay una segunda parte del tratamiento que permita conocer.

Llegado a este punto, el autor se enfrenta a la primera pregunta, a saber, si el purificador es equiparado con el sofista. Cordero responde que sí. En efecto, Platón, cuando hace el resumen de su sexta definición, afirma que: “la refutación de la vana apariencia de sabiduría [esto es, la purificación que se ha descrito] [...] no puede llamarse sino sofística de noble estirpe” (231b). El sofista, entonces, sí es un purificador capaz de combatir la ignorancia. Hay, sin embargo, cierta reticencia de Platón a hacer esta afirmación sin más, que se ve reflejada, según Cordero, en dos precauciones. Por un lado, el tipo de sofística que se identifica con la purificación es noble por su linaje (*généi gennaía*) (cf. *ibid.*), como si fuera de una clase diferente a las de las definiciones anteriores. Por otro lado, reconoce que la asimilación es problemática (*amphisbestésimon*) (cf. 231e). A estas dos precauciones, considero, puede añadirse una tercera, que, aunque Cordero menciona, no trata como tal. A saber, el hecho de que en 231a Platón diga que no está seguro de llamar sofistas a los purificadores por temor de adjudicarles tal honor (en este punto estoy de acuerdo con Cordero, que sostiene

que sería un honor para los sofistas ser considerados purificadores y no lo contrario). Aquí, creo, Platón muestra cierta conciencia de que esta definición es diferente a las otras, en cuanto habla de una actividad noble que no se le ha atribuido, hasta el momento, al sofista y que, por ello, es extraña y, al menos a primera vista, no le corresponde.

Luego de haber visto que, para Platón, el sofista puede considerarse como un purificador, Cordero pasa a la segunda pregunta: ¿Platón está afirmando que Sócrates era un sofista? Para abordar esta cuestión, hay que examinar si lo dicho sobre el purificador y su manera de proceder corresponde a lo afirmado sobre Sócrates y su método en otros diálogos. Cordero tiene en cuenta cuatro elementos: a) el purificador ha llegado a la conclusión de que la ignorancia es involuntaria y Sócrates, por ejemplo en el *Protágoras*, afirma esta misma idea: no hay nadie que por su propia voluntad vaya al encuentro de males y las falsas opiniones, que son identificadas con la ignorancia, son males (cf. 358c); b) los purificadores encontraron la solución a través del conocimiento de sí mismos, consejo que Sócrates hace suyo, como se refleja en 229e del *Fedro*; c) el llamado “método socrático” corresponde al procedimiento que sigue el purificador: en los dos se invita al interlocutor a manifestar los conocimientos que cree tener para mostrarle que no son correctos y dejarlo confundido; d) el purificador, que en esto se separa significativamente del sofista de las otras definiciones, no brinda ninguna enseñanza positiva (como se vio, su método es solo una purga) ni remunerada. Esto mismo era cierto de Sócrates, quien ni pretendía

ofrecer conocimientos ni recibir pago alguno. Teniendo en cuenta estos cuatro elementos, Cordero concluye que, en el pasaje, sí se está haciendo referencia a Sócrates y, entonces, sí se lo está tratando de sofista.

Aunque el paralelo entre Sócrates y el purificador, que es sofista, sea impresionante, considero que hay una característica importante del primero que, al menos a primera vista, no está presente en el último: un compromiso con la verdad, un interés por saber cómo son las cosas, al cual debería subordinarse el ejercicio de refutación –manifiesto, por ejemplo, en la crítica de Sócrates, en el *Eutidemo*, a la manera como proceden Eutidemo y Dionisodoro, dos sofistas (cf. 278b)–. Creo que sería interesante indagar más profundamente al respecto y examinar si esto podría ser suficiente para distinguir al sofista de Sócrates. Por ahora, volvamos al texto de Cordero.

¿Por qué Platón agregó la sexta definición, en la que se hace referencia a Sócrates y a su método? Para contestar esta pregunta Cordero recuerda que en el *Sofista*, así como en el *Parménides* y el *Teeteto*, Platón está haciendo eco de comentarios críticos, tanto de otros como propios, con respecto a sus obras y, en particular, a la teoría de las formas. Esta, dice Cordero, en el *Sofista*, con un cambio de método, se deduce de la historia de la filosofía, lo cual lleva a Platón a sistematizar las escuelas filosóficas del pasado. Según esta sistematización, por un lado, están los sofistas, que no se interesaban por explicar el ser de las cosas, al considerar que solamente había apariencias y, por otro lado, están quienes proponen una explicación sobre él acudiendo a principios que cambian o a

principios inmutables, como Platón mismo. Sócrates, puesto que no se centró en el ser de las cosas, no puede clasificarse dentro del segundo grupo de filósofos. Por ello, aunque haya diferencias considerables, no se puede sino incluirlo en el grupo de los sofistas, pero diciendo que, seguramente por no intentar cobrar ni inculcar nuevos conocimientos, es de noble origen.

Luego de aventurar esta hipótesis, que me parece muy interesante, Cordero finaliza su artículo planteando una pregunta que no desarrolla:

¿Y si la verdadera víctima del parricidio no es Parménides [como tradicionalmente se cree], que resulta apenas un poco golpeado, sino el verdadero padre espiritual de Platón, es decir, Sócrates, quien en realidad era un sofista de noble linaje? (94)

A propósito de esta provocativa sugerencia, solamente quisiera plantear un par de preguntas. ¿Por qué la víctima sería Sócrates, si, siguiendo la propuesta del autor (al menos como la entiendo), este personaje es incluido en los sofistas bajo un criterio negativo, a saber, que no se ocupó del ser, y no por compartir todas sus características (recordemos que en las cinco primeras definiciones el sofista se caracteriza por cobrar a cambio de conocimientos)? ¿Que no lo haya hecho sería, entonces, razón suficiente para hacerlo la víctima? Así mismo, ¿calificar el tipo de sofística de la que haría parte Sócrates como noble no podría salvarlo del parricidio? Si Sócrates solamente puede ser considerado un sofista, cuando este es visto como un purificador del alma, que hace una noble labor y no tiene los defectos que normalmente se le atribuyen a los sofistas, ¿Platón en realidad lo

está criticando cuando lo llama sofista? ¿No podría ser que la sofística noble tuviera poco de sofística y se acercara, en cambio, a la filosofía?

### Bibliografía

- Platón. "Protágoras." *Diálogos*. Vol. I. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981. 487-589.
- Platón. "Fedro." *Diálogos*. Vol. III. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988. 289-413.
- Platón. "Eutidemo." *Diálogos*. Vol. II. Trad. Francisco José Olivieri. Madrid: Gredos, 1990. 191-272.
- Platón. "Sofista." *Diálogos*. Vol. V. Trad. Néstor-Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1992. 319-482.

MANUELA RONDÓN TRIANA  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá - Colombia  
[mrondont@unal.edu.co](mailto:mrondont@unal.edu.co)

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.72918>

**Vilatta, Emilia.** "Atribución intencional en casos de esquizofrenia: una perspectiva davidsoniana." *Tópicos. Revista de Filosofía* 53 (2017): 11-49.

Tal y como lo expone en su artículo, Emilia Vilatta considera que es posible atribuir estados intencionales a sujetos diagnosticados con esquizofrenia en los que la expresión lingüística es escasa o nula.<sup>1</sup> Lo que le interesa a Vilatta es ir en

1 Vilatta expone tres casos de pacientes diagnosticados con esquizofrenia de distinta gravedad: Karoline, MG y HG. No obstante, acá me referiré exclusivamente a HG, pues es el caso en el que