

**EL CONCEPTO DE λόγος EN GORGIAS
UNA INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

MODALIDAD: TRABAJO MONOGRÁFICO

**PRESENTADO POR
FREDY ALEJANDRO GÓMEZ VERGARA
COD.: 2010132015**

**DIRECTOR
RENÉ ALEJANDRO FARIETA BARRERA**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIA SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C**

2015

RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN – RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	El concepto de <i>logos</i> en Gorgias. Una interpretación psicológica
Autor(es)	Gómez Vergara, René Alejandro
Director	Farieta Barrera, René Alejandro
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2016. 78 p.
Unidad Patrocinante	Universidad pedagógica Nacional
Palabras Claves	LOGOS, <i>TA PRAGMATA</i> , CONTENIDO MENTAL, «LO QUE ES», «LO QUE NO ES»

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que se propone ofrecer otra lectura del poder del logos en el Encomio de Helena, diferente a la lectura que ofrece la interpretación conductista del significado, reconociendo las limitaciones del logos abordadas en tratado Sobre el No-ser. Una definición del logos puede ser considerado desde un punto de vista pragmático como un principio en tanto causa de acción, es decir, es aquello que motiva la acción del agente. En segundo lugar, el propio logos de Gorgias en el Tratado debe significar algo, pese a las limitaciones del mismo abordadas en la tercera sección del Tratado. En otras palabras, no se niega que logos sea comunicable sino que el significado del logos no son <i>ta pragmata</i> ni los objetos del pensamiento. Con esta propuesta se reconocerá una papel activo del receptor del logos con respecto a sus acciones frente al poder de este; en contraste con una posición totalmente manipulable y pasiva del alma del receptor</p>

según la interpretación conductista.

3. Fuentes

Ariza, Sergio, estudio introductorio, notas y apéndice. Sobre el no Ser. Por Gorgias de Leontini. Trad. Grupo de traducción de griego de la Universidad de los Andes. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, 2014. Apelt, Otto. —Gorgias Bei Pseudo-aristoteles Und Bei Sextas EmpiricusII. Rheinisches Museum für Philologie 43 (1888): 203–219.

Barnes, Jonathan. —Parménides y los objetos de la investigaciónII. Cap. 9 de Los presocráticos. Trad. Eugenia Martín López. Madrid: Cátedra, 1982. 192-202.

Caston, Victor. —Gorgias on Thought and its ObjectsII. Cap. 16 de Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos. Ed. V. Caston and D. W. Graham. Aldershot: Ashgate, 2002. 205-232.

Diels, H., y Kranz W, eds. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin: Weidmann. 1951-1952.

Melero, Antonio. Sofistas: Testimonios y Fragmentos. Madrid: Gredos, 1996. 143-230.

Mourelatos, Alexander. —Gorgias on the Functions of Language. *Philosophical Topics* 15.2 (1987): 135-170.

Mutschmann, H., ed. *Sexti Empirici Opera*. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1914.

Platón. *Diálogos*. 5 vols. Madrid: Gredos, 1981-1994.

Schiappa, Edward, and Stacey Hoffman. —Intertextual Argument in Gorgias's *On What Is Not*: A Formalization of Sextus, "adv Math" 7.77-80. *Philosophy & Rhetoric* 27.2 (1994): 156–161. Segal, Charles P. —Gorgias and the Psychology of the Logos. *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 99–155.

Untersteiner, Mario. *Sofisti. Testimonianze e framgimenti*. A cura de Mario Untersteiner con la collaborazione di Antonio Battezzore. Introduzione de Giovanni Reale. 1949-1962. 2da ed. 2009.

Wardy, Robert. —Much ado about nothing: Gorgias' *On What Is Not* & —In praise of fallen women: Gorgias' *Encomium of Helen*. *The birth of rhetoric: Gorgias. Plato and their successors*. Londres/ New York: Routledge, 1996. 6-51



4. Contenidos

En el primer capítulo planteo el problema del trabajo monográfico, a saber, ¿Cómo es posible, en la filosofía de Gorgias, una teoría no conductista del logos, aun suponiendo la incomunicabilidad de «lo que es» por medio de este? En el segundo capítulo abordo la incomunicabilidad de las cosas por medio del logos en la segunda y tercera sección del Tratado Sobre el No-ser en ambas versiones. En el tercer capítulo indago en qué consiste la interpretación conductista del significado en el Encomio de Helena y planteo una alternativa psicológica basada en la práctica y el entrenamiento para que el alma del oyente no se someta al poder del logos, como una propuesta alternativa a la interpretación conductista del significado del logos.

5. Metodología

La investigación presente es un trabajo teórico en filosofía, y el método empleado será la interpretación de textos. Lo que se busca es rastrear el concepto de logos en Gorgias con el propósito de otra lectura del poder del logos en el Encomio de Helena, diferente a la lectura que ofrece la interpretación conductista del significado, reconociendo las limitaciones del logos abordadas en tratado Sobre el No-ser. Dado este carácter teórico del trabajo, la metodología a seguir será la lectura, comprensión y análisis de argumentos, y escritura. Se hará revisión documental de la cuestión en un primer momento, con objeto de contextualizar el problema. Posteriormente, se analizará por categorías la información obtenida de la documentación y estudio de los textos. Luego, se dividirá el análisis de los argumentos propios del autor en momentos específicos

fijados por las categorías para, con base en ello, plantear una conclusión pertinente.

6. Conclusiones

En el primer capítulo se concluye, a partir de la reconstrucción de los argumentos del Tratado, que resulta insatisfactorio la interpretación conductista del Encomio según Mourelatos porque reduce las acciones del oyente a los efectos de los estímulos del *logos*, y así, el alma del oyente se somete y actúa pasivamente frente a los efectos del *logos*, incluso con la que Gorgias parece no estar totalmente de acuerdo por las excepciones que plantea *Hel.* 11. En el segundo capítulo se concluye que el Tratado no se autorrefuta porque en la tercera sección no se niega que *logos* sea incomunicable sino que se demuestra solamente la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del *logos*; pero no que el *logos* no tenga en absoluto significado. Así, el significado del *logos* no son *ta pragmata* ni los objetos del pensamiento, aunque *logos* sí debe significar algo. En el tercer capítulo se concluye que el estatus de *logos* en el Encomio de Helena (sin recurrir a una teoría ontológica y epistemológica) a partir de las características externas en *Hel.* 8-14, que suponga la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del *logos*, desde un punto de vista pragmático es: *logos* como un principio en tanto causa de acción. Además, en el tercer capítulo se concluye que una posible teoría psicológica del *logos* reconoce la práctica y el entrenamiento como posibles alternativas del agente frente al poder del *logos*, pues resalta el poder activo del agente sobre sus propias acciones en contraste con una interpretación conductista del significado en el Encomio de Helena.

--

Elaborado por:	Gómez Vergara, Fredy Alejandro
Revisado por:	Farieta Barrera, René Alejandro

Fecha de elaboración del Resumen:	26	02	2016
--	----	----	------

CONTENIDO

Introducción	2
1 El tratado <i>Sobre el No-ser</i> y el <i>Encomio de Helena</i>	6
1.1 Reconstrucción de los argumentos del tratado <i>Sobre el No-ser</i>	6
1.1.1 «Nada es»	7
1.1.2 «sería incognoscible»	11
1.1.3 «Sería incomunicable»	13
1.2 El problema	14
2 El argumento del tratado <i>Sobre el No-ser</i> y la incomunicabilidad del λόγος	17
2.1 Sería incognoscible	18
2.1.1 «Sería incognoscible» en <i>MXG</i>	18
2.1.2 «Sería incognoscible» en <i>S.E. M</i>	28
2.1.3 Conclusiones de ambos textos sobre §2	33
2.2 Sería incomunicable	35
2.2.1 El argumento categorial en <i>MXG</i>	37
2.2.2 El argumento intersubjetivo en <i>MXG</i> . Lectura metafísica y fenomenológica	45
2.2.2.1 Sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ en la lectura metafísica del argumento intersubjetivo	47
2.2.2.2 Sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ en la lectura fenomenológica del argumento intersubjetivo	48
2.2.3 El argumento intrasubjetivo en <i>MXG</i> (Lectura fenomenológica)	50
2.2.4 Conclusiones de ambos textos sobre §3	53
3 La función del λόγος en el <i>Encomio de Helena</i>	55
3.1 Interpretación conductista del significado en el <i>Encomio de Helena</i> 8-14	55
3.2 Alternativas a la interpretación conductista del lenguaje en el <i>Hel.</i> 8-14	63
Conclusiones	67

EL CONCEPTO DE λόγος EN GORGIAS

UNA INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es proponer otra lectura del poder del λόγος en el *Encomio de Helena*, diferente a la lectura que ofrece la interpretación conductista del significado, reconociendo las limitaciones del λόγος abordadas en tratado *Sobre el No-ser*. Para ello utilizaré ambas versiones del tratado *Sobre el No-ser o Sobre la naturaleza* y el *Encomio de Helena*. Ambos textos son difíciles de conciliar debido a las diferencias estilísticas y temáticas que hay entre ellos. En primer lugar examinaré el problema de la incomunicabilidad de las cosas por medio del λόγος en la segunda y tercera sección del Tratado *Sobre el No-ser* en ambas versiones. En segundo lugar indagaré en qué consiste la interpretación conductista del significado en el *Encomio de Helena*. Por último plantearé una alternativa psicológica basada en la práctica y el entrenamiento para que el alma del oyente no se someta al poder del λόγος, como una propuesta alternativa a la interpretación conductista del significado del λόγος. Con esta propuesta se reconocerá un papel activo del receptor del λόγος con respecto a sus acciones frente al poder de este; en contraste con una posición totalmente manipulable y pasiva del alma del receptor según la interpretación conductista. Esto me permitirá responder a dos problemas distintos pero que están relacionados: (1) el estatus de λόγος en el *Encomio de Helena* reconociendo las limitaciones que a este se le imponen en el tratado *Sobre el No-ser* y (2) la posible autorretutatividad del Tratado.

En primer lugar, una definición del λόγος puede ser considerado desde un punto de vista pragmático como un principio en tanto causa de acción, es decir, es aquello que motiva la acción del agente. Abordar esta definición del λόγος desde un punto de vista pragmático me permite reconocer las limitaciones del λόγος abordadas en las tesis del Tratado. En segundo lugar, el propio λόγος de Gorgias en el Tratado debe significar algo, pese a las limitaciones del mismo abordadas en la tercera sección del Tratado. En otras palabras, no se niega que λόγος sea incomunicable sino que el significado del λόγος no son τὰ πράγματα ni los objetos del pensamiento.

Palabras clave: λόγος, τὰ πράγματα, contenido mental, «lo que es», «lo que no es».

INTRODUCCIÓN

Gorgias de Leontinos fue considerado uno de los maestros de retórica más relevantes de su época. En el año 427 fue enviado a Atenas como embajador de la ciudad de Leontinos para buscar apoyo en la guerra contra Siracusa. Allí quizá recibe una fuerte influencia de la vida intelectual de la ciudad. En varios diálogos platónicos se le reconoce como un orador, un maestro del arte de la retórica con capacidad de responder a cualquier cuestión y como un educador de los hombres capaz de formar oradores capaces¹. Las obras que nos han llegado de Gorgias son muy pocas. Entre estas cabe destacar el *Encomio de Helena* y un tratado titulado *Sobre el No-ser o Sobre la naturaleza*². Generalmente estos textos son difíciles de conciliar debido a las diferencias estilísticas y temáticas que hay entre ellos. Por un lado, en el tratado *Sobre el No-ser o Sobre la naturaleza* se rechaza la existencia, la cognoscibilidad y la comunicabilidad de «lo que es». Por otro lado, el *Encomio de Helena* parece mostrar el poder del λόγος sobre el alma de los oyentes con el objetivo de librar de la responsabilidad a Helena sobre sus acciones. La manera de relacionar ambos textos ha sido ampliamente discutida entre los comentaristas quizá porque por la diferencia estilística y temática de ambos textos ni siquiera parecen ser escritos por el mismo autor.

El tratado *Sobre el No-ser* es un texto cuya temática parece ser ontológica, puesto que aborda la existencia, la cognoscibilidad y la comunicabilidad de «lo que es». Su propuesta puede ser considerada más bien nihilista, pues se defienden tres tesis encadenadas: que nada es; y si existiera, sería incognoscible; y si existiera y fuera cognoscible, sería incomunicable. La primera sección del tratado sostiene que nada existe. Es decir, no existe ni «lo que es» ni «lo que no es», ni tampoco «lo que es y no es al mismo tiempo». Esta conclusión de la primera sección se demuestra evaluando lo absurdo de cada una de las tres posibilidades. La segunda sección del tratado sostiene que si existiera algo, no sería cognoscible. De la misma manera que en la primera sección, Gorgias descarta cada una de las

¹ *Apología* 19e; *Menón* 70a-b, 95c, 77a; *Filebo* 58a; *Gorgias* 447c, 448b, 450b, 456c, 453a y *Fedro* 261a-c, 267a-b. Vale la pena mencionar otros testimonios sobre la actividad del orador de Leontinos. Filóstrato considera a Gorgias como el padre de la oratoria destaca su la capacidad de improvisación (Cf. *Vida de los sofistas* 11; 19, 1 ss.; *Cartas* 73 [H 257,2]). Diógenes Laercio lo considera como discípulo de Empédocles (Cf. VII 58,59, VII 58) En Melero (1996).

² Sus escritos incluyen también obras como *Defensa de Palamedes* y *Epitafio*. En este trabajo abordaré solamente el tratado *Sobre el No-ser* y el *Encomio de Helena* principalmente por la extensión de la monografía.

posibilidades extrayendo algunas tesis absurdas de suponer que sería posible pensar «lo que es». En la tercera sección, Gorgias concede lo que la primera y la segunda sección rechaza, para demostrar que aun así, «lo que es» es incomunicable.

El tratado *Sobre el No-ser* se conoce por dos versiones que difieren notablemente entre ellas pero ambas mantienen las tesis principales de cada sección. Una de las versiones es un tratado de un autor anónimo que falsamente se identificó como Aristóteles, el cual escribe un breve texto titulado *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* (*MXG*). La otra versión es un texto de Sexto Empírico incluido en su obra *Contra los Matemáticos* (*S.E. M*). Cualquier interpretación de las tesis propuestas sobre el tratado no puede desconocer que hay dos versiones del mismo texto de Gorgias a cuyo original no tenemos acceso. Esta monografía no se centrará en la discusión sobre cuál de las dos versiones es más cercano al pensamiento de Gorgias ni sobre un análisis detallado de las diferencias entre *S.E. M* y *MXG*. Sin embargo, valga la pena mencionar que, según Ariza, hay tres líneas interpretativas sobre la valoración de las dos versiones. La primera línea interpretativa sobre el tratado favorece la versión de *S.E. M* por la claridad y la sistematización de los argumentos³. Otros creen que es sospechosa la sistematización de los argumentos en la versión de *S.E. M*. y lo consideran como una adaptación de las tesis de Gorgias a los argumentos escépticos⁴. Una tercera interpretación es considerar que las dos versiones del tratado son compatibles y que no hay la necesidad de escoger alguno de los dos⁵.

En esta monografía asumo una postura compatibilista de las dos versiones del tratado pero tiendo a favorecer la versión de *MXG*, pues en esta versión se hace más evidente el problema que quiero plantear. En líneas generales, el problema es que en el *Encomio de Helena*, según Mourelatos, los efectos del *λόγος* sobre el alma del oyente condicionan sus acciones en función de estímulo-respuesta. Así, el alma del oyente sería un objeto totalmente manipulable y pasivo con respecto al poder del *λόγος*; de aquí que Mourelatos postule una lectura “conductista” de este. Pese a esto, Gorgias parece incluir una excepción en *Hel.* 11 en donde el alma del oyente no es engañada por *λόγος*: si se tiene la capacidad de memorizar, investigar y predecir, el mismo *λόγος* no engañaría el alma del oyente. En otras palabras ¿Cómo es

³ En esta línea interpretativa encontramos los trabajos de Gomperz (1912), Nestle (1922) y la edición de los presocráticos hecha por Diels (1951-1952).

⁴ En contraste con los comentaristas que privilegian la versión de *SE M*, los trabajos de Apelt (1888), Gigon (1936) y Newiger (1973).

⁵ Kerferd (1955) y Ioli (2010).

posible, en la filosofía de Gorgias, una teoría no conductista del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, aun suponiendo la incomunicabilidad de «lo que es» por medio de este?

Reconocer la conclusión de la tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* en ambas versiones (la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) me permite proponer una teoría no conductista del significado, que no recurra a una teoría ontológica y epistemológica, aunque sí desde un punto de vista psicológico y pragmático. Es importante señalar que esta interpretación sobre la conclusión de la tercera sección del Tratado parece resolver el problema de la posible autorrefutatividad del mismo⁶. Así, esta monografía pretende resolver dos problemas: (i) el estatus de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en el *Encomio de Helena* reconociendo limitaciones del mismo en el tratado *Sobre el No-ser* y (ii) la posible autorrefutatividad del Tratado.

Por esta razón, el principal objetivo del trabajo es aclarar el significado de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ porque no es claro qué estatus tiene y qué posibles sentidos adquiere en el tratado *Sobre el No-ser* y en el *Encomio*. A partir de las conclusiones de la segunda y tercera sección del tratado en ambas versiones me alejo de una lectura ontológica y epistemológica del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ por las limitaciones que tiene para representar las *cosas* o los contenidos mentales que se ‘tienen en la mente’. Una posible opción es una teoría psicológica del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, no necesariamente conductista como la propuesta de Mourelatos, pero sí desde un punto de vista pragmático.

Asumir la lectura compatibilista permite reconocer que tanto en S.E. *M* 84 como en *MXG* 980b3 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ es comunicable. Pese a lo anterior, en el trabajo me inclino a favorecer la versión de *MXG* porque en la versión de S.E. *M* está ausente el argumento intersubjetivo presente en la paráfrasis de *MXG*. Este argumento supone que si se acepta que se conoce y se comunica lo que se conoce, lo que se comunica (*lo mismo*) no puede estar simultáneamente en dos hablantes ni en un solo hablante (ni al mismo tiempo ni en diferentes momentos). El argumento intersubjetivo explora varias interpretaciones del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ como significado, o palabra o como contenido mental. Además indaga sobre la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en el caso de dos sujetos, e incluso de un solo sujeto. El análisis del argumento

⁶ La conclusión principal de la tercera sección del Tratado, en ambas versiones, demuestra que «nada es comunicable». Pero el mismo tratado estaría comunicando que «nada es comunicable»; y así, el mismo tratado nos comunicaría lo incomunicable. Esto lo haría un texto autocontradictorio. Lo que resulta insatisfactorio de esta interpretación es que $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ debe tener debe tener algún sentido, a pesar de la conclusión principal de la tercera sección del Tratado.

en la versión de *MXG* (el argumento intersubjetivo) y el argumento categorial en la versión de S.E. *M* serán relevantes para comprender la estrategia argumentativa de Gorgias para demostrar la imposibilidad de la comunicación de «lo que es» por medio del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

1 EL TRATADO *SOBRE EL NO-SER* Y EL *ENCOMIO DE HELENA*

El objetivo de este capítulo es plantear el problema al cual me enfrento en esta monografía a partir de la reconstrucción de los argumentos del tratado *Sobre el No-ser* y el *Encomio de Helena*. En el Tratado, aunque $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no represente las cosas externas ni los contenidos mentales que se ‘tiene en la mente’, sí tiene que tener algún sentido, aunque no sea la cosa externa o el contenido mental que ‘tiene en la mente’ una persona. Es decir, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ debe significar algo.

Para tratar de comprender la razón por la cual $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tiene que tener algún sentido basta señalar la posible autorrefutatividad del Tratado, que en sí mismo es un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Si se acepta la conclusión de la tercera sección («nada es comunicable»), el mismo Tratado nos comunicaría lo que no es posible comunicar porque «nada es comunicable». Esto haría del Tratado un texto autocontradictorio. Al respecto, considero que no parece tener sentido comunicar que «nada es comunicable». De este modo, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tiene que tener algún sentido, debe significar algo.

Pese a las limitaciones del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en el Tratado, el papel del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en el *Encomio* parecer ser fundamental sobre las acciones del oyente. Por esta razón, abordaré la reconstrucción argumentativa en ambos textos. De esta manera, esta aproximación a la estrategia argumentativa permitirá reconocer: (i) la estructura argumentativa general y algunas diferencias entre ambas paráfrasis del tratado; (ii) las limitaciones del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ para representar las cosas externas y los contenidos mentales que ‘tienen en la mente’ dos interlocutores, e incluso una sola persona en diferentes momentos y facultades abordadas en la tercera sección del tratado; y (iii) lo insatisfactorio que resulta la interpretación conductista del *Encomio de Helena* que considera el alma del oyente como un objeto totalmente manipulable y pasivo frente al poder del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

1.1 Reconstrucción de los argumentos del tratado *Sobre el No-ser*

La reconstrucción de los argumentos de las tres secciones del tratado *Sobre el No-ser* en ambas versiones que se presenta a continuación tiene como objetivo ubicar con más detalle el problema que se quiere

abordar⁷. Ambas versiones difieren notablemente en la presentación de los argumentos; incluso, hay argumentos que no son paralelos en ambas paráfrasis. Pese a esto, ambas versiones tardías preservadas del texto original mantienen una estructura general: (i) «Nada es», (ii) pero suponiendo que es, «es incognoscible», (iii) y aún si fuese «cognoscible», entonces «es incomunicable».

Para tratar de comprender la estructura argumentativa del tratado *Sobre el No-ser* y algunas diferencias entre ambas paráfrasis organicé una breve tabla de contenido que permite reconocer los argumentos y algunas diferencias entre ambos reportes. Esto quizá puede orientar la lectura del análisis de los argumentos sobre la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del *λόγος* en la segunda y tercera sección del tratado abordadas en el segundo capítulo de esta monografía.

Sección del tratado	Argumento	MXG	S.E. M
Primera sección: «Nada es»	Argumento propio Crítica del autor al argumento propio	979a25-33 979a34-b19	S.E. M 66-76 (Ausente la crítica del autor al argumento propio presente en MXG)
	Argumento compuesto	979b20-980a8	
Segunda sección: «Es Incognoscible»	Argumento intencional	980a8-15	S.E. M 77-80
	Argumento epistemológico	980a16-19	S.E. M 81-82
Sección tercera: «Es Incomunicable»	Argumento categorial	980a19-b8	S.E. M 83-87
	Argumento intersubjetivo 1. Sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ 2. Sentido cualitativo de τὸ αὐτὸ	980b8-b14	Ausente
	Argumento intrasubjetivo: 1. Caso diacrónico 2. Caso sincrónico	980b14-b17	Ausente

1.1.1 «Nada es»

La primera sección en la versión de *MXG* se divide en tres partes: un argumento propio (979a25-33), una crítica del autor de *MXG* al argumento propio de Gorgias (979a34-b19) y un argumento compuesto

⁷ A menos que se indique lo contrario, seguimos, en el texto griego de *MXG*, la edición de Untersteiner (2009). Además seguimos, en el texto griego de la versión de S.E. M, la edición de Mutschmann (1914). En esta monografía utilizo la traducción bilingüe del tratado *Sobre el No-ser* de Ariza (2014). También seguimos el texto griego del *Encomio de Helena* en la edición de H. Diels & W. Kranz (1951-1952) y utilizamos la traducción al español de Melero (1996).

(979b20-980a8)⁸. En la primera parte se analizan dos posibilidades: (i) «lo que es» es lo mismo que «lo que no es» o; (ii) «lo que es» no es lo mismo que «lo que no es» y se concluye que, de ninguna manera, «lo que es» y «lo que no es» son.

El primer pasaje en el argumento propio en *MXG* examina las consecuencias de suponer que «lo que no es» no es lo mismo que «lo que es». Gorgias supone que «lo que no es» no es y «lo que es» es para demostrar que, aun así, «lo que es» en nada es más de «lo que no es». En otras palabras, si se supone una oposición entre «lo que no es» y «lo que es», entonces se concluye equiparación entre ambos por desplazamiento uso del copulativo y existencial del verbo ser en *MXG* 979a25-28. El segundo planteamiento en 979a28-30 muestra que si se supone que a objetos opuestos le corresponden atributos opuestos, entonces, si «lo que no es» es, entonces «lo que es» no es. El tercer pasaje del argumento propio considera las consecuencias de suponer que «lo que es» es lo mismo que «lo que no es». Si precisamente «lo que no es» no es y se concibe que «lo que es» es lo mismo que «lo que no es», entonces resulta nuevamente que «lo que es» no es (*Cf. MXG* 979a30-34). En cualquier caso, «lo que es» no es. La conclusión del argumento propio es que ni «lo que es» ni «lo que no es» son, y así, «Nada es». En la segunda parte de la primera sección, el autor de *MXG* incluye una crítica al argumento propio de Gorgias que consiste en una *posible refutación*⁹ del autor al argumento propio de Gorgias.

El argumento compuesto muestra que «nada es» basado en lo que dicen otros pensadores de la época y se rechaza sistemáticamente que «lo que es» sea ingénito, generado, uno y múltiple. La primera parte del argumento compuesto refuta que «lo que es» es ingénito por medio de una estructura argumentativa lógica clara: si «lo que es» es ingénito, entonces es infinito. Si es infinito, no está en

⁸ Las expresiones «τὸ ὄν» y «τὸ μὴ ὄν» se traducen tradicionalmente como «ser» y «no ser», o «las cosas que son» y «las cosas que no son», respectivamente. Tomás Calvo Martínez, en su traducción a la *Metafísica* de Aristóteles prefiere traducir la expresión «τὸ ὄν» como «lo que es» para que el lector esté en condiciones de reconocer la estructura lógica y el contenido de los argumentos aristotélicos (*Cf.* 56-57). La propuesta de Calvo no solamente aplica para la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles sino para cualquier texto de la filosofía griega clásica en general. Por lo que se refiere a la expresión «τὸ ὄν», me alejo de la traducción al español del Tratado de Antonio Melero Bellido (1996) por traducir «τὸ ὄν» como «el ente» o «los entes» porque, según Calvo, esta traducción oscurece el sentido de la lectura del texto. Siguiendo la recomendación de Calvo recurro a las expresiones «lo que es» y «lo que no es» para referirme a varias expresiones en el tratado *Sobre el No-ser*. Esta unificación facilita la lectura y el análisis de los argumentos del tratado en ambas versiones en la presente monografía.

⁹ La crítica del argumento propio Gorgias (ausente en S.E M), como una refutación del autor de *MXG*, supone que Gorgias comete una falacia por confundir el uso copulativo con el uso absoluto del verbo “ser”; e incluso, que la conclusión de equiparar «lo que es» y «lo que no es» no es que nada sea. Al contrario, según el autor de *MXG*, la conclusión es: «todo es». La interpretación de este argumento depende de si Gorgias distingue entre el uso copulativo y el uso existencial del verbo “ser”.

ningún lugar. Luego, si no está en ningún lugar, no es¹⁰. Así pues, si «lo que es» es ingénito, entonces «lo que es» no es (Cf. *MXG* 979b20-26). Luego se rechaza que «lo que es» es generado. Si «lo que es» se genera de algo, entonces se genera de (a) «lo que es» ó (b) «lo que no es». Para refutar (a), Gorgias sostiene que si «lo que es» cambiará a otra cosa, ya no sería «lo que es» (Cf. *MXG* 979b26-29). Luego, Gorgias ofrece dos argumentos para refutar (b). Primero, nada se genera de «lo que no es». Segundo, si «lo que no es» cambiará a otra cosa, ya no sería «lo que no es». De cualquier modo, si «lo que es» es generado, entonces «lo que es» no es (Cf. *MXG* 979b30-33).

La segunda parte del argumento compuesto supone que «lo que es» es uno o plural para demostrar que, aun así, nada es. En *MXG* se rechaza la unidad y pluralidad de «lo que es» del siguiente modo: si «lo que es» es uno, es incorpóreo, pero si es incorpóreo, entonces no tendría magnitud extensa. Al no tener magnitud extensa, «lo que es» no es¹¹ (Cf. 979b35-37). Ahora, si «lo que es» no es uno, sería múltiple. Pero tampoco lo es porque lo múltiple se constituye necesariamente de unidades. Esto es precisamente lo rechaza el argumento anterior: que «lo que es» sea uno (Cf. *MXG* 979b37-980a1).

La última parte del argumento compuesto plantea un argumento contra el movimiento de «lo que es» basado en la inmutabilidad e indivisibilidad de este: si «lo que es» se mueve, entonces es divisible pero no sería «lo que es» en la parte que se divide¹². Así, si «lo que es» se divide en todas partes, entonces «lo que es» no está en ninguna parte y, por tanto, no es¹³ (*MXG* 980a1-6). Como conclusión recapitulativa del argumento compuesto en *MXG*, se supone que «lo que es» es ingénito, generado, uno y múltiple para demostrar que, aun así, nada es.

¹⁰ En este argumento se retoma dos principios de otros pensadores de la época: (i) Un principio de Meliso en 30B2 sobre que la ingenuidad del *ser* y; (ii) La consideración de Zenón sobre la inexistencia de las cosas que no tienen magnitud extensa en 29B2.

¹¹ Gorgias recurre a dos argumentos de Zenón en 29B2 y 29A24. Estos argumentos plantean que las unidades que constituyen un continuo no pueden tener tamaño (magnitud extensa) puesto que si el continuo fuera compuesto de infinitas unidades, la magnitud del continuo sería infinita. Por esta razón, si las unidades no tienen tamaño, entonces no tienen magnitud extensa, y por tanto no son.

¹² Gorgias supone que «lo que es» no está en la parte que se divide.

¹³ Gorgias alude a Leucipo en la conclusión de este argumento.

A diferencia de la versión de *MXG*, la versión de *S.E. M* plantea un solo argumento que evalúa tres opciones para mostrar que, aun así, «nada es»: (a) «lo que es» es¹⁴, o (b) «lo que no es» es, o (c) «lo que es» como «lo que no es» son¹⁵. Gorgias rechaza cada opción y demuestra que, de cualquier modo, «nada es».

En primer lugar, se extraen consecuencias absurdas de la existencia de «lo que no es». Si «lo que no es» es, entonces se puede predicar existencia a «lo que no es» por el uso absoluto del verbo “ser” en (b), y al mismo tiempo, se puede afirmar que «lo que no es» no es porque se piensa «lo que no es» como algo que no existe. Esto implica afirmar la existencia y la inexistencia a un objeto al mismo tiempo (*Cf. S.E. M 66-67*).

Tampoco «lo que no es» no es. Se supone que las propiedades de los opuestos deben ser opuestas entre sí. Si se predica la existencia de «lo que no es» se sigue la inexistencia de «lo que es». Pero es absurdo sostener la inexistencia de «lo que es» y, por reducción al absurdo, «lo que no es» no es. Así, «lo que no es» no será de ningún modo (*Cf. S.E. M 68*).

El argumento compuesto que rechaza que «lo que es» es eterno y generado tiene una estructura similar al argumento en *MXG* (*Cf. S.E. M 69-70-71*). A diferencia de *MXG*, en la paráfrasis de *S.E. M* se rechaza que «lo que es» es al mismo tiempo eterno y generado. (*Cf. S.E. M 72*). El argumento *S.E. M 73-74* que evalúa la unidad y pluralidad de «lo que es» se corresponde con el argumento *MXG 979b35-980a1*. El argumento *S.E. M 75-76* se corresponde con el argumento en la tercera parte del argumento propio en *MXG 979a30-34* porque supone que «lo que es» y «lo que no es» son lo mismo para demostrar que ambos no son. En cualquier caso, pues si ni «lo que es» ni «lo que no es» ni ambas cosas son, entonces «nada es» (*Cf. S.E. M 76*).

¹⁴ El argumento que rechaza que «lo que es» sea ingénito en *S.E. M 68* se corresponde con el argumento sintético en *MXG 979b20-980a9* aunque en *S.E. M* no se realiza ninguna mención a Zenón, Meliso y Leucipo (*Cf. S.E. M 68*).

¹⁵ El argumento en *S.E. M 75* se corresponde con el argumento propio en *MXG 979a30* que extrae las consecuencias de la equiparación entre «lo que es» y «lo que no es». Si «lo que no es» no es, y «lo que no es» es lo mismo que «lo que es», entonces «lo que es» no es (*Cf. S.E. M 75*).

1.1.2 «Sería incognoscible»

La segunda sección supone la tesis negada en la primera en la primera sección para demostrar que, aun así, no puede ser conocido. Al final del apartado 980a5, afirma Gorgias: “Y *lo que no es*, si realmente no es, no es pensado” (MXG 980a5 énfasis en el original). Aquí se rechaza que «lo que no es» es pensado. Luego se concede que «lo que no es» es pensado, es decir, lo que el argumento anterior prohíbe. Pero lo concede para demostrar que «lo que es» sigue siendo incognoscible. En MXG 980a10, Gorgias afirma: “Pero si sucediera tal cosa, dice que nadie diría algo falso, incluso si dijera que en el mar compiten carros de caballos, pues todas estas cosas serían” (980a10).

Gorgias explota las consecuencias que «lo que no es» es pensado. Por un lado, todo lo que es pensado, tanto «lo que no es» como «lo que es», sería. Del mismo modo, ningún sujeto dice nunca algo falso, aunque lo que diga corresponda a «lo que no es». En otras palabras, si alguien dice algo falso, el sujeto piensa (*tiene en la mente*) eso que dice aunque sea falso. Al pensarlo, es. Recordemos que todo lo que es pensado, tanto «lo que es» como «lo que no es», es. Así, si se concibe que «lo que no es» se puede pensar, entonces no habría un criterio claro para diferenciar entre «lo que es» y «lo que no es».

En MXG 980a10-13 se aborda la relación entre realidad y pensamiento en dos casos: la relación entre percepción-mundo externo y la relación entre percepción-imaginación. En el caso de la relación entre la percepción y el mundo externo, Gorgias sostiene que si las cosas vistas y escuchadas *son* porque las percibimos, no se puede diferenciar claramente entre «lo que es» y «lo que no es». Por ejemplo, la vista nos ofrece «lo que es» pero también «lo que no es». Por lo anterior, no hay un criterio claro para distinguir claramente si lo que se ve es verdadero o falso, o «lo que es» o «lo que no es».

En el caso de la relación entre percepción e imaginación, Gorgias afirma que la imaginación ofrece cosas que son pero también cosas que no son. Del mismo modo, no hay un criterio claro en la imaginación que nos permita distinguir entre «lo que es» y «lo que no es». Así, la percepción y la imaginación no son criterios de confianza para diferenciar entre «lo que es» y «lo que es».

En MXG 980a15, afirma Gorgias: “¿Por qué son estas más [de lo que no son]? ¿Y cuáles son las verdaderas? Esto no es claro” (980a15 paréntesis en el original). Así, Gorgias supone que si se acepta que las cosas son (aunque esto se refutó en la primera sección del tratado), las cosas serían incognoscibles porque no hay un criterio confiable para diferenciar entre «lo que es» y «lo que no es».

A diferencia de *MXG*, la segunda sección en *S.E M* admite la tesis negada en la primera sección («nada es») para demostrar que, aun así, «lo que es» es incognoscible e impensable. La versión de *S.E M* se diferencia de *MXG* desde el comienzo de la segunda sección en: (a) la inclusión del término *impensable* en la conclusión principal de la segunda sección del tratado (término no paralelo en *MXG*) (*Cf. S.E M 77*) y (ii) el argumento de lo blanco (*Cf. S.E M 77*). En la versión de *S.E M* se afirma: “Por esto es correcta y válida la inferencia: “Si lo pensado no es algo que es, no se piensa *lo que es*” (*SE; M 78* énfasis en el original). Se supone que se piensa «lo que es» en *S.E M 78* para extraer dos consecuencias absurdas. Primero, si se piensa «lo que es», entonces pensar «lo que no es» (un hombre volando o carros corriendo en el mar) implica que estos objetos del pensamiento son («lo que es») al ser pensados. Esto es absurdo y, por tanto, lo pensado no es algo que es (*Cf. S.E. M 79*). Segundo, suponer que solo se piensa «lo que es» contradice el hecho de pensar cosas que no son, como lo muestra el ejemplo de Escila y Quimera. De nuevo, Gorgias recurre al argumento de los atributos opuestos (pensable e impensable) de los opuestos («lo que es» y «lo que no es») para extraer consecuencias absurdas como admitir la imposibilidad de pensar en «lo que no es», o en el argumento en *SE; M 80*, la imposibilidad de pensar en Escila y Quimera (*cosas que no son*) (*Cf. S.E. M 80*). Así, de ningún modo se piensa «lo que es».

El argumento en *S.E. M 81 y 82* introduce un argumento no paralelo en *MXG*. Ariza (2014) considera que “Aquí el centro de la argumentación es una equiparación entre las facultades perceptivas y el pensamiento” (32). Este muestra que si el pensamiento es una facultad perceptiva como la vista y el oído, lo pensado (el objeto del pensamiento) es, aunque otra facultad perceptiva *muestre* que no es (como la vista o el oído). Así, basta con pensar «lo que no es» para que estos objetos del pensamiento sean (*Cf. S.E. M 81*). De esta manera si el pensamiento es una facultad perceptiva como la vista y el oído, lo pensado (el objeto del pensamiento) *es* aunque otra facultad perceptiva *muestre* que no *es* (como la vista o el oído). En otras palabras, basta con pensar «lo que no es» para que este objeto del pensamiento sea¹⁶ (*Cf. S.E M 82*). De este modo, aun si, «lo que es» existiese, entonces sería incognoscible.

¹⁶ En el ejemplo en *SE; M 82*, basta con pensar en carros corriendo por el mar por medio de la facultad del pensamiento para que sean sin necesidad de buscar justificación en otras facultades perceptivas.

1.1.3 «Sería incomunicable»

La tercera sección, en ambas versiones, supone que «lo que es» es cognoscible para demostrar que, aun así, es incomunicable. En esta sección ambas versiones difieren notablemente. Una de las versiones presenta un solo argumento mientras que la otra ofrece dos argumentos. Mientras que en S.E. *M* se aborda la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del *λόγος* solamente desde el argumento categorial, en *MXG* se ofrecen dos argumentos: el argumento categorial y el argumento intersubjetivo.

En *MXG*, el argumento categorial concluye que «lo que es» no puede ser comunicado a otros por medio del *λόγος* por el abismo categorial entre «lo que es» y *λόγος*. Si estos dos objetos son diferentes categorialmente, es imposible comunicar *las cosas que son* por medio del *λόγος* porque el *λόγος* no comunica las *cosas*. Se cuestiona la comunicabilidad de *las cosas que son* por medio del *λόγος* en la situación de una persona, que no conoce *algo*, y desea conocer ese *algo* por medio del *λόγος* de otra persona. Pese a lo anterior, la comunicación de «lo que es» por medio del *λόγος* es posible si el interlocutor los *percibió* anteriormente, ya sea por la vista o por el oído (Cf. *MXG* 980a19-b8). A diferencia de la versión de *MXG*, en la paráfrasis de S.E. *M* se concluye que *λόγος* no es un medio para comunicar «lo que es» no solo por un abismo categorial entre el *λόγος* y «lo que es», sino por la ausencia de subsistencia externa del *λόγος*, en contraste con la subsistencia externa de «lo que es». En otras palabras, el argumento supone que *cada cosa que es* se conoce por un sentido correspondiente (y no por otro). *λόγος* no puede ser *conocido* por el sentido que conoce los colores y los sonidos porque *λόγος* no tiene una subsistencia externa como lo tienen los colores y los sonidos. De la misma manera que lo visible no puede llegar a ser audible, ni lo audible puede llegar a ser visible; *las cosas que son* (que tienen una subsistencia externa) no pueden llegar a ser *λόγος* (Cf. S.E. *M* 83-87).

El argumento intersubjetivo e intrasubjetivo en *MXG* (ausente en S.E. *M*) concede que se puede *conocer* «lo que es» y comunicar lo que se *conoce* para demostrar que, aun así, «lo que es» es incomunicable por medio del *λόγος* en dos situaciones: (i) la comunicación de *lo mismo* entre dos hablantes por medio del *λόγος* y (ii) que una persona *perciba lo mismo* en momentos y lugares distintos. Pese a la concesión, si *lo mismo* (entendido como una realidad externa que se ‘tiene en la mente’ del hablante) no tiene la capacidad de estar en dos lugares distintos al mismo tiempo, *entonces* es imposible que una persona comunique *lo mismo* a otra persona por medio del *λόγος*. Enseguida se concede que *lo mismo* puede ‘estar en la mente’ de dos personas diferentes pero se rechaza rápidamente porque *lo mismo* no puede estar al

mismo tiempo en dos personas diferentes. Aun si fuera una sola persona y si *lo mismo* se considera como un contenido perceptual o imagen mental que se ‘tiene en la mente’ a partir de lo que *conoce* de la realidad externa, *entonces* se cuestiona la comunicación de contenidos perceptuales o imágenes mentales entre dos personas por medio del *λόγος*. Por un lado, si cada órgano percibe una percepción correspondiente, ninguno de los órganos recibe cosas semejantes. Por otro lado, se considera que un hablante tiene quizá un contenido perceptual diferente entre el momento que lo percibió y el momento que lo recuerda. Puesto así, el significado del *λόγος* no es la realidad externa ni el contenido perceptual o la imagen mental que ‘tiene en la mente’ un hablante (Cf. MXG 980b8-b14). En conclusión, si «lo que es» es y es cognoscible, aun así, es incommunicable.

1.2 El problema

A continuación de esta aproximación a los argumentos del tratado, en ambas versiones, se pasará a plantear el problema con más detalle. Los argumentos importantes de la segunda y tercera sección del Tratado se presentarán con más detalle en el segundo capítulo de esta monografía.

En *The Birth of Rhetoric* (1996), Wardy encuentra que el *Encomio* complementa el tratado *Sobre el No-ser* porque el sentido del *λόγος* se distancia del control filosófico en el Tratado y permite abordar la dimensión política del *λόγος* en la retórica en el *Encomio* (Cf. 29)¹⁷. Pese a que la tesis de la tercera sección del Tratado muestra que *λόγος* fracasa como medio para comunicar «lo que es», en el *Encomio* parece que *λόγος* tiene un papel preponderante sobre las acciones de los oyentes. Por esta razón, el problema de esta monografía se abordará desde ambos textos. El problema es que una interpretación conductista del significado en el *Encomio de Helena* considera que las acciones del alma del oyente son los efectos de los estímulos del *λόγος*. Esta interpretación considera al alma del oyente como un objeto totalmente manipulable y pasivo sin capacidad de agencia de sus propias acciones. Pero Gorgias en el *Encomio de Helena* parece rechazar esta interpretación al incluir una excepción en *Hel.* 11 donde los efectos del mismo *λόγος* no engañan el alma del oyente si esta tiene la capacidad memorizar, investigar y predecir.

¹⁷ Al respecto, el artículo *The doctrine of logos in literature and rhetoric* (1981) de G. B. Kerferd sugiere que antes de aproximarse al análisis del poder del *λόγος* en el *Encomio* se deben mirar los argumentos de la segunda y tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* (Cf. 80). Esto justifica en parte la estructura argumentativa de mi trabajo monográfico.

Mourelatos propone una interpretación conductista del lenguaje en el *Encomio de Helena* como una solución al problema de la función del λόγος en la filosofía de Gorgias (Cf. 155-158). Del mismo modo, Wardy y Segal encuentran una teoría conductista de los efectos del λόγος sobre las acciones del oyente en el *Encomio*. Esta interpretación conductista del lenguaje se aborda porque es una solución que responde al mismo problema que me enfrento en esta monografía. Esta solución es insatisfactoria sobre todo porque conduce a una teoría determinista de las acciones del agente que elimina la posibilidad de agencia del sujeto. Incluso es algo que el mismo Gorgias parece rechazar en *Hel.* 11.

Para mostrar cómo esta descripción conductista del lenguaje conduce a eliminar la posibilidad de agencia del sujeto, los partidarios de esta interpretación hacen énfasis en el poder de los efectos del λόγος sobre el alma del oyente. Suponiendo que el λόγος no comunica «lo que es» ni comunica lo que se conoce por las limitaciones del mismo abordadas en el tratado *Sobre el No-ser*, el oyente solamente actúa en virtud de los estímulos del λόγος que, a su vez, depende de la intención del hablante. Lo anterior supone una posición totalmente pasiva del alma del oyente en contraste con una posición contundentemente activa del poder del λόγος. Pese a lo anterior, Gorgias sostiene que “Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimientos del presente y previsión de los futuros, la palabra (λόγος), aun siendo igual, no podría engañar de ningún modo” (*Hel.* 11). Este pasaje parece mostrar que el efecto del λόγος depende del conocimiento que se tiene de las cosas pasadas, presentes y futuras. Esto implica que los efectos del λόγος no producen engaños en el alma de un sujeto que tenga estas capacidades. Lo que resulta insatisfactorio de la interpretación conductista del significado en el *Encomio* es que el alma del oyente no parece tener más opción que seguir manteniendo una posición totalmente pasiva con respecto al poder del λόγος.

Gorgias indica en el *Encomio* que el poder del λόγος provoca reacciones emocionales en sus oyentes, aunque su poder no se agota en la esfera de las emociones. El campo de acción del λόγος incluye varios escenarios como el teatro, las investigaciones científicas, los tribunales y los debates filosóficos. Por un lado, el poder del λόγος se compara con los encantamientos porque ambos persuaden y producen engaños al alma. Por otro lado, λόγος se equipara con el efecto de los fármacos porque ambos pueden producir dos efectos opuestos en el oyente. Es decir: así como los fármacos tienen la capacidad de extraer las enfermedades del cuerpo, también pueden producir la muerte; el λόγος tiene la capacidad de producir placer al oyente pero también dolor, aflicción y miedo. Hay que resaltar que el efecto del λόγος en cada caso puede también ser, en parte, una responsabilidad de la persona que lo enuncia. En otras palabras, el

efecto del λόγος en el alma de los oyentes depende también de la intención del sujeto quien expresa λόγος. De acuerdo con la versión conductista, el oyente solamente se somete pasivamente y actúa pasivamente como por los efectos del λόγος.

El objetivo del presente trabajo es proponer otra lectura del poder del λόγος en el *Encomio*, diferente a la lectura que ofrece la interpretación conductista del significado, reconociendo las limitaciones del λόγος abordadas en tratado *Sobre el No-ser*. En otras palabras ¿Cómo es posible, en la filosofía de Gorgias, una teoría no conductista del λόγος, aun suponiendo la incomunicabilidad de «lo que es» por medio de este? Gorgias indica en *Hel.* 11 una posibilidad para que el alma del oyente no se someta a los efectos del λόγος, aunque no nos indica en qué consiste. Considero que una posibilidad para que el alma del oyente no se someta a los efectos del λόγος es la práctica y el entrenamiento del alma. Esto no implica que el λόγος, en un momento, no someta el alma del oyente. Pero tal vez existe la posibilidad de que el alma no se someta por los efectos del λόγος cuando se entrene. Mi estrategia argumentativa en esta monografía es: (1) Examinar el problema de la incomunicabilidad de las cosas por medio del λόγος, especialmente en la segunda y tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* en ambas versiones; (2) Indagar en qué consiste la interpretación conductista del significado en el *Encomio de Helena*. (3) Plantear la práctica y el entrenamiento como una posible alternativa psicológica para que el alma del oyente no se someta al poder del λόγος.

2 EL ARGUMENTO DEL TRATADO *SOBRE EL NO-SER* Y LA INCOMUNICABILIDAD DEL

λόγος

La tercera sección del tratado, en ambas versiones, supone la negación de la conclusión en la segunda sección: que las *cosas* son cognoscibles. La estrategia argumentativa de Gorgias en S.E. *M* 83 y *MXG* 980a20 es conceder la conclusión negada en la segunda sección para extraer conclusiones absurdas. La presentación de los argumentos de la segunda y tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* en ambas versiones se justifica porque en ellas se encuentran la parte que me interesa del problema, a saber, la incognoscibilidad de las cosas y la incomunicabilidad de lo que se conoce que rechaza la posibilidad que dos sujetos *logren* ‘tener en la mente’ los mismos objetos del pensamiento en una conversación.

De este modo, el objetivo de este capítulo es explorar el uso de los verbos *διανοούμεθα*, *ἐννοέω* y *φρονεῖσθαι* en la segunda sección del tratado *Sobre el No-ser*. Esta exploración permite indagar sobre los objetos del pensamiento que se *logran* ‘tener en la mente’ entre dos interlocutores (o una sola persona en diferentes momentos del tiempo) y aproximarnos al objetivo de la concesión en S.E. *M* 83 y *MXG* 980a20 y 980b9.

La segunda sección del tratado *Sobre el No-ser*, en ambas versiones, concede lo que rechaza la conclusión de la primera sección para demostrar que, aun así, es incognoscible. Ambas versiones difieren notablemente en la presentación de los argumentos. En *MXG* la relación necesaria entre los objetos del pensamiento y las cosas que existen parece establecer consecuencias como la ausencia de un criterio fiable para distinguir entre «lo que no es» y «lo que es», e incluso, rechazar que la percepción y el pensamiento son criterios fiables para distinguir entre lo verdadero y lo falso. El argumento intencional en *MXG* 980a8-12 establece que las cosas que existen no tienen una correspondencia necesaria con los objetos del pensamiento; e incluso, si las cosas que no existen no pueden ser objetos del pensamiento, no hay un criterio confiable para distinguir entre la verdad y la mentira: nadie dice algo falso aunque las cosas dichas pertenezcan a «lo que no es». El argumento epistemológico en *MXG* 980a12-19 va más allá del argumento intencional y establece que la percepción y el pensamiento no son criterios fiables para distinguir entre lo verdadero y lo falso porque en ocasiones nos presentan «lo que es» y «lo que no es».

En S.E. *M*, el argumento intencional parece *mostrar* que no se piensa «lo que es». Por un lado, si el objeto pensado no existe, no se ‘tiene en la mente’ «lo que es». Por otro lado, si el objeto pensado existe, este objeto del pensamiento es incognoscible ya que nadie podría ‘tenerlo en la mente’. En ningún caso, «lo que es» es un objeto de pensamiento. En otras palabras, «lo que es» es incognoscible. El argumento epistemológico en S.E. *M* 81 y 82 incluye un argumento no paralelo en *MXG* sobre la facultades perceptivas (el pensamiento se incluye como una facultad). Cada facultad perceptiva tiene un dominio de percepciones sensoriales la misma legitimidad. Así, una percepción audible no puede desmentir una percepción visible aunque estas provean información opuestas entre sí se conduce a un absurdo con el ejemplo de los carros que corren por el mar. Aunque el argumento epistemológico muestra que la teoría de las facultades perceptivas (incluyendo al pensamiento) con sus percepciones legítimamente *iguales* es falsa; no establece la conclusión principal de la segunda sección del tratado.

2.1 Sería incognoscible

2.1.1 «Sería incognoscible» en *MXG*

La segunda sección del tratado *Sobre el No-ser* parece abrir, en la versión de *MXG*, con una premisa eleática¹⁸ para mostrar una consecuencia absurda de suponer que solo se puede pensar «lo que es», a saber, que todo lo que se piense, por tanto, existe¹⁹. Así, el primer argumento en *MXG* es:

¹⁸ Hay que advertir una dificultad con los términos *voéw* en S.E. *M* y en el *Poema*. El término *voéw* en S.E. *M* no se usa en la segunda sección de tratado sino que se emplea en la primera sección en S.E. *M* 67 y 73. En la segunda sección la expresión *φρονέω* se utiliza en *MXG* 980a9 para presentar una *identidad eleática*, en términos de Ariza (2014), entre las cosas que existen y los objetos del pensamiento. En 28B3 no usa *φρονέω* sino *voéw*. Pese a esto, comprender qué objetos del pensamiento abarca el término *φρονέω* (utilizado para presentar la *identidad eleática*), en la segunda sección del tratado en ambas versiones, parece ser determinante para examinar si *voéw* (expresión que establece la *identidad eleática* en 28B3) abarca objetos del pensamiento como «lo que es» y «lo que no es». Al respecto, Kerferd indica una posible relación entre las palabras de la diosa en 28B2.3, 28B6.2 y *MXG* 979b1 pero advierte que es problemático establecer una relación entre Gorgias y las palabras de la diosa porque 28B6.2 tiene múltiples interpretaciones. Incluso, si se establece un único sentido para 28B6.2, según Kerferd, no hay certeza si Gorgias discute la posición de Parménides (Cf. Kerferd, 1955 7).

¹⁹ Schiappa presenta distintas interpretaciones del término *ἔστι* en la paráfrasis de *MXG* y sostiene que es imposible la interpretación de los pasajes en el tratado *Sobre el No-ser* sin imponer una interpretación particular sobre *ἔστι* (Cf. 25). Entre los usos de *ἔστι*, Schiappa propone el uso verídico: “That is, *is* can be understood as implying ‘is true’ or ‘is the case’” (25 énfasis en el original). Así, el uso verídico evalúa si un estado de cosas existe o se está dando. La interpretación *verídica* de *ἔστι* es consecuente con el ejemplo de los carros corriendo en el mar (*MXG* 980a10 y S.E. *M* 79), pensar en un hombre volando (S.E. *M* 77) y pensar en Escila y Quimera (S.E. *M* 80). Estos últimos ejemplos no son paralelos en *MXG*. Barnes señala (siguiendo a Aristóteles) que el uso verídico de *ἔστι* puede significar “x es así” o “x es cierto” y lo distingue del sentido

Dice²⁰, entonces, que estas son las demostraciones de que nada es. Pero si es, dice²¹ —después de estas demostraciones— que es incognoscible. Pues es necesario que todas las cosas pensadas sean. Y *lo que no es*, si realmente no es, no es pensado (*MXG 980a8-10*).

εἶναι οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγει (ταύτας). δεῖ γὰρ (ἅπαντα) τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἔστι, μηδὲ φρονεῖσθαι.

La estrategia argumentativa de Gorgias pretende mostrar que, por reducción al absurdo, no todos los objetos del pensamiento tienen existencia. Así, la tesis gorgiana en *MXG 980a8-10* es:

(1) No todo lo que es pensado existe (Conclusión).

El argumento por reducción al absurdo requiere establecer la negación hipotética de la tesis a demostrar para extraer consecuencias absurdas. Así se concluye que la tesis supuesta es falsa y la tesis que se pretende demostrar es verdadera. La negación hipotética de (1) es:

(2) Todo lo que es pensado existe (Negación de la conclusión).

Entonces se sigue que:

(3) Lo que no existe no es pensado²².

existencial de *ἔστι* que significa “x existe”. Aunque Barnes rechaza el uso verídico en el poema porque no es consistente con las inferencias en el 28B8, en el tratado puede ser consistente por las conclusiones que pretenden mostrar los ejemplos antes mencionados (Cf. 196).

²⁰ Antes de presentar el primer argumento de la segunda sección, el autor de *MXG* retoma la conclusión de la primera sección con las siguientes palabras: “εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα.” (980a8) traducido por Ariza como “Dice, entonces, que estas son las demostraciones de que nada es” (980a8). Una dificultad que afrontamos al tratar con este pasaje es la carencia de un sujeto definido para *λέγειν*. Según Cassin, se debe suponer que el sujeto de *λέγειν* es Gorgias basados en el manuscrito de Bekker. Teniendo en cuenta la interpretación de Cassin (1980), el pasaje en *MXG 980a8* se puede leer: “Gorgias qui <<dit>>” (Cassin 516). Otra posible interpretación, según Foss y Mullach, es reemplazar el sujeto de *λέγειν* por un pronombre personal en tercera persona para leer en *MXG 980a8*: “il donne les preuves que tous est inconnaisable” (Cassin 516). En mi concepto, una manera de interpretar la carencia de sujeto definido para *λέγειν* en *MXG 980a8* es adoptar la interpretación de Cassin porque es coherente con la suposición que es Gorgias quien presenta *ἀποδείξεις* (demostraciones) para sostener que «nada es». Las *ἀποδείξεις*, presentadas por Gorgias, muestran sistemáticamente las consecuencias absurdas de suponer que «lo que no es» no sea, «lo que no es» sea, y suponer que «lo que no es» y «lo que es» son lo mismo (*MXG 979a25-980b8*).

²¹ Luego de que el autor de *MXG* en 980a9 presenta la conclusión de la primera sección del tratado, hay una suspensión la conclusión y se concede la tesis antes negada. La estrategia de Gorgias consiste en aceptar la tesis negada en la primera sección del tratado para demostrar que, aun así, es incognoscible. Nuevamente debemos suponer que Gorgias dice *ἀποδείξεις* para sostener que es incognoscible.

²² Algunos comentaristas de *MXG* como Barbara Cassin, Sergio Ariza y Caston encuentran en la segunda sección una relación con las palabras de la diosa en los *Fragments* de Parménides. En el estudio introductorio de la traducción del tratado, Ariza encuentra que la estrategia argumentativa de Gorgias es extraer consecuencias absurdas de las tesis eleáticas

$P \rightarrow Q :: \neg Q \rightarrow \neg P$

La refutación de (2) se realiza por contraejemplo. Consideremos un *hablante*, *A*, y un objeto x_1 :

(4) x_1 no existe

(5) *A* dice algo sobre x_1

(6) Si *A* dice algo sobre x_1 , entonces piensa x_1 Por (2)

(7) x_1 existe²³ Por (2) y (6)

(8) x_1 no existe y existe Por (4) y (7)

(9) (2) es falsa. Por (2) y (8) (Reducción al absurdo)

∴ No todo lo que es pensado existe. Por (2) y (9)

Una de las consecuencias de suponer (5) es que *A* nunca dice nada falso. Luego, si *A* dice algo sobre x_1 (aunque x_1 no sea —no exista—), x_1 existe. Por otro lado, si *A* dice algo sobre x_2 , tal que x_2 es —existe—, entonces x_2 existe.

El argumento se puede resumir del siguiente modo: dado que es necesario, por la premisa eleática, que los objetos del pensamiento pertenezcan al conjunto de «lo que es» (premisa 1), y por tanto, las cosas que pertenecen al conjunto de «lo que no es» no pueden ser objetos del pensamiento (premisa 2), si *A* dice algo sobre «lo que no es» (premisa 3), entonces lo que *A* dice (aunque no sea —no exista—) existe (premisa 5). Así, las cosas que pertenecen al conjunto de «lo que no es» (o no son —no existen—) son objeto de pensamiento, en contraste, quizá, con la premisa eleática.

El argumento se basa en lo que Caston llama la lectura intencional en el reporte de *MXG*. La crítica de Gorgias parte, según Caston, de suponer el argumento intencional para extraer consecuencias como la existencia de todos los objetos del pensamiento, por medio del ejemplo de los carros de caballos corriendo en el mar: “The example Gorgias picks is spectacular.[...]Instead, he offers an *adunaton*, a manifestly impossible state of affairs, so that the corresponding thought is not merely false, but *necessarily* so, an ideal choice for a *reductio ad absurdum*” (Caston 215 énfasis en el original).

consignadas en el poema y sobre otros rivales no mencionados en *MXG* (Cf. 23). Un análisis de la relación entre las tesis del tratado y las premisas eleáticas, o incluso si existe esta relación cae por fuera de los objetivos de esta monografía.

²³ Adoptando el uso verídico de *ἔστι* según Schiappa.

La crítica que lleva a cabo Gorgias, según Caston, es colocar a su oponente en una posición que no pueda rechazar ninguna de las premisas del argumento. Caston utiliza una serie de acrónimos para facilitar el análisis de las tesis y distinguir la estrategia argumentativa de Gorgias en la segunda sección del tratado.

La premisa (1) es simbolizada por el acrónimo **MB** que significa “Necessarily, if x is had in mind by someone, then x is” (Caston 213, énfasis en el original). La premisa (2) es simbolizada por Caston con **[B][M]** que significa “Necessarily, if x is not, then x is *not* had in mind by anyone” (213, énfasis en el original). Los “[]” significan la negación de cada proposición y la posición de las letras debe suponer un condicional, es decir: Si **M**, entonces **B**; o si **[B]**, entonces **[M]**.

Con lo anterior, el argumento intencional en la segunda sección, según Caston, abre con el argumento (1):

Pues es necesario que todas las cosas pensadas sean (*MXG 980a10*).

δεῖ γὰρ (ἅπαντα) τὰ φρονούμενα εἶναι

MB: Necessarily, if x is had in mind by someone, then x is. (Caston 213).

La forma contrapositiva de **MB** es el argumento (2):

Y lo que no es, si realmente no es, no es pensado (*MXG 980a10*).

καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἔστι, μὴδὲ φρονεῖσθαι.

[B][M]: Necessarily, if x is not, then x is *not* had in mind by anyone (Caston 213).

Caston ve que en la estrategia argumentativa de Gorgias no se analiza la posibilidad de **BM**, es decir, “Necessarily, if x is, then x is had in mind by someone” (214, énfasis en el original). Así, en *MXG 980a10*, solo se analiza la relación (en una sola dirección) del pensamiento hacia «lo que es»²⁴. Basta mirar las diferencias entre la reconstrucción del argumento, el fragmento en griego, la traducción del griego al español y la interpretación de Caston para encontrar que el sentido del término φρονεῖσθαι en

²⁴ Al respecto, Caston sostiene que “But the converse of (**MB**) is never stated in *MXG*, only the contrapositive, (**[B][M]**); and of course the converse, (**BM**), is neither equivalent to (**MB**), nor implied by it.” (214 énfasis en el original). Esta posibilidad es abordada en S.E. *M* 80.

*MXG 980a10*²⁵ parece ser ‘tener en la mente’. El contraargumento en *MXG 980a10* parte de la siguiente afirmación:

Pero si sucediera tal cosa (*MXG 980a10*).

εἰ δ' οὕτως,

La estrategia argumentativa de Gorgias es suponer que «lo que no es» es objeto del pensamiento (*MXG 980a10*) y extraer las consecuencias de dicha concesión. El argumento continúa con las siguientes palabras:

dice que nadie diría algo falso (*MXG 980a10*).

οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος, οὐδ' εἰ, φησιν

En primer lugar, Cassin resalta la repetición de la expresión “dice” en *MXG 980a8* y en *980a10*. Nótese que en *MXG 980a8* se establece una relación (en una sola dirección) del pensamiento a las cosas que existen. En *MXG 910a10* se supone esa relación para concluir que, según Gorgias, en el ámbito del discurso no hay la posibilidad de decir una mentira o algo sobre «lo que no es». Cassin reconoce dos modalidades de enunciación en *MXG 910a10*:

Un énoncé singulier («des chars courent sur la mer»), et une affirmation universelle (toute fausseté existe en quelque façon, un mensonge n'est pas rien) se tient à un même niveau d'enonciation, où le sujet s'engage pleinement à soutenir ses affirmations (Cassin 521).

Según Cassin, el argumento en *MXG 980a8* y en *980a10* son enunciados universales, en contraste con el contraejemplo en *MXG 980a11* que es un enunciado particular. La situación recreada por Gorgias en

²⁵ El verbo φρονεῖσθαι en *MXG 980a10* es interpretado por Caston como “tener en la mente”; así “I have translated here as ‘have in mind,’ plainly suggests the intentional reading” (212 énfasis en el original). Con esto en mente, el verbo φρονεῖσθαι no tiene una restricción de algún tipo de objeto mental, es decir, se puede “tener en la mente” contenidos mentales falsos o verdaderos. Para Caston, esta es una condición para una lectura epistemológica de la segunda sección en la paráfrasis de *MXG*. Ariza considera que el verbo φρονεῖσθαι no se refiere tanto a la actividad misma de pensar sino a tener algo como un objeto de pensamiento (Cf. 87). En el poema, la diosa utiliza el término νοεῖν en 28B3 para sostener la identidad entre pensar y ser. Como lo advierte Ariza, saber la amplitud del uso del término νοεῖν en 28B3 determina la relación entre las tesis eleáticas y el tratado *Sobre el No-ser*. En otras palabras, saber si el término νοεῖν incluye cualquier objeto del pensamiento en el poema o si solo incluye un uso restringido a ciertos objetos («lo que es») es determinante para tejer una relación entre Parménides y Gorgias (Cf. 88). Para algunos comentaristas del tratado (Calogero 1932; Newiger 1973, Schiappa 1997; Schiappa y Hoffman 1994), el uso de φρονεῖσθαι no solo establece una relación con las tesis eleáticas en el poema; también permite reconocer que Gorgias no se queda en la crítica de las tesis eleáticas sino que analiza la percepción como un objeto del pensamiento. La posible relación entre Parménides y Gorgias no será objeto de análisis en esta monografía.

MXG 980a11 es un contraejemplo que descarta la posibilidad de que «lo que no es» no sea objeto de pensamiento (en la notación de Caston **[B][M]**):

Incluso si dijera que en el mar compiten carros de caballos, pues todas estas cosas serían (980a10-12).

[οὐδ' εἰ] ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα. πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη

La refutación que lleva a cabo Gorgias, según Caston, consiste en una reducción al absurdo de **[B][M]** por medio de un contraejemplo. Caston recurre al acrónimo **MB'** para representar la estructura del enunciado particular que sirve como refutación del enunciado universal **[B][M]**. La refutación por contraejemplo en *MXG 980a10-12*, según Caston, se representa de la siguiente manera:

1. Necessarily, if someone has it in mind that *p*, then *p* is the case (**MB'**)²⁶
2. Someone has it in mind that a chariot-team is striving on the sea.
- ∴ A chariot-team is striving on the sea. (Caston 215 énfasis en el original).

Creo que el análisis del argumento de Gorgias en *MXG 980a10-12*, según la interpretación de Caston, se puede resumir de la siguiente manera: para atacar el argumento de Gorgias, se debe rechazar que hay unos carros de caballos corriendo en el mar (la conclusión) mostrando que una de las premisas es falsa. La premisa que sostiene que alguien 'tiene en la mente' unos carros de caballos corriendo en el mar no es objetable por dos razones: se puede 'tener en la mente' objetos del pensamiento; e incluso, al leer la proposición "hay unos carros de caballos corriendo en el mar" se *hace* verdad este objeto del pensamiento en la mente de la persona que lee la proposición anterior.

Según Caston, para que la premisa que sostiene que alguien 'tiene en la mente' unos caballos corriendo en el mar sea falsa, el objeto del pensamiento debe ser incognoscible. Pero si alguien 'tiene en la mente' un objeto del pensamiento, entonces existe. Así, si el oponente de Gorgias rechaza que alguien 'tiene en la mente' unos caballos corriendo en el mar (porque el objeto del pensamiento es incognoscible), estos caballos corriendo en el mar existen. En otras palabras, rechazar la cognoscibilidad de los objetos del pensamiento implica aceptar su existencia (aunque sea un absurdo como en el caso de los carros de caballos corriendo en el mar).

Caston concluye, "If Gorgias' opponent is to maintain (1) while rejecting (3), he must instead deny that (2) is coherent or meaningful - a tall order, to say the least" (215). En otras palabras, si *necesariamente*

²⁶ El paréntesis es una inclusión mía.

todo objeto del pensamiento que alguien ‘tiene en la mente’ *is the case* (premisa 1) y se rechaza que hay unos carros de caballos corriendo en el mar (conclusión); se debe rechazar, para atacar el argumento de Gorgias, que alguien ‘tiene en la mente’ unos carros de caballos corriendo en el mar. Sin embargo, este argumento no es objetable y rechazarlo implica aceptar su existencia (aunque sea un absurdo). En síntesis, Caston ve en *MXG* 980a10-12 una relación unidireccional entre lo que puede ser pensado hacia lo que existe. Es una relación unidireccional (del pensamiento hacia lo que existe) porque, según Caston, en el *MXG* no se aborda la conversión de **(MB)**.²⁷

La refutación que lleva a cabo Gorgias de aceptar que «lo que no es» no es pensado consiste, según Caston, en extraer consecuencias absurdas y contradictorias, como suponer que decir “hay unos carros de caballos corriendo en el mar” conlleva necesariamente a que los caballos corriendo en el mar existan.

Cassin, por su parte, considera que el contraejemplo de los carros de caballos corriendo en el mar tiene como referencia a dos figuras: al sofista y al sujeto que dice “en el mar corren carros de caballos”. Cassin lo expone del siguiente modo:

Il (le «personne») ne s’agit donc pas comme dans le sophisme, en disant un mensonge, de maintenir que «non, je ne mens pas»; mais en proférant de toute évidence un énorme, de convenir: «eh uoi, je mens!» mais mon mensonge existe: c’est la faute de Parménide” (Cassin 521).

Así, si se supone que «lo que no es» no es pensado, entonces el sofista, según Cassin, niega que miente aunque el contenido de su mentira sea falso. En contraste con el sofista, el mentiroso admite que miente y asume que el contenido de su mentira es verdadero²⁸. Con esto en mente, según Caston, Cassin no considera que el argumento sea una reducción al absurdo sino que afirma que Gorgias acepta las

²⁷ (Cf. nota 23). Incluso, el argumento de Caston sobre *MXG* 980a10-12 supone una lectura verídica del verbo *ἔστι* (Cf. nota 18). Así, en *MXG* se aborda la relación entre los objetos del pensamiento que alguien ‘tiene en la mente’ hacia lo que es dado, es verdad o es un estado de cosas que es y sucede. Con esto en mente, **BM** no está en *MXG* ni se sigue de **MB** porque no se analiza la relación de lo que *is the case* (estado de cosas se dan, está pasando o suceden) a los objetos del pensamiento que tiene alguien en la mente de esas cosas que existen. Esta relación ausente en *MXG* es etiquetada por Caston como la conversión inválida de **MB** y se representa por el acrónimo **BM**.

²⁸ Siguiendo la lectura de Cassin, Ariza encuentra que hay una tensión sobre la falsedad o la veracidad del discurso. En palabras de Ariza, “De esta modo, el problema del pensamiento nos lleva a un problema que atañe directamente al del conocimiento: hablar verdadera o falsamente. La conclusión que pretende mostrar Gorgias atañe a la diferenciación entre discurso verdadero y discurso falso” (24).

conclusiones que no nadie nunca dice algo falso y concluye²⁹. Así, en la lectura de Cassin, se comprende el argumento en MXG980a10:

dice que nadie diría algo falso (980a10).

οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος, οὐδ' εἰ, φησιν

Así, el mentiroso y el que dice algo como “hay carros de caballos corriendo en el mar” no dicen algo falso. Este pasaje nos indica, además, una condición necesaria para la lectura epistemológica de la segunda sección en la interpretación de Caston para poder establecer la conclusión principal de la segunda sección del tratado³⁰, a saber, que no todas las percepciones son verdaderas, pero aun así, «lo que es» es incognoscible.

Con esto en mente, la tesis del argumento intencional no tiene como objetivo negar que no podemos conocer nada, sino *mostrar*: (a) lo que existe no corresponde siempre con lo que se ‘tiene en la mente’ y (b) suponiendo que «lo que no es» es pensado, no hay un criterio fiable para distinguir entre la verdad y la mentira porque nadie diría nunca algo falso.

Si miramos un poco más en detalle, el argumento intencional en *MXG* no demuestra la principal conclusión de la segunda parte del tratado, a saber, “que las cosas son incognoscibles para nosotros” (*MXG* 980a19). El argumento en *MXG* 980a12-15 constituye, para Caston, en un *coup de grâce* contra otra forma de cognición que puede ser considerada como un criterio fiable para distinguir entre lo verdadero y lo falso: la percepción. El punto de partida para el argumento epistemológico, según Caston, es:

Pues también las cosas vistas y escuchadas son gracias a que cada una de ellas se piensa (980a12-14).

καὶ γὰρ τὰ ὁρώμενα καὶ ἀκούμενα διὰ τοῦτό ἐστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν.

Gorgias supone la tesis negada anteriormente con una sutil diferencia. Mientras que *MXG* 980a10 el uso de φρονεῖσθαι se amplió a objetos del pensamiento que pertenezcan a «lo que es» y a «lo que no es»; en *MXG* 980a12-14 el uso de φρονεῖσθαι adopta otros objetos del pensamiento no abordados en los

²⁹ En contraste con Caston, Schiappa considera que Gorgias distingue entre el uso predicativo y existencial de *esti* (Cf. Schiappa 27).

³⁰ Para Cassin: “non pas tout est vrai, mais rien n’est connaissable” (221). Al respecto, Caston considera que “But if it is not the case that whatever we have in mind obtains in reality, then we have abandoned (**MB**) in its most general form: not all experiences are true” (225 énfasis en el original).

anteriores pasajes del tratado de *MXG*, a saber: ἀκουόμενα (las cosas escuchadas) y ὀρώμενα (las cosas vistas). El difícil pasaje en *MXG* 980a15 continúa con las palabras:

Pero si no son gracias a esto (980a15).

εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο

El pasaje en *MXG* 980a15 introduce un nuevo argumento sobre la negación de la tesis que considera que el pensamiento es un criterio fiable para diferenciar entre lo «lo que es» y «lo que no es». Esta tesis fue rechazada radicalmente en *MXG* 980a10-13 mediante el contraejemplo de los carros de caballos corriendo sobre el mar. Al final del pasaje en *MXG* 980a15 afirma Gorgias:

entonces, sin embargo, exactamente como lo que vemos en nada es más (que no es), tampoco lo que vemos es más que lo que imaginamos (980a14-16).

ἀλλ' ὡσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὀρώμεν ἔστιν, οὕτω (οὐδὲν) μᾶλλον ἢ [ὀρώμεν ἢ] διανοούμεθα

El argumento epistemológico en *MXG* 980a14-16 se puede organizar de la siguiente manera:

(1) ὀρώμενα no es más (οὐδὲν μᾶλλον) que «lo que no es».

(2) ὀρώμενα no es más (οὐδὲν μᾶλλον) que διανοούμεθα.

Como se aprecia en (1) y (2), la expresión οὐδὲν μᾶλλον relaciona un par de términos³¹. Además el verbo διανοούμεθα traducido como *imaginar*³² o ‘tener en la mente’ contempla objetos del pensamiento, cualquiera que sea, incluso a las ὀρώμενα³³. Según Caston, el argumento epistemológico *muestra* que la percepción y la imaginación no son criterios fiables para diferenciar entre «lo que es» y «lo que no

³¹ Esta expresión es utilizada en *MXG* 979a25 extraer las consecuencias de que «lo que no es» οὐδὲν μᾶλλον «lo que es». La expresión οὐδὲν μᾶλλον es traducida por Ariza como “en nada son más”. Ariza interpreta lo anterior como “(en nada es P más (válido) que no P)” (17) y rechaza la posibilidad de que sea un argumento escéptico apoyándose en los argumentos de Newiger (1973) y Ioli (2010). Siguiendo a Barnes, otra interpretación de οὐδὲν μᾶλλον es: “a en nada es más que b”, o mejor, “a y b son por igual”. Barnes encuentra que Leucipo y Demócrito usan οὐδὲν μᾶλλον para establecer que lo que existe no existe más que lo que no existe, así como lo vacío no existe menos que el cuerpo (*Cf.* 475). Si bien, las expresiones de Gorgias y Demócrito-Leucipo son diferentes, la estructura nos permite acercarnos a la comprensión del este difícil pasaje en el *MXG*. Así, la expresión “lo que existe es tanto como lo que no existe” (67A8) significa que “a y b existen por igual” (Barnes 475). Si adoptamos la interpretación de Barnes en la expresión οὐδὲν μᾶλλον en el segundo argumento de la segunda parte del tratado de *MXG*, el pasaje en *MXG* 980a14 puede interpretarse como: “la percepción y «lo que no es» son por igual”. En otros términos, la vista (que representa aquí la percepción) no ofrece algo más que lo que ofrece «lo que no es».

³² En la traducción de Ariza.

³³ Caston encuentra que Empédocles utiliza διανοούμεθα para varios de objetos del pensamiento como sueños e ilusiones en 31B 108. Así, el uso del verbo διανοούμεθα se usa para abordar diferentes estados mentales (*Cf.* 212).

es»³⁴: “Consequently, what we think will not always be the case: *some* thoughts will be true and *others* false (a15). There is, therefore, no guarantee *either* for what we perceive *or* for what we think” (227 énfasis en el original).

Considero que la lectura epistemológica, según Caston, de (1) y (2) contiene los siguientes argumentos:

En (1),

C1. En ocasiones *ὀρώμενα* (las cosas vistas) nos ofrecen «lo que es»,

Adoptando la interpretación de Barnes: *ὀρώμενα* y «lo que es» son por igual.

C2. En ocasiones *ὀρώμενα* nos ofrecen «lo que no es»,

Adoptando la interpretación de Barnes:

∴ C3. *ὀρώμενα* y «lo que no es» son por igual.

En (2),

C4. En ocasiones *διανοούμεθα* nos ofrece «lo que es»,

Adoptando la interpretación de Barnes: *διανοούμεθα* y «lo que es» son por igual.

C5. En ocasiones *διανοούμεθα* nos ofrecen «lo que no es»,

Adoptando la interpretación de Barnes:

∴ C6. *διανοούμεθα* y «lo que no es» son por igual.

³⁴ Según Ariza, Gorgias toma la posición de Meliso sobre la percepción en B8. Para Meliso, si la vista funciona correctamente, vemos las cosas como son. En muchos casos, lo que vemos cambia, por ejemplo:

Pero nos parece que lo que es caliente se hace frío, y lo que es frío caliente, y lo duro se hace blando, y lo blando duro, y nos parece que los seres vivos mueren y que se genera de lo que no está vivo, y que todas estas cosas se alteran (*heteroiousthai*) y lo que era y lo que es ahora no parece homogéneo en algún modo (30B8 énfasis en el original).

Si aceptamos lo anterior, no vemos correctamente las cosas como son. En ocasiones vemos las cosas como no son. La vista nos ofrece «lo que es» pero también «lo que no es». Así, “la vista no nos ofrece en nada más lo que es que lo que no es” (Ariza 25). Con lo anterior, si se acepta que las cosas vistas y escuchadas son porque las percibimos, entonces no se podría diferenciar entre «lo que es» y «lo que no es», entre lo verdadero y lo falso. En contraste con Ariza, Caston encuentra una relación con Jeníades de Corinto (Cf. 219).

Por C3 y C6, según Caston, se concluye que tanto *ὁρώμενα* como *διανοούμεθα* nos ofrecen «lo que es» y «lo que no es». Si esta relación es correcta, Gorgias resume (1) y (2) y problematiza cómo el pensamiento o la percepción no pueden ser un criterio para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es» en las siguientes palabras:

Y así como en el primer caso muchos podrían ver estas cosas, también en el segundo caso muchos podríamos imaginar estas cosas. ¿Por qué son estas más [de lo que no son]? ¿Y cuáles son las verdaderas? Esto no es claro (*MXG* 980a16-18).

καὶ γὰρ ὡσπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθῆιμεν. τί οὖν μᾶλλον δὴ (λον εἰ τοιάδ' ἦ), ποῖα δὲ τᾶληθῆ, ἄδηλον

Considero que llegamos al núcleo de la segunda sección con la tesis epistemológica. Gorgias concluye, según Caston, que si las *ὁρώμενα* existen porque son pensadas o percibidas, entonces no hay un criterio fiable para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es». Gorgias concluye el argumento en *MXG* 980a18:

De modo que, incluso si son, las cosas serían incognoscibles para nosotros (980a18).

ὥστε καὶ εἰ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστα εἶναι τὰ πράγματα

De nuevo encontramos la estrategia argumentativa a lo largo del tratado. Gorgias supone la tesis negada en la primera sección para demostrar que, aun así, las cosas son incognoscibles. La conclusión aquí no es que todo lo que nos ofrece la percepción y el pensamiento sea falso sino *mostrar* que, aunque no todo es falso, es incognoscible porque no hay un criterio para discernir entre lo falso y lo verdadero³⁵.

2.1.2 «Sería incognoscible» en S.E. M

Como es típico en la estructura argumentativa de Gorgias en ambas versiones del tratado, Gorgias supone que la tesis negada en la primera sección para mostrar que, de ningún modo, es incognoscible:

A continuación se debe demostrar que incluso si algo fuera, esto sería incognoscible e impensable para el hombre (S.E. M 77).

Ὅτι δὲ κἂν ἦ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινοήτῳ ἐστὶν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον.

³⁵ Mansfeld encuentra un aire pirrónico en *MXG* 980a14-18 y en 980b19 y sostiene en el artículo *De Melisso Xenophane Gorgia. Pirronizing Aristotelianism* (1988) que el autor de *MXG* es un escéptico que encaja posteriormente con un pirronismo de una dialéctica aristotélica (Cf. Mansfeld 265). La relación entre el pirronismo y *MXG* excede los propósitos de esta monografía.

A diferencia de *MXG*, en S.E. *M* se presenta la conclusión principal de la segunda sección del tratado. La conclusión principal *muestra*, según Caston, que aún si las cosas son, son incognoscibles. Para tal objetivo, se recurre a un argumento intencional y se concluye con un argumento epistemológico. El primer argumento de la tesis intencional en S.E. *M77* abre con las palabras:

En efecto, dice Gorgias, si lo pensado no es algo que es, no se piensa en *lo que es* (S.E. *M77*).

εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται.

La formalización de Schiappa y Hoffman (1994) de S.E. *M77* y 78 presenta una forma de esquematizar los argumentos de la segunda sección del tratado. Consideremos un pensador *A*, y, un objeto del pensamiento *x* que *no sea* —no exista—. La estructura de este pasaje sería la siguiente:

(1) Si *A* ‘tiene en la mente’ *x*, entonces *x* no pertenece a «lo que es».

La versión contrapositiva de (1) implícita en S.E. *M77*:

(2) Si *x* pertenece a «lo que es», entonces *A* no ‘tiene en la mente’ *x*.

Gorgias continúa en el siguiente pasaje con la justificación de este argumento:

Y ello con razón: pues del mismo modo que, si le corresponde a lo pensado ser blanco entonces le corresponde a lo blanco el ser pensado, así también si le corresponde a lo pensado no ser *lo que es* entonces, de necesidad, le corresponderá a *lo que es* el no ser pensado (S.E. *M77*).

καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονούμενοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κὰν συμβέβηκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονούμενοις συμβέβηκε μὴ εἶναι οὔσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὔσι μὴ φρονεῖσθαι. .

Así, en el caso de *λευκόν*, el argumento puede esquematizarse de la siguiente manera:

(3) Si *A* ‘tiene en la mente’ *λευκόν*. Por (1),

(4) *λευκόν* no pertenece a «lo que es»

Gorgias relaciona el caso de *λευκόν* y lo extiende al caso de objetos del pensamiento que pertenezcan a «lo que es» y «lo que no es»:

(5) x_i pertenece a «lo que no es».

(6) Si *A* ‘tiene en la mente’ x_i .

(7), x_1 pertenece a «lo que no es». Por (1)

Y así mismo:

(8) Si x_2 pertenece a «lo que es». Por (2),

(9) A no ‘tiene en la mente’ x_2 .³⁶

En el pasaje S.E. *M77* se sostiene que si A ‘tiene en la mente’ un objeto del pensamiento x (antecedente), entonces x no pertenece a «lo que es» o no *existe* (consecuente). La versión contrapositiva de este argumento³⁷ implica la inversión del antecedente y el consecuente y la negación de ambos: si x pertenece a «lo que es» o *existe*, A no puede ‘tener en la mente’ x .

La conclusión del argumento S.E. *M77* es que no se piensa «lo que es». Si x_1 no existe (o pertenece a «lo que no es»), entonces x_1 pertenece a «lo que no es» al ser pensado. Pero si x_2 pertenece a «lo que es», A no ‘tiene en la mente’ x_2 por la versión contrapositiva de (1). En ambos casos, no se piensa «lo que es». Además, el uso del verbo φρονέω contempla objetos del pensamiento que pertenecen a «lo que es» y «lo que no es». Incluso, incluye λευκόν como un objeto del pensamiento que sirve para establecer la conclusión principal del argumento en S.E. *M77*: no se piensa «lo que es».

Caston considera otro acrónimo **B[K]** para representar la conclusión principal de la segunda sección del tratado en ambas versiones: “**B[K]** Necessarily, if x is, then x is not known” (219 énfasis en el original). Así, para Caston, basta con la justificación de **M[B]**: “If x is had in mind by someone, then x is not” (219 énfasis en el original) para concluir **B[K]** o en mi reconstrucción del argumento “Necesariamente, A no ‘tiene en la mente’ x_2 ”.

³⁶ El argumento se puede sintetizar de la siguiente manera: si una persona tiene en la mente un objeto de pensamiento que pertenezca a «lo que no es», entonces el objeto de pensamiento no pertenece a «lo que es». (Premisa 1). En su versión contrapositiva, si algo pertenece a «lo que es», entonces una persona no puede ‘tener en su mente’ ese *algo* (Premisa 2). Teniendo esto en mente, Gorgias presenta dos casos que se deducen de (1). En el primer caso, si una persona ‘tiene en la mente’ λευκόν, entonces λευκόν no pertenece a «lo que es» (premisa 3-4). En el segundo caso, si una persona tiene en la mente un objeto que pertenece a «lo que no es» (premisa 4), se sigue que no pertenece a «lo que es» (premisa 5-6). Así mismo, Gorgias presenta un caso que se deriva de la contraposición de (1): si *algo* pertenece a «lo que es», entonces una persona no puede tener en la mente ese *algo*.

³⁷ La versión contrapositiva de (1) supone la equivalencia lógica $P \rightarrow Q :: \neg Q \rightarrow \neg P$. La contraposición de un condicional consiste en: (a) Invertir el antecedente y el consecuente y (b) Negar el antecedente y el consecuente.

El argumento intencional se dirige contra los defensores de la inferencia: “Si lo pensado no es algo que es, no se piensa *lo que es*” (S.E. *M 78*) justificada en S.E. *M 77*. Nuevamente encontramos la típica estrategia argumentativa del tratado. Gorgias supone la inferencia justificada en S.E. *M 77* y extrae consecuencias absurdas de esta suposición. Caston se refiere a la estructura argumentativa de S.E. *M 79* y *80*: “The argument in fact appears to be a *reductio* of ([B][M]) by counterexample, roughly parallel to first intentional argument” (223 énfasis en el original).

El argumento de Gorgias, según Caston, tiene la siguiente estructura argumentativa: Si x ‘está en la mente’ de alguien, entonces x existe (MB) pero lo anterior se refuta por dos contraejemplos: ‘tener en la mente’ un hombre volando o ‘tener en la mente’ unos carros de caballos corriendo en el mar. La conclusión en S.E. *M 79* es “De modo que lo pensado no es algo que es” (S.E. *M 79*). En otras palabras, no se piensa «lo que es». El pasaje en S.E. *M 80* abre con las siguientes palabras:

Además, si lo pensado es algo que es entonces no se piensa en *lo que no es* (S.E. *M 80*).

πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται

Si x ‘está en la mente’ de alguien, entonces x existe (MB). La estrategia argumentativa de Gorgias es conceder (MB) únicamente para mostrar que no se piensa «lo que es» debido a la oposición de atributos de opuestos:

En efecto, lo opuesto corresponde a lo opuesto; *lo que no es* es opuesto a *lo que es* (SE *M 80*).

τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δὲ ἐστὶ τῶ ὄντι τὸ μὴ ὄν

Por la versión contrapositiva de (MB), si x no existe, entonces x no ‘está en la mente’ de alguien [B][M]. Para Caston, [B][M] se infiere por el principio “opposites are attributes of opposites” (Caston 223) y se utiliza similarmente en *MXG 979a28-29* y en S.E. *M 67*. Teniendo en mente la oposición de atributos opuestos que justifica [B][M], el texto en S.E. *M 80* continúa con las siguientes palabras:

Y, en virtud de esto, sin duda resulta que si a lo que es corresponde el pensar, entonces a lo que no es corresponderá el no pensar (S.E. *M 80*).

καὶ διὰ τοῦτο πάντως εἰ τῶ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῶ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι.

En otras palabras, si x existe, entonces x ‘está en la mente’ de una persona (BM). Por la oposición de atributos de opuestos, entonces [B][M] o, en otras palabras, si x no existe, entonces x no ‘está en la mente’. En esta afirmación se incluye la conversión inválida (BM). Aunque la conversión inválida de

(**MB**) a (**BM**) es falaz (porque (**MB**) no es equivalente a (**BM**))³⁸, se refuta por medio de dos contraejemplos: los seres mitológicos Escila y Quimera (seres que no existen pero son objetos de pensamiento). Así, el argumento en S. E. *M* 80 parte de la conversión inválida de **MB** en *MXG*³⁹.

En síntesis, Caston ve en S.E. *M* 79 y 80 un argumento sobre la inexistencia de los objetos, así como un pasaje no paralelo en la paráfrasis de *MXG*. Si el argumento intencional en la segunda sección de la versión de S.E. *M* no establece la conclusión principal “incluso si algo fuera, esto sería incognoscible e impensable para el hombre” (S.E. *M* 77) justifica, para Caston, una lectura dialéctica del argumento epistemológico en S.E. *M* 81 y 82⁴⁰.

El pasaje S.E. *M* 81 comienza con un argumento que Caston etiqueta como el argumento epistemológico. Pese a lo que se espera, el argumento epistemológico no establece la conclusión principal de la segunda sección del tratado, a saber: aún si algo es, es incognoscible:

Del mismo modo en que se dice que lo visto es visible precisamente por esto, porque se lo ve, y que lo escuchado es audible porque se lo escucha y no rechazamos lo visible porque no se lo escuche ni objetamos lo audible porque no se lo vea (pues cada una de estas cosas se la debe juzgar por su facultad sensorial peculiar y no por otra) así también lo pensado, incluso si no es visto por la vista ni escuchado por el oído, será, puesto que es aprehendido según el criterio que le es propio (S.E. *M* 81).

³⁸ (Cf. nota 23).

³⁹ Según Caston, en la paráfrasis de *MXG* no se analiza el caso de **BM**. Así, “Gorgias, that is, only states the relation *in one direction*, from mind to being; in fact, he doesn’t assert anything more than a certain *convariation* between the two” (214 énfasis en el original).

⁴⁰ Caston tiene en mente la lectura dialéctica de la tercera sección del tratado desarrollada por Mourelatos (1987) que muestra cómo en la tercera sección se rechaza la teoría referencial e ideacional del significado por medio del argumento categorial e intersubjetivo respectivamente. Así, Mourelatos sostiene que en *MXG* 980a20-b8 se refuta que el significado de las palabras sea la referencia, mientras que en *MXG* 980b9-20 se critica que el significado de las palabras sea la imagen mental o la idea que se ‘tiene en la mente’. Sin embargo, Mourelatos encuentra en el *Encomio de Helena* una tercera alternativa a la teoría referencial e ideacional del significado rechazada en el tratado: una teoría del significado conductual basada en el poder del *λόγος* sobre los interlocutores. El objetivo de Caston es continuar con la lectura dialéctica de Mourelatos pero en la segunda sección del tratado en ambas versiones. Así, Caston sostiene que *MXG* tiene una estructura dilemática porque presenta el argumento intencional y el argumento epistemológico para establecer la conclusión principal de la segunda sección del tratado, a saber, que es incognoscible. A diferencia de *MXG*, Caston encuentra que ambos argumentos se encuentran en S.E. *M* (argumento intencional y epistemológico). Sin embargo, el argumento epistemológico en S.E. *M* 81 y 82 no establece la conclusión principal. Considero que la lectura dialéctica de la segunda sección desarrollada por Caston permite reconocer una estructura dilemática (ausente en la segunda sección en versión de S.E. *M*) presente en la tercera sección del tratado en la versión de *MXG*, aunque en la versión de S.E. *M* no se encuentra el argumento intersubjetivo.

ὥσπερ τε τὰ ὁρώμενα διὰ τοῦτο ὁρατὰ λέγεται ὅτι ὁράται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὁρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὁράται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέπειτο τῇ ὄψει μὴδὲ ἀκούοιτο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου.

Lo que resulta insatisfactorio en S.E. *M* 81 y 82 para Caston es que el argumento epistemológico no es dilemático, en contraste con la paráfrasis de *MXG*. En S.E. *M* solo se critica (**MB**) por medio del ejemplo de los carros corriendo en el mar en S.E. *M* 81. El pasaje final en la segunda sección “entonces, *lo que es* no es pensado ni aprehendido” (S.E. *M* 82) no establece la conclusión principal de la segunda sección del tratado. Según Castón: “the objection instead is simply that the thought in question is false: there are no chariots racing on the sea. But then it takes us no further than the first intentional argument already had” (229). Añade, además, la ambigüedad de la expresión τὰ ὁρώμενα y del uso de φρονεῖσθαι en S.E. *M* 81 como un *sentido* con su propio dominio y criterio sobre estados mentales como τὰ φρονούμενα.

2.1.3 Conclusiones de ambos textos sobre §2

El objetivo de la conclusión principal de la segunda sección no es establecer que todos las percepciones y los pensamientos sean falsos (aunque establece que no todo lo que se ‘tiene en la mente’ tiene un correlato con las cosas que existen), sino poner en duda que el pensamiento y la percepción son criterios fiables para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es». Así, no todos los pensamientos y percepciones son falsas. Pero, si no hay un criterio para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es», *las cosas* no son cognoscibles.

La presentación de los argumentos en ambas versiones del tratado difiere notablemente⁴¹. En *MXG*, la conclusión principal de la segunda sección se presenta al finalizar la sección; mientras que en S.E. *M* se manifiesta en la primera frase de la segunda sección. En S.E. *M*, la demostración de “«lo que es» es incognoscible” se divide en dos argumentos: el argumento intencional y el argumento epistemológico. El argumento intencional intenta mostrar en S.E. *M* 77, 78 y 79 que no se piensa en «lo que es» y en S.E. *M* 80 la conclusión establece que no se piensa «lo que no es». El argumento epistemológico en S.E. *M* 81 y 82 incluye el argumento sobre las facultades sensoriales que es refutado por el ejemplo de los carros corriendo en el mar pero no ofrece más de lo que el argumento intencional ofrece. A diferencia de S.E.

⁴¹ Gaines encuentra tres diferencias entre ambas versiones que favorecen *MXG* sobre S.E. *M*. Entre estas, que el uso más antiguo del adjetivo ἀνέξοιστος, presente en S.E. *M* 65 y 83, se ubica aproximadamente en el segundo siglo d.C.; mientras que el uso del verbo δηλώω en *MXG* 980a19-20 y 980b18 se corresponde con la época de Gorgias (Cf. Gaines 3).

M, en *MXG* el argumento se divide en dos partes. En primer lugar, el argumento intencional muestra que el pensamiento no es un criterio fiable porque nos ofrece tanto «lo que es» como «lo que no es» y, por tanto, que nadie nunca diría nada falso. En segundo lugar, el argumento epistemológico incluye la percepción como un criterio poco confiable para distinguir entre lo verdadero y lo falso ya que nos ofrece tanto «lo que es» como «lo que no es». Esto no implica que todas las percepciones y pensamientos sean falsos.

Nótese que el contraejemplo de los carros de caballos corriendo en el mar está presente en ambas versiones pero cumplen una función diferente en cada versión del tratado. Mientras que en *S.E. M* el argumento de los caballos corriendo en el mar refuta la teoría de las facultades sensoriales (incluido el pensamiento); en *MXG* el caso de los carros de caballos corriendo en el mar establece que nadie diría algo falso, incluso cuando se digan cosas sobre «lo que no es». Así, en *MXG* el pensamiento no es un criterio confiable para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es» (aunque no todas las percepciones sean falsas).

En *S.E. M* se encuentran varios argumentos no paralelos en *MXG*: a) El ejemplo de lo blanco para mostrar que no se piensa en «lo que es» en *S.E. M* 77; b) Las propiedades contrarias de los opuestos en *S.E. M* 80; c) La teoría de las facultades sensoriales (incluido el pensamiento) con sus respectivas percepciones correspondientes a cada facultad sensorial en *S.E. M* 81; d) El contraejemplo de un hombre volando que refuta que todo objeto del pensamiento existe en *S.E. M* 79; e) El contraejemplo de Escila y Quimera que rechaza la tesis que las cosas que no existen no son objetos del pensamiento en *S.E. M* 80; f) La conversión inválida (**BM**) que establece: si las cosas existen, entonces están en la mente de alguien, en *S.E. M* 80.

Por último, el sentido del verbo $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ en la segunda sección parece abarcar objetos del pensamiento sobre «lo que es» y objetos del pensamiento como la percepción, los seres mitológicos (como Escila y Quimera en *S.E. M* —no paralelo en la paráfrasis de *MXG*—) y a los objetos del pensamiento que alguien ‘tiene en la mente’, aunque no tenga una correspondencia con las cosas del mundo (como pensar en carros de caballos corriendo en el mar y en un hombre volando).

2.2 Sería incomunicable

La tercera sección del tratado, en ambas versiones, supone la negación de la conclusión en la segunda sección, a saber, que las *cosas* son cognoscibles para demostrar que, aun así, es incomunicable. La tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* contiene dos argumentos etiquetados por Mourelatos como el argumento categorial y el argumento intersubjetivo. La tesis principal de la tercera sección supone la negación de la conclusión en la segunda sección del tratado (*τὰ πράγματα* son cognoscibles) para demostrar que, aun así, *τὰ πράγματα* son incomunicables. En el argumento categorial, la diferencia inconmensurable entre *λόγος* y *τὰ πράγματα* parece establecer la incomunicabilidad del *τὰ πράγματα* por medio del *λόγος* entre dos hablantes. El argumento intersubjetivo va más allá del argumento categorial e insiste en la incomunicabilidad de *τὰ πράγματα* por medio del *λόγος* porque apela a la diferencia cuantitativa y cualitativa de *lo que* dos hablantes ‘tienen en la mente’. Y aun así, la diferencia cualitativa y cuantitativa se extiende al caso de un solo hablante en diferentes momentos del tiempo y diferentes lugares.

Mientras que el argumento categorial tiene como objetivo mostrar que el *λόγος* no es un medio para comunicar *τὰ πράγματα* por ser objetos categorialmente distintos, en el argumento intersubjetivo la incomunicabilidad de *τὰ πράγματα* por medio de *λόγος* tiene como fundamento la diferencia cualitativa y cuantitativa de los objetos del pensamiento que ‘se tienen en la mente’ en dos casos distintos: (1) la comunicación entre dos hablantes que ‘tienen en la mente’ un objeto del pensamiento y que dicen lo que ‘tienen en la mente’ y (2) la diferencia cualitativa y cuantitativa de un objeto del pensamiento que un sujeto ‘tiene en la mente’ en el caso sincrónico (mismo tiempo, diferente facultad) y diacrónico (misma facultad, diferente tiempo).

El objetivo de este capítulo es examinar la posible autorrefutatividad de Gorgias para buscar pistas para poder resolver el problema. Incluso, examinar la posible autorrefutatividad de Gorgias en la tercera sección en ambas secciones implica examinar en qué consiste la imposibilidad de la comunicación de *τὰ πράγματα* por medio del *λόγος* entre dos interlocutores.

Ambas versiones presentan los argumentos de la tercera sección de manera diferente. Esta monografía no se centrará en el análisis de las diferencias entre ambas versiones pero tiene en cuenta estas diferencias.

Una diferencia sustancial entre ambas versiones es la ausencia del argumento intersubjetivo en la versión de Sexto⁴².

Después de conceder lo que la conclusión de la segunda sección rechaza: “Pero incluso si es cognoscible” (*MXG* 980a19), el texto continúa con las siguientes palabras: “¿Cómo alguien, dice, podría revelárselo a otro? (980a19-20). Siguiendo la lectura de Cassin (1980), en *MXG* 980a19 se distinguen dos sujetos distintos. El primer sujeto es mencionado por el pronombre indefinido “alguien” y el segundo sujeto implícito del verbo en segunda persona del singular. Si se supone que el sujeto implícito del verbo “decir” es Gorgias, entonces la afirmación de Gorgias parece autorefutativa. Al respecto, Caston se pregunta “How are we to construe a text charitably whose arguments are so obviously self-refuting in this way?” (205).

La aparente autorrefutatividad del argumento en la tercera sección del tratado en ambas versiones se puede sintetizar en la siguiente proposición: Gorgias nos comunica que nada es comunicable ¿Nos está comunicando que “nada es comunicable” aunque nada sea comunicable? Expliquemos lo anterior. Podemos imaginar a Gorgias frente a sus alumnos de retórica explicando la tesis de la tercera sección del tratado. Gorgias comunica a sus discípulos de retórica: “Nada es comunicable”. Esto deja abierta la posibilidad de que la oración “nada es comunicable” se incluya en las cosas que no son comunicables. Aun así, Gorgias está comunicando a sus alumnos que nada es comunicable.

Hay al menos otra forma para presentar esta paradoja. Consideremos un hablante (o Gorgias en *MXG* 980a19), *A*, el argumento “no es posible comunicar” con *x*, y un interlocutor *B* (o el lector de esta monografía). La tesis de la tercera sección del tratado, dicha por Gorgias, es: “No es posible comunicarse por medio del logos” o en otras palabras: ‘Gorgias dice’ que no es posible comunicarse por medio de *λόγος*.

1. Nada es comunicable (Tesis de Gorgias)
2. *x* es incomunicable. Por (1)
3. Gorgias intenta *comunicar* *x* a *B* por medio del *λόγος*.
4. *B logra* comprender *x*

⁴² Esta es una de las razones para que algunos comentaristas favorezcan el análisis de la tercera sección en la paráfrasis de *MXG* (Apelt 1888, Gigon 1936, Newiger 1973, Mourelatos 1978, Gaines 1997). Ariza presenta una traducción de ambas versiones con un estudio introductorio y notas a la traducción pero favorece el análisis de *MXG* en el apéndice de este libro.

5. x es comunicable por medio del λόγος.

Por (3)

6. x es incomunicable y es comunicarse por medio del λόγος. Por (1) y (4) Contradicción

∴ 7. Hay *algo* comunicable.

Por (6) Reducción al absurdo

Si es válida la conclusión (7), la tesis de Gorgias en la tercera sección del tratado parece ser refutada (por sus propias palabras) porque habría *algo* comunicable. El análisis argumentativo de la tercera sección del Tratado parece resolver el problema de la posible autorrefutatividad del mismo.

2.2.1 El argumento categorial en *MXG*

En *MXG* 980a19, el argumento categorial abre, según el reporte de *MXG*, con las siguientes palabras:

Pero incluso si es cognoscible (980a19).

εἰ δὲ καὶ γνωστά

Encontramos, aquí, nuevamente, la estrategia argumentativa típica en el tratado del orador de Leontinos. Gorgias supone la tesis rechazada en la segunda sección del tratado para demostrar que, aun así, es incomunicable. Cabe recordar que la conclusión principal de la segunda sección es que, aún si las cosas existen, son incognoscibles⁴³. Es decir, no hay un criterio fiable para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es». El objetivo de la conclusión principal de la segunda sección del tratado no es establecer que todas las percepciones y los pensamientos son falsos (aunque establece que no todo lo que se ‘tiene en la mente’ tiene un correlato con las cosas que existen), sino poner en duda que el pensamiento y la percepción son criterios fiables para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es». Aunque no todos los pensamientos y percepciones son falsas, si no hay un criterio para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es», entonces las cosas no son cognoscibles.

En la tercera parte, siguiendo la interpretación de Ariza, el verbo ἐννοέω en *MXG* 980b3 y 980b5 hace referencia a los contenidos mentales de un sujeto (*Cf.* 85). En contraste, Mourelatos insiste que el objetivo de ἐννοέω en el argumento categorial en *MXG* se desplaza de un estado a un logro (*Cf.* 139). En

⁴³ Considero que la inclusión de τὰ πράγματα en la conclusión de la segunda sección en *MXG* 980a19 parece indicar que Gorgias se interesa en la tercera sección por la comunicabilidad de «lo que es», entendido como objetos del mundo en *MXG* 980a20-b8 o como contenidos mentales (impresiones sensoriales, imágenes mentales o ambos) en *MXG* 980b8-17.

otras palabras, el desplazamiento de ἐννοέω evalúa si en la comunicación los interlocutores *logran* ‘tener en la mente’ los objetos del pensamiento que se desean comunicar entre ellos⁴⁴.

Expliquemos este punto con mayor detalle. Mourelatos indica que en *MXG* 980b3 el sentido de ἐννοέω percibe a los objetos del pensamiento como un estado. Así, el interlocutor no puede ‘tener en la mente’ un χρώμα (color) o un ψόφον (sonido). En 980b5, el uso del verbo ἐννοέω problematiza cómo una persona que no ‘tiene en la mente’ un χρώμα (color) o un ψόφον (sonido) *logra* ‘tener en la mente’ lo *mismo* que el interlocutor desea transmitir. Al respecto, Mourelatos defiende que:

In the final sentence, a carelessly literal translation of the modal construction might mislead one into concluding that Gorgias is arguing that it is *generally impossible* to have the thought (or notion or mental image) of a color or a sound, which would contradict the manifest implication of the initial sentence, that the speaker does have a certain noetic awareness (cf. *enoœi*), which the hearer is trying to achieve (139 énfasis en el original).

En otras palabras, si el sentido de ἐννοέω en *MXG* 980b3 se mantiene en *MXG* 980b5, habría una contradicción entre 980b3-5 porque el hablante no puede ‘tener en la mente’ lo que intenta transmitir al oyente (por el uso del verbo ἐννοέω) aunque se acepte que el hablante tiene un conocimiento de un χρώμα (color) o un ψόφον (sonido) que desea transmitir a su interlocutor. El desplazamiento de ἐννοέω en *MXG* 980b5 evita la contradicción en el pasaje 980b3-5. Así, en *MXG* 980b5 lo relevante es verificar si se *logra* la transmisión de los *mismos* objetos del pensamiento que un hablante desea transmitir a su interlocutor.

De este modo, el argumento en *MXG* 980b5 no tiene como objetivo sostener que no es posible ‘tener en la mente’ objetos del pensamiento que corresponden a «lo que es», sino corroborar que, lo que transmite el hablante corresponde de alguna manera con la noción e imagen mental que *percibe* su interlocutor. El texto continúa con las siguientes palabras:

¿Cómo alguien, dice, podría revelárselo a otro? (*MXG* 980a20).

πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλῳ;

Si el desplazamiento de ἐννοέω de 980b3 a 980b5 es acertado, el pronombre interrogativo πῶς en las cuatro preguntas formuladas en el argumento categorial (*MXG* 980a19-980b1) tiene como objetivo

⁴⁴ El uso de ἐννοέω incluye objetos del pensamiento sobre «lo que es», e incluso sobre «lo que es».

determinar si los interlocutores *logran* ‘tener en la mente’ los *mismos* objetos del pensamiento en una conversación. Siguiendo la lectura de Cassin (1980), el argumento categorial en *MXG* parece contemplar tres casos donde Gorgias parece cuestionar la comunicación de τὰ πράγματα a través del λόγος:

1. El hablante vió lo que quiere expresarle a su interlocutor.
2. El interlocutor del hablante no vió lo que quiere expresar el hablante.
3. El interlocutor ha visto anteriormente lo que quiere expresar el hablante.

En los tres casos anteriores, la diferencia entre τὰ πράγματα y λόγος es etiquetada por Mourelatos como el argumento categorial que parece ser el fundamento para establecer la incomunicabilidad. Mourelatos sintetiza el argumento categorial de la siguiente manera:

The speaker speaks discourse (*legei ho legōn logon*, b2-3, cf. b6). He can no more speak the things itself, *to pragma* (b3, cf. a20 *touto eipoi*) than vision can hear sounds, or hearing can see colors. The *logos* is something quite other than the thing itself (cf. b4 *heteroi tou pragmatos*) (137 énfasis en el original).

Según Mourelatos, el argumento categorial parece rechazar la teoría referencial del significado que sostiene que el significado de las palabras son las cosas mismas⁴⁵. En *MXG* 980b1, Gorgias continúa con el argumento categorial en (1) y (2):

Pues así como la vista no reconoce voces, tampoco el oído oye colores sino voces (980a20-b).

ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοή τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους

Esta parte del argumento categorial parece suponer que la vista y el oído tienen un criterio propio para determinar el dominio de experiencias sensoriales que pueden *percibir*. Así, el argumento parece plantear que la vista tiene como objetos de percepción los colores (y no las voces) y el oído tiene como objetos de

⁴⁵ Siguiendo la lectura de Ariza, el esquema argumentativo en cualquiera de tres casos con base en el argumento categorial es el siguiente: M1. El significado de λόγος es τὰ πράγματα. M2. Si *A* comunica el significado de *x* debe comunicar el referente de *x*. M3. *A* solo comunica λόγος y no el referente de *x*. M4. Es imposible comunicar el significado del λόγος. M5. La comunicación con significado no es posible (Cf: 65). En contraste con Ariza, considero que el esquema argumentativo del argumento categorial en la lectura de Mourelatos podría corresponder a una reducción al absurdo. Así, la conclusión del argumento categorial no es que la comunicación con significado no es posible (M5), sino mostrar que es falso que el significado de un λόγος sea la referencia (M1). En otras palabras, es una refutación por reducción al absurdo de la teoría referencial del significado. Esta es precisamente una de las conclusiones de Mourelatos. En contraste con Ariza, considero que la lectura del argumento categorial como una reducción al absurdo es adecuada porque la tesis del argumento a refutar es que el significado de un λόγος es la referencia o τὰ πράγματα. Por reducción al absurdo, se supone una hipotética negación de la tesis a demostrar: el significado de un λόγος es la referencia o τὰ πράγματα. Por medio de inferencias lógicas se deriva una contradicción. Así, la hipotética negación es falsa y la tesis la a demostrar es válida: el significado del λόγος no es la referencia.

percepción los sonidos (y no los colores). Es claro que el color tiene una naturaleza diferente de la voz que los hace categorialmente distintos, e incluso que los órganos de percepción que los perciben son diferentes. El pasaje en *MXG* 980b2 termina con las siguientes palabras:

Además el que dice no dice ni colores ni cosas (*MXG* 980b2-3).

καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα.

En *MXG* 980b2-3 la diferencia categorial se traslada de la diferencia entre el color y las voces (*MXG* 980b1) al abismo categorial entre λόγος y πρᾶγμα. Para Mourelatos el argumento categorial en *MXG* tiene como objetivo sostener que no es posible una teoría referencial del significado, puesto que: (a) λόγος no representa una realidad externa; (b) no existe la posibilidad de que πρᾶγμα sean λόγος para que se comunique el significado del λόγος; y (c) λόγος no comunica realidades externas a otros (*Cf.* 136).

En (1), el que habla (*A*) ha visto la cosa (*x*) que quiere comunicar a su interlocutor (*B*) por medio del λόγος. En (2), el interlocutor (*B*) no ha visto la cosa (*x*) que el hablante (*A*) quiere comunicar por medio de λόγος. El pasaje en *MXG* 980b2, basado en algunos argumentos que presenta Mourelatos, se puede presentar de la siguiente manera:

En (1),

A vio *x* y desea comunicarlo a *B* por medio del λόγος (*x* es —existe—).

A solo *comunica* λόγος y no *x*

x es incomunicable por medio del λόγος.

En (2),

B *escucha* *x* por medio del λόγος de *A* (*x* es —existe— y *B* no vio *x*)

A solo *escucha* λόγος y no *x*.

x es incomunicable por medio de λόγος

Entre (1) y (2) hay un desplazamiento del argumento categorial del que habla al que escucha. Por el abismo categorial entre el λόγος y los objetos externos, el que habla y el que escucha no *logran* 'tener en la mente' los objetos del pensamiento que desean comunicar. Los interlocutores en una conversación sólo

comunican λόγος y no las cosas mismas. El argumento categorial en *MXG* continúa con el siguiente pasaje:

Entonces lo que alguien no tiene en la mente, ¿cómo lo llegará a tener de otra persona por medio de palabras o de cualquier otro signo de la cosa, a menos que él mismo lo haya visto, si se trata de un color, o escuchado, si de un sonido? (*MXG* 980b3-6).

ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αὐτό παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἐτέρῳ πράγματος ἐννοήσει, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδῶν, ἐὰν δὲ (ψόφον, ἄκο)ύσας.

Aquí, Gorgias insiste en (2) con dos sutiles diferencias. En primer lugar, Gorgias supone que λόγος es un medio que *falla* al comunicar τὰ πράγματα, aunque πράγμα no había sido incluido en *MXG* 980a20-980b3. La inclusión de πράγμα parece apoyar la interpretación que sostiene que el sujeto implícito en *MXG* 980a19 es τὰ πράγματα. Así, el argumento en 980b4 explora si el λόγος logra comunicar τὰ πράγματα a otra persona. En segundo lugar, Gorgias parece incluir una excepción que permite superar el argumento categorial.

En *MXG* 980b4, Gorgias afirma que λόγος y cualquier otro σημείον (signo) de la cosa *falla* en comunicar τὰ πράγματα por el argumento categorial presentado en 980a19-980b3. En otras palabras, en el pasaje 980b4 no se rechaza la existencia de λόγος sino que λόγος no transmite porque no es intercambiable por la cosa que significa⁴⁶.

Siguiendo las posibles consecuencias del pasaje *MXG* 980b4 sobre λόγος y σημείον sobre la diferencia entre palabras y objetos, Gorgias parece suponer una excepción de (2) que permitiría superar el abismo categorial entre λόγος y τὰ πράγματα. En *MXG* 980b3, superar el abismo que dibuja el argumento categorial entre λόγος y πράγμα es posible si el hablante y el interlocutor han visto el color o escuchado el sonido que desea comunicarse (o el caso 3: El interlocutor ha visto anteriormente lo que quiere expresar el hablante).

⁴⁶ Al respecto, Mourelatos sostiene que “Accordingly, the ἀλλά clause represent not a condition which, when added to the circumstances of the imparting of a “word or sign” from speaker to listener, does lead to communication” (140 énfasis en el original). Así, Mourelatos no parece encontrar una distinción entre λόγος y σημείον. En contraste, Cassin considera que λόγος y cualquier otro σημείον de la cosa pueden ser distintas pero que en el modelo del decir, ninguna (ni λόγος ni σημείον) comunica τὰ πράγματα porque son simplemente diferentes a la cosa misma. Wardy afirma que todo signo es, por definición, diferente al objeto que significa y, por tanto, *falla* en representar el objeto mismo. Wardy considera que “if words did not differ from their objects, they would not be representations: that is, they would not be words” (19). Sostener que λόγος y σημείον no significan algo no tiene sentido, según Wardy, porque una característica esencial del λόγος y σημείον es precisamente que signifique alguna cosa. Luego, si un λόγος o un σημείον no significa otra cosa no es un λόγος ni un σημείον.

Antes de aproximarnos al pasaje en *MXG* 980b3, hay que advertir una sutil diferencia entre los términos utilizados en *MXG* 980b1 y 980b6 para referirse a dominio de las percepciones sensoriales del oído. En 980b1, la expresión *φθόγγους* se traduce como “voces”. En 980b5 el término *ψόφον* se traduce como “sonido”. Tanto *φθόγγους* como *ψόφον* son dominio de las percepciones sensoriales del oído con una delgada diferencia. Wardy traduce el término *ψόφον* como “sonido” porque *φθόγγους* solo puede significar “ruido” y no hace referencia a un sonido articulado (*Cf.* 19). Siguiendo la lectura de Wardy, Ariza considera débil el argumento categorial porque asume que el *λόγος* y *σημείον* son simplemente sonidos articulados sin contenido representacional sin reconocer que sobrepasan el sentido del mero sonido y son portadores de sentido (*Cf.* 26-27).

Con esto en mente, la inclusión de la conjunción conjuntiva *ἀλλά* en *MXG* 980b5 parece indicar una excepción del argumento categorial antes presentado: que el interlocutor haya visto antes o haya escuchado lo que el hablante quiere comunicar. En contraste, Mourelatos sostiene, siguiendo la estrategia argumentativa de Gorgias, que la inclusión de la conjunción conjuntiva *ἀλλά* en *MXG* 980b5 es una interpretación incorrecta del autor de *MXG* porque la expresión típica en la paráfrasis de *MXG* para admitir concesiones es *εἰ δὲ καὶ*. Aun si la inclusión de *ἀλλά* es adecuada, se establece que no es posible la comunicación cuando existe un fundamento empírico del objeto que el hablante quiere comunicar porque el hablante y el interlocutor no pueden ‘tener en la mente’ *nunca la misma cosa* (*Cf.* 139). Al respecto, Mourelatos afirma que “This reinforcement of the categorial argument contributes a poignant paradox: words are totally superfluous when I have the mental grasp of a thing, and totally ineffective when I do not have that grasp” (141).

Así, la excepción del argumento categorial en *MXG* 980b5, según Mourelatos, supone una comprensión derivada del *λόγος* y otra comprensión derivada de la experiencia empírica del objeto que es condición de posibilidad para la comunicación de las cosas entre dos personas en la concesión del argumento categorial (aunque esta tenga una estructura dilemática que conduce a absurdos). En el caso de *ψόφον*, creo que el argumento de Mourelatos en la excepción al argumento categorial en *MXG* 980b5 tiene la siguiente estructura argumentativa:

B escucha *ψόφον* de *A* y *A* quiere comunicar *x* por medio de *λόγος* (*x* es —existe—)

B escucha *ψόφον* (*B* escuchó *x* antes de hablar con *A*)

B ‘tiene en la mente’ *x* por medio del λόγος de *A*.

Con esto en mente, Ariza parece indicar otra posible lectura del argumento categorial. Ariza sostiene “lo que resulta particularmente insatisfactorio en la reconstrucción de Mourelatos es que su lectura semántica debe asumir que el *logos* mismo es incomunicable (M4, arriba)⁴⁷. Pero el texto dice claramente que el *logos* sí es comunicado” (65 énfasis en el original). Esto quiere decir que λόγος no es equiparable con ψόφον. En la versión de S.E. *M*, ψόφον es una entidad perceptible con subsistencia externa a diferencia del λόγος carente de ser y subsistencia externa. Si λόγος y ψόφον son distintos, Ariza considera que “el término λόγος atañe más al significado que al significante” (66 énfasis en el original)⁴⁸.

Ariza propone una lectura epistemológica en *MXG* 980b3-8 donde el problema no es el contenido semántico de lo que se comunica sino el conocimiento de la verdad a través del λόγος⁴⁹. Si esta lectura epistemológica tiene sentido, el objetivo de la tercera parte del tratado es mostrar, según Ariza, que el λόγος de *x* no hace evidente a *x*⁵⁰ (*Cf.* 68). En síntesis, Ariza reconoce la comunicabilidad de λόγος (a diferencia de Mourelatos) y establece el contraste entre el λόγος que es comunicado y τὰ πράγματα que

⁴⁷ En el texto de Ariza: “M4. Entonces: es imposible comunicar el significado de un λόγος” (65).

⁴⁸ Con base en la lectura de Ariza, la excepción en *MXG* 980b5 tendría la siguiente estructura: *B escucha* de *A* un λόγος con sentido de *x* (*x* es —existe—); *B escucha* un λόγος con sentido de *x* (*B* escuchó *x*). La conclusión de la suponer una base empírica es que *x* sería comunicable por medio de λόγος. Sin embargo, en la lectura epistemológica de Ariza, el λόγος no comunica *x* porque no lo hace evidente.

⁴⁹ Ariza concede, según su lectura epistemológica, que el hablante *logra* comunica a su interlocutor el contenido mental que ‘tiene en la mente’ por medio del λόγος pero lo que comunica no justifica que el interlocutor conozca *verdaderamente* lo comunicado. Así, la tesis del argumento categorial, según la lectura epistemológica, no tiene como objetivo afirmar que no es posible que el interlocutor tenga en la mente lo mismo que *logra* comunicar el hablante por medio del λόγος, sino *mostrar* que el interlocutor no puede saber si el contenido mental que tiene en la mente es verdad. Ariza lo explica brevemente: “una persona puede *entender* *P* a partir de un discurso, pero no *saber* *P* en virtud de este discurso” (Ariza 60 énfasis en el original). A partir de lo anterior, el argumento categorial en la tercera sección del tratado hace evidente que es imposible conocer la verdad de los contenidos mentales expresados por el λόγος, incluso si el interlocutor *logra* tener en la mente estos contenidos mentales. En la lectura epistemológica de Ariza, “en mi concepto, una manera de interpretar el argumento categorial que resulta más plausible que como lo hace la lectura semántica es tomarlo como una argumentación a favor de las palabras de Palamedes sobre el *logos*: un discurso no hace evidente la verdad de lo que expresa. El argumento categorial saca a la luz los supuestos epistemológicos que llevan a la imposibilidad de conocer la verdad a partir de un discurso” (68 énfasis en el original).

⁵⁰ La tesis de la lectura epistemológica de la tercera sección parece mostrar que en algún modo el λόγος no manifiesta lo que *logra* transmitir, ya sea por el abismo categorial entre λόγος y τὰ πράγματα o porque el interlocutor no *logra* ‘tener en la mente’ *el mismo* contenido mental que el hablante comunica por medio del λόγος.

no son comunicadas. Ariza encuentra en los siguientes pasajes un argumento sobre la comunicabilidad de λόγος:

Pues aquello con lo que damos a conocer algo es el discurso [...]. Entonces no damos a conocer a nuestros interlocutores *lo que es*, sino discurso, el cual es distinto de lo que subsiste (S.E. *M* 84).

Pues, en principio, el que dice no dice un sonido ni un color, sino un discurso (*MXG* 980b6).

Considero que el pasaje S.E. *M* 84, según la lectura de Ariza, muestra que el argumento categorial no niega la existencia del λόγος, e incluso no niega que λόγος es incomunicable. Así, en S.E. *M* 85 λόγος es el medio por el cual se da a conocer algo. Esto implica que en el argumento categorial no se comunican τὰ πράγματα pero claramente se comunica λόγος. En *MXG* 980b6, el abismo categorial entre λόγος y χρώμα-ψόφον establece que un hablante no dice ni χρώμα ni ψόφον pero sí dice λόγος. El pasaje en *MXG* 980b6-9 continúa con las siguientes palabras para justificar el abismo categorial entre λόγος y τὰ πράγματα:

Pues, en principio, el que dice no dice un sonido ni un color, sino un discurso, de modo que tampoco es posible imaginar un color, sino verlo, ni un sonido sino oírlo (980b6-9).

ἀρχὴν γὰρ οὐ (ψόφον) λέγει (ὁ λέ) γω οὐδὲ χρώμα, ἀλλὰ λόγον, ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρώμα ἔστιν, ἀλλ' ὄραν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

El argumento categorial en *MXG* 980b6-9 establece tajantemente el abismo categorial entre λόγος y las cosas perceptibles. Por las distinciones de los dominios sensoriales, en términos de Mourelatos, se concluye que los colores y los sonidos son categorialmente distintos del discurso.

Como conclusión recapitulativa podemos afirmar, siguiendo la lectura de Ariza, que en la tercera sección no se niega la existencia del λόγος ni su comunicabilidad. El argumento categorial establece una diferencia sustancial entre el λόγος y las cosas perceptibles que refuta, según Mourelatos, la teoría referencial del lenguaje (el referente de las palabras son las cosas mismas).

Ariza encuentra en S.E. *M* 83-84 una distinción entre λόγος y ψόφον. En la paráfrasis de S.E. *M* ψόφον es categorialmente distinto a λόγος por carecer de subsistencia externa. Así, λόγος no es equiparable simplemente con meros sonidos. De esta manera, Ariza sostiene que “resulta sensato pensar que precisamente el término *logos* atañe más al significado que el significante” (66). Es decir, ψόφον es el medio por el cual se comunica λόγος con sentido. Así, ψόφον es el medio por el cual se comunica mientras que λόγος sería lo que se comunica. Lo que se comunica (λόγος) por medio de ψόφον es precisamente lo que es categorialmente distinto a τὰ πράγματα. La versión de S.E. *M* difiere notablemente de la versión

de *MXG* porque supone que la *diferencia* categorial entre τὰ πράγματα y λόγος se fundamenta en la subsistencia externa y existencia de τὰ πράγματα en contraste la ausencia de subsistencia externa del λόγος y su carencia de ser. Con esto en mente, el argumento categorial en S.E. *M* rechaza que las cosas que tienen subsistencia externa (τὰ πράγματα) puedan llegar a ser λόγος (carente de subsistencia externa).

En contraste con Ariza, Mourelatos interpreta que λόγος es el contenido mental que *logra* ‘tener en la mente’ el interlocutor por medio de las palabras del hablante. Recordemos que en la segunda sección, el verbo φρονεῖσθαι parece abarcar objetos del pensamiento o contenidos mentales (φρονούμενον) sobre «lo que es» y «lo que no es»⁵¹. En la tercera sección, Mourelatos señala que el verbo ἐννοέω en *MXG* 980b3 abarca los contenidos mentales (φρονούμενον) que ‘tiene en la mente’ un sujeto (como un estado) mientras que en *MXG* 980b5 el sentido de ἐννοέω se desplaza de un estado mental a un logro. Es decir, el verbo ἐννοέω en *MXG* 980b5 examina si en el interlocutor *logra* ‘tener en la mente’ el mismo contenido mental⁵² que el hablante desea comunicar por medio del λόγος. El sentido de los verbos ἐννοέω y φρονεῖσθαι en la segunda y tercera sección del Tratado permite comprender parte del significado de la conclusión de la tercera sección del Tratado, a saber, que «lo que es» es incomunicable.

2.2.2 El argumento intersubjetivo en *MXG*. Lectura metafísica y fenomenológica

El pasaje *MXG* 980b9-18 continúa con un argumento que Mourelatos llama intersubjetivo porque muestra que dos interlocutores nunca pueden ‘tener en la mente’ *el mismo* contenido mental. Si tenemos en cuenta la explicación del argumento intersubjetivo, λόγος no representa los contenidos mentales porque los interlocutores en una conversación no ‘tienen en la mente’ *lo mismo*⁵³. El argumento intersubjetivo abre con las siguientes palabras:

Pero incluso si se admite que se conoce y se dice lo que se conoce (*MXG* 980a8-9).

εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται γινώσκειν τε καὶ ἅ ἅ γιγν λέγωνώσκη

⁵¹ Entre estos seres mitológicos como Escila y Quimera (S.E. *M* 80), objetos del pensamiento que son —*existen*— como carros corriendo en el mar (S.E. *M* 82 y *MXG* 980a10-12) o un hombre volando (S.E. *M* 79). Según Ariza, el verbo φρονεῖσθαι traducido por Caston como ‘tener en la mente’ se refiere a tener un objeto del pensamiento en la mente (Cf. nota 7). Además, el uso del verbo διανοούμεθα en la segunda sección del tratado incluye objetos del pensamiento como sueños, ilusiones, incluso a las ὁρώμενα (Cf. nota 15).

⁵² Esta es la expresión que utiliza Mourelatos para traducir φρονούμενον.

⁵³ El argumento en 980b9-18 no es paralelo en la paráfrasis de S.E. *M*.

Nuevamente encontramos la expresión “εἰ δὲ καὶ” que se usa para suponer una tesis negada en las secciones anteriores y extraer consecuencias de esta suposición. Se concede lo que la tesis de la segunda sección del tratado impide: que si hay algo, sea cognoscible. E incluso se supone lo que la tesis del argumento categorial condena: que λόγος sí comunique las cosas que se ‘tienen en la mente’. En pocas palabras, que se *conoce* y se comunica lo que se *conoce*.

Los siguientes pasajes en *MXG* parecen suponer que se *conoce* y se comunica lo que se *conoce* para rechazar que, aun así, no se comunica τὸ αὐτὸ. Aquí el sentido de la expresión τὸ αὐτὸ en 980a10 parece determinar el significado de la concesión en *MXG* 980a8-9. Al explicar cuál puede ser el sentido de la expresión τὸ αὐτὸ, Mourelatos menciona dos posibilidades: en primer lugar, señala que la expresión τὸ αὐτὸ hace referencia a τὰ πράγματα, que sabemos que son categorialmente distintas al λόγος por el argumento categorial en ambas versiones; en segunda lugar, señala que τὸ αὐτὸ hace referencia a los contenidos mentales que se *logran* ‘tener en la mente’ que pueden ser (i) impresiones sensoriales; (ii) imágenes mentales, o (iii) tanto impresiones sensoriales como imágenes mentales. Con base en esto, Mourelatos etiqueta la primera posibilidad como la lectura metafísica y la segunda posibilidad como la lectura fenomenológica del argumento intersubjetivo.

Con base la lectura metafísica del argumento intersubjetivo, el sentido de la expresión τὸ αὐτὸ en *MXG* 980b8-9 sería τὰ πράγματα. El esquema argumentativo de la concesión según la lectura metafísica supone que:

- (i) *B* escucha de *A* un λόγος con sentido de *x* (*x* es —existe— y *B* escuchó *x*)
- (ii) *B* escucha de *A* un λόγος con sentido de *x* y escucha *x* (Lo que el argumento categorial prohíbe)
- (iii) *x* es comunicable (*A* comunica *x* y un λόγος con sentido de *x*).

En (i) y (ii), *B* escucha un λόγος con sentido de *x*, según Ariza, porque en *MXG* 980a8-9 lo que se concede es que un hablante comunique τὰ πράγματα por medio de λόγος. El pasaje *MXG* 980b10 continúa con las siguientes palabras:

¿cómo, sin embargo, el que escucha tendrá en la mente lo mismo? (980b10).

ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει;

Como señala Mourelatos, el uso del verbo ἐννόησις se desplaza de un estado a un logro para determinar si el interlocutor *logra* ‘tener en la mente’ los contenidos mentales que el hablante quiere expresar por medio de un λόγος con sentido. El término ἀλλὰ parece oponer lo que rechaza el argumento categorial (el hablante dice λόγος con sentido y τὰ πράγματα) con una sentencia nueva, a saber: que el interlocutor ‘tenga en la mente’ *lo mismo* que ‘tiene en la mente’ el hablante. El texto en *MXG* continúa con las siguientes palabras:

Pues no es posible que lo mismo esté simultáneamente en varios entes separados, pues lo uno sería dos (980b10-11).

οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν.

Este pasaje no es muy claro por la expresión τὸ αὐτὸ en 980b10 y b11. Siguiendo la lectura de Mourelatos, la expresión τὸ αὐτὸ quizá es explotada por Gorgias con dos significados: (i) un sentido cuantitativo según una lectura metafísica, o (ii) un sentido cualitativo según una lectura fenomenológica.

2.2.2.1 Sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ en la lectura metafísica del argumento intersubjetivo

En *MXG* 980b10-11 Gorgias parece evaluar cómo una cosa numéricamente idéntica puede ‘estar en la mente’ de dos sujetos al mismo tiempo según una lectura metafísica del argumento intersubjetivo. Para la explicación de este argumento, consideremos x como una entidad numéricamente idéntica (sin la capacidad de duplicarse), A es un hablante y B es el interlocutor de A . También consideremos que el pasaje *MXG* 980b9-11 supone lo que la conclusión principal prohíbe y lo que el argumento categorial rechaza, a saber, que se *conoce* y se comunica lo que se *conoce* (A comunica la cosa misma a B por medio de λόγος. La lectura metafísica, según Mourelatos, de la expresión “lo mismo” con base en (i) se puede esquematizar de la siguiente manera:

- (1) x es una entidad numéricamente idéntica induplicable.
- (2) A ‘tiene en la mente’ x y desea comunicarlo a B por medio de λόγος.
- (3) B no puede ‘tener en la mente’ x Por (1)
- (4) x es incomunicable por medio de λόγος.

Antes de explicar lo anterior, Wardy encuentra que entre la premisa (3) y (4) hay una *misteriosa acción* del λόγος que permite evocar en la mente del interlocutor el objeto del pensamiento (*Cf.* 20). Si la

interpretación es correcta, según Wardy, incluso si el interlocutor *logra* tener en la mente el objeto de pensamiento, el objeto del pensamiento no es el *mismo* que tiene el hablante.

En su lectura de este pasaje, Wardy recurre a categorías contemporáneas como *type* (*tipo*) y *token* (*instancia*) para comprender *MXG* 980b12. Según Wardy, Gorgias asume que *λόγος* no es un *token* (símbolo o representación de un objeto reproducible) sino un *type* (Cf. 20-21). Es decir, *λόγος* “are unique physical object” (Wardy 21) sin capacidad de duplicación. (Si se duplica y es el duplicado es el mismo tipo, entonces ambos son un único tipo; pero si se suplican y son diferentes tipos, entonces no se duplicó por el mismo tipo). Los objetos únicos son incapaces de estar en dos lugares al mismo tiempo (estar en la mente de *A* y *B* al mismo tiempo). La conclusión de aceptar que comunicamos las cosas mismas (lo que el argumento categorial rechaza) es que las cosas mismas son objetos únicos incapaces de duplicarse y de estar en la mente de dos personas al mismo tiempo. Wardy concluye: “so, given Gorgias’ presumptions about communication, communication is impossible” (21). En otras palabras, la comunicación es imposible porque el interlocutor de *A* no *logra* ‘tener en la mente’ *x*. En contraste con Wardy, considero que la conclusión en 980b9-11 no es que la comunicación sea imposible. Lo que se rechaza es que el significado del *λόγος* sean *τὰ πράγματα*. La lectura metafísica de *MXG* 980b10, según Ariza, dibuja una situación poco plausible donde *τὰ πράγματα* ‘están en la mente’ del interlocutor.

2.2.2.2 Sentido cuantitativo de *τὸ αὐτὸ* en la lectura fenomenológica del argumento intersubjetivo

A diferencia de la lectura metafísica que venimos presentando de acuerdo con la cual, *τὰ πράγματα* ‘están en la mente’ de los sujetos, Mourelatos propone una lectura fenomenológica en 980b11 donde el contenido mental que se ‘tiene en la mente’ puede ser una impresión sensorial, una imagen mental o ambas. De acuerdo a esta lectura, los hablantes no ‘tienen en la mente’ *τὰ πράγματα* sino tienen contenidos mentales como impresiones sensoriales, imágenes mentales o ambas. Si el referente de “lo mismo” es la impresión sensorial, la imagen mental o ambas, entonces el problema se desplaza a determinar si *τὸ αὐτὸ* (como contenido mental) es numéricamente idéntico entre dos hablantes (Cf. 143-144). Se encuentra de nuevo la típica estrategia gorgiana en el tratado *Sobre el No-ser* y continúa con una excepción al argumento en 980b10:

pero incluso si estuviera en varios, dice, y fuera lo mismo (980b11).

εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταυτόν,

La concesión en 980b11 parece suponer lo que la lectura fenomenológica (τὸ αὐτὸ en sentido cuantitativo como contenido mental: impresión sensorial, imagen mental, a ambas) prohíbe: que el mismo contenido mental ‘esté en dos mentes’ distintas y que sean cuantitativamente idénticas. Se espera que la estrategia argumentativa de Gorgias sea suponer la concesión en 980b11 para mostrar que, aun así, es imposible la comunicación. Tal cosa no sucede y el pasaje en *MXG* 980b12-13 presenta una conclusión imprevista:

nada impide que no se les aparezca semejante a personas que no son del todo semejantes entre sí y que no están en el mismo lugar (980b12-13).

οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὔσι καὶ ἐν τῷ αὐτῷ

La conclusión parece indicar la posibilidad de que los contenidos mentales (cuantitativamente idénticos y referentes de τὸ αὐτὸ) pueden ‘estar en la mente’ en dos sujetos diferentes entre sí. Esta conclusión inesperada no se contradice con la suposición en *MXG* 980b11. Este pasaje parece contrastarse con la típica estrategia argumentativa usada en el tratado.

Mourelatos reconoce acertadamente que “Gorgias, can easily force his interlocutor to admit that the perceptions may not be exactly similar, after all. So “*p*” is not immediately contradicted by “not-*p*”; rather it is gradually transformed into “not-*p*” through philosophical analysis” (144 énfasis en el original). Siguiendo la lectura de Mourelatos, Gorgias demuestra que ‘si *p*, entonces no-*p*’. Pero no-*p* no es contradictorio con *p*. La proposición no-*p* es utilizada como una suposición para extraer consecuencias que soporten la imposibilidad de la comunicación⁵⁴.

Según Mourelatos, en la lectura fenomenológica en el sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ, hay tres posibilidades para interpretar los contenidos mentales en el argumento intersubjetivo en *MXG* (Cf. 145). Mourelatos analiza *MXG* 980b12-13 en cada caso:

(i) Solamente como impresiones sensoriales. Supongamos que *A* y *B* ven *x*. *A* dice que *x* es rojo a *B*. *B* asiente que *x* es rojo. Mourelatos pregunta: “¿Is what the listener sees sufficiently similar to what the speaker sees to warrant the judgment that the listener has understood the speaker's statement?” (145).

⁵⁴ Enseguida parece justificarse la diferencia ontológica entre las personas mencionadas en 980b12-13 que ‘tienen en la mente’ la misma percepción (cualitativamente idéntica). Así, “Pues si estuvieran en el mismo lugar serían una persona y no dos (εἴ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ ἦσαν, (εἷς) ἂν ἀλλ’ οὐ δύο εἶεν)” (*MXG* 980b13-14).

(ii) Solamente como imágenes mentales. *A* pinta *x* que vio en el pasado y dice *x* fue rojo a *B*. *B* asiente que *x* fue rojo. Mourelatos afirma “The question here is whether what I see now is same with, or similar to, what I remember seeing yesterday” (145).

(iii) Como impresiones sensoriales e imágenes mentales. *A* mira *x* y *B* no puede mirar *x*. *A* dice que *x* es rojo a *B*. Mourelatos pregunta: “¿Is what the listener sees sufficiently similar to what the speaker sees to warrant. etc...?” (145)

Independientemente de cuál sea el sentido de τὸ αὐτὸ, la comunicación *falla* en cualquiera de las tres posibilidades⁵⁵. De este modo, el significado del λόγος no es (i) la impresión sensorial o (ii) la imagen mental o (iii) ambos que el interlocutor ‘tiene en la mente’ porque lo que ‘tiene en la mente’ el interlocutor quizá no es suficientemente similar a lo que ‘tiene en la mente’ el hablante.

Así, la conclusión en 980b12-13 parece indicar que si “lo mismo” (en sentido cuantitativo según una lectura fenomenológica) ‘está en la mente’ de dos sujetos diferentes, entonces el significado de λόγος no es lo que se ‘tiene en la mente’ porque tal vez dos sujetos diferentes no tienen τὸ αὐτὸ (en sentido cualitativo según una lectura fenomenológica) entendido como una (i) impresión sensorial o (ii) imagen mental o (iii) ambos.

Si tenemos en cuenta el sentido de la expresión τὸ αὐτὸ en 980b12-13, se comprende el desplazamiento del sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ entre dos persona al sentido cualitativo de τὸ αὐτὸ entre dos hablantes. Gorgias va más allá del sentido cualitativo de τὸ αὐτὸ en la argumento intersubjetivo y explota las consecuencias de este en el caso de una sola persona.

2.2.3 El argumento intrasubjetivo en *MXG* (Lectura fenomenológica)

El pasaje en *MXG* 980b14-15 continúa con las consecuencias de suponer el sentido cualitativo y cuantitativo de τὸ αὐτὸ según una lectura fenomenológica del argumento intrasubjetivo (en una sola persona):

⁵⁵ Mourelatos considera que el sentido del verbo ἐννοέω en *MXG* 980b9 se relaciona con imágenes mentales. Los términos φαίνω en *MXG*980b11, αἰσθάνομαι en b14 y en b17, e incluso ἐννοέω en b19 se relaciona con impresiones sensoriales. Así mismo, Mourelatos encuentra que el argumento intrasubjetivo, en el caso de un solo sujeto que percibe con una misma facultad en diferentes momentos, se relaciona con impresiones sensoriales e imágenes mentales al mismo tiempo (*Cf.* 145).

Pero parece que una misma persona no percibe cosas semejantes al mismo tiempo, sino que percibe por el oído y por la vista cosas diferentes. Igualmente, percibe de modo diferente en el momento presente y pasado. De modo que difícilmente alguien percibirá lo mismo que otro (980b14-17).

φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως, ὥστε σχολῆ ἄλλω γ' ἂν ταῦτ' αἰσθητοί τις.

El argumento que reporta *MXG* parece examinar dos casos distintos etiquetados por Mourelatos como sincrónico (mismo tiempo, diferente facultad) y diacrónico (misma facultad, diferente tiempo). El argumento sincrónico en la lectura de Mourelatos parece explotar los dos sentidos de la expresión τὸ αὐτὸ: un sentido cualitativo y un sentido cuantitativo (Cf. 146-150) en la lectura fenomenológica. El argumento sincrónico tiene las siguientes premisas:

Sentido cuantitativo de τὸ αὐτὸ:

C1. *A* ve *y* y escucha *y*.

C2. *A* 'tiene en la mente' una impresión visual x_1 y 'tiene en la mente' una impresión auditiva x_2 .

C3. *A* no percibe una impresión común a ambos sentidos (como un x en sí mismo)

Sentido cualitativo de τὸ αὐτὸ:

C1. *A* ve *y* escucha x .

C2. *A* ve 'tiene en la mente' una impresión visual x_1 y 'tiene en la mente' una impresión auditiva x_2 .

C3. x_1 es cualitativamente diferente a x_2

Según la lectura de Mourelatos, en el sentido cuantitativo, *A* no ve una impresión visual ni escucha una impresión auditiva similar a un x en sí mismo que perciban ambos sentidos y que sea numéricamente idéntico. Ahora, en el sentido cualitativo, las imágenes visuales y auditivas de x son diferentes por las diferencias entre los órganos sensoriales. En otras palabras, lo que se percibe por la vista es cualitativamente diferente de lo que se percibe por los oídos.

El caso diacrónico del argumento intersubjetivo pretende mostrar que el significado de λόγος no son las impresiones sensoriales, imágenes mentales o ambas porque probablemente un mismo sujeto no tiene las

mismas impresiones sensoriales o imágenes mentales en diferentes momentos. Considero que el argumento diacrónico, según Mourelatos, se puede esquematizar de la siguiente manera:

1. *A* dice ‘ayer’: “Yo percibí *c*”
2. *A* dice ‘hoy’: “Yo percibo *c*”

Mourelatos cuestiona que si el significado de λόγος es el contenido mental que una sola persona ‘tiene en la mente’, entonces *A* debe tener una impresión sensorial similar en los dos momentos del tiempo (‘ayer’ y ‘hoy’) en el sentido cualitativo de τὸ αὐτὸ. En otras palabras, el contenido mental de que *A* ‘tiene en la mente’ “ayer” debe ser *lo mismo* que *A* ‘tiene en la mente’ “hoy”. Pero ¿Lo que *A* ‘tiene en la mente’ “ayer” es lo suficientemente similar que lo que tiene en la mente “hoy” para admitir que el significado del λόγος es el contenido mental? Nótese que si el significado del λόγος son contenidos mentales distintos, entonces no es un solo λόγος sino dos. Mourelatos sostiene que si lo que *A* percibió “ayer” y lo que percibe “hoy” son dos contenidos mentales distintos; así: “Even my own words will be impotent to conjure up for me a reality that is not immediately present” (150).

De esta manera, el significado del λόγος no es la imagen o el contenido mental que se ‘tiene en mente’ porque quizá los contenidos mentales no son τὸ αὐτὸ en sentido cualitativo según una lectura fenomenológica del argumento intrasubjetivo (en el caso sincrónico y diacrónico). Así, el argumento intersubjetivo implica en *MXG* el rechazo a una teoría del lenguaje que suponga que el significado de λόγος es la impresión sensorial o imagen mental un solo sujeto ‘tiene en la mente’. De esta manera, Gorgias concluye que:

Así, si algo es cognoscible nadie se lo revelaría a otro, a causa de que las cosas no son palabras y porque una persona no tiene en la cabeza lo mismo que otra. (*MXG* 980b17-19).

Οὕτως οὐκ εἴ ἔστι τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδ’ ἕτερος ἐτέρῳ ταῦτὸν ἐννοεῖ

El pasaje en *MXG* 980b17-19 presenta la conclusión principal de la tercera sección del Tratado. No solo se establece un abismo categorial entre λόγος y τὰ πράγματα por el argumento categorial en ambas versiones (Cf. *MXG* 980a19-b8, S.E. *M* 83-87). También se refuta que el significado del λόγος sean τὰ πράγματα o los contenidos mentales que tienen dos personas en una conversación por el argumento intersubjetivo e intrasubjetivo presente solamente en *MXG* (980a19-b19).

2.2.4 Conclusiones de ambos textos sobre §3

Como conclusión recapitulativa, el desplazamiento del sentido de *ἐννοέω* entre *MXG* 980b3 y 980b5 (de determinar si se posee un contenido mental en 980b3 a evaluar si se *logra* tener ese contenido mental a través del *λόγος* de otra persona —como un resultado— en 980b5) permite comprender que el argumento categorial e intersubjetivo busca verificar si se *logra* la transmisión de los *mismos* objetos del pensamiento que un hablante desea transmitir a su interlocutor por medio del *λόγος*; e incluso en el argumento intrasubjetivo se busca evaluar si un solo sujeto *logra* tener el *mismo* contenido mental en el caso diacrónico y sincrónico.

El argumento categorial, en ambas paráfrasis, parece rechazar que el significado de *λόγος* sea *τὰ πράγματα* (aunque los argumentos que sostienen el argumento categorial difieren en ambas versiones). Mientras que en *MXG*, el argumento categorial se justifica en el abismo categorial entre *λόγος* y *τὰ πράγματα*; en la versión de S.E. *M*, el rechazo de la teoría referencial se argumenta por la ausencia de subsistencia externa del *λόγος* (y *λόγος* es distinto a aquello de lo que subsiste). El argumento sobre la ausencia de subsistencia externa del *λόγος* no es paralelo en *MXG*. El argumento intersubjetivo e intrasubjetivo en *MXG* (ausente en S.E. *M*) rechaza que el significado del *λόγος* sea la imagen mental o la impresión perceptual (o ambas) que se ‘tiene en la mente’, ya sea en el caso de dos sujetos o en un sujeto en el caso diacrónico y sincrónico. Lo anterior no implica que se niegue la existencia del *λόγος*, ni mucho menos que *λόγος* sea incomunicable. Antes bien en S.E. *M* 84 y en *MXG* 980b6, *λόγος* es el medio por el cual algo se comunica. Pese a esto, el significado de *λόγος* no es ni *τὰ πράγματα*, ni los contenidos mentales (imágenes mentales, impresiones perceptuales, o ambas).

Por un lado, que el significado del *λόγος* sea *τὰ πράγματα* se rechaza por el abismo categorial entre *λόγος* y *τὰ πράγματα*. Por otro lado, que el significado del *λόγος* sean los contenidos mentales se refuta por el argumento intersubjetivo e intrasubjetivo porque quizá dos interlocutores en una conversación no *logran* ‘tener en la mente’ el *mismo* objeto del pensamiento; e incluso un solo sujeto tal vez no *logra* ‘tener en la mente’ el *mismo* objeto del pensamiento en el caso sincrónico (mismo tiempo, diferente facultad) o en el caso diacrónico (misma facultad, diferente tiempo).

También encontramos que en la tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* hay por lo menos tres sentidos del término *λόγος*. En primer lugar, *λόγος* en *MXG* 980a21 puede ser interpretado como palabra, un medio por el cual se comunica algo. En segundo lugar, *λόγος* en la lectura fenomenológica del

argumento intersubjetivo en la tercera sección del tratado puede ser interpretado como un contenido mental, ya sea como una imagen mental o una impresión perceptual o ambas. Por último, λόγος en S.E. *M* 83-84 se puede interpretar, según la lectura de Ariza, como el significado de un significante (ψόφον). Es decir, ψόφον (*un vehículo*) sería el medio por el cual se comunica y λόγος (*un contenido*) es lo que se comunica.

Para concluir, el problema de la posible autorrefutación en la tercera sección del Tratado se soluciona porque no se niega que λόγος sea incomunicable sino se demuestra que «lo que es» es incomunicable por medio del λόγος. Así, el significado del λόγος no son τὰ πράγματα ni los objetos del pensamiento, aunque λόγος sí debe significar algo. Si bien Gorgias no dice cuál es el significado del λόγος, no rechaza por completo que haya significado. Esto nos conducirá a la última parte de la presente monografía.

3 LA FUNCIÓN DEL ΛÓΓΟΣ EN EL *ENCOMIO DE HELENA*

Según la lectura dialéctica de Mourelatos de la tercera sección del tratado en *MXG*, Gorgias rechaza tanto una teoría referencial como una ideacional del significado. Mourelatos propone una interpretación conductista del significado en el *Encomio*⁵⁶. Así, la función del *λόγος* no es representar τὰ πράγματα (por el abismo categorial entre τὰ πράγματα y *λόγος* en *MXG* 980a20-b7) ni las imágenes mentales o perceptuales (o ambas) que ‘tienen en la mente’ dos interlocutores y una sola persona en diferentes momentos y facultades. Según Mourelatos, la función del *λόγος* desde una interpretación conductista del significado en el *Encomio* es someter el alma (Cf. 155-158).

Hay que recordar, en este punto, que la aproximación a la teoría conductista del significado propuesta por Mourelatos en el *Encomio* tiene como objetivo principal explorar una posible alternativa a la teoría conductista del significado que permita que el alma del oyente no sea un objeto totalmente manipulable frente al poder del *λόγος*. En otras palabras, el objetivo principal es proponer una teoría del significado psicológica, diferente a la teoría conductista que propone Mourelatos, que suponga la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del *λόγος*.

3.1 Interpretación conductista del significado en el *Encomio de Helena* 8-14

En el *Encomio de Helena*, Gorgias parece mostrar el poder del *λόγος* δυνάστης de dos maneras: (i) Por el efecto del *λόγος* sobre el oyente de su propio *λόγος* (discurso) y (ii) al mostrar que una de las causas de la conducta de Helena es el efecto del *λόγος*⁵⁷. Gorgias da, a través de su propio discurso (*λόγος*), cuatro

⁵⁶ Al respecto, Wardy considera que el *Encomio* no es un *philosophical joke*, como el tratado *Sobre el No-ser*, porque desarrolla la dimensión política de la retórica a través del estudio del efecto del *λόγος* (Cf. 29). En contraste, Segal señala que el objetivo de la tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* en la S.E. M 84 no es mostrar que la comunicación es imposible, sino presentar la naturaleza y las limitaciones de la comunicación. (Cf. 109-110).

⁵⁷ Pratt (2015) señala que el oyente del *Encomio* tiene una experiencia subjetiva y objetiva sobre el efecto del *λόγος*. En la experiencia subjetiva, si Gorgias logra convencer al oyente de librar a Helena de la responsabilidad de sus acciones, entonces el propio *λόγος* (discurso) de Gorgias es un ejemplo evidente del efecto del *λόγος* para modificar la opinión del oyente. En la experiencia objetiva, Gorgias persuade al oyente que una de las causas del comportamiento de Helena, que la libran de la responsabilidad, es el *λόγος*. En síntesis, el oyente reconoce el efecto del *λόγος* sobre la ψυχή de Helena como causa del

razones que justifican la conducta de Helena: la fortuna, Violencia y Necesidad⁵⁸; los hechizos⁵⁹; las palabras y el amor. En *Hel.* 8, Gorgias parece describir el efecto del λόγος:

La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible⁶⁰, lleva a cabo obras sumamente divinas (*Hel.* 8).

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ

La inclusión de lo divino en los efectos del λόγος tiene al menos dos implicaciones: (a) el dominio total de lo divino sobre el alma y (b) la incapacidad del alma para reaccionar contra los efectos del λόγος por Necesidad y Violencia. Gorgias muestra algunos efectos del λόγο sobre el alma:

Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión (*Hel.* 8).

δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

comportamiento de Helena (en una tercera persona). Además, el λόγος actúa sobre la ψυχή modificando la opinión sobre la fama de Helena. En ambos casos, el alma es totalmente pasiva al poder del λόγος (Cf. 169). Al respecto, Wardy encuentra en la transición de *Hel.* 8 a *Hel.* 9 que Gorgias opera el efecto de su propio λόγος sobre sus oyentes, y al mismo tiempo, muestra que el λόγος fue una de las causas para las acciones de Helena (Cf. 46). Al respecto, Segal considera que “The speech itself, in fact, is as much an encomium on the power of the logos as on Helen herself” (102). En contraste, Gagarin (2001) analiza los objetivos del *Encomio* y sostiene que “persuasion is only posited as a goal of *logos* in the course of his discussion of the effect of *logos* on Helen” (280 énfasis en el original). Es decir, el objetivo principal del *Encomio* no es solamente persuadir que Helena es inocente de sus acciones, sino que implica otros objetivos más importantes que la persuasión como: (i) elogiar a Helena y defenderla de las acusaciones de la tradición poética (*Hel.* 2); (ii) adherir razonamientos a su propio λόγος para desmentir a los poetas, revelar la verdad y terminar con la ignorancia (*Hel.* 2) y (iii) producir placer excluyendo convicción y verdad (*Hel.* 5) (Cf. 278-280). Además Gagarin encuentra en el *Encomio*, e incluso en el tratado *Sobre el No-ser*, una estructura antilógica (un par de λόγος opuestos) que no tiene solamente como objetivo persuadir de una conclusión determinada sino ganar reputación y levantar nuevos caminos de indagación (Cf. 286-289); y así “For the Sophists, *logos* was more a tool for thinking than for persuading” (291 énfasis en el original). Al respecto, Walters supone que la estructura antilógica del *Encomio* muestra que las acciones no se deciden por un análisis lógico de un par de λόγος opuestos ya que las dos λόγος son posibles y justificados en «lo que es». Así, la ausencia de un λόγος con verdad nos conduce a la opinión (Cf. 148-150). Tal vez, la interpretación de Walters no reconoce que el propio λόγος de Gorgias muestra la verdad según *Hel.* 2 (aunque el carácter retórico del *Encomio* no es muy contundente al respecto) pero parece indicar que hay también una preocupación pragmática por las razones por las que se actúa. Esta preocupación pragmática será objeto de reflexión en la apuesta argumentativa de esta monografía.

⁵⁸ La diosa, en los *Fragments* de Parménides usa el mismo término (ἀνάγκη) en 28B8.16 para hablar de la fuerza inmovible que mantienen «lo mismo y en lo mismo» (Cf. Bernabé 187-188).

⁵⁹ Los hechizos, a través de λόγος, persuaden y transforman el ψυχή. Wardy sostiene que no hay una distinción entre vehículo (λόγος) y contenido (ἐπωδή) porque para Gorgias “Words simply make us do thing” (41).

⁶⁰ En la lectura de Mourelatos, las características del cuerpo del λόγος recuerdan un abismo categorial entre λόγος y los efectos del λόγος presentes en el argumento categorial en *MXG* 980a20. Mourelatos encuentra una relación entre el cuerpo pequeño de λόγος y la ausencia de subsistencia externa del λόγος en S.E. *M* 83 o el abismo categorial entre λόγος y τὰ πράγματα en *MXG* 980b1-3 (Cf. 156).

En *Hel.* 8, algunas manifestaciones de los efectos del λόγος en el alma son el fin del pánico y del dolor en el cuerpo, así como la intensificación de alegría y de la compasión en el alma. Gorgias encuentra que los efectos del λόγος sobre el alma son similares a los efectos sobre el alma en varios tipos de λόγος (discurso): la poesía⁶¹ (*Hel.* 9), los encantamientos (*Hel.* 10), los discursos falsos (*Hel.* 11), los discursos de los astrólogos (*Hel.* 13), los discursos judiciales (*Hel.* 13) y los debates filosóficos (*Hel.* 13)⁶².

Según Valiavitcharska, en *Hel.* 8-14 se distinguen dos clases de λόγος: en *Hel.* 9, la poesía es un λόγος pero no es claro que trabaje con persuasión; mientras que en *Hel.* 9-13, un λόγος adherido a la opinión tiene como efecto la persuasión. Incluso, en *Hel.* 11, el mismo λόγος sin opinión no podría engañar el alma (*Cf.* 152). Según Valiavitcharska, “Persuasion, therefore, is not a desirable outcome in a speech: its influence is corruptible” (152). Luego, la persuasión sería una característica externa del λόγος.

En la poesía, el efecto del λόγος en el alma produce efectos sensibles como escalofríos, llanto o aflicción al observar las acciones de terceras personas⁶³. En otras palabras, hay una experiencia subjetiva del efecto del λόγος que implica consecuencias sensibles en el oyente. En los encantamientos el efecto del λόγος procura placer y aleja el dolor pero también persuade el alma procurando engaño y errores. Según Segal, en *Hel.* 11 hay un desplazamiento del efecto del λόγος del alma hacia una multitud de personas (*Cf.* 103):

¡Cuántos persuadieron —y aún siguen persuadiendo— a tantos y sobre tantas cuestiones, con sólo moldear un discurso falso! (*Hel.* 11).

ἄσοι δὲ ἄσοις περὶ ἄσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες.

⁶¹ Para Segal, la efectividad de la persuasión deriva de su composición poética, un aspecto formal del λόγος (*Cf.* 129). En contraste, Valiavitcharska sostiene que no es claro en *Hel.* 9 si la poesía es un λόγος veraz y confiable o no. (*Cf.* 150).

⁶² En *Hel.* 13, Gorgias presenta los efectos del λόγος en los discursos judiciales y discusiones filosóficas. En ambos casos, el poder persuasivo de λόγος está dirigido sobre la multitud. En el caso preciso de los discursos judiciales, el poder del λόγος somete a la multitud sin verdad. Con respecto a lo anterior, Gagarin encuentra que uno de los objetivos del *Encomio* es adherir razonamientos al λόγος para desmentir a los poetas, revelar la verdad y terminar con la ignorancia. Sin embargo, Valiavitcharska considera que “Λογισμός appears to be another feature external to logos, and does not always lead to the truth” (152). Es decir que adherir razonamientos al λόγος no implica un λόγος veraz porque supone que en los discursos judiciales hay razonamientos pero no hay verdad. Así, razonamiento es una característica externa de λόγος.

⁶³ Wardy encuentra en *Hel.* 8 el efecto del λόγος en la tragedia; e incluso una participación voluntaria del alma en la persuasión por medio del poder del λόγος (*Cf.* Wardy 35-37; Segal 122). Al respecto, Segal sostiene una relación entre el πάθημα de Helena que genera compasión en *Hel.* 7 y el πάθημα del alma por el λόγος en *Hel.* 9 porque “the association of *logoi* with *pathos* in 9 prepares the terminological ground for the more systematic equation of *logoi* with the medical *pharmaka* throughout 14” (105 énfasis en el original).

El desplazamiento del efecto del λόγος del alma hacia una multitud tal vez justifica la mala fama de Helena, producto de sabiduría tradicional de los poetas; e incluso supone los poetas son los generadores de un discurso falso. Además parece demostrar la capacidad del poder del λόγος para generar engaño y errores en el alma y en la multitud⁶⁴. Gorgias continúa con las siguientes palabras:

Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo (*Hel.* 11).

εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοϊαν> τῶν τε μέλλοντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος

Por lo anterior se puede deducir que el engaño no es una característica esencial del λόγος. En otras palabras, λόγος puede tener, aun siendo *el mismo*, dos efectos opuestos sobre el alma del oyente: engañar o no engañar. Si la interpretación anterior es adecuada, el efecto del λόγος no depende solamente del poder del λόγος sino también de las intenciones que tiene el hablante. Además, el engaño sería un elemento externo del λόγος. Gorgias continúa con las siguientes palabras:

Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento. ¿Qué razón, por tanto, impide que llegaran a Helena, cuando ya no era joven, encantamientos que actuaron de modo semejante a como si hubiese sido raptada por la fuerza? (*Hel.* 11).

οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφραγερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφραγεραῖς καὶ ἀβεβαίσις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους. †τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ἕμνος ἤλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὔσαν ὥσπερ εἰ βιατῆριον βία ἤρπασθη.

Al parecer, la ausencia de la capacidad humana para predecir, conocer y memorizar implica como única posibilidad la opinión⁶⁵. Esta única posibilidad justifica, no solamente las acciones de Helena, sino la

⁶⁴ Al respecto, Segal considera que: “Group persuasion is thus merely an extension of the persuasion of an individual, and operates on the same psychological principles” (109). Sobre la capacidad del λόγος para engañar a la multitud, según la interpretación platónica en *Gorgias*, por la ausencia de verdad por medio del λόγος del retórico (Cf. Wardy 45; Segal 1962: 103).

⁶⁵ Wardy encuentra en la opinión un estado impuesto de nuestra condición humana por las limitaciones para memorizar, investigar y predecir. Al respecto, Segal encuentra que los hombres solamente tienen y comunican opinión (Cf. 42). Esta condición es un estado psicológico en el cual trabaja el retórico y es una herramienta para moldear el alma (Cf. Segal 112-113). Segal sostiene una relación entre la opinión en *Hel.* 11-12 y la aprehensión e incommunicabilidad del *Ser* en *S.E. M* 67: “There is, further, the epistemological ground for the rhetorical use of *doxa*, that is, the inaccessibility and incommunicability of true Being for men (B3, Sext. 7.65).” (113 énfasis en el original). Considero que quizá hay dos usos distintos del término

posición totalmente pasiva del alma frente a los efectos del λόγος; e incluso, la posición totalmente pasiva de la multitud en contraste con la posición totalmente activa de los efectos del λόγος. Posteriormente, Gorgias parece mostrar dos elementos del λόγος para someter el alma:

Por tanto la fuerza de la persuasión, en la que se originó su forma de pensar —y se originó, desde luego, por necesidad— no admite reproche alguno, sino que tiene el poder mismo de la necesidad (*Hel.* 12).

τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξήν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδῶς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει.

Violencia y Necesidad son elementos externos del λόγος de un dios para la persuasión del alma de Helena. Esto implica que el alma no puede, de ningún modo, enfrentarse a los efectos del λόγος⁶⁶. En otras palabras, el alma no puede impedir la voluntad divina⁶⁷. Gorgias continúa con la explicación de cómo los efectos del λόγος someten el alma:

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 consecuencia, quien la persuadió, en cuanto la sometió a la necesidad, es el culpable. Ella, en cambio, en cuanto obligada por la necesidad de la palabra, goza erróneamente de mala fama (*Hel.* 12-13).

λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάρτην ἀκούει κακῶς.

La defensa de Helena, y quizá un elogio al λόγος, se puede sintetizar de la siguiente manera: (a) λόγος (un agente totalmente activo) actúa sobre el alma (totalmente pasiva) y la persuade. (b) El alma es sometida totalmente por el poder del λόγος por Violencia y Necesidad. (c) Si el alma se somete por los efectos del

δόξα entre el tratado en la versión de S.E. *M* y el *Encomio* que no necesariamente se conectan por la relación que encuentra Segal. Así, en *Hel.* 11 la opinión parece ser la ausencia de la capacidad de memorizar, investigar y predecir; mientras la opinión en *MXG* 980a9-19, según la conclusión principal de la segunda sección, es la ausencia de un criterio confiable para distinguir entre «lo que es» y «lo que no es». Incluso, la capacidad del alma para memorizar, investigar y predecir en *Hel.* 11 pueden ser objetos de crítica por algunas conclusiones del Tratado. Por eso parece ser renuente a proponer esa vía, aunque por el carácter retórico del texto no es muy contundente al respecto. En contraste con Segal, Valiavitcharska encuentra en *Hel.* 3 la posibilidad de emitir un λόγος con verdad, como el propio λόγος (discurso) de Gorgias (*Cf.* 158). Un inconveniente de la interpretación de Valiavitcharska es el criterio para distinguir entre un λόγος con verdad de un λόγος sin verdad. Incluso el propio λόγος (discurso) de Gorgias en el *Encomio*, por su carácter retórico, no es muy contundente al respecto.

⁶⁶ Para una justificación, desde la gramática griega, sobre la posición activa y pasiva del λόγος sobre el alma (*Cf.* Wardy 43).

⁶⁷ La voluntad de los dioses es más fuerte que el alma del oyente y justifica las acciones de Helena por Violencia y Necesidad (*Cf.* *Hel.* 6). Al respecto, Segal encuentra en *Hel.* 12 una asociación fuerte entre Necesidad y persuasión. Por lo anterior, el retórico tampoco puede comprender la naturaleza del λόγος por su carácter divino e incomprensible para los hombres. Así, el retórico se interesa más en la aplicación de los efectos del λόγος que en una especulación teórica sobre λόγος (*Cf.* Segal 121).

λόγος por Violencia y Necesidad, la responsabilidad de los efectos del λόγος sobre el alma no recae sobre el alma sometida (totalmente pasiva sin capacidad de reaccionar) sino sobre la voluntad divina por Violencia y Necesidad⁶⁸. De este modo, Gorgias libra a Helena de la responsabilidad de sus acciones (además de su mala fama) y justifica los efectos del λόγος al someter el alma. Así:

Y que la persuasión, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma (*Hel* 13).

ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο

En *Hel.* 13 nuevamente se encuentra que la persuasión es un elemento externo al λόγος porque la impronta que deja en el alma se logra de la unión de la la persuasión y el λόγος. Quizá una de las comparaciones que mejor condensa los efectos del λόγος está en *Hel.* 14: los efectos del λόγος sobre el alma se comparan con los efectos de los fármacos sobre el cuerpo. El pasaje en *Hel.* 14 abre con las siguientes palabras:

La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y 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, placer⁶⁹; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna (*Hel.* 14).

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

La comparación entre λόγος y fármacos en *Hel.* 14 muestra cómo el engaño es una característica externa del λόγος. Así como el *mismo* fármaco puede acabar con la enfermedad o acabar con la salud del cuerpo;

⁶⁸ El proceso de la persuasión a través del λόγος es descrito por Segal: “from physical stimulus to emotional reaction and back to physical manifestation” (109) pero señala que estos efectos de la persuasión no implican la presencia de datos externos sensible por los posible efectos del λόγος en el alma. Por ejemplo, los desórdenes psicológicos o consternaciones descritos en *Hel.* 16. (Cf. Segal 107-110).

⁶⁹ Segal encuentra una diferencia sobre la acción del λόγος entre *Hel.* 10, 12 y 14. Mientras que en *Hel.* 12 y 14 λόγος actúa directamente sobre el alma: en *Hel.* 10 los hechizos actúan a través del λόγος. A pesar de esta diferencia, según Segal, lo relevante es que la persuasión somete el alma en diferentes situaciones.

el *misimo* λόγος puede generar placer o producir engaño en el alma⁷⁰. Al respecto, Kerferd sostiene que “the comparison of persuasion with a drugs suggests that Gorgias wishes to distinguish two kinds of persuasion, one good and one bad” (Kerferd 1987 80). En otras palabras, fármacos/λόγος tienen la capacidad de producir dos efectos opuestos en el alma que implica dos connotaciones de la persuasión: una negativa y otra positiva. A excepción de la salvedad en *Hel.* 11, en el *Encomio* se establece una relación entre sujetos totalmente activos (λόγος/fármacos) y sujetos totalmente pasivos (alma/cuerpo)⁷¹ que justifica la interpretación conductista del significado propuesta por Mourelatos en *Hel.* 8-14. Con esto en mente, las acciones se fundamentan en procesos de estímulo-respuesta que presuponen sujetos totalmente pasivos con respecto a los efectos del λόγος.

En conclusión, los distintos efectos del λόγος sobre el alma en *Hel.* 8-14 quizá no dependen solamente del tipo de λόγος que emita el hablante: poesía (*Hel.* 9), los encantamientos (*Hel.* 10), los discursos falsos (*Hel.* 11), los discursos de los astrólogos (*Hel.* 13), los discursos judiciales (*Hel.* 13) y los debates filosóficos (*Hel.* 13). Considero que estos efectos dependen también de la intención del hablante que emite λόγος. En *Hel.* 14, λόγος es comparado con φάρμακον porque ambos tienen la capacidad de producir dos efectos opuestos sobre el alma y cuerpo respectivamente. Aunque los efectos sobre el alma/cuerpo dependen del λόγος/fármacos, también dependen quizá de la intención que tenga el retórico que emite el λόγος (producir miedo o placer) o la intención del médico que prescribe fármacos (extraer enfermedades o acabar con la vida). De esta manera, la lectura conductista del significado en el *Encomio* propuesta por Mourelatos no solo sitúa el alma en una posición totalmente manipulable y pasiva del poder del λόγος (a menos que se tenga la capacidad de previsión, memoria y conocimiento en *Hel.* 11) sino que alma depende pasivamente de la intención del hablante. La intención del hablante,

⁷⁰ La inclusión de la enfermedad en *Hel.* 14, según Segal, implica que λόγος produce efectos físicos en el alma, de la misma manera que los fármacos producen efectos físicos sobre el cuerpo del enfermo; así: “The nosema image is especially interesting, for it implies an equation of the psychic-emotional activity with tangible physiological processes” (104). Además, esta comparación dibuja el alma y al cuerpo como objetos de manipulación totalmente pasivos frente a los intereses del retórico y del doctor, respectivamente. Además implica que la persuasión no tiene necesariamente una connotación negativa por los efectos positivos del λόγος en el alma en *Hel.* 14 y en la preservación de los valores de la polis (Cf. Segal 129-131). En contraste, Valiavitcharska considera que la comparación entre λόγος y fármacos en *Hel.* 14 hace referencia al λόγος adherido a la opinión que produce la persuasión del alma, y no al λόγος en general. Además encuentra otra clase de λόγος veraz en relación con un ὀρθῶς λόγος (discurso correcto). En otras palabras, Valiavitcharska observa una relación entre verdad, discurso correcto y armonía (κόσμος) (Cf. 149-151). Así, la verdad es una característica externa del λόγος, una característica que tiene el propio λόγος (discurso) de Gorgias por *Hel.* 2 (Cf. Valiavitcharska 149-151; Gagarin 279).

⁷¹ Wardy señala que Gorgias obtiene en *Hel.* 14 otras analogías como retórico/ doctor, λόγος/fármacos (Cf. 46).

como otro elemento determinante de los efectos del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sobre el alma, parece indicar una característica pragmática implícita del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, en la teoría conductual del significado en el *Encomio* propuesta por Mourelatos, que motiva al interlocutor a actuar.

Por otro lado, el engaño, la persuasión, la verdad y los argumentos razonados son características externas del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Así, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ puede engañar y persuadir el alma del oyente en *Hel.* 13; en *Hel.* 11 el mismo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no engaña ni persuade el alma del oyente. De manera similar, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ puede estar acompañado de verdad en *Hel.* 1, pero el mismo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ puede producir placer y persuasión sobre el alma del oyente aunque sea dicho sin verdad en *Hel.* 13. De igual modo, el propio $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (discurso) de Gorgias en el *Encomio* incluye argumentos razonados en *Hel.* 2, y supone que en los argumentos de los fisiólogos y en las discusiones judiciales en *Hel.* 13 hay también razonamientos.

Las características externas del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no pueden llevar a una definición de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ desde una teoría ontológica y epistemológica. Las características externas del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tienen que conducir a una definición de algo pero no a una definición de «algo que es». En otras palabras $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no puede definirse como algo que sea —exista—, o que pertenezca a «lo que es». Lo que resulta insatisfactorio de una definición de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ desde una teoría ontológica es quizá una posible refutación del *Encomio* en el tratado *Sobre el No-ser*.

Una definición del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ desde una teoría ontológica y epistemológica determina que al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ como algo que *es* o que pertenece a «lo que es». Recordemos que la segunda sección del tratado *Sobre el No-ser* rechaza precisamente que se pueda pensar o ‘tener en la mente’ «lo que es». Incluso, la tercera sección del tratado en ambas versiones rechaza que, aún si fuera cognoscible, se pueda comunicar «lo que es» por medio del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

En otros términos, una definición del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ desde una teoría ontológica y epistemológica a partir de características externas nos conduce a definir $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ como algo que *es* o que pertenece a «lo que es». Pero en el tratado *Sobre el No-ser* se sostiene que no se piensa «lo que es» (incluido el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ definido ontológicamente por sus características externas), e incluso que «lo que es» es incomunicable por medio del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. En síntesis, la posible refutación del *Encomio* en el Tratado consiste en definir $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ desde una teoría ontológica y epistemológica a partir de sus características externas y sostener la incognoscibilidad e incomunicabilidad de «lo que es» en el tratado *Sobre el No-ser*, a saber, que no se

puede pensar «lo que es»; y aún si es cognoscible, no se puede comunicar «lo que es» por medio de λόγος (palabra).

Se puede concluir que las características externas del λόγος en *Hel.* 8-14 no pueden establecer una definición del mismo que recurra a una teoría ontológica. En otras palabras, λόγος no es definible a partir de una teoría ontológica. Al respecto, mi apuesta interpretativa es que una posible definición de λόγος a partir de las características externas en *Hel.* 8-14, que suponga la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del λόγος, se logra desde un punto de vista pragmático.

3.2 Alternativas a la interpretación conductista del lenguaje en el *Hel.* 8-14

Una definición de λόγος que no recurra a una teoría ontológica y epistemológica posibilita una interpretación psicológica (no conductista) del mismo. Esta interpretación permite una aproximación del poder del λόγος sobre el ψυχή desde un punto de vista pragmático. Si la interpretación que estoy defendiendo es correcta, se puede considerar λόγος como un principio en tanto causa de acción.

Para tratar de comprender cómo esto es posible, voy a remitirme a la explicación sobre el poder de la retórica desarrollada en un diálogo platónico que lleva el nombre del orador de Leontinos. Gorgias da una prueba contundente a Sócrates de cómo la retórica domina el poder de todas las demás artes:

Gor.— [...] Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica (*Grg.* 455b).

De acuerdo con esto, aquello que mueve al paciente a tomar la medicina es el λόγος del orador y no el λόγος del médico. Aquí λόγος tiene la capacidad de producir dos acciones opuestas en el paciente desde un punto de vista pragmático (*Cf. Hel.* 14). Ahora bien, aquí λόγος puede ser considerado como un principio en tanto causa de acción. En otras palabras, aquello que motiva al paciente a tomar la medicina es el λόγος, es decir, aquello que se expresa por medio de λόγος (palabras) que se considera como un motivo para actuar y a su vez es causa de sus propias acciones.

Cuando examinamos con cuidado este pasaje del diálogo platónico, nos damos cuenta que el paciente en *Grg.* 455b hace un cálculo entre el λόγος del orador y el λόγος del médico después de haberlos escuchado

a ambos. El resultado de este cálculo entre ambos λόγος es la elección de un principio en tanto causa de acción que lo mueve a actuar.

Pese a que en *Hel.* 14, el efecto del λόγος sobre el alma se compara con el efecto de las drogas sobre el cuerpo (y dibuja el alma del oyente como un objeto totalmente manipulable y pasivo con respecto al poder del λόγος); en *Gorgias* (*Grg.*) 455b el λόγος del orador y del médico son principios controladores de la acción sometidos a valoración por parte del paciente. Basta mirar el rechazo del paciente al λόγος del médico para suponer que el paciente no es un objeto totalmente manipulable y pasivo frente al poder del λόγος. Si se supone la comparación en el *Encomio* entre los efectos de las drogas/λόγος sobre el cuerpo/alma respectivamente en *Grg.* 455b, el λόγος del médico convencería efectivamente al paciente de tomar la medicina. Pero este no es el caso.

Es claro que en el *Encomio* de Helena no se puede entender λόγος como un principio ontológico y epistemológico por las limitaciones del mismo para *conocer* y comunicar lo que se *conoce*, tal como se presenta en la segunda y tercera sección del tratado *Sobre el No-ser* en ambas versiones. Pero, dado que λόγος se puede considerar como un principio en tanto causa de acción, desde un punto de vista pragmático, sin aceptar una interpretación conductista del lenguaje en el *Encomio de Helena*, el cálculo que realiza el paciente sobre el λόγος del médico y del orador (antes de decidirse sobre cuál de los dos será su principio en tanto causa de acción para tomarse la medicina), ha de ser un control que él ejerce sobre los efectos del λόγος. Este control consistirá en que el paciente tenga la posibilidad de valorar ambos λόγος para que uno u otro sea lo que lo mueve a tomarse la medicina.

Ahora bien, para tratar de comprender cómo el oyente puede llegar a ejercer algún control sobre los efectos del λόγος, quiero remitirme brevemente al entrenamiento de un arquero que tiene el objetivo de cazar a un animal en movimiento. El arquero dispone de un arco y posiblemente varias flechas que buscan principalmente la inmovilidad del animal en movimiento. De acuerdo con esta situación, el arquero dispone de varios instantes del tiempo en dónde puede llevar a cabo su objetivo. La eficacia de su flecha depende principalmente de una elegir un instante del tiempo preciso y posición corporal determinada que permita cumplir el objetivo en uno de los posibles instantes del tiempo.

El entrenamiento del arquero tiene como objetivo la adquisición de una habilidad para elegir un momento preciso dentro de un amplio espectro de posibilidades que incluya una posición corporal adecuada para este fin. Esta habilidad se adquiere a través de la práctica. El arquero puede desarrollar con

el tiempo la habilidad de la precisión que le permite escoger el momento preciso para lanzar su flecha. Esto no implica que pueda fallar al iniciar su entrenamiento. En otras palabras, el arquero puede fallar varias veces en la elección del momento preciso al comenzar su entrenamiento.

Pese a esto, el arquero puede desarrollar una la habilidad de la precisión cuando, primero, realiza una valoración entre diferentes instantes del tiempo. Segundo, elige un instante del tiempo determinado entre un amplio espectro de posibilidades. Tercero, la elección del instante del tiempo elegido es aquello que lo motiva a lanzar la flecha en el momento indicado (y a tomar una posición corporal determinada). Cuarto, el lanzamiento de la flecha es preciso y conduce a la inmovilidad parcial o total del animal (el lanzamiento depende del instante del tiempo elegido, entendido como aquello que lo motiva a lanzar la flecha).

De ser así, el arquero tal vez no tiene la capacidad de la precisión en el arte de la caza al iniciar su entrenamiento pero quizá la puede desarrollar por medio de la práctica. Y el desarrollo de la precisión será tal que, pese a que el arquero tiene distintos instantes precisos en el tiempo, solo uno de estas, aquella que se elige de manera deliberativa, se realiza y se hace. De esta manera, el arquero hace una especie de valoración o *cálculo* entre un amplio espectro de instantes del tiempo antes de que uno de ellos sea aquello que motiva su acción. Si la interpretación del entrenamiento del arquero que hago es correcta, basta remitirme a la explicación platónica del poder de la retórica en *Grg.* 455b para reconocer que también el paciente parece realizar un cálculo entre el *λόγος* del orador y el *λόγος* del médico después de haberlos escuchado a ambos.

Si unimos estas dos ideas, podríamos decir que una posibilidad para que el paciente escoja el *λόγος* del médico (y no el *λόγος* del orador) como un principio, en tanto causa de acción, puede ser la práctica y el entrenamiento del paciente. En el caso de *Grg.* 455b, la práctica y el entrenamiento puede desarrollar una habilidad para elegir el *λόγος* del médico pese a que escuche múltiples *λόγος*. Así, la habilidad del paciente será desarrollada hasta el punto que, solo el *λόγος* elegido (aquello que lo motiva a actuar), es producto de una especie de valoración entre varios *λόγος*.

Si tenemos en cuenta esta explicación de las acciones de arquero y el médico, debemos suponer que el agente no es un objeto totalmente manipulable y pasivo frente al poder del *λόγος* porque el mismo realiza una especie de valoración o cálculo entre varios *λόγος* antes de que uno de ellos sea lo que lo motiva a actuar. Así, esta explicación psicológica de las acciones humanas es una teoría psicológica alternativa

frente a una interpretación conductista del significado en el *Encomio de Helena*. En otras palabras, propongo que la práctica y el entrenamiento son una posible alternativa psicológica para que el alma del oyente no se someta al poder del λόγος.

Si nos concentramos en el Encomio de *Helena*, podríamos sostener que lo que afirma Gorgias en *Hel.* 11 es que si Helena estuviera bien entrenada, y por tanto, tuviera la capacidad para distinguir entre varios λόγος entonces si hubiera logrado defenderse. Sin embargo, el estado en que se encontraba Helena en el momento en que Paris la “convenció” favoreció que los efectos del λόγος actuaran en el alma de Helena de manera “necesaria”. Si esta interpretación es correcta, los efectos del λόγος sobre el alma de Helena dependen de su habilidad para distinguir y elegir entre varios λόγος (antes de que uno de ellos sea lo que la motiva a actuar). Si no tiene tal habilidad, el λόγος actúa de manera necesaria.

Si tenemos en cuenta lo anterior, una interpretación psicológica del significado en el *Encomio de Helena*, como la que estamos proponiendo, asume que λόγος funciona y persuade de manera “necesaria” solo si la persona no está entrenada. Pero si el agente desarrolla la habilidad de distinguir entre varios λόγος a través del entrenamiento y a práctica, que implica un cálculo o valoración entre varios λόγος, los efectos del *mismo* serán distintos sobre el alma del agente. Esto plantea que el alma del agente no necesariamente sería un objeto totalmente manipulable y pasivo frente al poder del λόγος pues los efectos del λόγος dependen también del entrenamiento del agente.

CONCLUSIONES

Una posible teoría psicológica del λόγος reconoce la práctica y el entrenamiento como posibles alternativas del agente frente al poder del λόγος, pues resalta el poder activo del agente sobre sus propias acciones en contraste con una interpretación conductista del significado en el *Encomio de Helena*. Lo que resulta insatisfactorio de la interpretación conductista es que las acciones del oyente son los efectos de los estímulos del λόγος, y así, el alma del oyente se somete y actúa pasivamente frente a los efectos del λόγος, incluso con la que Gorgias parece no estar totalmente de acuerdo por las excepciones que plantea *Hel.* 11. En contraste, una posible alternativa psicológica del λόγος sí reconoce que el agente tiene la posibilidad de actuar activamente frente al poder del λόγος porque realiza un cálculo de varios λόγος antes de que uno de ellos sea lo que lo motiva a la acción; además, esta interpretación parece resolver la posible autorretutatividad del Tratado porque en la tercera sección no se niega que λόγος sea incomunicable sino que se demuestra solamente la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del λόγος; pero no que el λόγος no tenga en absoluto significado. Así, el significado del λόγος no son τὰ πράγματα ni los objetos del pensamiento, aunque λόγος sí debe significar algo. Por último, la propuesta permite plantear el estatus de λόγος en el *Encomio de Helena* (sin recurrir a una teoría ontológica y epistemológica) a partir de las características externas en *Hel.* 8-14, que suponga la incomunicabilidad de «lo que es» por medio del λόγος, desde un punto de vista pragmático: λόγος como un principio en tanto causa de acción. Así, mi apuesta argumentativa sobre una posible lectura psicológica del λόγος responde a dos problemas distintos pero que están relacionados: (1) el estatus de λόγος en el *Encomio de Helena* reconociendo limitaciones del mismo en el tratado *Sobre el No-ser* y (2) la posible autorretutatividad del Tratado.

REFERENCIAS

- Ariza, Sergio, estudio introductorio, notas y apéndice. *Sobre el no Ser*. Por Gorgias de Leontini. Trad. Grupo de traducción de griego de la Universidad de los Andes. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, 2014.
- Apelt, Otto. "Gorgias Bei Pseudo-aristoteles Und Bei Sextas Empiricus". *Rheinisches Museum für Philologie* 43 (1888): 203–219.
- Barnes, Jonathan. "Parménides y los objetos de la investigación". Cap. 9 de *Los presocráticos*. Trad. Eugenia Martín López. Madrid: Cátedra, 1982. 192-202.
- Bernabé, Alberto. "Comentario a los fragmentos de Parménides", Jorge Pérez de Tudela, introducción, notas y comentarios. *Poema de Parménides (Fragmentos y tradición textual) Edición Bilingüe*. Madrid: Istmo, 2007. 187-188.
- Calvo, Tomás. Introducción. *Metafísica*. Por Aristóteles. Madrid: Gredos, 1994. 56-57.
- Cassin, Barbara. "Sur Gorgias". *Si Parménide: Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*. Cahiers de Philologie. Vol. 4. Lille: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980. 429-566.
- Caston, Victor. "Gorgias on Thought and its Objects". Cap. 16 de *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos*. Ed. V. Caston and D. W. Graham. Aldershot: Ashgate, 2002. 205-232.
- Diels, H., y Kranz W, eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann. 1951-1952.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Carlos García Gual, traducción, introducción y notas. Madrid: Alianza, 2008. Filóstrato. *Vida de los sofistas*, María Concepción Giner Soria, Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 1982.
- Gagarin, Michael. "Did the Sophists Aim to Persuade?". *Rhetorica: A Journal of the History of Thetoric* 19.3 (2001): 275–291.
- Gaines, Robert N. "Knowledge and Discourse in Gorgias's 'on the Non-existent or on Nature'". *Philosophy & Rhetoric* 30.1 (1997): 1–12.
- Gigon, Olof. "Gorgias 'über Das Nichtsein'". *Hermes* 71.2 (1936): 186–213.
- Gomperz, Heinrich. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des Eu Legein in seinen Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhundert*. Leipzig/Berlin: Teubner, 1912.

- Ioli, Roberta. "Gorgia scettico? Una Riflessione Sulla Presenza Del Sofista Nelle Opere Di Sesto Empirico". *Rheinisches Museum für Philologie* 152.3/4 (2009): 331–357.
- Jonathan Pratt. "On the Threshold of Rhetoric: Gorgias' *Encomium of Helen*". *Classical Antiquity* 34.1 (2015): 163–182.
- Kerferd, G. B. "Gorgias on Nature or That Which Is Not". *Phronesis* 1.1 (1955): 3–25.
- . "The doctrine of logos in literature and rhetoric". *The sophistic movement*. Nueva York: Cambridge University Press, 1981. 78-82.
- Mansfeld, Jaap. "De Melisso, Xenophane, Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism". *Rheinisches Museum für Philologie* 131.3/4 (1988): 239–276.
- Melero, Antonio. *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996. 143-230.
- Mourelatos, Alexander. "Gorgias on the Functions of Language". *Philosophical Topics* 15.2 (1987): 135-170.
- Mutschmann, H., ed. *Sexti Empirici Opera*. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1914.
- Nestle, W. "Die Schrift Des Gorgias 'über Die Natur Oder Über Das Nichtseiende'". *Hermes* 57.4 (1922): 551–562.
- Newiger, Hillhelm. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1973.
- Platón. *Diálogos*. 5 vols. Madrid: Gredos, 1981-1994.
- Platón. República, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias o Atlántico. *Diálogos*, Antonio Alegre Gorri, Estudio introductorio. Vol. 2. Madrid: Gredos, 2011.
- Schiappa, Edward. "Interpreting Gorgias's 'being' in *On Not-being or on Nature*". *Philosophy & Rhetoric* 30.1 (1997): 13–30.
- Schiappa, Edward, and Stacey Hoffman. "Intertextual Argument in Gorgias's *On What Is Not*: A Formalization of Sextus, "adv Math" 7.77-80". *Philosophy & Rhetoric* 27.2 (1994): 156–161.
- Segal, Charles P. "Gorgias and the Psychology of the Logos". *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 99–155.
- Untersteiner, Mario. *Sofisti. Testimonianze e framgmenti. A cura de Mario Untersteiner con la collaborazione di Antonio Battegazzore. Introduzione de Giovanni Reale*. 1949-1962. 2da ed. 2009.

- Valiavitcharska, Vessela. "Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 24.2 (2006): 147-161.
- Walters, Frank D. "Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought". *Philosophy & Rhetoric* 27.2 (1994): 143-155.
- Wardy, Robert. "Much ado about nothing: Gorgias' On What Is Not" & "In praise of fallen women: Gorgias' Encomium of Helen". *The birth of rhetoric: Gorgias. Plato and their successors*. Londres/ New York: Routledge, 1996. 6-51.