

# ZENÓN DE ELEA Y COMPAÑÍA: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística\*

María Teresa Padilla Longoria  
Universidad Nacional Autónoma de México  
mtpadilla25@hotmail.com

## Abstract

In this article we have the aim of confronting Plato's and Aristotle's ideas on dialectic and other associated practices resorting to the judgments that both philosophers made in that respect and the position that they showed before such practices achieved by Zeno of Elea and two archetypical sophists like Protagoras and Gorgias. All of this with the aim of emphasising, first, the risk that for Plato entailed the generalisation of such practices and the contrast that implied in relation with his philosophical project of dialogic examination and unselfish search for the truth and, second, with the aim of showing the way that Aristotle intended to open with the position that he had in relation with Zeno and the sophists and that led him to develop other ideas on dialectic itself, rhetoric and sophistic.

*Key Words:* Plato, Aristotle, dialectic, eristic, sophistry.

## Resumen

En este artículo nos proponemos confrontar las ideas que Platón y Aristóteles tuvieron acerca de la dialéctica y de otras prácticas asociadas con ella valiéndonos de los juicios que ambos filósofos emitieron al respecto y de la postura que mostraron ante dichas prácticas llevadas a cabo por Zenón de Elea y dos de los sofistas arquetípicos como lo fueron Protágoras y Gorgias. Todo esto, por una parte, con vistas a destacar el riesgo que para Platón comportó la generalización

---

\*Recibido: 02-10-07. Aceptado: 03-12-08.

\*Esta Conferencia fue presentada en la Universidad Panamericana. Agradezco, de verdad, las preguntas que allí se me formularon, ya que me fueron de gran utilidad para intentar mejorar y revisar el trabajo que ahora presento. Asimismo, agradezco las observaciones críticas de los dos dictaminadores anónimos, mismas que he intentado incluir en esta última versión corregida y ampliada.

de tales prácticas y el contraste que implicó con respecto a su proyecto filosófico de examen dialógico y búsqueda desinteresada de la verdad y, por otra, para mostrar la vía que Aristóteles intentó abrir con la postura que él tuvo respecto de Zenón y de los sofistas y que lo llevó a desarrollar otras ideas en relación con la dialéctica misma, la retórica y la sofística.

*Palabras clave:* Platón, Aristóteles, dialéctica, erística y sofística.

La objeción de Platón en contra de cualquier clase de antidialéctica —esto es, erística, sofística o antilógica— es muy fuerte. Las razones que él da son claras: ellas ponen en serio peligro la idea de la esencia de la filosofía como una actividad científica y noble. Los frutos de estas prácticas antidialécticas son aproximaciones tales como el relativismo, el subjetivismo y el escepticismo. Como ejemplos de dichas prácticas antidialécticas, nosotros proponemos examinar a Zenón de Elea, a Protágoras y a Gorgias sucesivamente.

Empezaremos con Zenón. Si consideramos los veredictos de Platón y Aristóteles acerca del método de Zenón, podemos ver que se contraponen. Platón escribe en el *Fedro*:

*Sócrates.* —¿De manera que nosotros no reconocemos que el eléata Palamedes habla científicamente, para hacer aparecer las mismas cosas a sus oyentes ser semejantes y disemejantes, unas y muchas, en reposo y en movimiento?

*Fedro.* —Sí, por cierto.

*Sócrates.* —Entonces, la ciencia de la antilógica, no sólo concierne a los tribunales y a las arengas públicas, sino que también, al parecer, habrá esta ciencia —si realmente hay una— en relación con todo lo que es dicho, por la cual un hombre será capaz de lograr que todo lo que puede ser hecho asemejarse a algo más se asemeje a todo lo que puede ser hecho semejante y sacarlo a la luz cuando alguien más hace semejante una cosa a otra y la disimula<sup>1</sup>.

{ΣΩ.} Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ

<sup>1</sup> *Fedro* 261d6-e4 = DK 29a13. (Las traducciones del griego son mías).

ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ  
καὶ φερόμενα;

{ΦΑΙ.} Μάλα γε.

{ΣΩ.} Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τε ἐστὶν ἡ  
ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ  
πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὐ-  
τῇ ἂν εἴη, ἧ τις οἶός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν  
δυνατῶν καὶ οἷς δυνατὸν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ  
ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν.

Y concluye:

*Sócrates.* —En ese caso, mi amigo, cualquiera que no co-  
nozca la verdad, pero haya hecho su negocio el darle caza a  
las apariencias, nos dará una ciencia del discurso, la cual es,  
al parecer, ridículamente acientífica.

*Fedro.* —Probablemente estás en lo cierto<sup>2</sup>.

{ΣΩ.} Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὃ τὴν ἀλήθειαν μὴ  
εἰδῶς, δόξας δὲ τεθρευκῶς, γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε,  
καὶ ἄτεχνον παρέζεται.

{ΦΑΙ.} Κινδυνεύει.

Aristóteles dijo en su *Sofista* que Empédocles fue el prime-  
ro descubrir la retórica y Zenón la dialéctica<sup>3</sup>.

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον  
Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ  
διαλεκτικὴν.

Platón asume una postura drástica con relación a Zenón, pues piensa  
que no fue un filósofo del todo serio. Pero, ¿por qué supone que Zenón  
no es serio? ¿Por qué infiere que, cuanto está haciendo Zenón, es como

<sup>2</sup>Fedro 262c1-4.

<sup>3</sup>Diógenes Laercio VIII, 57, 1-3 = DK 29A10.

lo que hace un erístico —donde erística es el nombre del “perito” en cuestión—, una clase de sofística? ¿Por qué Aristóteles dice que Zenón es el fundador de la dialéctica? ¿Por qué Zenón no es un sofista para Aristóteles? ¿Qué es un sofista? ¿Por qué Aristóteles abandona la palabra “dialéctica” para “la ciencia de las cosas más importantes”?

Si nosotros seguimos el método que Zenón usa, a juzgar por sus fragmentos, podemos concluir que: 1) él trata de demostrar lógicamente ciertas proposiciones con base en una tesis; 2) a veces, llega a conclusiones contradictorias, como ésta:

Al demostrar una vez más que si hay muchas cosas, las mismas cosas son limitadas e ilimitadas, las propias palabras de Zenón son como siguen:

“Si hay muchas cosas, es necesario que sean sólo tantas cuantas son, y ni más ni menos que eso, pero si son tantas cuantos son, serán limitadas”.

“Si hay muchas cosas, las cosas que son, son ilimitadas; puesto que siempre hay otras en medio de las cosas que son, y nuevamente otras entre aquéllas. Y así, las cosas que son, son ilimitadas”<sup>4</sup>.

καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν, ὅτε καὶ ἐν αὐτῶι φέρεται τῶι τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι· πάλιν γὰρ δεικνύς, ὅτι εἰ πολλά ἐστὶ, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζ.· “εἰ πολλά ἐστὶν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστὶν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστὶν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί”.

3) A veces, tenemos que aceptar ciertas suposiciones o hacer concesiones en relación con sus inferencias y conclusiones. De tal manera que, el segundo argumento sobre la imposibilidad del movimiento dice así:

<sup>4</sup>ZENÓN: *Fr. 3*, SIMPLICIO en *Física* 140, 28. Véase también DK 29A13.

El segundo es el así llamado ‘Aquiles’, y viene a ser esto, que en una carrera el corredor más rápido nunca podrá rebasar al más lento, ya que el perseguidor debe llegar al punto desde el cual el perseguido empezó, entonces el más lento siempre mantiene la delantera. En principio, este argumento es el mismo que aquel que se sustenta en la bisección, aunque difiere de éste en que las magnitudes añadidas no están divididas en mitades<sup>5</sup>.

δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δ' οὗτος ὅτι τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεόν ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὠρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' αἰεὶ τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῶι διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῶι διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος.

4) A veces, a Zenón le agrada empezar desde hipótesis que son probables y desarrollar sus razonamientos hasta sus últimas consecuencias<sup>6</sup>.

¿Cuáles son los criterios en los que se basa Platón para poder identificar el discurso filosófico? Los criterios son: que el discurso tiene que ser dialéctico, es decir, el filósofo debe mostrar su *capacidad*<sup>7</sup> para defenderlo; su *intención* tiene que ser enseñar más que meramente persuadir;<sup>8</sup> y su *propósito* buscar la verdad. Para Platón la dialéctica es el método por excelencia; la dialéctica es diálogo; la dialéctica es la ciencia sinóptica de la realidad que la estudia como realmente es, por medio de preguntas y respuestas.

<sup>5</sup>ARISTÓTELES: *Física* Z 9, 239b14. Véase también DK 29A25, 29A27, Fr. 4 y ARISTÓTELES: *Física* Z 9, 239b II, *passim*.

<sup>6</sup>Véase Fr. 3 y ARISTÓTELES: *Física* Θ 8, 263a15-18, b3-9.

<sup>7</sup>Al hablar de capacidad se hace referencia a que el dialéctico está ejerciendo la ἡ διαλεκτικὴ τέχνη como método por antonomasia y particular del quehacer filosófico.

<sup>8</sup>Véase A. Wilson NIGHTINGALE: *Genres in Dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge: University Press 1995, cap. 4, V, p. 165. Véase también C. J. ROWE: “The Unity of the *Phaedrus*: a reply to Heath”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7 (1989), pp. 180-183.

¿Por qué Platón rechaza el procedimiento de Zenón? Probablemente, porque Zenón realiza sus razonamientos sin ningún diálogo e intercambio humanos y, sobre todo, porque al final de sus ejercicios lógicos, no compara sus resultados con las evidencias primarias. Uno puede también “jugar” con argumentos que son formalmente correctos, pero no realmente (verdaderamente) correctos, puesto que no representan nada real. Para Platón esto es metafísica y éticamente un error serio.

La antilógica puede ser útil con tal de que uno esté permanentemente confrontado con la realidad; de otro modo puede ser el primer paso hacia los procedimientos y las conclusiones erísticas y sofísticas. No es meramente un accidente el que Protágoras y Gorgias tomaran como su fuente de inspiración a Zenón. Platón denomina sofistas a personas como Protágoras e Hipias. La clave para definir al sofista, en un sentido peyorativo, es, de acuerdo con Platón, el analizar las diferentes formas en las cuales él aparece y actúa<sup>9</sup>. El “sofista” era, originalmente, un experto. Zenón no es tratado normalmente como un sofista, aunque, a veces, él procede como tal (por ejemplo, llegar a conclusiones contradictorias, tratar a las hipótesis como puntos de partida firmes). Platón afirma que los sofistas no eran filósofos, ya que ellos no buscan la verdad. En este sentido Zenón es un erístico para Platón, puesto que no le importa la verdad y, tan sólo, opera a nivel conceptual.

El rechazo de Platón a Zenón en el *Parménides*<sup>10</sup> es porque aquél piensa que Zenón es realmente un erístico. Zenón afirma, de acuerdo con la tesis de Parménides, que tan sólo hay una cosa en el universo. Platón considera que Parménides es serio, porque se dirige hacia problemas igualmente serios, tales como el ser y el no-ser. Las preguntas realmente fundamentales son, para Sócrates, aquellas que Zenón ignora. Zenón no está preocupado por preguntas como ésta: ¿cómo algo podría ser seme-

---

<sup>9</sup>De hecho, éste es el punto de partida del *Sofista* de Platón, es decir, las seis definiciones preliminares del sofista —a saber, como cazador con salario de jóvenes adinerados, como comerciante (mercader) del conocimiento, como comerciante (mercader) al por menor, como fabricante y vendedor de información, como erístico, como un interrogador (sofística de noble linaje)— tal y como él aparece y que nos proporcionan la luz inicial y fundamental que nos permite darle caza en una fórmula clara.

<sup>10</sup>Véase *Parménides*, 127 d-130c.

jante y desemejante al mismo tiempo? Igualmente, el Sócrates de Platón juzga que el problema no es con las formas particulares, como Zenón piensa,<sup>11</sup> sino con las formas y sus relaciones de semejanzas y desemejanzas.

Platón tiene una extraordinaria habilidad para construir argumentos. En ese sentido es muy pragmático: él utiliza argumentos en el momento en que los necesita, pero siempre con medios y fines dialécticos. No podemos negar que Platón introduce la figura de Zenón en el *Parménides* con el fin de exponer sus propios problemas filosóficos, es decir, para mostrarnos lo que es el ἐλέγχος y lo que puede ser el desarrollo de una hipótesis con la finalidad de que la conversación sea filosófica, o sea, ayudar en la búsqueda de la verdad, y poner esto en contraste con la manera de proceder de Zenón<sup>12</sup>. Esto es, Platón gusta de contrastar la dialéctica y la erística recurriendo al caso de Zenón. De acuerdo con Platón, Zenón hace uso de las antinomias para establecer paradojas, sólo como un mero primer intento —mismo que nunca llega a nada claro y concreto—, pero no va más lejos. En ese sentido Platón trata a Zenón como un sembrador de contradicciones.

Los puntos de partida de Parménides y Zenón proceden de las percepciones de otras personas o de la mayoría de ellas. Ambos nos están tratando de convencer que nuestras percepciones están equivocadas y son engañosas. Platón acepta las evidencias primarias como puntos de partida y no denigra ni niega su estatus ontológico, pero él no piensa que el criterio final de verdad será provisto por las meras percepciones.

Platón rechaza de manera radical a Zenón desde el principio y, finalmente, comete parricidio en contra de Parménides, porque, a fin de

---

<sup>11</sup>En todo caso, Parménides está preocupado por preguntas como ésta, pero cuando menos su aproximación está abierta a la discusión y no está dando nada por sentado como Zenón hace.

<sup>12</sup>Véase *Parménides*, 136-137. Asimismo, y tal como lo asientan G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD: *The Presocratic Philosophers*, 2a. ed., Cambridge: University Press (reimpresión) 1993, p. 277, Platón dedica un espacio considerable en el *Parménides* (127d-128e) a la figura de Zenón. Nos hacen ver que las paradojas sobre el movimiento de Zenón son un asalto y un atentado en contra del sentido común y, a su juicio, esto mina tanto la posición parmenídea como el sentido común pluralista.

cuentas, ambos están negando las evidencias primarias y los hechos —la existencia de la unidad y la multiplicidad, del cambio y la diferencia en las cosas reales y en sus relaciones— que son el punto de partida y la condición *sine qua non* del método dialéctico de Platón.

Si finalmente Platón rechaza a ambos es porque él busca demostrar y poner a prueba sus propias tesis e ideas, dotándolas de un fundamento histórico y teórico más sólido, a través de un diálogo con figuras eminentes, como Parménides y Zenón.

Metodológicamente hablando, Platón rechaza el procedimiento polémico de Zenón, por llegar a resultados desconcertantes. Además, debido a que sus argumentos dependen de suposiciones lógicas que nos hacen verlos, algunas veces, como lógicamente posibles, pero físicamente imposibles. Esto es, éstos pueden ser premisas que parezcan posibles, pero sean realmente confusos. No obstante, Platón acepta el método de Parménides como filosófico —en la medida en que Parménides está realmente preocupado por la verdad— a pesar de que, finalmente, Platón rechazará sus conclusiones.

De acuerdo con Platón, Zenón tiene únicamente propósitos parciales: quiere mostrarnos que *él* está personalmente en lo correcto sin tener en cuenta la verdad objetiva. La búsqueda de Parménides es, para Platón, una búsqueda real: su propósito es impedir la confusión *humana* y el error. Él piensa, en realidad, que los modos humanos de percibir son poco fidedignos. La verdad, de acuerdo con él, requiere un camino diferente y eso es lo que nos está tratando de mostrar en su *Poema*.

Pasemos a analizar la postura de Aristóteles. El concepto de dialéctica en Aristóteles comporta tres ideas: 1) es un arte de interrogar;<sup>13</sup> 2) es el poder de llegar a conclusiones contradictorias, en la medida en que el dialéctico es el hombre que tiene la habilidad para hacer proposiciones,<sup>14</sup> 3) es el método de razonamiento que parte de la opinión generalmente aceptada<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup>Véase *Argumentaciones sofísticas* XI, 172a18-20.

<sup>14</sup>Véase *Tópicos* VIII, 14, 164b3-5 y *Retórica* I, 1, 1355a12.

<sup>15</sup>Véase *Tópicos* I, 1, 100a18-21.

Podemos captar las similitudes entre Zenón y Aristóteles en relación con la dialéctica: 1) la habilidad para llegar a conclusiones contradictorias; 2) el uso de la ἐνδόξα: para Aristóteles el dialéctico trabaja en el campo de las probabilidades y las verosimilitudes, pero no en el campo de las verdades;<sup>16</sup> 3) para ambos envuelve un arte de interrogar.

Aristóteles acepta el valor del ἔλεγχος socrático, pero rechaza la idea de la dialéctica como una ciencia —en el sentido platónico. Cuando Aristóteles dice que Zenón es el fundador de la dialéctica, es obvio que se está refiriendo a la dialéctica en el sentido aristotélico. Para Aristóteles la antilógica puede ser un paso hacia la dialéctica (y en este sentido él respalda el método de Zenón), pero la dialéctica es sólo un primer intento o preámbulo y una capacidad neutral de razonamiento que requiere disciplina para que no degenera en erística —y está de acuerdo con Platón en relación con el riesgo que la antilógica implica.

Si Aristóteles no acepta ninguna filiación histórica con la dialéctica platónica, entonces él tendrá que cambiar el significado y alcance de su idea de dialéctica, de acuerdo con sus orígenes en Zenón. La dialéctica no será ya más una forma de ἐπιστήμη, y Aristóteles habrá de crear un nuevo camino para estudiar “las cosas más importantes”: la filosofía primera<sup>17</sup>.

Conclusión: Zenón fue una figura ambigua. Sólo tenemos fragmentos de su obra, y eso es una especie de restricción hermenéutica cuando intentamos dar una explicación precisa de su pensamiento. Zenón continuará produciendo muchas reacciones controvertidas entre los estudiosos. Probablemente él no pudo ofrecernos razonamientos concluyentes,

<sup>16</sup>Véase J. D. G. EVANS: *Aristotle's Concept of Dialectic*, cap. II, pp. 26-27.

<sup>17</sup>Con respecto a las diferencias entre la dialéctica, la sofística y la ontología citamos un pasaje clave de Aristóteles, *Metafísica* Γ, 2, 1004b17-26: οἱ, γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδοῦνται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ, διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δήλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεία. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὔσα δ' οὔ.

pero nos proporciona, con sus antinomias, elementos suficientes que nos hacen dudar acerca de lo que otros filósofos habían dado por sentado<sup>18</sup>.

Gorgias y Protágoras son también dos figuras sumamente controvertidas. Hoy en día algunos intérpretes y defensores de las actividades y prácticas de los sofistas han expresado su rechazo al retrato que de ellos hace Platón en sus diálogos<sup>19</sup>. Las razones que ellos exponen para tal rechazo son como siguen: 1) la idea de Platón sobre la filosofía es tan estrecha e inflexible que no le permite incluir en ella nada que entrañe maneras de pensar que no muestren claros límites entre los razonamientos verdaderos y falsos; 2) Platón sugiere que él retrata a los sofistas con imparcialidad; no obstante, los defensores de estos últimos dicen que esto no es necesariamente verdadero, ya que lo que los sofistas sustentan no representa siempre su propia doctrina.

Los defensores de los sofistas argumentan que Platón sólo ridiculiza la actividad de los sofistas, pero que realmente no conoce cuáles fueron sus propósitos.

¿Qué debemos responder a esto? La idea de Platón acerca de la filosofía es un proyecto dialéctico orgánico con un conjunto completo y vinculado entre medios y fines, forma y contenido<sup>20</sup>. Si él insiste a lo largo de su obra en la idea de la filosofía como una conversación metódica con el propósito de descubrir la verdad en la realidad es porque él vio claramente el serio riesgo que envolvía el incluir como filosofía las opiniones personales o los puntos de vista personales. Incluso si es verdad

---

<sup>18</sup>Véase D. J. FURLEY: "Zeno and indivisible magnitudes", en A. P. D. MOURELATOS (ed.): *The Presocratics*, Princeton: University Press 1993, pp. 365-366.

<sup>19</sup>Véase G. B. KERFERD: *The Sophistic Movement*, Cambridge: University Press (reimpr.) 1993, cap. 6, pp. 59-67; A. NEHAMAS: "Eristic, antilogic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry", *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990), pp. 3-16, y G. STRIKER: "Methods of sophistry" en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: University Press 1996, pp. 3-21. Asimismo, para una discusión detallada de la postura crítica de G. Grote y sus seguidores en relación con la manera socrático-platónica de presentar a los sofistas frente a la crítica que el propio G. Grote hizo a Hegel y sus seguidores con respecto a la tipificación de los sofistas al modo platónico véase T. H. IRWIN: "Plato's objections to the Sophist", en A. POWELL (ed.): *The Greek World*, Londres; Nueva York: Routledge 1995, pp. 568-590.

<sup>20</sup>Cfr. NEHAMAS: "Eristic, antilogic, dialectic..." , pp. 8-9.

que, por ejemplo, Protágoras en su obra, *Sobre la verdad*, estaba tan sólo intentando defender la validez de la opinión y las creencias personales, eso no significa que nosotros podamos ir un paso adelante y aseverar que la filosofía puede ser reducida a una colección de éstas. Una cosa es decir que a todos se nos debería estar permitido sustentar o expresar una opinión personal, visión o creencia acerca de cualquier punto y otra cosa completamente diferente es sostener que esas opiniones, visiones y creencias se les debería ser concedido un estatus filosófico por sí mismas. Ésa es la razón por la cual Platón insistió en que la dialéctica comprende un proceso *elenjético*, es decir, que todo tiene que ser puesto a prueba y se tiene que demostrar su verdad o falsedad.

En otras palabras, si fue Protágoras o alguien más quien estuvo intentando reivindicar la percepción individual, de ahí no se sigue que ésta puede ser erigida automáticamente como un criterio epistemológico y universal de verdad; y si representa su posición, Platón estaba intentando mostrar las serias consecuencias que se siguen de ésta: un subjetivismo y un relativismo<sup>21</sup>. Veámoslo con sus propias palabras:

*Sócrates*.- Bueno entonces, Teodoro, ¿sabes qué es lo que me sorprende de tu amigo Protágoras?

*Teodoro*.- No, ¿qué es?

*Sócrates*.- Bueno, yo estaba encantado con su afirmación general de la teoría acerca de que cada cosa es para cualquier individuo lo que le parece ser para él; pero lo que más me sorprende es la forma en la que él comenzó. Estaba sorprendido que él no declarara al principio de su *Sobre la Verdad* que ‘el cerdo es la medida de todas las cosas’ o el ‘cinocéfalo’ o incluso alguna otra criatura extraña que tenga percepción. Entonces nos hubiera empezado a hablar muy imponente y condescendentemente. Él nos hubiera dejado en claro de inmediato que, mientras nosotros nos hallamos

---

<sup>21</sup>La crítica aristotélica a Protágoras va por la misma línea de Platón, véase *Metafísica* Γ, 5, 1009<sup>ass.</sup>, 6 y 8. Véase también M. F. BURNYEAT: “Protagoras and self-refutation in Plato’s *Theaetetus*”, *Philosophical Review* 85 (1976), pp. 172-195.

admirados ante su sabiduría como si fuera dios, no era, en realidad, superior en inteligencia a un renacuajo, ni a cualquier otro hombre. ¿O qué vamos a decir a todo esto, Teodoro? Si todo cuanto el individuo juzgue por medio de la percepción es verdadero para él; si ningún hombre puede juzgar la experiencia de otro, ni puede solicitar autoridad para examinar la opinión de otro hombre y ver si es correcta o equivocada; y, como hemos dicho repetidamente, sólo el individuo por sí mismo puede juzgar sus propias opiniones, y cuanto él juzga es siempre verdadero y correcto, ¿cómo podría entonces, mi querido amigo, ser Protágoras un hombre sabio, tan sabio como para pensar ser el maestro de otros hombres a cambio de grandes honorarios? ¿Mientras que nosotros unos ignorantes en comparación con él, necesitamos ir a sentarnos a sus pies, nosotros quienes somos cada uno la medida de nuestra sabiduría? ¿Podríamos evitar la conclusión de que Protágoras no está actuando más que para la multitud cuando dice esto? No digo nada sobre mi propio caso y el arte de partear y qué tan ridículos nos vemos. Y en la misma situación queda la totalidad del ejercicio dialógico. Pues dedicarnos a examinar e intentar someter a prueba los pareceres y las opiniones de unos y otros, teniendo en cuenta que siempre son correctos los de cada uno, ¿no es una tontería en grado sumo si el *Sobre la Verdad* de Protágoras es verdadero y no meramente un oráculo que habla en broma desde este impenetrable santuario del libro?<sup>22</sup>

{ΣΩ.} Οἴσθ' οὖν, ὦ Θεόδωρε, ὁ θαυμάζω τοῦ ἐταίρου σου Πρωταγόρου;

{ΘΕΟ.} Τὸ ποῖον;

{ΣΩ.} Τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἡδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν· τὴν δ' ἀρχὴν

<sup>22</sup>PLATÓN: *Teeteto*, 161b9-162a3. Véanse también 154b-155d.

τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι “Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὕς” ἢ “κυνοκέφαλος” ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἰσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ, ὁ δ’ ἄρα ἐτύγγανεν ὦν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου του ἀνθρώπων. ἢ πῶς λέγωμεν, ὦ Θεόδωρε· γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι’ αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθὴ ἢ ψευδῆς, ἀλλ’ ὃ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τί δή ποτε, ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων διδάσκαλος ἀξιούσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ’ ἐκεῖνον, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας· ταῦτα πῶς μὴ φῶμεν δημούμενον λέγειν τὸν Πρωταγόραν· τὸ δὲ δὴ ἐμόν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ ὅσον γέλωτα ὀφλισκάνομεν, οἶμαι δὲ καὶ σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία. τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἐκάστου οὔσας, οὐ μακρὰ φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἐκάστου οὔσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθῆς ἢ Ἀλήθεια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγγατο;

Más aún: supongamos que cuanto dijo Protágoras en su *Sobre la verdad* y Gorgias en su *Acerca del no ser* no fueran sus propias palabras. Esto es, supongamos que ellos tan sólo estuvieron tratando de dirigirse en contra de las tesis de Parménides, o tesis semejantes, con el propósito de mostrarnos cuatro puntos principales: 1) que sus razonamientos no conducen a nada; 2) para demostrar otras posibilidades de razonamien-

to; 3) para reivindicar el estatus y la validez de la opinión —Protágoras; y 4) que la nada penetra todo y de ahí se sigue la imposibilidad de la cognición y la comunicación de cualquier cosa —Gorgias. Pero, ¿qué pasa si —como Platón hizo— nosotros los seguimos hasta sus *últimas* consecuencias filosóficas, independientemente de quién los sustentó? Inmediatamente notamos que son profundamente antidialécticos —en el sentido platónico del término. Si nosotros tomamos las percepciones personales como la medida de todo será imposible llegar a cualquier clase de acuerdo. Filosóficamente hablando, esto implica la destrucción de cualquier criterio de verdad ontológico, epistemológico o ético. En ese sentido comportaría, igualmente, la atomización de la filosofía, que no sería más que una colección de opiniones, visiones y creencias aisladas acerca de las “cosas” existentes o no existentes.

Si nosotros tomamos a la nada absoluta como una categoría omni-comprendensiva, obviamente no hay paso adelante a seguir. Incluso si nosotros hacemos una concesión y la dotamos de características concretas o atributos estamos, primero que nada, contradiciéndonos a nosotros mismos, y en segundo lugar, sólo podemos concluir eso mismo, a causa de este dominio de la nada, el conocimiento y la comunicación son imposibles. Pero los hechos nos contradicen, nosotros nos comunicamos unos con otros, a pesar también del hecho de que siempre existe la posibilidad de que haya malentendidos.

Para ampliar la discusión: en relación con otros sofistas, no es tampoco válido decir que Sócrates y los sofistas tienen el mismo método, pero diferentes propósitos, porque lo que Sócrates estaba haciendo finalmente era, tan sólo, “refutar” las creencias de otras personas y “ganando discusiones” de acuerdo con lo que él y sus interlocutores consideraban verdadero<sup>23</sup>.

Esto está radicalmente equivocado. Reducir el proceso *elenjético* que la dialéctica socrático-platónica incluye a mera refutación es, solamente, simplificar en exceso y malentender su esencia y sus fines. La dialéctica —en el sentido platónico— envuelve un *ἔλεγχος* el cual implica también un proceso dialógico de sometimiento a prueba y examen de las

---

<sup>23</sup> Cfr. NEHAMAS: “Eristic, antilogic, dialectic...”, pp. 10-13.

ideas con el fin de buscar la verdad<sup>24</sup>. Platón no define la filosofía en términos polémicos. Sócrates no quiere buscar u obtener ninguna *victoria*, a través de la *discusión*, él quiere —en conformidad con los propósitos dialécticos de Platón— buscar conjunta y objetivamente, vía la conversación, la verdad que se halla presente en una realidad común que todos nosotros compartimos.

Habría que insistir en que no es válido escindir los fines y los medios de la dialéctica platónica, puesto que éstos constituyen un todo inseparable.

Tampoco es verdad el decir que debido al alcance limitado de la noción platónica acerca de lo que la filosofía es, él no pudo entender el valor de la retórica y de los razonamientos probables que los sofistas suelen poner de manifiesto en sus prácticas, mientras que Aristóteles sí lo hizo<sup>25</sup>. Procedamos punto por punto.

Es verdad que, en términos generales, Platón hizo uso de la palabra retórica en un sentido negativo y, por consiguiente, peyorativo. No fue, sino hasta la madurez de Platón, que él concibió la posibilidad de un ejercicio retórico positivo, siempre y cuando éste tuviera como fin la justicia<sup>26</sup>. La retórica en su sentido negativo es, para Platón —hablando en términos generales— un arte de hablar con razonamientos meramente persuasivos<sup>27</sup> o falsos haciendo uso de argumentos falaces que no corresponden a realidad alguna. La principal preocupación de Platón continúa siendo la misma: la verdad objetiva. Ésta es la razón por la cual Platón rechaza los razonamientos y las conclusiones probables: mientras éstos pueden ser útiles en muchas otras actividades y prácticas humanas, no nos muestran directamente lo que es verdadero o falso<sup>28</sup>. Más aún: Platón tiene en mente los riesgos serios que la retórica podría envolver cuando la razón es usada como un instrumento de poder.

<sup>24</sup> Cfr. STRIKER: “Methods of sophistry”, p. 9.

<sup>25</sup> Cfr. NEHAMAS: “Eristic, antilogic, dialectic...”, p. 14 y STRIKER: “Methods of sophistry”, p. 10.

<sup>26</sup> No estamos refiriendo al *Fedro* y al *Político*, especialmente.

<sup>27</sup> Véase *Gorgias*, 455 a ss y *Filebo*, 58 a ss.

<sup>28</sup> No hace ningún daño recordar la famosa frase de Benjamin Disraeli: “There are lies, damned lies and statistics”.

Es igualmente cierto que Aristóteles edifica una idea sumamente detallada de lo que la retórica debe ser y la postula como una “antistrofa u homóloga de la dialéctica”. Él también considera que ambas pueden construir argumentos que conduzcan a conclusiones opuestas<sup>29</sup>. Pero Aristóteles estaba preocupado por la verdad, prueba de ello es que considera —como Platón lo hizo— que la filosofía y las ciencias particulares aspiran, en última instancia, a la verdad. La diferencia con Platón es que Aristóteles no piensa que el camino para buscar la verdad sea a través de medios dialécticos —en el sentido en que Aristóteles entiende el término. La dialéctica, para Aristóteles, no es parte de la filosofía. Es verdad que él le otorga algún valor y reconocimiento al proceso que los sofistas emplean para realizar sus razonamientos probables. Pero es falso decir que debido a que Aristóteles no tiene “tales piadosas reservas”<sup>30</sup> —como Platón las tiene, de acuerdo con estos críticos contemporáneos— o una idea más flexible de lo que la filosofía es que Platón, que Aristóteles considera que la dialéctica trata con objetos y métodos similares a la filosofía. Para Aristóteles, la dialéctica no tiene ningún poder demostrativo y es neutral en relación con la verdad, puesto que no trata con ningún objeto particular como la filosofía y las ciencias particulares sí lo hacen<sup>31</sup>.

Si finalmente Platón descalifica la manera de proceder de los sofistas es porque esta práctica puede conducir a un mero amor por las contradicciones y a nuestra conversión en *μισόλογος* (enemigos de la ciencia)<sup>32</sup>. Este estado revela una actitud antifilosófica en relación con la verdad objetiva:

---

<sup>29</sup>Estamos tomando prestada esta expresión de J. BRUNSCHWIG: “Aristotle’s rhetoric as a ‘counterpart’ of dialectic”, en A. Oksenberg RORTY (ed.): *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, University of California Press 1996, pp. 34-45. Véase ARISTÓTELES: *Retórica*, I, 1355 a33-36.

<sup>30</sup>Véase STRIKER: “Methods of sophistry”, p. 9.

<sup>31</sup>Para el planteamiento de una hipótesis bastante sugerente respecto a que Aristóteles en *Metafísica* Γ y Δ sigue estando considerablemente en deuda con la idea de Platón sobre la dialéctica véase D. BALTZLY: “Aristotle and Platonic dialectic in *Metaphysics* Γ 4”, *Apeiron* 32 (1999), pp. 171-202.

<sup>32</sup>Véase *Fedón*, 89d.

*Sócrates.*- No es verdad que sería lamentable el lance, Fedón, si hay un razonamiento verdadero y fidedigno y que puede ser entendido como tal, cuando un hombre que tiene que tratar con dichos razonamientos, éstos se presentaran unas veces como verdaderos, y otras no; no debería culparse a sí mismo o a su falta de destreza, sino que a causa de sus dificultades, al final, gustosamente, descargaría la responsabilidad de sí mismo hacia los razonamientos, y pasara el resto de su vida odiando e injuriando los razonamientos comprensibles y, por lo tanto, quedara privado de la verdad y del conocimiento de la realidad.

*Fedón.*- Por Zeus, dije yo, en verdad que sería lamentable<sup>33</sup>.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν, ὦ Φαίδων, ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἶη τὸ πάθος, εἰ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι, ἔπειτα διὰ τὸ παραγίγνεσθαι τοιοῦτοις τισὶ λόγοις, τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μή, μὴ ἑαυτὸν τις αἰτιῶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λαιδρωῶν τοὺς λόγους διατελοῖ, τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στέρηθείη.

{ΦΑΙΔ.} Νῆ τὸν Δία, ἦν δ' ἐγώ, οἰκτρὸν δῆτα.

Sospechamos que Platón no habría estado preocupado en lo absoluto si su idea de la filosofía como un proyecto dialéctico —con todas las implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas que necesariamente comprende— tuviera un “atractivo limitado”,<sup>34</sup> porque finalmente, como él plantea de manera repetida, la unanimidad no es criterio de verdad y lo que la esencia de la filosofía y la disposición de los filósofos

<sup>33</sup> Fedón, 90c8-d8.

<sup>34</sup> Cfr. NEHAMAS: “Eristic, antilogic, dialectic...”, p. 14.

debe entrañar es: “amar la verdad y hacerlo todo en razón de ella”<sup>35</sup>  
(τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἔνεκα τούτου πράττειν).

## Bibliografía

### Aristóteles

- FORSTER, E. S. y FURLEY, D. J. (trads.): *On Sophistical Refutations*, Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press (reimp.) 1992.
- FREESE, J. H. (trad.): *Art of Rhetoric*, Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press 1994.
- KIRWAN, C. (trad.): *Metaphysics Books Γ, Δ and E*, Oxford: Clarendon Press 1971.
- M'MAHON, J. H. (trad.): *Metaphysics*, London: R. Clay 1857.
- ROSS, W. D. (ed.): *TA META TA FUSIKA/Aristotle's Metaphysics*, Volume I, Books A-E, Oxford: Clarendon Press 1958.
- SMITH, R. (trad.): *Topics Books I and VIII*, Oxford: Clarendon Press 1996.
- TREDENNICK, H. y AMSTRONG, G. C. (trads.): *Metaphysics X-XIV*, Harvard: Loeb Classical Library 1990.
- ——— / FORSTER, S. (trads.): *Posterior Analytics / Topica*, Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press 1997.

---

<sup>35</sup> *Filebo*, 58 d5. Para una aproximación lógico-epistemológica del tema de la dialéctica y el conocimiento en Platón y Aristóteles véase J. Hintikka, *Aristotle and the ambiguity of ambiguity*, *Inquiry* II (1959), pp. 137-151 y *Knowledge and the Known. Historical perspectives in epistemology*, D. Reidel, Dordrecht/Boston, 1974, caps. 1-3.

## Platón

- *Platonis Opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt Tomvs I, E. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press 1995.
- *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Iones Burnet, Tomvs II, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press 1988.
- *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ioaness Burnet, Tomvs III, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press 1988.
- *Platonis Opera*, brevique adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet, Tomvs IV, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press 1988.
- *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ioaness Burnet, Tomvs V, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press 1988.

## Bibliografía crítica

- AUBENQUE, P.: , *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Madrid: Taurus 1984.
- BALAUDÉ, J. F.: , “La philosophie comme mise à l’ épreuve. Le mutations de l’ *elenchos* de Socrate à Platon”, en Pierre-Marie Morel (comp.): *Platon et l’objet de la science*, Presses Universitaires de Bordeaux 1996, pp. 17-38.
- BALTZLY, D.: “Aristotle and Platonic dialectic in *Metaphysics* Γ 4”, *Apeiron* 32 (1999), pp. 171-2002.
- BEVERSLUIS, J.: *Cross-Examining Socrates. A defense of the interlocutors in Plato’s early dialogues*, Cambridge: University Press 2000.

- BLACHOWICZ, J.: *Of Two Minds: the nature of inquiry*, Albano; New Cork: Suny Press 1998.
- BRUNSCHWIG, J.: “Aristotle’s rhetoric as a ‘counterpart to dialectic’”, en A. Oksenberg Rorty (ed.): *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, University of California Press 1996, pp. 34-55.
- BURNYEAT, M. F.: “Protagoras and self-refutation in Plato’s *Theaetetus*”, *Philosophical Review* 85 (1976), pp. 172-195.
- CAVEING, M.: *Zenon et le continu*, París: Vrin 2002.
- COLLI, G.: *El nacimiento de la filosofía*, 3a. edición, trad. C. Manzano, Barcelona: Tusquets 1983.
- DIELS, H. y KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band I und Band II, Zürich: Weidemann 1996.
- DIOGENES LAERTIUS: *Lives of Eminent Philosophers*, II vols., trad. R. D. Hicks, Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press (reimp.) 1995.
- EVANS, J. D. G.: *Aristotle’s Concept of Dialectic*, Cambridge: University Press 1977.
- FURLEY, D. J.: “Zeno and indivisible magnitudes” en A. P. D. Mourelatos (ed.): *The Presocratics*, Princeton: University Press 1993.
- GADAMER. H.-G.: “Die sokratische Frage und Aristoteles” en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991.
- GONZALEZ F. J.: *Dialectic and Dialogue: Plato’s practice of philosophical inquiry*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press 1998.
- GORGIAS: *Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de P. C. Tapia, México: UNAM; BSGRM 1980.

- HINTIKKA, J.: “Aristotle and the ambiguity of ambiguity”, *Inquiry* II (1959), pp. 137-151.
- ———: *Knowledge and the Known. Historical perspectives in epistemology*, Dordrecht; Boston: D. Reidel 1974.
- IRWIN, T. H.: *Aristotle’s First Principles*, Clarendon Press 1988.
- ———: “Plato’s objections to the Sophist”, in A. Powell (ed.): *The Greek World*, Londres; Nueva York: Routledge 1995, pp. 568-590.
- KAHN, C.: *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: University Press 1996.
- KERFERD, G. B.: *The Sophistic Movement*, Cambridge: University Press (reimp.) 1993.
- KIRK, G. S., RAVEN J. E. y SCHOFIELD, M.: *The Presocratic Philosophers*, 2a ed., CUP (reimp.) 1993.
- LLOYD, G. E. R.: *Magic, Reason and Experience*, CUP 1993.
- NEHAMAS, A.: “Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato’s demarcation of philosophy from sophistry”, *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990), pp. 3-16.
- NICOL, E.: *Metafísica de la expresión*, Nueva Versión, México: FCE 1974.
- ROBINSON, R.: *Plato’s Earlier Dialectic*, 2a ed., Oxford: University Press 1962.
- ROWE, C. J.: “The Unity of the *Phaedrus*: a reply to Heath”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 7 (1989), pp. 176-188
- ROWE, C. J.: “Parasite or fantasist? The role of the literary commentator”, *Cogito* (1992), pp. 9-18.
- RYLE, G.: *Plato’s Progress*, CUP 1966.

- SICHIROLO, L.: Διαλέγεσθαι-Dialektik. Von Homer bis Aristoteles, Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung 1966.
- STRIKER, G.: “Methods of sophistry” en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: University Press 1996.
- WILSON NIGHTINGALE, A.: *Genres in Dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge: University Press 1995.
- XENOPHON:, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, trad. E. C. Marchant y O. J. Todd, Harvard: University Press 1979.