

# Gorgias y el logos como *pharmakon*: frente al problema de la «realidad»

César Arturo Velázquez Becerril. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Recibido 19/01/2023

## Resumen

El artículo se propone indagar en la concepción de la «realidad» que tiene la sofística, como referente fundamental para entender mejor su propuesta crítica ante el avance que en esa época está teniendo la «filosofía dogmática» de tipo metafísica. En particular centrando el análisis en la invectiva que al respecto realiza Gorgias de Leontinos en los fragmentos conservados de dos de sus obras fundamentales: el tratado *De lo que no es o de la naturaleza* y el discurso *Encomio de Helena*. Aquí se considera que esta es una posible ruta que permite reconstruir parte de su sediciosa propuesta filosófica.

El núcleo fundamental que impulsa la reflexión gorgiana es la infranqueable distancia que separa la concepción de una supuesta «realidad en sí» del pensamiento y lenguaje; ante esta prerrogativa es factible entender el poder que le atribuye al logos para influir en las almas y acciones de los seres humanos, pero también en la capacidad del discurso para «hacer diciendo»; en este sentido perfila su perspectiva extrema de que las palabras estrictamente humanas en su fuerza performativa hacen factible «crear la realidad».

**Palabras clave:** Gorgias, logos, realidad, performativo, retórica.

## Abstract

### The constitution of the intentional field and its vulnerability between abysses

The article intends to investigate the conception of «reality» that sophistry has, as a fundamental reference to better understand its critical proposal in the face of the advance that metaphysical «dogmatic philosophy» is having at that time. In particular, focusing the analysis on the invective that Gorgias of Leontini makes in this regard in the preserved fragments of two of his fundamental works: the treatise *On what is not or on Nature* and the *Encomium of Helena* speech. Here it is considered that this is a possible route that allows us to reconstruct part of his seditious philosophical proposal.

The fundamental core that drives the gorgian reflection is the insurmountable distance that separates the conception of a supposed «reality in itself» from thought and language; Faced with this prerogative, it is feasible to understand the power attributed to the logos to influence the souls and actions of human beings, but also the ability of speech to «do saying»; In this sense, he outlines his extreme perspective that strictly human words in their performative force make it possible to «create reality».

**Key words:** Gorgias, Logos, Reality, Performative, Rhetoric.



# Gorgias y el logos como *pharmakon*: frente al problema de la «realidad»

César Arturo Velázquez Becerril. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Recibido 19/01/2023

[...] *precisamos de una nueva comprensión de los antiguos. Debemos ponernos nuevamente al nivel de interrogación de los griegos.*

M. Heidegger (2020: 98).

*Por otra parte, podemos interpretar el realismo como una hipótesis y no como una cosmovisión.*

P. Feyerabend (2003: 123).

*¿Cuál es el objetivo de la filosofía? – Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.*

L. Wittgenstein (2017: 161).

## § 1. Introducción

Es sabido que dentro de la cultura griega la preocupación por el lenguaje y el cultivo de la elocuencia ocupan un lugar fundamental desde la época homérica, de tal manera que el cuidado por el uso eficaz de la palabra y sus posibilidades prácticas se constituye en una de sus principales preocupaciones, de manera muy particular en lo que se ha denominado la «cultura griega de los sofistas» (Nietzsche, 2006: 14 [116], 555), el «periodo sofístico» (Kerferd, 1981: 78) o la «época de los sofistas» (Cornford, 1964: 39) durante la segunda mitad del siglo V a. C. y las primeras décadas del siglo IV a. C. Además, con la consolidación de la democracia ateniense a la llegada al poder de Pericles en el 445 a. C., se exagera esta necesidad para el intenso debate público, tanto para la defensa por parte de los mismos ciudadanos en los tribunales populares como para la discusión en las asambleas ciudadanas. Tal como lo indica Platón en uno de sus más importantes diálogos, cuando establece la *retórica* —o el llamado «arte de Gorgias»— en tanto técnica de persuadir por medio de palabra, pregunta sobre el tipo de persuasión y en dónde se ejercita: «Gor. —Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión

que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto» (*Gor.* 454b: 312)<sup>1</sup>.

En este sentido la extensión del ejercicio político hacia la ciudadanía de las clases no especializadas, cuya participación activa reclama una preparación para su mejor desempeño en la vida pública, el proyecto educativo —auténtica *paideía política* (πολιτική παιδεία)— de los sofistas viene a cubrir estas nuevas exigencias y necesidades; tal como lo especifica F. Nietzsche: «Pero sólo con la formación política de la *democracia* comienza la excesiva sobrevaloración del discurso, convirtiéndose ahora en el mayor instrumento de poder *inter pares*» (2000: 181). Es por eso que la primera caracterización que se realiza de los sofistas es como maestros de retórica para el discurso apodíctico (ἐπιδεικτικός) e instructores del arte de hablar en público, de aquí también su interés por el fundamental ámbito de la política en toda su expresión. Sin duda, el éxito inicial de la sofística está estrechamente vinculado con la «revolución democrática» de la Atenas de Pericles, pero también no es posible entender la extensión del dominio democrático en su proceso radical de «transformación cultural» sin la interacción del movimiento sofístico<sup>2</sup>. Por lo demás, este estrecho vínculo que se establece entre lenguaje y política lo subraya en el siglo IV a. C. Aristóteles:

200

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social [ζῷον πολιτικόν] [...]. La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra [...]. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. [*Pol.* lib. II, 2 1253a 9-12: 250-251]

<sup>1</sup> Los textos clásicos se citan de la siguiente forma: Platón: *Gor.* (*Gorgias*), *Crát.* (*Crátilo*), *Teet.* (*Teeteto*), *Eut.* (*Eutidemo*), *Par.* (*Parménides*), *Fed.* (*Fedro*), *Rep.* (*República*); Aristóteles: *Pol.* (*Política*), *Met.* (*Metafísica*), *Arg. sof.* (*Argumentos sofísticos*); Gorgias: *En. Hel.* (*Encomio de Helena*), *Tes. fra.* (*Testimonios y fragmentos*), *De nat.* (*De lo que no es o de la naturaleza*); Alcídamente de Elea: *Sob. sof.* (*Sobre los sofistas*); Diógenes Laercio: *Vi. Phi.* II. (*Vida y opinión de los filósofos ilustres*); Sexto Empírico: *Hip. pir.* (*Hipotiposis pirrónicas*); Filóstrato de Lemnos: *Vid. sof.* (*Vida de los sofistas*).

<sup>2</sup> Como señalan J. de Romilly y M. Trédé: «los sofistas que jugaron un gran papel en Atenas en la democracia triunfante del “siglo de Pericles”» (*cf.* 2015: 16). Para profundizar en este planteamiento, véanse J. de Romilly (2010: 197-214) y M. Untersteiner (1997: 493-534).

Lo que interesa indagar en el siguiente ensayo es la concepción que la sofística tiene de la «realidad» a partir de la relevancia que en particular el lenguaje adquiere en ese momento, en específico partiendo de la noción de *logos* de abierta factoría gorgiana como muestra de la concepción sofística en general. Esto teniendo en cuenta también todas sus diferencias y rupturas, pues como se sabe de manera alguna constituyen una escuela unificada que luego gira entorno a la figura de un gran maestro como guía o vinculada en referencia a una ciudad–estado específico, sino que se establecen como un *movimiento* relevante que pese a compartir algunos rasgos en común no termina anulando sus diferencias y particularidades de cada uno de los pensadores. Se puede partir de los siguientes cuestionamientos: la concepción sofística de la realidad, ¿qué permite comprender de la actual noción que debatimos? ¿Qué idea de filosofía se sitúa como sustento específico de cada sentido de la realidad? Para lo cual se analizan los referentes fundamentales en la concepción de realidad que establece el sofista de Leontinos, vinculada estrechamente al uso del *logos* que plantea como *filósofo sofista*.

Lo único que se pretende aquí es contribuir en lo posible a una mejor comprensión del planteamiento sofístico sobre la *retorcida* cuestión de la realidad<sup>3</sup>, como complemento de la idea de verdad que se encuentra en el corazón mismo del pensamiento filosófico y de la razón occidental en general; con la intención de poner a prueba la propia concepción actual y examinar la pertinencia de los rudimentos filosóficos sobre los que se sustentan, considerando que ahí puede haber en sí mismo un planteamiento liberador. Se puede partir de la afirmación provocadora que al respecto realiza B. Stroud: «La búsqueda de la realidad y la meta de la filosofía están conectadas de forma demasiado estrecha para que una de ellas nos sea de alguna ayuda a la hora de explicar la otra» (2003: 47).

---

<sup>3</sup> Desde un planteamiento actual, podemos decir que se trata de poder escapar encontrando una salida de aquello que J. R. Searle llama el «Mal Argumento», dominando en parte a la filosofía moderna de «Descartes a Kant, e incluso muchos autores contemporáneos»; es decir: por un lado, el considerado «realismo directo» que establece una «fenomenología bruta» que consigue captar el mundo perceptual y, por otro lado, ante la imposibilidad de acceder a cualquier realidad cruda —ya que «uno nunca ve los objetos y estados de cosas del mundo»— quedarse en las propias «experiencias subjetivas» (cf. Searle, 2018: 84-87). Sin duda, dentro de estas posturas extremas implican diversos matices como la que maneja la propuesta sofística.

Si el *logos* se constituye en el asunto por excelencia para entender el movimiento sofisticado<sup>4</sup>, y en general el lenguaje se establece en el elemento que ayuda a articular toda la conmoción espiritual que está teniendo efecto en esa época convulsiva de choque con la tradición e impulso de lo diferente, hay que comenzar deslindando dos desplantes principales que giran en torno al conflicto dominante en ese tiempo entre «naturaleza» (*φύσις*) y «convención» (*νόμος*). De aquí se pueden distinguir una visión esencialista pretendiendo significar la realidad, que podemos identificar en la explicación que presenta Platón en su diálogo el *Crátilo* (*Κρατύλος*) y otra que ante el carácter relativo del devenir aceptan la hipótesis convencionalista, como puede percibirse en los fragmentos conservados del tratado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*) y en el *Encomio de Helena* (*Ελένης Εγκώμιον*) del sofista Gorgias de Leontinos.

## § 2. Lenguaje y naturaleza de las cosas: la obra de un «legislador ebrio»

El diálogo *Crátilo* (o *de la exactitud de los nombres*) suele datarse en torno del 386 y el 385 a. C.<sup>5</sup>, ubicándose por lo general en el momento de transición o etapa medio (388 al 385 a. C.) entre el llamado periodo de juventud y el de madurez de Platón. El tema central de la representación que monta aquí Platón se refiere a una indagación sobre el lenguaje, por tratarse de un tema central de la época y exploración continua de sus enemigos acérrimos, es decir, los sofistas y rétores; la referencia que sirve para ordenar el planteamiento es la oposición entre «naturaleza» y «convención» que viene abriendo paso desde las primeras décadas del siglo V a. C., como parte de algunos de los efectos evidenciados por el encuentro con otras culturas y acentuado por el choque de las guerras Médicas<sup>6</sup>. En realidad el autor parece presentar en este diálogo su primer

<sup>4</sup> Con la sofística se refiere al *logos*, aún no a la retórica: «se trata, en efecto, de “discurso” y discursividad, no de retórica» (cf. Cassin, 2008: VI, 236). Los primeros que comienzan a utilizar el concepto de retórica son Alcídama de Elea (*Sob. sof.* 1: 105), obra datada entre el 391–390 a. C. y en Platón (*Gor.* 448d–449a: 306), diálogo fechado entre el 387–385 a. C. Al respecto, véanse: Schiappa (2018: 81-83) y Pernot (2016: 48-50).

<sup>5</sup> G. Colli lo sitúa en el 392 a. C. (cf. 1988: 256). Según el orden establecido por el gramático Trasillo, basado en el contenido de cada uno, el diálogo forma parte de la segunda tetralogía conformada por *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político* (cf. Reale y Antiseri, 2007: 208-209).

<sup>6</sup> Fenómeno que se viene planteando ya desde el ámbito de la filosofía jónica, pues es un factor que posibilita el desarrollo de un pensamiento de tipo secular. Según parece la oposición *nomos* y *physis* se

aproximación al tema fundamental del *lenguaje*, buscando responder de manera crítica a las diferentes propuestas que sobre el mismo circulan en la época, y dando una inicial respuesta alternativa a dicha problemática; es en un diálogo posterior, el *Sofista* (*Σοφιστής*, datado entre el 367 y el 362 a. C.), en donde Platón completa y precisa su especulación fundamental sobre el lenguaje a la luz de la maduración de su teoría de las ideas<sup>7</sup>.

El *Crátilo* comienza plateando dos posibles respuestas frente al problema del origen mismo del lenguaje o, en términos del texto referido, a la «denominación», en donde podemos percibir que para Crátilo resulta que el nombre es «justo» por naturaleza y Hermógenes establece su carácter convencional, es decir: su establecimiento a partir de un «pacto y consenso» (*Crát.* 384d: 533) que por el uso frecuente y continuo se ha hecho *costumbre*. Sin embargo, hay que señalar el carácter *aporético* (*ἀπορητικός*) que se expresa a lo largo del diálogo en donde se manifiesta de manera continua una postura ambigua por parte de Sócrates; es decir, se puede percibir que no acepta en el fondo de buena gana el planteamiento sobre el carácter artificial o natural del lenguaje, pues sin duda se trata de un trazo demasiado anclado a la época en donde el debate de los grandes sofistas de la primera generación han desempeñado una función importante en su determinación como marco de reflexión.

De cualquier forma, lo que el planteamiento indica es, según la interpretación que al respecto realiza P. Ricœur —a quien seguimos aquí a grandes rasgos—, la importancia que la teoría del lenguaje adquiere en la filosofía platónica<sup>8</sup>; al punto de que sin este abordaje no se podrá entender del todo la propuesta de Platón: «El problema de la esencia es idéntico al del lenguaje, al de la denominación [...]. El problema platónico es un problema de fundamento, de crítica del lenguaje»; por lo que

---

presenta en sus primeras manifestaciones en el tratado hipocrático titulado *Sobre los aires, aguas y lugares*, ahí el autor establece algunas diferencias entre los ciudadanos de Occidente y Oriente; pero también está presente en las diferencias que de los habitantes de los diversos pueblos registra el gran historiador griego Heródoto en sus *Nueve libros de la historia*.

<sup>7</sup> Es importante puntualizar que Crátilo fue maestro de Platón, era un heraclíteo radical que al señalar «que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y no es posible la ciencia acerca de ellas», lo conduce a pensar que, ante la incompatibilidad de las definiciones universales socráticas con la realidad sensible, es indispensable desarrollar su «teoría de las formas» (*Met.* lib. I 6, 987a 32–987b 9: 89–90). También, véase D. Laercio (*Vi. Phi.* II. lib. III, 6: 171).

<sup>8</sup> No hay que perder de vista que «en nuestros días veríamos más bien en los fragmentos de los sofistas los elementos de una filosofía del lenguaje» (*cf.* Romilly, 2010: 15).

el planteamiento que en este diálogo realiza Platón le permite avanzar en el establecimiento de la justeza de la denominación para significar la realidad, en contrapunto al relativismo sofístico. Por lo que puede percibirse lo fundamental que se juega aquí para entender el malestar, por su carácter irresoluto, que caracteriza la *tensión* del diálogo:

Si el lenguaje fuera justo, sería el vehículo de la esencia. De hecho, el lenguaje no es fiel a la naturaleza de las cosas: según el mito del *Crátilo* (439b), ha sido instituido por un «legislador ebrio», aberrante, y lleva la marca de ese pecado original. Ese cambio de cara, esa oscilación entre las dos tesis quiere expresar la situación misma del lenguaje; por una parte, él es signo de realidad, pero al mismo tiempo corre el riesgo de ser un falso saber. El lenguaje se sitúa en el plano del equívoco [...]. El verdadero saber llama a las palabras a la realidad. El buen dialéctico es el que va de las palabras a la realidad, es el buen legislador. Hacer una filosofía de la esencia equivale a hacer un llamado del lenguaje a la esencia que lo juzga. [Ricoeur, 2013: 23-24]

Precisamente en este comentario podemos percibir la búsqueda de una salida al planteamiento sofístico sobre el lenguaje, en tanto que Platón pretende solucionar el problema del lenguaje planteado por las implicaciones generadas por la cuestión del *devenir* —de aquí la referencia al «legislador ebrio»<sup>9</sup>— en el marco de un escepticismo relativista, a partir del asunto de las esencias y de la búsqueda de la verdad. En el «convencionalismo» sofístico la relación que se establece entre el significado y el significante es producto de un acuerdo social o de tipo intersubjetivo, en donde no es posible que el lenguaje pueda decir alguna verdad de la realidad establecida; en tanto que no existe una relación causal cualquier nombre no es mejor que otro, pues sólo depende del grado de utilidad que esté implicado en el *acuerdo* establecido en función de la cultura imperante.

Por este carácter pragmático del lenguaje, que no puede decir con justeza la realidad que se le escapa y sus supuestas verdades, para la sofística —según Gorgias— el lenguaje es bellamente imperfecto en tanto que de manera alguna puede decir el mundo tal como es, se mueve de manera resuelta en el ámbito cotidiano del equívoco; es ahí donde tiene que *disputar* con otras formas de decir, en la búsqueda de la manera

---

<sup>9</sup> A excepción de los eleáticos, Platón no realiza ninguna distinción considerable de los llamados presocráticos pues a todos ellos los caracteriza como «heraclíteos» o «discípulos de Heráclito» (*Teet.* 179d: 478) (cf. Gadamer, 2016: 77).



más efectiva de persuadir a los demás, acometiendo mover las sensaciones y emociones para que los seres humanos actúen de una determinada forma conveniente según las circunstancias prevalentes. Precisamente, en su carácter impreciso y fluctuante es que el lenguaje adquiere todo su *poder* para influir en los demás por el peso de los argumentos de probabilidad. Ante dicha ambigüedad está lanzado el apremio socrático por imponer en el diálogo la «definición rigurosa» que permita librarse de equívocos que introduce el ámbito inestable de la *doxa* (opinión), por lo que es precisamente en contra de esta desfachatez pragmática la que Platón pretende combatir a partir de un planteamiento de tipo esencialista, pues resulta que «el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir las esencias» (*Crát.* 388c: 538).

Como podemos percibir aquí de manera crítica, el planteamiento del «homo-mensura»<sup>10</sup> de Protágoras de Abdera permite avanzar en la forma relativista del planteamiento sofístico y acentuar el carácter relevante que cumple el lenguaje. Pues para estos pensadores de la vida práctica, los primeros que indagan sobre las posibilidades y limitaciones de una auténtica «ciencia del lenguaje»<sup>11</sup>, no es posible acceder a la esencia de las cosas del mundo —a la llamada «realidad en sí»—, acontece el apremio de saber moverse de manera exitosa en el nivel empírico de las opiniones y las cosas cambiantes en el devenir vertiginoso de la vida. Sócrates por supuesto desdeña esta postura subjetivista y relativista que pretende determinar lo que es la realidad del mundo verdadero mediante una forma de acuerdo de tipo convencionalista, pues sucede que para el autor del diálogo existen esencias independientes del sujeto cognoscente que la contempla.

Sóc. —Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un

<sup>10</sup> «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son [πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν]» (*Hip. pir.* lib. I, cap. XXXII 216: 144). También, véanse Platón (*Teet.* 152a: 437 y *Crát.* 385e-386a: 535) y Aristóteles (*Met.* lib. XI, 6 1062b 12-15: 360).

<sup>11</sup> «[...] los sofistas, que fueron nuestros primeros gramáticos, se inclinaron precisamente sobre estos problemas de la lengua y contribuyeron deliberadamente a afianzar sus principios. Se sabe que el sofista Hípias consagró trabajos a la gramática y a la prosodia, que estudiaba en detalle en tratados hoy perdidos: son los comienzos de lo que debía ser nuestra 'filología'. Otro de esos sofistas, Pródico de Ceos, fue célebre por el gusto que tenía de distinguir las palabras sinónimas; encarna esa tendencia a la precisión; amaba definir el sentido de las palabras, oponerlas, etc.» (Romilly y Trédé, 2015: 38).

ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza. [Crát. 386e: 536]

Por lo tanto, para que el nombre sea verdadero tiene que referir la esencia fija e inmutable de la realidad nombrada, la esencia de las cosas tiene que ser dicha por un tipo de lenguaje que escape a los equívocos de uso cotidiano, pero también sin perder de vista que no existe una relación natural entre las cosas y las palabras; en el uso (*vóμος*) de las opiniones —nivel del que es necesario e inevitable partir— el lenguaje es el *instrumento* que permite distinguir el nombre de cada una de las cosas. Aquí le corresponde a los «legisladores de nombres» (*νομοθετης*) como especialistas del asunto establecer dicho vínculo, pero sin duda les implica a los dialécticos o filósofos en tanto que por conocimiento poseen los nombres convenientes de las cosas, el juzgar la adecuación de los nombres con las ideas. En este punto, Platón critica la insuficiencia del lenguaje cotidiano para acceder al ámbito de las esencias, incluso luego se constituye en obstáculo para acceder a la verdad de las ideas. En este uso tendrá que oponerse a la erística (*ἐριστική*) practicada de manera intensa por la sofística, la práctica de la mayéutica (*μαιευτικός*) como el método de preguntas y respuestas (*διάλογος*) que busca la verdad; en tanto que la erística no pretende acceder a la esencia de las verdades, sino que se trata del juego discursivo que busca imponerse en el transcurso del debate mediante el uso de engaños y ardidés que interponen de manera estratégica para salirse con la suya<sup>12</sup>.

En este sentido, la crítica a la erística (o «dialéctica falsa»)<sup>13</sup> la termina reduciendo a un juego de palabras que no proporciona algún tipo de conocimiento, pues los sofistas sólo aprovechan las ambigüedades del lenguaje para imponerse y salir triunfantes en la disputa implicada. En este nivel no es posible el conocimiento y el acceso a la verdad,

---

<sup>12</sup> «Semejantes enseñanzas no son, sin embargo, más que un juego —y justamente por eso digo que se divierten contigo—; y lo llamo “juego”, porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabrían más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que sólo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres» (cf. *Eut.* 278b: 439).

<sup>13</sup> Recordemos que son precisamente este tipo de «argumentos erísticos» los que analiza Aristóteles en sus *Refutaciones sofísticas* (*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγγων*), o también *Argumentos sofísticos*, se trata del Libro XI (constituido por 34 capítulos) de *Tópicos*, según el orden establecido por Andrónico de Rodas se trata del último tratado del *Organon* (*ὄργανον*), reunión de las obras sobre lógica del llamado *Corpus Aristotelicum*.

pues para que el decir pueda transformarse en conocimiento que de manera efectiva pueda acceder a la verdad y realidad de las cosas se requiere del *concepto*, es decir, de una definición rigurosa como principal instrumento para la construcción de un «conocimiento cierto y verdadero»: es el *concepto* el que permite establecer una relación justa entre los nombres y las ideas (*ιδέα*), como un adecuado acceso al ámbito de la verdad en donde la palabra *expresa* la esencia (*οὐσία*).

El planteamiento platónico que figura en el diálogo sobre los nombres en la indagación sobre su exactitud resulta ser, como ya se señaló con anterioridad, una primera aproximación con importantes avances que le permiten precisar el proceso; sin embargo, requerirá de un mayor desarrollo en su explicación sobre el conocimiento en relación con su «teoría de las Formas», dividiendo el mundo de las ideas (*verdadero*) y el de las apariencias (*falso*), en diálogos posteriores de su época de madurez como el *Sofista* (*Σοφιστής*) y el *Político* (*Πολιτικός*). Resulta fundamental para el pensamiento de la época que está acotada en buena medida por el trabajo y la fuerza del *logos* que realiza la sofística, en tanto que son conscientes de que el saber de los nombres no significa el conocimiento de las cosas del mundo; las palabras son términos puramente *convencionales* que pretenden unificar la multiplicidad de las apariencias sensibles mediante imágenes artificiales de las mismas cosas, pero que de manera alguna hacen referencia a las esencias de las mismas.

Ante dicho planteamiento escandaloso, Platón formula la necesidad de que para alcanzar el conocimiento verdadero es indispensable apelar a las *esencias*, por lo que resulta imprescindible «purificar» las ambigüedades y contradicciones del lenguaje cotidiano, el ámbito de las opiniones, que aparece como una barrera para acceder al verdadero conocimiento de las ideas puras. En tanto que para Platón es indispensable partir de las cosas, no de los nombres, sin perder de vista que para la teoría de las ideas platónica los nombres y las cosas son sólo «imágenes». Sin embargo, hace la siguiente distinción: el nombre no participa de la esencia de las cosas representadas, sin embargo, las cosas mismas participan en diferentes grados de las esencias de las que son una manifestación o expresión sensible. El conocimiento de las esencias permite *depurar* el lenguaje de términos inapropiados utilizados sobre todo en el ámbito de la opinión cotidiana, esto es posible por medio del trabajo de limpieza del concepto, y de

esta manera poder construir un lenguaje apropiado —como instrumento epistémico— para un auténtico concomimiento verdadero.

Si la tarea máxima de construir un lenguaje filosófico no puede ser llevado a cabo ni por los sofistas que se mueven de manera resuelta en el puro nivel de las *apariencias* al decir simples opiniones, ni por parte del lenguaje mítico-religioso utilizado por los viejos poetas cuyas *verdades* no pueden demostrarse; según el planteamiento platónico, los aciagos sofistas hacen uso racional del lenguaje pero se quedan en el falso nivel de la *utilidad* del mismo para sacar ventaja sin querer llegar a la verdad. Los poetas, aunque tienen sin duda el impulso de una «voluntad de verdad», por desgracia se quedan en el uso *irracional* del lenguaje. Por supuesto, desde este planteamiento esencialista platónico la tarea adecuada está reservada sólo para aquellos que a la vez que hacen un uso racional del lenguaje y también desean alcanzar la verdad de las esencias de las cosas, puesto que es el asunto que le corresponde sin duda al filósofo o dialéctico auténticos.

### § 3. El arte de la palabra como ejercicio curativo: el *logos-pharmakon*

208

El planteamiento que sobre el *logos* propone Gorgias de Leontinos lo podemos recuperar —o por lo menos parte de él— de su *Encomio a Helena*, en donde el sofista rétor muestra una auténtica filosofía del *logos* de carácter sedicioso. Lo que resulta relevante si consideramos la afirmación que realiza Filóstrato de Lemnos: «Sicilia dio a luz a Gorgias de Leontinos, a quien pensamos que debe atribuirse la paternidad del arte [oratorio] de los sofistas» (*Vid. sof. lib. I 9, 492: 81-82*). Se sabe que compuso un *Arte retórica* (τέχνη) —quizá titulado *Sobre el momento oportuno* (*Peri kairoû*)— (Kerferd, 1981: 45), por desgracia no conservado en el que quizá plasmara sus principales enseñanzas, estrategias y recomendaciones sobre el arte del *logos*, en donde probablemente utilizara como modelos de enseñanza discursos como *Encomio de Helena*, *Discursos olímpicos*, *Encomio a los eleos* y la *Defensa de Palamedes*. Lo que no podemos perder de vista es que, a diferencia de la crítica antigua encabezada por Platón y continuada en el siglo IV a. C. por Aristóteles, las aportaciones de la sofística gorgiana no se reducen a la indagación y uso del lenguaje para finalidades de manipulación y engaño en busca de ganancias; por el contrario, como ha visto con

profundidad E. Schiappa: «Protágoras y los Viejos Sofistas que lo acompañaron fueron grandes y serios pensadores [...] capaces de ideas filosóficas relevantes» (Schiappa, 2018: 16)<sup>14</sup>.

Podemos partir de los planteamientos básicos del *Encomio de Helena*, quizá el discurso más importante conservado junto con el fragmento del tratado *Sobre lo que no es o de la naturaleza* del sofista de Leontinos<sup>15</sup>; el primer texto parte de un planteamiento básico, pero muy controversial y provocador de la época: lo que se propone realizar aquí el sofista es mostrar un cambio de perspectiva en el abordaje sobre la tradicional culpa asignada a Helena de provocar la fatídica guerra de Troya, sin duda la mala reputación que le precede tornándola aparentemente insalvable. Sin embargo, como rétor sofista considera indispensable refutar de forma *persuasiva* a aquellos que la condenan de manera apresurada, injustificada o errónea, en buena medida siguiendo la tradición marcada por los poetas; lo que pretende Gorgias es introducir «razón en la tradición, liberarla de la mala fama de que se le acusa, tras haber demostrado que mienten quienes la censuran y, mostrando la verdad, poner fin a la ignorancia» (*En. Hel. 3: 202*).

Desde su particular filosofía del *logos*, esta relación del saber discursivo con el «mostrar la verdad» se complementa con el principio sofístico que hace de la palabra placentera el componente que garantiza la estrecha relación entre la persuasión con el discurso verdadero; además, le permite colocar su argumentación en el registro de lo *verosímil*. De esta manera, plantea cuatro posibles respuestas que permitan explicar el comportamiento *aciago* de Helena: a) la primera línea la establece la unidad entre el azar, los dioses y la necesidad —aquello que puede considerarse como la fortuna (*τύχη*)— que la conducen a actuar de cierto modo; b) la segunda establece que es

<sup>14</sup> También G. Colli señala: «*semplicemente tener presente che non è da escludere un interesse scientifico da parte dei sofisti* [simplemente hay que tener presente que no puede excluirse un interés científico por parte de los sofistas]» (2003: 31 [Sabato 4 dicembre 1965]). Por supuesto, contrastando con la crítica socrática vía el diálogo platónico que despoja de cualquier fundamento teórico a la retórica sofista al pretender que sólo busca agrandar, valerse de elementos irracionales (por lo que ni siquiera es un *arte*) y por desplazarse sólo en el nivel de lo *verosímil* (rechazando cualquier acceso a la «verdad»).

<sup>15</sup> Algunos autores —como L. de Crescenzo— no dejan de reconocer el «contenido filosófico del pensamiento de Gorgias», indicando que quizá este carácter se ha perdido de vista por los extraordinarios dotes retóricos del sofista enviando a equívocos a los historiadores del pensamiento; establece que «son precisamente las apologías de Helena y Palamedes las que nos sugieren un camino para entender su filosofía» (*cf.* 1988: 203).

raptada por medio de la fuerza ejercida por violencia (*βία*); c) en tercer lugar actúa persuadida por la palabra (*λόγος*) y, finalmente, d) el cuarto factor que determina su actuación lo constituye el amor (*ερως*). Precisamente, es a partir de cualquiera de estas consideradas como «fuerzas mayores» que terminaron subyugando a Helena y la conducen de forma inevitable hacia Troya, y de esta manera garantizando la guerra devastadora que la sucedió.

Analizando cada una de estas variables posibles, Gorgias establece el carácter irremediable de la *tragedia* tanto como la inocencia de la imputada sobre la que históricamente ha caído todo el peso de la culpa, por eso insiste en que «hay que liberar a Helena de la infamia». Ahora bien, lo que le interesa explorar con mayor profundidad es la tercera de las opciones presentadas en tanto que se muestra la ocasión de analizar su principal campo de interés, es decir, las inmensas posibilidades que se presentan con la práctica estratégica del *logos*<sup>16</sup>. El planteamiento sofístico se muestra aquí como explorador de los efectos psíquicos de la palabra mágica, donde el rétor sofista partiendo del lenguaje se coloca en una zona que puede considerarse intermedia entre la imagen (*εἰκῶν*) y aquello que supone es la realidad (*πραγματικός*). Ante el efecto persuasivo de la palabra, el sofista señala el carácter manipulador y el engaño al que fue sometida sin remedio Helena; de esta manera resalta lo indefensa de la posición en que se encuentra la protagonista a merced del arrollador influjo verbal:

La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas [*λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ*]. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión [...] los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y aportan dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación. [*En. Hel. 8-10: 205-207*]

Sin duda reconoce que dicho arte de la palabra que fascina y persuade se manifiesta tanto a través del recurso poético en la tragedia como en la «prosa artística», mediante

<sup>16</sup> Según J. Poulakos, se trata de un planteamiento novedoso que con anterioridad ninguno de los conocedores del tema había considerado (*cf.* 1983: 44).

aquello que denomina el poder de persuasión del «discurso falso» que sorprende ante la falta de la capacidad para discernir en un momento dado. En efecto, es ante la incapacidad para «recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro» que la mayoría «tienen a la opinión [δόξα] como consejera del alma». Precisamente es este carácter circunstancial el que constituye a la opinión en un instrumento fundamental para que la palabra alada consiga su cometido de manera más efectiva. Aquí se encuentra precisamente el núcleo del encomio que está presentando, pues se establece que la opinión funciona precisamente porque se constituye en un tipo de *red* que no tiene fundamento tornándose insegura, pero por lo mismo, el encantamiento despertado dejaba sin posibilidad de defenderse a Helena; ella no es la culpable desde esta perspectiva, en tanto que la «fuerza de la persuasión» se vale de sus necesidades para desquebrajar cualquier tipo de defensa: «Pues la palabra que persuade al alma obliga, precisamente a esta alma a la que persuade, a dejarse convencer por lo que se dice y a aprobar lo que se hace» (*En. Hel.* 12: 208). La culpa es sin duda del que persuade, no de la sometida que es una víctima. Como puntualiza G. B. Kerferd:

*The result is that the power of logos in relation to the condition of the soul is comparable to that of drugs. For different drugs have different effects on the body in that some cure disease and others bring life to an end. So also, with logoi – some cause pain, others delight and others fear, some make their hearers confident and courageous while others drug and bewitch the soul with a kind of evil persuasion. The comparison of persuasion with drugs suggests that Gorgias wishes to distinguish two kinds of persuasion, one good and one bad. It will then be the second kind of persuasion which has been at work in the case of Helen. [1981: 80]<sup>17</sup>*

El impulso que da cuenta de este efectivo mecanismo lo explica Gorgias del siguiente modo: resulta que es precisamente la vinculación entre palabra y persuasión, que más adelante constituye el ámbito de la retórica tal como lo concebimos, pero en específico este mecanismo efectivo es posible porque se instaura de manera franca en la esfera empírica de las *opiniones*, en tanto que el acceso a la verdad y la realidad

<sup>17</sup> [El resultado es que el poder del *logos* sobre la condición de las almas es comparable al poder de las drogas. Diferentes drogas tienen efectos diferentes sobre el cuerpo: algunos curan enfermedades y otros acaban con la vida. Lo mismo ocurre con los *lógoi*: algunos provocan dolor; otros placer; y otros, miedo; algunos hacen más confiados y valientes a sus oyentes, mientras que otros drogan y hechizan el alma con un tipo de malintencionada persuasión. La comparación de la persuasión con las drogas sugiere que Gorgias desea distinguir entre dos tipos de persuasión: una buena y otra mala. Será justamente la segunda, la mala, la que ha estado operando en el caso de Helena].

misma se hace imposible según lo muestra en su tratado *De lo que no es o de la naturaleza*. Por ello señala tres ámbitos indispensables de considerar para percibir su efectividad:

1. El *nivel fisiológico*: la capacidad adquirida por la palabra al vincularse con la persuasión consigue generar una cierta impresión en el alma humana, según la recomendación gorgiana es indispensable aprenderla del saber y experiencia de los *fisiólogos*, pues su razonamiento de lograr una sustitución adecuada de las opiniones para afectar de una cierta manera esperada el cuerpo permite «que lo increíble y oscuro aparezca claro a los ojos de la opinión».

2. El *nivel jurídico*: aprendiendo de la efectiva argumentación del discurso jurídico, permitiendo si está «escrito con arte» deleitar y convencer a todos los implicados participantes en la asamblea, no importando al final si es verdadero o no. Lo que podemos percibir es que la «verdad» no importa, puesto que la argumentación está estrechamente vinculada con lo *verosímil*, en tanto que lo único efectivo es el nivel de las acciones provocadas por el poder de la persuasión alcanzada.

3. El *nivel filosófico*: la práctica se desarrolla de manera fundamental en los debates que se despliegan en el ámbito del saber filosófico, en donde el discurso tiene que saber recuperar la «rapidez del pensamiento que hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad» (*En. Hel.* 13-14: 208-209). Precisamente es en la esfera de la reflexión filosófica en donde la *cultura agonal* de la «palabra-diálogo» tiene un importante desarrollo durante esta época de la democracia en la Atenas de Pericles, permitiendo el cuidado de una retórica argumentativa de persuasión probabilística, según la regulación de la dosis efectiva del *logos-pharmakon*.

Una de las imágenes más poderosas que maneja Gorgias en este encomio de Helena tiene que ver con el vínculo que establece entre la fuerza persuasiva del discurso en la soltura del alma con el efecto que tienen los *fármacos* sobre la naturaleza del cuerpo<sup>18</sup>, pues ambas esferas implican beneficios y malestares según corresponda a sus usos particulares:

Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer, otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que

<sup>18</sup> Así lo indica B. Cassin, contrastando la propuesta gorgiana con la aristotélica: «el logos epidíctico de Gorgias es un *pharmakon*, el logos apodíctico de Aristóteles es un *organon*» (cf. 2013: 75).



las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna. [En. Hel. 14: 209]

Lo que podemos percibir aquí es el *embrujo* por medio del poder persuasivo de la palabra en el que cayó Helena, por medio de su argumentación probabilística Gorgias muestra que en realidad ella es la «víctima de circunstancias adversas»; por lo cual ha sido injustamente juzgada a lo largo de la historia, apresuradamente condenada sin considerar todos los posibles factores que intervinieron para generar un halo nefasto a su alrededor: todo depende de la mala apreciación con la que se ha querido explicar su comportamiento.

El mecanismo explicativo que propone aquí el sofista tiene que ver con su «teoría de la percepción», en tanto que esta siempre es deficiente pues luego queremos atribuirles a los fenómenos una naturaleza que no les corresponde generada más bien por nuestro propio deseo o expectativas, y no podemos percibir del todo aquello que le pertenece por sus mismas características. De esta manera el ser humano percibe a partir de la vista aquellas diferentes impresiones que afectan directamente en el carácter de su alma, por ejemplo, algún peligro o amenaza que la perturban de tal manera que modifican su actitud; el miedo puede activar nuestras reacciones, puede paralizar u obnubilar nuestro entendimiento, pero también genera otras reacciones como aflicciones, enfermedades o locuras manifiestas bajo dicho dispositivo conducidos al extremo. Lo mismo sucede con los placeres o deleites que provoca el arte en su simple contemplación, generando lo que Gorgias denomina la «dulce enfermedad»; es decir, también sea por los efectos del destino, el azar o los dioses, por las consecuencias de la imposición violenta, por el poder mágico del discurso o por la locura del amor, todo ello es producto no de una «falta», sino del nefasto padecimiento de un «infortunio».

En el caso particular de Helena, puede afirmar de manera rotunda el sofista de Leontinos: se «marchó, como lo hizo, por las asechanzas de su alma y no por los proyectos de su mente; por la fuerza del amor, no por los recursos del arte». En definitiva, cualquiera de estos mecanismos hizo que Helena actuara no por decisión propia, sino obnubilada por una «fuerza mayor» que la llevó a actuar de ese modo con resultados catastróficos. De esta manera considera Gorgias que Helena queda libre de cualquier acusación que se le impute, lo propio del alegato que presenta el sofista

resulta próximo al discurso jurídico que revisa y desmonta cada una de las acusaciones para mostrar su debilidad e insuficiencia, posibilitando así presentar la fortaleza de su argumentación que pretende romper con la visión tradicional transmitida por algunos poetas y trágicos prominentes. La manera como cierra su modélico discurso en tanto muestra el arte sofisticado del *pharmakon* (remedio/veneno) efectivo<sup>19</sup>, del que sin ninguna duda es uno de los maestros consagrados:

Quité con mi discurso la infamia sobre una mujer; permanecí dentro de los límites de la norma que me propuse al comienzo del discurso: intenté remediar la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión. Quise escribir este discurso como un encomio de Helena y un juego de mi arte. [En. Hel. 21: 211]

#### § 4. Lenguaje y realidad en Gorgias: las «cosas no son las palabras»

Tal como podemos percibir, el llamado «arte de Gorgias» se presenta como una auténtica *hermenéutica crítica* —experta en el uso de los venenos (*pharmakos*)— que permite deslindar responsabilidades mediante un puntual desmontaje de las diferentes posturas asumidas y resaltar la fuerza oculta de la palabra para influir en el estado de ánimo, cognición y comportamiento de las personas. Precisamente, estas puntualizaciones y la utilización efectiva del *logos* que aquí realiza nos pueden servir para revisar algunas de las principales aportaciones de la teoría gorgiana del lenguaje, utilizando como punto de partida los planteamientos del escepticismo nihilista tal como aparece en el fragmento conservado de su tratado *De lo que no es o de la naturaleza*<sup>20</sup>, en particular poniendo mayor énfasis en el tercer argumento que nos puede servir para comprender mejor la propuesta de su filosofía del lenguaje:

---

<sup>19</sup> Como señala B. Cassin: «El primer efecto del discurso que se remite a sí mismo, es decir, que está desligado de la referencia, es el de ser una droga, y una droga que cura/envenena. El *logos* es *pharmakon* [...]. Nada tiene de sorprendente que sea en el *Elogio de Helena* donde Gorgias formula la teoría del *logos-pharmakon*. Su discurso es la primera performance farmacéutica: cura a los atenienses que cometían el error de reprochar a Helena y produce, al hablar, una nueva Helena para siempre ensalzable. Por eso sirve de emblema a la logología» (cf. 2013: 65 y 73).

<sup>20</sup> Según Olimpiodoro resulta que «Gorgias compuso su tratado, no exento de ingenio, *Sobre la naturaleza* en la octogésima cuarta Olimpiada (444/441 a. C.)» (*Tes. fra. B fra. 2: 175*). En tanto que es la única fuente con la que contamos que hace referencia a la fecha, no es posible cotejarla para comprobar su veracidad. Por otro lado, hay que subrayar que es sólo Sexto Empírico —en su obra *Contra los matemáticos* o *Contra*

Gorgias de Leontinos pertenece al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio [de verdad], pero no por sostener un punto de vista parecido a los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros [ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας] [Tes. fra. B fr. 3: 175-176 y *De nat.*: 28-29]

Como podemos percibir aquí se encuentra el más claro planteamiento que rompe de lleno con algunos de los principales trazados presocráticos en torno a las reflexiones sobre el «ser», en particular las aportaciones de la «escuela eleática» (Parménides, Zenón y Meliso)<sup>21</sup>, así presentándose como un profundo *giro* que muy pronto se ve sitiado al ser reducido a una simple parodia del pensamiento serio, un ejercicio retórico para sus lecciones o quizás un simple motivo para el lucimiento de sus capacidades discursivas. Por el contrario, consideramos que aquí se encuentra un auténtico proyecto filosófico que choca con la propuesta metafísica en marcha que por desgracia termina anulándola. Debemos decir que el «arte dialéctico» constituye un factor muy importante, que está presente en la primera generación de los llamados «grandes sofistas» de la segunda mitad del siglo V a. C. enmarcados en el «teatro político» de la Atenas de Pericles; en particular, Gorgias contribuye de manera fundamental en el impulso y precisión de la dialéctica —entendida como el «arte de discutir»—, fundamental para el desarrollo posterior de la retórica: Gorgias es el «heredero de la

los profesores (*Adversus mathematicos, hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas*) (VII 65 ss.)— el que hace referencia al título completo del tratado: *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* (Tes. fra. B fr. 3: 175).

<sup>21</sup> «Dal punto di vista più strettamente teoretico è universalmente accettato il rapporto con gli eleati [...]. La cronologia fa quindi pensare che Gorgia sia stato, insieme a Zenone, condiscipolo di Parmenide. Non si tratta solo di contatti con gli eleati, ma di una vera e propria continuazione del problema dialettico com'era stato impostato da Zenone. Tutto fa pensare che l'impostazione dialettica comune sia a Gorgia che a Zenone abbia la paternità di Zenone, se pure in certi punti non risalga addirittura a Parmenide [Desde el punto de vista estrictamente teórico, la relación con los eléatas está universalmente aceptada (...). La cronología sugiere que Gorgias podría haber sido, junto a Zenón, condiscípulo de Parménides. No se trata sólo de contactos con los eléatas, sino de una verdadera y propia continuación del problema dialéctico tal como lo había planteado Zenón. Todo hace pensar que el planteamiento dialéctico, tanto de Gorgias como de Zenón, se debe a Zenón, y que en ciertos puntos no remite sin más a Parménides]» (G. Colli, 2003: 36 [venerdì 10 dicembre 1965]; 1998: 22-23 [Giovedì 26 novembre 1964] y 1978: 99). Además, hay que considerar con H.-G. Gadamer: «con toda seguridad, no existió ninguna 'escuela' eleata, y Jenófanes tampoco fue su fundador» (cf. 2003: 76).

sabiduría dialéctica» y «también el legislador de la retórica» (Colli, 1969: 203). Sin embargo, por el planteamiento que podemos percibir en la glosa se trata sin duda de una «dialéctica nihilista» que entra en una particular sintonía con la dialéctica de Zenón que, en este caso, se presenta como apologética de su maestro<sup>22</sup>.

En su primer argumento se trata de la posición antitética del postulado eleático de la existencia del «ser» (*εἶναι*), sin duda su punto de partida es este tipo de pensamiento pero llega a conclusiones opuestas, en tanto que «nada existe» como punto de partida; precisamente aquí se manifiesta la gran capacidad dialéctica del *logos* gorgiano, en tanto que expone lo reduccionista y absurdo que resulta el ejercicio eleático que termina afirmando la presencia absoluta de la existencia del «ser» y mostrar que con el mismo ejercicio dialéctico se puede llegar a la conclusión contraria. Sin embargo, no debemos quedarnos sólo con la sorprendente capacidad retórica del sofista de Leontinos, sino que sobre todo se trata pues de una «teoría dialéctica del conocimiento»: en este sentido, la cuestión del conocimiento es también el problema de la realidad (no sólo ¿cómo conocemos?, sino también ¿qué podemos saber?). Dejando de lado el importante asunto sobre si el comentario recupera en realidad el pensamiento de Gorgias, para algunos estudiosos como G. Colli se trata —en tanto que considera más valioso el texto del médico escéptico Sexto Empírico (160-210 d. C.)— de un escrito que en su mayoría utiliza un lenguaje propio de la filosofía helenística, pero al parecer se trata de un «fragmento original» que recupera en lo fundamental el pensamiento del sofista (Colli, 2003: 42-44 [Venerdì 14 gennaio 1966])<sup>23</sup>.

Podemos ver la forma en que Gorgias conduce el primer argumento que establece la no existencia por motivos de su «imposibilidad», pero que según su particular «lógica de no contradicción» remata con una cadena de demostraciones de reducción al absurdo<sup>24</sup>; al parecer buscando evidenciar que por la misma *fuera de la palabra* la

---

<sup>22</sup> En particular, véase las lecciones del viernes 10 y sábado 11 de diciembre de 1965 en la Universidad de Pisa —en el llamado «instituto pisano de filosofía»—, de G. Colli (2003: 35-40), a quien seguimos aquí a grandes rasgos.

<sup>23</sup> Además, ahí Colli establece que este enfoque nihilista ya está presente en Zenón de Elea, del que al parecer se ve influenciado por estos planteamientos que el sofista popularizó. También, véase G. Colli (1998: 54 [Giovedì 21 gennaio 1965]).

<sup>24</sup> «Certo con lui la tecnica dialettica giunge a un punto di raffinatezza estrema, e verosimilmente (anche se resta qualche dubbio sulla fedeltà delle fonti che tramandano le sue dottrine) la sua logica è più evoluta di quella zenoniana: egli conosce la teoria del giudizio, riguardo alle regole della conversione e all'aspetto quantitativo della contraddizione, e applica spesso la dimostrazione per assurdo, anzi forse è stato addirittura l'autore di questa forma

conclusión a la que llegan los eléatas puede conducirse a su resultado contrario: la inexistencia del «ser»<sup>25</sup>, que nada existe o es imposible el «ser» mismo. Por las propias características que se le suelen atribuir a la existencia del «ser» resulta en sí mismo insostenible y absurdo, por lo que un ejercicio lógico tal como lo utiliza Gorgias consigue demostrar su inexistencia (algo tan absurdo como su existencia); sin querer seguir aquí en su totalidad el encadenamiento lógico que pone en práctica la implacable dialéctica nihilista del sofista, señalemos sólo la base de la que parte: «Que nada existe es argumentado de este modo. Si existe algo, o bien existe lo que es o lo que no es, o bien existe tanto lo que es como lo que no es» (*Tes. fra. B fr. 3: 177*)<sup>26</sup>. Pero en tanto que las tres posibilidades en el espectro como factibles sujetos a una misma predicación que al introducir el *pluralismo* intenta romper con la rígida posición idealista del «ser» del eleatismo *unitarista*:

Si, empero, el no ser es, el ser, que es su opuesto, no es, según afirma. Pues si el no ser es, el ser conviene que no sea. De modo que, según dice, en tal caso no podría existir nada, a no ser que el ser y el no ser fueran idénticos. Y si son idénticos, tampoco en ese caso podría nada existir, puesto que lo que no es no existe, como tampoco existe lo que es, dado que lo que es idéntico a lo que no es. [*Fra. tes. B fr. 3bis, 5-6: 185* (según el fragmento del pseudo-Aristóteles)]

217

eikasía  
N.º 113  
Marzo, 2023

*di prova, che ha una particolare efficacia persuasiva* [Es cierto que con él (Gorgias) la técnica dialéctica alcanza un punto de refinamiento extremo, extraordinario, y probablemente (aun cuando queden algunas dudas acerca de la fidelidad de las fuentes que transmiten sus doctrinas) su lógica sea más evolucionada que la zenoniana: conoce la teoría del juicio, con respecto a las reglas de la inversión y al aspecto cuantitativo de la contradicción, y aplica incluso la demostración por el absurdo; más aún: quizá fuera el autor de esa forma de prueba, que tiene particular eficacia persuasiva]» (*cf. Colli, 1978: 99*).

<sup>25</sup> Al respecto, hay que considerar la resonancia que guarda con un pasaje del Parménides de Platón, al referirse a las ideas ( $\tau\acute{o} \delta\upsilon$ ): «—Sin embargo, Sócrates —dijo Parménides—, estas dificultades, y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si las características de las cosas que son en sí mismas y si se define a cada forma como algo en sí. De ahí que quien nos escuche se halle en dificultades y discuta que estas cosas no son, y que, aun cuando se conceda que son, es del todo necesario que ellas sean incognoscibles para la naturaleza humana» (*cf. Par. 135a: 362*).

<sup>26</sup> Precisamente, G. Colli percibe aquí algunas de las principales contribuciones de la dialéctica gorgiana vinculada a la retórica para el ejercicio de una «teoría del juicio»: a) la relación entre lo universal negativo («nada es») y lo afirmativo particular («algo es»); b) el ejercicio que diversifica el sujeto —con «diferentes posibilidades»— ante una misma predicación; c) la distinción entre el todo y las partes como base de una «teoría de la cantidad», estableciendo: «*La totalità è A + non-A. Le tre possibilità: affermazione, negazione e totalità costituiscono un principio polare rispetto a quello del terzo escluso* [La totalidad es A + no-A. Las tres posibilidades: afirmación, negación y totalidad constituyente un principio polar respecto del tercer excluso]» (*cf. 2003: 48-49* [Venerdi 28 gennaio 1966]).

En tanto que se muestra que «nada es» —por la llamada «conversión de la negatividad» que se establece de manera creativa entre «ser» y «no ser»— queda patente la imposibilidad de poder acceder sin mediación a lo *existente*, a lo que supuestamente *es*. Siendo algo completamente ajeno e inaccesible al ser humano, por lo que no es posible afirmar que algo existe (y en el fondo, también que algo no existe). De esta manera consigue vincular este primer argumento con el siguiente, en tanto que dice que en todo caso si algo existiera no podría ser conocido; lo que significa dirigir el resultado generado por la «conversión de la negativa» hacia la caracterización limitada de nuestro conocimiento para poder acceder a la supuesta existencia de dicho «ser». Por supuesto, estos breves esbozos de una teoría del conocimiento encierran el núcleo de su marcado escepticismo que tiene claro la incapacidad del propio conocimiento humano para acceder a aquello que denominamos «realidad», de comprender en sus particulares especificaciones al «ser» en el supuesto despliegue de su existencia.

En fin, lo que podemos percibir aquí es la propia postura gorgiana que le permitirá unir el primer con el tercer argumento, en lo fundamental puesto que se trata de un conocimiento propiamente humano su característica de acuerdo con su propia naturaleza es limitada e insuficiente para poder acceder a una supuesta «realidad» que se encuentra en devenir continuo, por lo tanto, se genera la consecuente conclusión:

[...] si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de no ser existentes, necesariamente habría que atribuir a lo existente la cualidad de no existentes, necesariamente habría que atribuir a lo existente la cualidad de no ser pensado. Por ello es correcta y consecuente la conclusión de que «si los contenidos del pensamiento no tienen existencia, lo existente no es pensado». Ahora bien, los contenidos del pensamiento, al menos —ya que por este punto ha de iniciarse la argumentación—, no tiene existencia, como demostraremos. De ahí que lo que existe no es pensado. Que los contenidos del pensamiento no tienen existencia es palmario. [*Fra. tes.* B fr. 3 78: 180]

Esta imposibilidad de que los contenidos del pensamiento tengan existencia precisamente nos habla de que en el caso de que algo exista no es posible que el pensamiento pueda acceder a ello, es decir, aquello que «es» no es pensado en tanto que el pensamiento pertenece a otro rango de elaboración y efecto. En este punto la tensión entre el rigor lógico y la retórica gorgiana resulta fundamental, si bien dicha

tirantez se deja sentir en algunas partes importantes del discurso, en este momento adquiere un particular sentido que según la interpretación de G. Colli: «*E un caso lampante di come al di là di tutte le finezze logiche a un certo punto intervenga l'elemento retorico della persuasione, che corrompe gravissimamente la dimostrazione*» (2003: 94-95)<sup>27</sup>. En nuestra opinión es precisamente dicha tensión la que le otorga una belleza particular al texto gorgiano que aprovecha y usa lo formal de la lógica que impulsa la dialéctica nihilista utilizando con «gran finura» el trabajo del *logos* para desplegar el auténtico arte sofístico.

En este sentido Gorgias establece una puntual distinción para poder contrastar dos ámbitos que no pueden ser identificados de manera alguna; por cierto, en primera instancia no está negando que la realidad exista, tampoco que el pensamiento sea imposible. Lo que realiza es separar de manera radical los dos ámbitos, al punto de afirmar que los objetos del pensamiento no tienen realidad alguna. De tal manera que la fórmula sintética establece tajantemente: si «algo existiera, esto es incognoscible». En este momento Gorgias realiza el paso del razonamiento lógico riguroso hacia el ámbito de lo práctico, mostrando algunos ejemplos empíricos de cosas o creaturas que no existen, pero pueden ser pensadas. Este punto fundamental resulta de particular interés al permitir distinguir y diferenciar estos dos ámbitos que tienden a confundirse perdiendo de vista el estatuto incompatible que los determina. Es decir, aquí utiliza una serie de afirmaciones parciales que encaminan la reflexión hacia la conclusión de este segundo argumento: «lo que existe no es pensado ni representado» (*Tes. fra. B fr. 3 82: 181*). Lo que significa el desplazamiento creativo que se decide desde el ejercicio lógico hacia la mostración empírica para terminar con una demostración racional que de forma dialéctica presenta la auténtica *reflexión antinómica*, característica del movimiento sofístico en general (*cf. Colli, 2003: 104 [Sabato 23 aprile 1966]*).

Aquí el texto pasa a la elaboración del tercer argumento, por lo demás el punto de mayor interés para el presente trabajo, puesto que se realiza el cierre del encadenamiento de su reflexión provocadora: resulta que en caso de que algo existiera sería incognoscible, pero si fuese conocido sería *incomunicable* para los demás. Este

---

<sup>27</sup> [Es un caso evidente de cómo más allá de toda finura lógica, en un cierto punto interviene el elemento retórico de la persuasión, que corrompe gravísimamente la demostración] Aquí podemos glosar un poco a Platón: «es como pedirle al lobo que deje de ser lobo».

último argumento resulta de particular importancia porque permite resaltar la diferencia que para la sofística es fundamental, es decir: el carácter divergente entre la realidad y el *logos*<sup>28</sup>. Este carácter diferencial permite justificar la visión y labor de los sofistas, pero también consigue comprender mejor el nivel en donde se mueve el escepticismo nihilista gorgiano que le posibilita ubicarse sin falsas expectativas en el contundente nivel del puro lenguaje. Así lo indica G. Colli:

*La ragione dimostrativa di quest'ultima terza parte consiste unicamente nel rilevare la differenza tra la realtà e il logos, lo strumento cioè che dovrebbe tramettere questa conoscenza, tra l'essere come realtà oggettiva e il logos come realtà soggettiva (il che è perfettamente in linea con Kant).*<sup>29</sup>

Sin embargo, no coincidimos con el autor en que este momento se trata de un simple «residuo» de lo que antes se ha dicho, una especie de apéndice que al parecer no agrega nada sustancial a la reflexión presentada; por el contrario, consideramos que ostenta uno de los puntos nodales de la propuesta sofística como filosofía del *logos*. Algo que resulta de manera particular muy representativa en Gorgias que vincula de forma estrecha la reflexión filosófica con el trabajo retórico. Este último argumento permite vincular toda la reflexión gorgiana para medir el impacto de su propuesta sediciosa, en donde el juego constante entre interno y externo le permite ubicarse con resolución en la diversidad del mundo complejo. De tal manera que la relación entre el ser, el pensar y el decir se logra establecer a partir del *logos*, pero esto no quiere decir que se

<sup>28</sup> Tal como señala G. Colli, refiriendo el planteamiento gorgiano: «Gorgia diceva: “Noi non riveliamo al vicino le cose che sono, ma le parole, che sono diverse dalle cose reali”. Se questo è vero, ogni immagine dei Greci che sia stata sinora costruita è fallace [Gorgias decía: “Nosotros no revelamos a quien se nos acerca las cosas que son, sino las palabras, que son distintas de las cosas reales”. Si esto es verdad, toda imagen de los griegos construida hasta hora es falaz]» (1974: 149).

<sup>29</sup> [La razón demostrativa de esta última tercera parte consiste únicamente en resaltar la diferencia entre realidad y el *logos*, el instrumento que debería transmitir este conocimiento, entre el ser como realidad objetiva y el *logos* como realidad subjetiva (lo que está perfectamente en línea con Kant)] (2003:105-106 [Giovedì 28 aprile 1966]). Respecto al carácter complejo del término *logos*, especifica Colli algunos significados que permiten comprender mejor su uso en el ámbito de la filosofía griega y en el marco específico de la sofística: se trata más bien del empleo de diversas palabras en conexión, entendida como «discurso», «expresión verbal», incluso como «argumentación» o «demostración». Por su parte, H.-G. Gadamer puntualiza: «Si bien “*logos*” no significa la palabra, sino discurso, lengua, dar cuenta de algo, y finalmente, todo lo que se expresa en el habla, pensamiento, razón. Por eso, la definición del hombre como el *animal rationale*, el ser que posee razón ha atravesado los siglos ratificando el tardío orgullo de la razón. Mas *logos* no es “Razón” sino “discurso”: justamente la palabra que se dice a otro» (cf. 1993: 10).



muevan en el mismo registro de implicación, pues, aunque el pensamiento y las palabras pueden referirse al mundo exterior no quiere decir que tengan acceso al mismo. De esta manera podemos percibir en el texto dos órdenes distintos de registro, el de la «percepción sensible» y el de la «realidad inteligible»:

Pues el medio con el que las comunicamos es la palabra y fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabras. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni tampoco a la inversa, así también, puesto que lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro. Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experiencias sensibles]. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que representa a la realidad exterior, sino que es ésta la que da un sentido a la palabra.

Esta primera diferenciación en el ámbito empírico, entre las cosas del mundo real y las palabras que pretenden acompañarla, lo que sin duda permite hablar de dos «realidades» diferentes. La «primera realidad» del mundo a la que no tenemos acceso sin la intervención de nuestra subjetividad perceptiva y una «segunda realidad» que es el mundo de las palabras que pretenden decir el mundo, pero sin embargo ambos no son reductibles. De esta forma la afirmación de que «no es la palabra la que representa a la realidad exterior, sino que es ésta la que da sentido a la palabra» resulta sin duda plenamente gorgiana.

Pues, según afirma, si la palabra tiene también su fundamento, difiere, sin embargo, de todas las demás realidades; y extremadamente diferentes son los cuerpos visibles de las palabras. Pues lo visible es percibido por un órgano y la palabra por otro diferente. En consecuencia, la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza. Por tanto, ante tales dificultades planteadas en la obra de Gorgias, el criterio de verdad, en lo que de ellas depende, desaparece. Pues que de algo no existe ni puede ser conocido ni pensado a otro, no puede existir criterio. [*Tes. fra.* B fr. 3 84-87: 182-184]

Estos últimos comentarios pertenecen a Sexto Empírico, que busca establecer una relación de antecedente de los planteamientos de Gorgias aquí presentados con la

filosofía escéptica a la que pertenece, como sabemos en referencia sobre todo a Pirrón de Elis (360-270 a. C.), lo que permite no sólo cuestionar el «criterio de verdad» si no también el «principio de realidad» como partes de un mismo fenómeno. Aquí la perspectiva relativista de la sofística se continúa y apoya en el nihilismo de tipo gorgiano, como lo indican G. Reale y D. Antiseri: «Gorgias parte del *nihilismo* y sobre esa base construye el edificio de su retórica» (2007: 124). De esta manera podemos percibir que la propuesta filosófica del sofista de Leontinos, que establece este carácter insostenible, contradictorio y absurdo de los filósofos eleatas que han pensado el «ser» y así permite deslindar atributos que terminan confundándose, busca ser coherente en el ámbito de la práctica sobre todo a partir de la función retórica en el espacio de la vida democrática ateniense. El escepticismo nihilista que establece el carácter inconmensurable entre aquello que consideramos la «realidad» y lo que podemos pensar resulta fundamental para su teoría del lenguaje. De esta manera, es factible afirmar con B. Cassin: «no ya sabiduría y verdad, sino habilidad y oportunismo, resumiendo: *tekhne*» (2013: 65).

En este sentido es que ante la imposibilidad de que el lenguaje pueda decir y pensar la realidad, abre la plena aceptación de la importancia y utilidad del *logos* que se despliega de manera creativa en el ámbito humano de la opinión (*δόξα*), ante la imposibilidad de poder acceder a la verdad (*ἀλήθεια*). Así, aclarando el camino para desarrollar plenamente su práctica retórica sin malentendidos, aceptando plenamente y sabiendo aprovechar las limitaciones y posibilidades que abre el ejercicio particular del *logos*, en el propio ámbito del lenguaje que busca como tarea principal impactar en la percepción de la realidad y en las acciones realizadas por los seres humanos. Como señala al respecto de manera puntual E. Cassirer:

*To this end the Sophists created a new branch of knowledge. Rhetoric, not grammar or etymology, became their chief concern. In their definition of wisdom (sophia) rhetoric maintains a central position. All the disputes about the 'truth' or 'correctness' (ὀρθότης) of terms and names became futile and superfluous. Names are not intended to express the nature of things. They have no objective correlates. Their real task is not to describe things but to arouse human emotions; not to convey mere ideas or thoughts but to prompt men to certain actions. [Cassirer: 1963: 114]<sup>30</sup>*

<sup>30</sup> [«Con este fin, los sofistas crearon una nueva rama del conocimiento. La retórica, no la gramática o la etimología, se convirtió en su principal preocupación. En su definición de sabiduría (*sophia*) la retórica

De esta manera queda circunscrito el campo efectivo en donde se instala con decisión la práctica sofística, precisamente aquel que ubica con toda claridad su fundamental tratado *De lo que no es*; y es precisamente en este campo en donde se expande toda la capacidad del logos —ese «poderoso soberano»— tal como lo expresa con toda nitidez y fuerza el *Encomio de Helena*. Una vez trazada la diferencia de ámbitos de competencia que involucra al mundo y la percepción del ser humano, Gorgias establece un «tercera vía» entre los campos de la verdad absoluta y el de la mera opinión<sup>31</sup>. Podemos decir, con el apoyo de F. Nietzsche: «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!» (2016: 635). Bueno, precisamente es en parte de este mundo ignoto en donde pretenden moverse la sofística con la suficiente competencia, y sin duda Gorgias de Leontinos es uno de los que más contribuye a explorar y definir con mayor precisión este ámbito desfigurado por el peso metafísico<sup>32</sup>.

Ahora bien, este espacio diferente de competencia en donde la sofística se instala con determinación permite superar la trampa de la dicotomía metafísica, mediante el instrumento sedicioso del escepticismo nihilista a partir de la *praxis* del logos-*pharmakon*; lo que impulsa con la resolución necesaria es el uso efectivo de la razón que se mueve en el nivel de lo circunstancial humano, como son las diferentes situaciones cotidianas que se viven en la ciudad —en sus distintos «foros» como el jurídico, político y privado— implicadas en referentes concretos y escenarios contingentes, libres de cualquier sustancialismo:

---

mantiene una posición central. Todas las disputas sobre la «verdad» o «corrección» (ὀρθότης) de términos y nombres se volvieron inútiles y superfluas. Los nombres no pretenden expresar la naturaleza de las cosas. No tienen correlatos objetivos. Su verdadera tarea no es describir cosas sino despertar emociones humanas; no transmitir meras ideas o pensamientos, sino impulsar a los hombres a ciertas acciones»].

<sup>31</sup> En efecto, el campo de la opinión no tiene ningún valor para el enfoque gorgiano, pues se reduce a ser la cara opuesta del imperio de la verdad, de ahí el desprecio de Gorgias por dicho reducto en donde luego sus críticos pretenden recluir al movimiento. Aclarando que «el saber es la opinión acompañada del logos. Es la opinión fundamentada racionalmente [...] comprender el saber como logos» (cf. Gadamer, 2003: 75).

<sup>32</sup> Como señala A. Laks: «Pensar el devenir después de Parménides, será asegurarse de que, contrariamente a lo que se había decretado, es efectivamente posible pensar el no-ser y, por ahí, legitimar nuestro mundo» (cf. 2009: 16).

Intenta [Gorgias] entonces recurrir a una tercera vía, la de la razón que se limita a iluminar hechos, circunstancias, situaciones de la vida de los hombres y de la ciudad en sus concretes y en su situación contingente, sin que logre dar a estos un fundamento adecuado. [cf. Reale y Antiseri, 2007: 124]

Precisamente es en este terreno en donde la operación del *logos* se constituye en algo imprescindible, pues al sacudirse cualquier grillete metafísico (ser, verdad, realidad, naturaleza, esencia...) consigue impulsar el uso de la palabra en su plena *autonomía* que adquiere tal contundencia para poder aplicarla en cualquier competencia humana. Esta forma de liberación de la palabra de cualquier tipo de amarre trascendental o referente ideal, le permite agenciarse de tal poder de *encanto* para influir en las creencias, los estados de ánimo, los pensamientos y las acciones de los seres humanos. En definitiva, la fuerza del *logos* para hacer que los seres humanos se comporten de una cierta forma, por ello la dimensión política resulta total para entender todo el impacto del movimiento sofístico.

## § 5. La *performativa* gorgiana: el impulso de la tercera dimensión del lenguaje

Además, la palabra cobra otra dimensión que con las transformaciones generadas por la revolución promovida por la sofística en un contexto de competencia política intensa resulta fundamental, se trata de la capacidad *performativa* o «realizativa»<sup>33</sup> del *logos*. Constituye un ámbito fundamental para entender la importancia e impacto real del movimiento, y que se viene enfatizando en los últimos años no sólo para resaltar la finalidad práctica de su propuesta, sino también por el impacto de la capacidad del *logos* en la realización del propio mundo. Es decir, el *arte de las palabras* (Fed. 271c: 828) —en este caso, libre de todo referente sustancial— se ubica sin inhibiciones en ámbito de lo contingente y relativo de las complejas relaciones humanas mediante el ejercicio de la razón que pretende *tomar* el control desde el uso efectivo del lenguaje; de esta manera la capacidad de la fuerza del lenguaje puede verse por ejemplo en el

<sup>33</sup> Podemos entender esta expresión tal como la puntualiza J. L. Austin: « [...] expresar la oración (por supuesto que en las circunstancias apropiadas) no es describir ni *hacer* aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo [...]. Propongo denominarla *oración realizativa* o expresión realizativa o, para abreviar, “un realizativo”. [...]. Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo» (cf. 2018: 50-51).

emblemático discurso sofístico titulado el *Encomio de Helena*<sup>34</sup>, en donde como pudimos ver el autor busca transformar la percepción demasiado apresurada que termina condenando históricamente a la protagonista de aquella lejana tragedia bélica. Cuya postura sediciosa representativa puede percibirse en las palabras finales del discurso: «Quise escribir este discurso como un encomio de Helena y un juego de mi arte» (*En. Hel.* 21: 211).

En este sentido el ejercicio del *logos* no se reduce a la formalización que adquiere la retórica en esa época<sup>35</sup>, pues resulta que su finalidad no se limita a buscar persuadir a los demás, sino que también pretende incidir en su conducta mediante la presentación de una versión de la realidad y los diferentes actos que ahí se realizan. Es decir, dentro de esta concepción el discurso tiene la capacidad de *hacer la realidad*, en tanto que la palabra hace cosas; la alocución urde la realidad al decirla, constituye el mundo al nombrarlo haciéndolo visible: las palabras realizan las cosas al expresarlas. Algo que el enfoque metafísico no concibe ni tolera desde el posicionamiento ventajoso de la filosofía platónica y aristotélica —como cánones del «correcto» funcionamiento de la disciplina— que termina inhabilitando cualquier intento de *desmarcado* por parte de la sofística. En el caso de Platón los termina relegando al campo de una «retórica mala» que lo único que pretende es engañar para poder lucrar (*aduladores*), en cambio la filosofía se vincularía a la forma de expresión de una «retórica buena» generada por aquellos (*dialécticos*) que pretenden la búsqueda de la verdad<sup>36</sup>; es como confundir al perro con el lobo, el «más dócil de los animales al más salvaje»<sup>37</sup>.

Por su parte, como ya señalamos, Aristóteles distingue con toda claridad en sus *Refutaciones sofísticas* (*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγγων*):

---

<sup>34</sup> Considerando la aseveración de B. Cassin: «La epideixis sofística, cuyo emblema es el *Elogio de Helena* de Gorgias, es una performance prácticamente en todos los sentidos del término» (*cf.* 2022: 73).

<sup>35</sup> Sobre todo, con la formalización que se consigue con la clasificación, los modos de razonamiento y su funcionamiento lógico, con la estructuración lógica del silogismo de la retórica aristotélica. Al respecto, véase J. de Romilly (2010: 94).

<sup>36</sup> En tanto que la persuasión se relaciona directamente con la retórica, Platón establece también dos formas de persuasión que permite distinguir la diferencia entre «creencia» y «conocimiento»: «Sóc. —Si te parece, establezcamos, pues, dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia» (*cf. Gor.* 454e: 313).

<sup>37</sup> *Sofista, op. cit.*, 231a, p. 38. Hay que recordar que Platón en la *República* presenta al sofista Trasímaco como una auténtica fiera que «estremece de pánico» (*cf. Rep.* 336b: 23).

Sin embargo, puesto que a los ojos de algunas gentes es más provechoso parecer sabio que ser sabio sin parecerlo —pues el arte de la sofística consiste precisamente en lo aparential y no en la sabiduría real, y el sofista es aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real— es evidente que, de cara a esta gente, es más esencial desempeñar en apariencia el papel de sabio que serlo actualmente sin parecerlo. [Arg. sof. cap. 1: 31]

Precisamente es esta confusión la que pretende esclarecer Aristóteles consiguiendo separar a los *sofistas* de los *dialécticos* que luego «se revisten del mismo aspecto del filósofo»; ante este talante engañoso, la forma de deshacer este enredo es por medio del ataque en su propio medio del lenguaje, pues este «hablar por hablar» (*legein logou kharin*) finalmente pone en claro la esterilidad de su supuesto saber y el relativismo de sus postura termina más bien emparentándolos con las plantas, es decir estableciéndolos según el estagirita en auténticos «hombres planta» (que manejan un «logos de plantas») (cf. *Met.* Lib. 4.º, 2-4: 150-162 y Cassin, 2013: 99).

Estos desplazamientos incriminatorios repercuten directamente en el tipo de apreciación e imagen que se generan sobre la sofística, pero también de manera más puntual en la descalificación de otras propuestas alternativas al callejón sin salida de la metafísica; pero si como ocurre con aquellos que hablan por el puro placer de hablar (*rumor de plantas*), el remedio según apunta Aristóteles consiste en «refutar su discurso tomándolo en su expresión y en sus palabras» (*Met.* 1009a 20: 164). Y es precisamente en este campo que los dos titanes de la metafísica clásica anulan la «tercera dimensión del lenguaje», plenamente promovida y empleada por el *logos* sofístico; se trata de la función esencial que permite a B. Cassin afirmar de manera rotunda: «El discurso sofístico es el paradigma de un discurso que hace cosas con palabras» (Cassin, 2022: 11)<sup>38</sup>.

Veamos brevemente estos tres niveles del lenguaje:

1. *La dimensión constativa del lenguaje.* Se trata del nivel declarativo en donde la palabra manifiesta la existencia de las cosas y fenómenos del mundo para que a partir de la capacidad perceptiva de las cosas se desarrolle el contacto cotidiano con el mundo, la filosofía y la ciencia; por lo cual las categorías de lo «verdadero» y lo «falso» se constituyen en criterios que buscan la constatación valorativa de las cosas del

---

<sup>38</sup> El siguiente planteamiento de las tres dimensiones del lenguaje, está basada brevemente en esta obra de la filóloga y filósofa francesa.

mundo. En el ámbito de la función lingüística se encarga de «decir lo que hay», en «hablar de», como capacidad implicada en decir el mundo.

2. *La dimensión persuasiva del lenguaje.* En clara alusión al nivel retórico del uso del lenguaje, que implica la interacción con los otros por medio del uso estratégico del mismo en su capacidad argumentativa, cuyo ámbito de influjo se mueve en la esfera de lo *verosímil* y *probable* buscando la manera efectiva de influir en los demás mediante el mecanismo persuasivo. En el horizonte de la función lingüística hace referencia al «decir dirigido a alguien», al «hablar a», como capacidad estratégica de *influir* en los demás (en lo que creen, piensan, sienten y actúan)<sup>39</sup>.

3. *La dimensión performativa del lenguaje.* Se refiere al nivel que habla de la «pertinencia» para la *realización* de aquello que se dice, en este sentido se trata del efecto que tiene la palabra sobre el mundo; precisamente se trata de un ámbito fundamental que pretende romper con las restricciones que implica el nivel constatativo y persuasivo del lenguaje, mediante la captura que realiza la metafísica del lenguaje que establece el circuito entre la filosofía y la retórica<sup>40</sup>. En el campo de la función lingüística se refiere al «decir que hace», al «hablar haciendo», como forma de influjo *performativo* o «realizativo» del lenguaje que circunscribe de manera particular la aportación de la sofística.

Lo que podemos percibir aquí es el aparente «olvido» intencional en la cultura occidental de esta tercera dimensión del lenguaje, por lo demás fundamental para entender otra forma de pensar como parte de la *filosofía del logos* que pone en acción la sofística, se trata al parecer del intento de este movimiento insigne de adaptar el poder discursivo que tenía el mito que se mimetiza en la práctica del *logos* en un escenario secularizado en expansión a partir de la realización argumentativa. Tal como podemos apreciarlo en el siguiente comentario de M. Heidegger:

---

<sup>39</sup> Debemos puntualizar, como ejemplo, que el importante análisis que al respecto realiza P. Aubenque, en una obra fundamental publicada en 1962, se queda en este segundo nivel: «Pero no todas las funciones del lenguaje son exaltadas por igual: los sofistas omiten su función de expresión o transmisión, para quedarse sólo con su poder de persuasión. Para retóricos y sofistas, hablar no es tanto hablar de como hablar a; el objeto del discurso importa menos que su acción sobre el interlocutor o el auditorio: el discurso, empresa humana, es considerado exclusivamente como instrumento de relaciones interhumanas» (cf. Aubenque, 2008: 88).

<sup>40</sup> Como señala J. Brun: «con Aristóteles asistimos a una estructuración del *Logos* en una lógica» (cf. 1968: 26-27).

Mito significa: la palabra que pronuncia. Pronunciar es para el griego: manifestar, hacer aparecer, o sea, el aparecer y lo que es mediante su aparecer, su epifanía. Mito es lo que tiene ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla. El mito es el hablar que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. *Logos* dice lo mismo. En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y logos entran en oposición por culpa de la filosofía como tal; antes bien son precisamente los primeros pensadores de los griegos (Parménides, fragm. 8) quienes usan mito y logos con un mismo significado. Mito y logos se separan y oponen recién allí donde ni el mito ni el logos pueden mantenerse en su ser originario. Esto ya tuvo lugar en Platón. Si la historia y la filosofía opinan que el mito ha sido destruido por el logos, se debe esto a un prejuicio que se ha heredado del racionalismo moderno y al que sirve de base el platonismo. Lo religioso nunca es destruido por la lógica, cosa que sucede siempre y solamente por sustraerse el dios. [2005: 17-18]<sup>41</sup>

Es precisamente esta continuidad heurística que se establece como un torrente profundo entre mito y *logos* —amarre disuelto luego de manera definitiva por la dogmática filosófica de tipo platónica y aristotélica<sup>42</sup>— la que permite a la sofística utilizar el poder del discurso para lograr percibir la «realidad», pero desplazando su significación hacia el dispositivo argumentativo; por lo tanto, desde la arenga del argumento las palabras *hacen* la realidad al decirla, constituyen el mundo al

<sup>41</sup> Por su parte, J.-P. Vernant puntualiza: «La palabra mito nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. *Mythos* quiere decir ‘palabra’, ‘narración’. No se opone, en principio, a *logos*, cuyo sentido primero es también ‘palabra, discurso’, antes de designar la inteligencia y la razón. Solamente es en el marco de la exposición filosófica o la investigación histórica que, a partir del siglo V, *mythos*, puesto en oposición a *logos*, podrá cargarse de un matiz peyorativo y designar una afirmación vana, desprovista de fundamento al no poder apoyarse sobre una demostración rigurosa o un testimonio fiable» (cf. 2011: 17).

<sup>42</sup> No obstante, no podemos dejar de ver cierto rudimento de este vínculo en el pensamiento de Parménides, tal como lo presenta R. Ronchi: «En los versos 34-36 del fr. 8, auténtica cruz para los traductores, Parménides afirma que para encontrar el pensar concreto, en acto (*tò noeîn*) debemos buscar el ser en el que el pensar está expresado (*en hōi pefatisménon estín*). Ahora bien, <decir> que “hay pensar” (*estì noeîn*) es lo mismo que <decir> “aquello por mor de lo cual (*hoúneken = hoú héneka*) hay pensar (*noéma*)”. Para encontrar el pensamiento debemos buscar entonces el decir, el hablar (*phatízein*), porque hablar es decir algo (y sobre todo decir lo que algo es): limitarse a decir “algo” no es decir nada en absoluto. Decir es decir el ser. La jurisdicción del *lógos* [*sic.*] sobre el ser (“criterio de conceptibilidad”) es por lo tanto una jurisdicción lingüística: el ser es lo pensable, y éste lo decible, a saber, el ser que el habla deja emerger como su necesario correlato. El ser tal como se muestra en el decir (*légein*): *el ser en cuanto hablado, dicho y expresado es el hilo conductor de la “investigación”*» (cf. 2008: 46). Claro, el planteamiento de la sofística se realiza en un contexto de secularización, quizá pre-metafísico y de des-ontologización.



nombrarlo<sup>43</sup>. De esta forma el discurso sofístico es un ejercicio *performativo* continuo, en el sentido de que las palabras «fabrican» las cosas al pronunciarlas: el decir es un hacer inmediato, un presentar o aparecer en el proferir. En este sentido es que los sofistas son pensadores prácticos y realistas, son según Nietzsche los «grandes realistas e inmoralistas de la antigüedad»<sup>44</sup>; pero son pensadores realistas porque saben muy bien que no hay una realidad en sí: no hay realidad pues la única realidad es aquella que posibilita el lenguaje.

Esta especie de *cisura* —presentada en forma de giro hacia el *logos* fraguada en buena medida por la sofística en la segunda mitad del siglo V a. C.—, es posible por las transformaciones que se están viviendo en esa época de rupturas profundas; en este momento por su complejidad hay una claridad respecto a la problemática relación entre las «palabras» y las «cosas», la dificultad del enredo entre los «discursos» y los «hechos»; sin duda la sofística no niega que exista una relación entre las dos esferas, pero pese a la confusión que prevalece en la trabazón de estos extremos, para la sofística no se trata de que el lenguaje «presente» la realidad por medio de palabras sino de que en este enredo lo que se produce es una «representación» que ordena de diferente forma lo que pretende *mostrar*. Se trata de que este intenso debate en torno a esta complicación propia del siglo V a. C. —abriendo la brecha de la relación entre «retórica» y «realidad» que se termina ensanchando cada vez más—, posibilita también nuevas perspectivas que buscan explicaciones y usos diferentes; dando apertura a lo que algunos estudiosos han denominado «autoconciencia retórica» (*rhetorical self-consciousness*) (cf. Kerferd, 1981: 8, 78), como parte del impulso sofístico que acomete liberar el poder del *logos* y saber aprovechar todos sus recursos para la extensión de las capacidades humanas en la búsqueda de la excelencia (*ἀρετή*).

---

<sup>43</sup> Sin duda se trata de un planteamiento revolucionario en filosofía, tal como lo percibe e impulsa el mismo J. L. Austin desde su *filosofía del lenguaje ordinario*: «Cualquiera que sea nuestra opinión acerca de algunos de estos puntos de vista y sugerencias, y por mucho que podamos lamentar la confusión inicial en que la doctrina y el método filosófico fueron sumergidos, no se puede dudar que aquellos están produciendo una revolución en filosofía. Si alguien desea llamarla la mayor y más saludable revolución en toda la historia, ésta no sería, después de todo, una pretensión desmedida» (cf. 2018: 47-48).

<sup>44</sup> «Los sofistas no son otra cosa sino realistas: formulan los valores y prácticas que son comunes a todos, otorgándoles el rango de valores, — tienen el coraje que tienen todos los espíritus fuertes de *saber* asumir su inmoralidad...» (cf. Nietzsche, 2006: 14 [147], 577).

La trayectoria que en el caso particular de Gorgias de Leontinos, al desplazarse desde su postura de nihilismo escéptico en su tratado *De lo que no es* hasta la casuística de su filosofía del logos presentada en el *Encomio de Helena*, nos permite comprender mejor el calibre de su invectiva y contribuciones sediciosas. De esta manera podemos percibir mejor, según el planteamiento señalado de B. Stroud (2003), que en su misma concepción de la «realidad» ayuda a comprender su propuesta de «filosofía retórica»<sup>45</sup> —o, mejor, «filosofía del logos»—, como intento de subvertir el *desplazamiento* de la metafísica dogmática en marcha. Sin duda la reflexión práctica del sofista de Leontinos se presenta como una de las propuestas filosóficas alternativas, pero que muy pronto es desactivada ante los amagos de la filosofía idealista de la época.

Insistiendo un poco más: puede decirse que la sofística no niega la realidad, sino la posibilidad de acceder a la misma por sus propias condiciones inconmensurables ante las limitaciones comprensivas que definen al ser humano. Es el ejercicio de la razón mediante el uso estratégico del lenguaje de tipo argumentativo el que permite influir en el propio actuar de los seres humanos, pero dicha *afectación* es factible porque el poder del discurso «hace al decir» y de esta manera al permitir el aparecer consigue urdir la realidad por medio del lenguaje<sup>46</sup>. De esta manera, con el desplazamiento enfático de la *physis* hacia el *nomos* que se está viviendo sobre todo en la segunda mitad del siglo V a. C., se hace posible por la asunción de un «relativismo consecuente» (*relativisme conséquent*) frente a un escenario conflictivo de plena convención política —ámbito de lo contingente por excelencia—, la búsqueda del acuerdo y la «concordia» mediante el *cuidado* puntual del discurso.

La sofística al parecer es del todo consciente del *theatrum politicum* (teatro político) en el que se mueve y requiere dominar mediante el discurso argumentativo eficaz, así como de las limitaciones y posibilidades en el manejo del «poderoso soberano» *logos-pharmakon*; por lo demás, exaltada oportunidad para asumir con plenitud la *sintaxis* del texto de la «realidad-mundo» por medio del *uso* estratégico de la mera palabra

---

<sup>45</sup> Como indica D. Laercio: «Es preciso considerar el antiguo arte sofístico como filosofía retórica. Por esto discute los temas que los filósofos han tratado, pero considerando que ellos, por su método de inquirir, se pone al acecho y avanzan paso a paso, hasta confirmar los más pequeños puntos de sus investigaciones, pero aseguran que tienen aún un conocimiento inseguro; el sofista antiguo se arroga, en cambio, el conocimiento de aquello sobre lo que habla» (cf. 2013: 391).

<sup>46</sup> En este sentido es que afirma B. Cassin, en referencia al sofista Antifonte: «las obras del sofista orador nos permite comprender qué tipo de mundo crea el logos» (cf. 2008: 19).

humana —podemos decir, demasiado humana—, en su decisiva realización *performativa*<sup>47</sup>.

## Bibliografía

- Alcidamante de Elea (2005), «Sobre los que componen discursos escritos» o «sobre los sofistas», en Melero Bellido, Antonio (ed.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 341).
- Aristóteles (2014), *Metafísica*, en *Aristóteles I*. Madrid, Gredos (Grandes Pensadores).
- Aristóteles (2014), *Ética nicomáquea y Política*, en *Aristóteles II*. Madrid, Gredos (Grandes Pensadores).
- Aristóteles (1973), *Argumentos sofísticos*. Buenos Aires, Aguilar (Iniciación Filosófica, 76).
- Austin, John L. (2018), *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. México, Paidós.
- Blumenberg, Hans (2016), «El concepto de realidad y la posibilidad de la novela», en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid, Trotta, pp. 123-145.
- Brun, Jean (1968), *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Cassin, Barbara (2022), *Cómo hacer de verdad cosas con palabras. Homero, Gorgias y el Pueblo del Arco Iris*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Cassin, Barbara (2014), *Sophistical practice. Toward a consistent Relativism*. New York, Fordham University Press.
- Cassin, Barbara (2013), *Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*. Buenos Aires, Manantial.
- Cassin, Barbara (2008), *El efecto sofístico*. Buenos Aires, FCE.
- Cassirer, Ernst (1963), *An essay on Man. An introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven and London, Yale University Press.
- Colli, Giorgio (2003), *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milano, Adelphi (Biblioteca Filosofica, 22).
- Colli, Giorgio (1998), *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Milano, Adelphi (Biblioteca Filosofica, 16).
- Colli, Giorgio (1988), *La natura ama nascondersi*. Milano, Adelphi (Biblioteca Filosofica, 4).
- Colli, Giorgio (1978), *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi (Picola Biblioteca, 29).
- Colli, Giorgio (1974), *Dopo Nietzsche*. Milano, Adelphi (Biblioteca Adelphi, 55).
- Colli, Giorgio (1969), *Filosofia dell'espressione*. Milano, Adelphi (Biblioteca Adelphi, 26).
- Cornford, Francis M. (1968), *La teoría del conocimiento en Platón. El Teeteto y el Sofista: traducción y comentario*. Buenos Aires, Paidós (Biblioteca de Filosofía, 7).
- Cornford, Francis M. (1964), *Sócrates y el pensamiento griego*. Madrid, Norte y Sur (Escritos Filosóficos, 1).

<sup>47</sup> Tal como establece H. Blumenberg, en el marco de su reflexión sobre la relación entre la realidad y la novela: «La realidad no puede ser considerada ya una cualidad inherente de un objeto, sino que es la encarnación de una *sintaxis de los elementos* aplicada consistentemente. La realidad se presenta ahora como nunca como un tipo de texto que toma su forma particular obedeciendo ciertas reglas de consistencia interna» (2016: 138).

- Crescenzo, Luciano de (1988), *Historia de la filosofía griega I, Los presocráticos*. Barcelona, Seix Barral.
- Diógenes Laercio (2013), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza Editorial (Cásicos de Grecia y Roma, 8).
- Feyerabend, Paul (2003), *Provocaciones filosóficas*. Madrid, Biblioteca Nueva (Clásicos del Pensamiento, 26).
- Filóstrato de Lemnos (1999), *Vida de los sofistas*. Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 55).
- Filóstrato de Lemnos (2013), *Vida de los sofistas*. México, Porrúa («Sepan cuantos...», 427).
- Gadamer, Hans-George (2016), *The Beginning of Knowledge*. London/New York, Bloomsbury Academic (The Bloomsbury Revelations Series).
- Gadamer, Hans-George (2003), *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós (Paidós Studio, 112).
- Gadamer, Hans-George (1993), *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona, Península (Historia, Ciencia, Sociedad, 296).
- Gorgias de Leontinos (2016), *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios* (trad., intr. y notas Luis Andrés Bredlow). Barcelona, Anthropos. Edición bilingüe.
- Gorgias de Leontinos (1996), «Testimonios y fragmentos», en Melero Bellido, Antonio (ed.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, pp. 143-231.
- Gorgias de Leontinos (1996), «Encomio de Helena», en Melero Bellido, Antonio (ed.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, pp. 200-211.
- Heidegger, Martin (2020), *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta.
- Heidegger, Martin (2005), *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Heródoto (2008), *Los nueve libros de la historia*. Buenos Aires, Losada.
- Kerferd, George Briscoe (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge/London/New York, Cambridge University Press.
- Laks, André (2009), *El vacío y el odio. Elementos para una historia arcaica de la negatividad*. Madrid, Arena Libros (Filosofía una vez).
- Nietzsche, Friedrich (2016), *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas. Vol. IV. Escritos de madurez II*. Madrid, Tecnos, pp. 611-691.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Fragmentos póstumos IV*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta (Clásicos de la Cultura, 14).
- Pernot, Laurent (2016), *La retórica en Grecia y Roma*. México, UNAM (Biblioteca de Retórica, 31).
- Platón (2014), *República*, en *Diálogos II*. Barcelona, Gredos, pp. 11-340.
- Platón (2014), *Parménides*, en *Diálogos II*. Barcelona, Gredos, pp. 343-420.
- Platón (2014), *Teeteto*, en *Diálogos II*. Barcelona, Gredos, pp. 423-524.
- Platón (2010), *Gorgias*, en *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, pp. 303-397.
- Platón (2010), *Eutidemo*, en *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, pp. 427-482.
- Platón (2010), *Crátilo*, en *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, pp. 531-606.
- Platón (2010), *Fedro*, en *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, pp. 769-841.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario (2007), *Historia de la filosofía 1. Filosofía pagana antigua*. Bogotá, UPN/San Pablo.
- Ronchi, Rocco (2008), *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid, Akal (Akal – HIPECU, 8).
- Romilly, Jacqueline de (2010), *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Madrid, Gredos (Estudios Clásicos).

- Romilly, Jacqueline de y Trédé, Monique (2015), *Pequeñas lecciones sobre el griego antiguo*. México, Grapas + Me cayó el veinte.
- Schiappa, Edward (2018), *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*. España, Avarigani.
- Searle, John R. (2018), *Ver las cosas como son. Una teoría de la percepción*. Madrid, Cátedra (Colección Teorema/Serie Mayor).
- Sexto Empírico (2012), *Contra los dogmáticos*. Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 401).
- Sexto Empírico (1996), *Hipótesis pirrónicas*. Madrid, Akal (Akal/Clásica, 42).
- Stroud, Barry (2003), *La búsqueda de la realidad*. Madrid, Síntesis.
- Untersteiner, Mario (1997), *I sofisti*. Milano, Bruno Mondadori.
- Vernant, Jean-Pierre (2011), *Los orígenes del pensamiento griego*. Madrid, Paidós (Paidós Orígenes, 80).
- Wittgenstein, Ludwig (2017), *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Trotta (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía).

