

Devenir e identidad personal en los sofistas

Becoming and Personal Identity in the Sophists

Pilar SPANGENBERG

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional del Rosario

pspangenberg@gmail.com

RESUMEN: El trabajo apunta a iluminar el desatendido vínculo entre el hombre, la temporalidad y el recuerdo en el pensamiento de los sofistas Gorgias y Protágoras. Tanto en el tratado *Sobre el no ser* de Gorgias como en el discurso que Platón atribuye a Protágoras en el *Teeteto* se exhibe una teoría según la cual el hombre es un mero conglomerado que no supone ninguna instancia identitaria, pues se encuentra fragmentado tanto sincrónicamente como diacrónicamente.

ABSTRACT: The paper attempts to illuminate the neglected relationship between man, time and memory in the thought of the sophists Gorgias and Protagoras. As much in Gorgias' *On not-Being* as in the discourse that Plato attributes to Protagoras in *Theaetetus* is presented a theory that establishes that man is a mere conglomerate who doesn't imply an identifying pole hence man is as fragmented synchronically as diachronically.

PALABRAS CLAVE: sofística, identidad personal, memoria.

KEYWORDS: Sophistics, Personal Identity, Memory.

RECIBIDO: 16 de julio de 2014 • **ACEPTADO:** 26 de marzo de 2015.

Uno de los nudos conceptuales sobre la base de los cuales se articuló el pensamiento antiguo es, sin duda, la oposición entre cambio y permanencia. Esta problemática, que emerge como medular tanto de la metafísica de Platón como de la de Aristóteles, parece haber sido impulsada en los círculos sofísticos, donde no sólo habría sido abordada en relación con las cosas, sino también con los hombres, cuya identidad habría sido el blanco de muchas de sus reflexiones o aporías. En efecto, los testimonios platónicos sugieren que la cuestión de la *identidad* en general se prefiguró como problema a partir de las aporías planteadas por diversos sofistas. En el *Eutidemo*, por ejemplo, Platón pone en boca de dos de ellos una concepción que supone la imposibilidad de establecer una identidad más allá del cúmulo de experiencias o propiedades que conforman a un hombre particular. En 283d, los sofistas Dionisodoro y Eutidemo le plantean a su interlocutor, Clinias, que si pretende que su amado no sea más ignorante, entonces aspira a que deje de ser lo que es y a que se convierta

en algo que no es. Y si quiere tal cosa, afirman polémicamente los sofistas, desea su muerte. Así, apoyándose en un deslizamiento del sentido copulativo al sentido existencial del verbo ser, los sofistas presentan una concepción de la identidad del hombre según la cual esta no sería más que la sumatoria de sus propiedades.¹ Por esa razón, en la medida que una de ellas se modifica, lo hace también el conglomerado de propiedades que lo constituye y así el hombre deviene otro.

Este trabajo apunta a indagar en la concepción que, según el importante testimonio brindado por Platón en el referido pasaje del *Eutidemo*, pudieron haber defendido diversos exponentes del movimiento sofístico con respecto a la problemática de la *identidad personal*. Para hacerlo, sin embargo, se ceñirá a dos testimonios que presentan especial interés y que, llamativamente, exhiben entre sí importantes puntos de contacto. En primer lugar, al pensamiento de Gorgias. Como es sabido, el caso del sofista constituye una excepción a la desaparición de escritos filosóficos preplatónicos, pues se han conservado, además de dos discursos epidícticos de su autoría, dos versiones resumidas de un tratado, *Sobre el no ser*, que nos brinda un acceso en cierto modo directo, si bien parcial, al pensamiento del sofista de Leontinos, sin pasar por el tamiz de la interpretación platónica.² En la versión que nos transmite el anónimo del tratado *Sobre el no ser* es posible identificar trazas de la problemática de la identidad. En efecto, en el contexto de la tercera tesis del mencionado tratado, Gorgias no sólo disuelve la posibilidad de un objeto sensible idéntico para dos hombres, sino que en uno de sus argumentos asienta esta disolución en la fragmentación del hombre. Este ya no constituye

¹ En este sentido, no debe llamarnos la atención que a la hora de enfrentarse a este tipo de concepciones, Aristóteles ofrezca la distinción de sentidos del ser, en especial la oposición entre *óvōia* y accidentes. Al respecto, cf. *Metaph.*, IV, 1007a20-b18, donde Aristóteles combate contra aquellos que reducen todo ser a accidente.

² Cabe aclarar que el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* constituyan discursos epidícticos de cuya exposición aparentemente el sofista se habría servido para promocionar su propio arte, de modo que, si bien presentan importantes consideraciones acerca del *lógos* y de la retórica, no representan tratados filosóficos. Se ha discutido también en torno al carácter filosófico del tratado *Sobre el no ser*. Sin adentrarme en la polémica, infructuosa desde mi punto de vista, con respecto a la intención de Gorgias a la hora de escribirlo, interesa destacar solamente que muchas de las posturas que allí se expresan tienen un innegable interés filosófico. Una de las versiones del tratado aparece en la obra anónima conservada entre los escritos de Aristóteles conocida como *De Melisso, Xenofane et Gorgia* (de aquí en adelante *MXG*). La otra versión ha sido preservada por Sexto Empírico, *M.*, VII, 65-87 (82 B3 DK).

unidad alguna, sino que es presentado como una multiplicidad que, según veremos, se despliega tanto sincrónicamente como diacrónicamente.

Esta concepción someramente presentada por Gorgias encuentra puntos de contacto fundamentales con aquella que Platón le adscribe a Protágoras en el *Teeteto*. Tal constatación no sólo posee valor en función de la problemática histórica de la relación que pudieron haber guardado entre sí ambos sofistas,³ o de la cuestión del tratamiento que Platón hace de sus predecesores, sino, y especialmente, en función de los elementos que aporta a la comprensión de esta desatendida problemática de la identidad personal. En efecto, en el *Teeteto* Platón pone en boca de Sócrates que “tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más importantes poetas de uno y otro género están de acuerdo en que ‘nada es jamás, sino que siempre deviene’”⁴. De este modo, afirma Sócrates, casi todos los pensadores que lo precedieron identificaron el ser con el cambio. Focaliza su análisis, sin embargo, en una particular teoría ontognoseológica que supone una amalgama de elementos relativistas y movilistas. La teoría relativista es atribuida a Protágoras y se exhibe en la sentencia de la *homo-mensura* —“el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”⁵. Esta, sin embargo, se implicaría mutuamente con otra doctrina de corte movilista que Protágoras habría transmitido “en secreto” a sus discípulos dilectos y que afirma esencialmente la identidad ser y movimiento (152d2-152e10).⁶ Ambas doctrinas, según sostiene, se funden en dos puntos: en primer lugar, en el hecho de considerar que ninguna

³ En efecto, los puntos de contacto entre la teoría en cuestión atribuida a Protágoras y aquella que encontramos en el tratado *Sobre el no ser* abren el interrogante de si realmente había un núcleo doctrinario común entre ambos sofistas o si es Platón el que, de acuerdo con el particular análisis dialéctico que lleva a cabo en relación con el pensamiento de sus predecesores, está tomando elementos teóricos del pensamiento de Gorgias para adscribirlos a Protágoras. Al respecto cf. Cornford 1935, pp. 44-45.

⁴ Pl., *Thet.*, 152e1-4: ἔστι μὲν γάρ οὐδέποτ’ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἔξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἐκατέρας. Las traducciones que ofrezco son propias.

⁵ Pl., *Thet.*, 152a2-4: φησὶ γάρ που “πάντων χοημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ώς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ώς οὐκ ἔστιν”.

⁶ En rigor, la “doctrina secreta” es un entramado de tesis. Al respecto, cf. Lee 2005, pp. 86-87 y Spangenberg 2009b. Interesa aquí enfatizar el aspecto que se refiere al movimiento, puesto que es el que va a impactar en una nueva teoría sobre la identidad personal.

cosa es una, en sí y por sí, sino que cada cosa es en relación con cada hombre, por cuanto una y otro constituyen polos en continuo devenir; y, en segundo lugar, en el hecho de afirmar que la percepción (a la que es reducido todo conocimiento, según las aristas gnoseológicas de esta tesis) surge del contacto entre ambos movimientos, de suerte que la percepción y su objeto se generan como parejas gemelas en el contacto entre los movimientos que constituyen a quien percibe y a lo percibido.⁷

Ahora bien, más allá de la problemática, que no abordaremos aquí, de establecer hasta qué punto Platón está dando cuenta fielmente de doctrinas que pudieron haber sostenido Protágoras o los heraclíteos, interesa focalizar en esta ocasión en un punto acerca del cual se ha indagado poco y que, según hemos mencionado, presenta notables puntos de contacto con el pensamiento exhibido por Gorgias en el tratado *Sobre el no ser*. En efecto, mucho se ha dicho acerca de la metafísica implícita en esta teoría de la percepción que Sócrates atribuye a este polémico colectivo heraclíteo-protagórico; resta, sin embargo, todo o mucho por decir en cuanto a la concepción del hombre que se postula con relación a ella y al modo en que el *dictum* según el cual el ser se identifica con el devenir afecta al hombre y a su identidad. El problema que emerge si *todo* ser es devenir es qué sucede con el hombre, con la propia medida, según la tesis de Protágoras que Platón nos transmite en el *Teeteto*. ¿Acaso el hombre también se ve sometido a ese continuo flujo? En tal caso, ¿qué hace a su identidad y cómo se constituye como medida a través del tiempo? Este problema, sin duda, presenta especial interés en el horizonte de la teoría protagórica de la *homo-mensura* que la tradición ha interpretado, cito el testimonio atribuido a Hermias, que “atribuye todo o casi todo al hombre”.⁸ Si esto es así, ¿qué relación guarda este hombre con el devenir, el flujo al que todo se ve sometido? El problema, entiendo, abre en parte una región que será explorada por Sócrates en lo que sigue del diálogo

⁷ Pl., *Thet.*, 156e9-157a3: αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι [...], ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὄμλια πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως, “Nada es en sí y por sí [...], sino que es en su recíproca reunión como todas las cosas se generan siempre en su diversidad a partir del movimiento”. Esta implicación mutua que encuentra Sócrates entre la tesis de la *homo-mensura* protagórica y la doctrina del flujo atribuida a Heráclito es polémica y, desde mi punto de vista, supone una clara estrategia platónica para conferirle a las posiciones sofísticas un suelo metafísico a partir del cual discutirlas. Para tal discusión cf. Fine 1996 y Spangenberg 2009. Además, y yendo un escalón más abajo, es claro que también resulta polémica la atribución a Heráclito de la teoría del flujo continuo.

⁸ *Irrisión de los filósofos paganos*, 9, 79 A 16 DK.

al analizar la cuestión del conocimiento en su dimensión temporal (en especial al referirse a las imágenes de la tabilla de cera y la de la pajare-*ra*, cf. *Tht.*, 191c y 197d) y apunta a una relación tan constitutiva como conflictiva para la tradición filosófica posterior: aquella entre el hombre y el tiempo. Veremos, sin embargo, que, como en el caso de Gorgias, el problema de la identidad no sólo se abre en relación con la temporalidad sino también con la problemática de un polo de unificación personal. Buscaré, entonces, rastrear los puntos de contacto con la concepción gorgiana del hombre e iluminar algunos de los aspectos de este desatendido aspecto de la teoría que se le adscribe a Protágoras en el *Teeteto*, curioso híbrido entre la tesis de la *homo-mensura* y el movilismo extremo de acuerdo con el cual, puesto que todo está sometido a un continuo devenir, no es posible adscribir a cosa alguna un carácter determinado.

I

En el tratado *Sobre el no ser*, Gorgias se aboca a disolver los principios ontológicos y lógicos sobre los cuales descansa el pensamiento parmenídeo. Sirviéndose de la misma matriz de pensamiento eleático, el sofista intenta primeramente demostrar que nada es, luego ofrece una primera concesión al afirmar que aunque algo fuera, no podría ser conocido y, por último, ofrece una segunda concesión al afirmar su tercera tesis, aquella que sostiene que aunque algo fuera y pudiera ser conocido, no podría ser comunicado. Esta tesis no admite concesión posterior alguna y por esta razón, parece tratarse de la tesis central, a la que se encamina-ría en última instancia el tratado. Es importante destacar dos cuestiones en relación con esta tercera tesis. En primer lugar, que la relación en ella comprometida es más compleja que aquella binaria que se abordaba en la segunda, la relación entre lo que es y el pensamiento. Aquí se encuentra involucrada también una dimensión horizontal: la intersubjetividad implicada en toda comunicación. Por eso esta tesis envuelve dos problemáticas: la de la capacidad de decir una cosa, por un lado, y la de la posibilidad de que un otro aprehenda esa misma cosa, por otro. En segundo lugar, interesa aclarar que las cosas acerca de las cuales no es posible transmisión alguna son aquellas “externas”, que “subsisten fuera”, es decir los objetos de la percepción.⁹

⁹ Al respecto cf. Spangenberg 2011. Con relación a la argumentación en favor de esta tercera tesis cf. el excelente artículo de Mourelatos 1987 y Cassin 1995, pp. 70-74.

En ese contexto, Gorgias presenta tres argumentos. El primero de ellos se dirige a mostrar la heterogeneidad total entre el discurso y los objetos de los sentidos. El segundo, en cambio, concede la posibilidad de algún tipo de relación entre lo que es (perceptible) y el discurso. Sin embargo, sostiene el sofista, aun cuando admitamos la posibilidad de algún contacto entre ellos —posibilidad negada en el primer argumento—, esta relación será unidireccional, es decir, irá sólo de la realidad hacia el discurso, pues “a partir del encuentro con el sabor se genera en nosotros el discurso que emitimos sobre esta cualidad, y a partir de la incidencia del color, el que emitimos sobre el color” (SE, 85). La posibilidad inversa, en cambio, es rechazada: es imposible partir de un nombre y que este nos reconduzca al objeto de la experiencia del hablante. Por tal razón, en la versión de Sexto Empírico se afirma que “el discurso no es indicativo del afuera, sino que el afuera se convierte en revelador del discurso” (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται, 85). Frente a esta afirmación, la primera pregunta que surge es por qué deberíamos considerar imposible que una persona que ha percibido el mismo objeto que el hablante, al escuchar el nombre que ha sido constituido a partir de tal percepción, pueda identificar eso mismo como referencia. Si bien en la versión de Sexto no se aportan elementos para comprender las razones de tal imposibilidad, en el otro resumen que conservamos del tratado, el transmitido por el anónimo autor de *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, se dan a conocer tales motivos. En efecto, allí se sugiere que la razón por la cual la comunicación de lo mismo es imposible sería que a dos hombres diferentes las cosas no se les pueden aparecer de modo semejante (μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς), por dos razones: por un lado, porque dos hombres no pueden ser semejantes en todo y, por el otro, porque por necesidad dos hombres están en distinta situación. En caso contrario, dice el sofista, no serían dos, sino uno (MXG, 980b12-14). De modo que las particularidades del hombre y su perspectiva condicionan la percepción e impiden la captación de un objeto idéntico por parte de dos hombres diversos. En este sentido, parece estar operando una premisa relativista, al menos en lo que concierne a la percepción. Y a continuación Gorgias extrema su posición, al afirmar:

φαίνεται δὲ οὐδὲ αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ’ ἔτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῆ ἄλλω γ’ ἀν ταὐτὸ αἰσθοιτό τις.

MXG, 980b14 ss.

Pero parece que ni el mismo hombre percibe cosas semejantes que sí mismo en el mismo momento, sino diferentes por el oído y por la vista, y diferentes ahora y en el pasado. De modo que difícilmente alguno pueda percibir precisamente la misma cosa que otro.

Aquí también al intentar probar la imposibilidad de un objeto de percepción idéntico para dos sujetos diversos, Gorgias se acerca muchísimo al relativismo protagórico.¹⁰ Las percepciones, según surge del pasaje, no sólo son privadas —por eso es imposible que dos hombres perciban un mismo objeto—, sino que son únicas e irrepetibles y por eso es imposible que aun el mismo hombre cuente con dos percepciones idénticas. Los motivos que proporciona Gorgias son dos: (a) las cualidades del objeto aprehendidas por un sentido no pueden ser aprehendidas por otros, dado que los sentidos son capacidades especializadas. De ese modo, el objeto, correlativamente al hecho de que el hombre se escinde en sus diversos sentidos, se escinde también en sus diversas propiedades;¹¹ y (b) la alteridad en el tiempo impide que la misma percepción sea reiterada, porque tanto el objeto percibido como el hombre han cambiado, esto es, han dejado de ser los mismos. En consecuencia, es imposible que un *mismo* hombre tenga dos percepciones idénticas. Se ve entonces que las razones que se proporcionan para negar tal posibilidad son tanto de naturaleza sincrónica como diacrónica, pues el sujeto se fragmenta en un momento t en sus diversos

¹⁰ Mansfield subraya la importancia de la tesis relativista en el pensamiento de Gorgias y releva el paralelo entre la doctrina protagórica y la gorgiana, sosteniendo que es la primera la que ha inspirado la segunda (Mansfield 1990, p. 112). Contra esta atribución de relativismo al pensamiento de Gorgias cf. Kerferd 1981 y Bett 1989.

¹¹ La especialización de cada uno de los sentidos aparece ya en el contexto de la contraargumentación que se ofrece en el contexto de la segunda tesis del tratado que niega la posibilidad del pensamiento de aprehender lo que es, en *SE* 81-82 y *MXG* 980a9-14. Allí se contemplaba la posibilidad de que así como cada sentido posee su propio objeto y un sentido no puede juzgar acerca del objeto de otro, el pensamiento guarde una relación análoga con los sentidos, de suerte que el pensamiento constituya su propio criterio. De este modo, los datos que nos aportan los sentidos no representarían una razón válida para dar por falso un pensamiento. Este contraargumento que ofrece Gorgias frente a su propia argumentación es descartado por absurdo en la versión de Sexto, pero no sucede lo mismo en la versión del anónimo, en que quedaría en pie de igualdad con aquel que establece que ninguna de las cosas que pensamos es. Reviste especial interés considerar este argumento a la luz de *Tht.*, 184d1-5. Allí Platón plantea que si cada sentido tuviera su objeto y no hubiera una instancia común a todos ellos seríamos como un caballo de madera. Aristóteles también alude a esta problemática a la hora de enfrentar las posiciones relativistas en *Metaph.*, IV, 1011a16-1011b1.

sentidos, cada uno de los cuales constituye una capacidad especializada que tiene un objeto que le es propio. Aquí no se especifica cómo es que a partir de la multiplicidad brindada por los sentidos alcanzamos la unidad de un objeto. De hecho, los ejemplos que brindaba Gorgias a la hora de referir a la unidireccionalidad de la relación entre cosa sensible y nombre eran del orden del sensible propio de un sentido específico, pues allí se hablaba del color y del sabor. No se establece entonces ninguna instancia sintética y así como el objeto queda escindido en sus diversas propiedades sensibles, el hombre queda escindido en sus sentidos. El otro argumento que se proporciona para negar la posibilidad de dos percepciones idénticas, según hemos visto, recurre al factor tiempo al establecer que el mismo hombre percibe cosas diferentes ahora y en el pasado. Aquí tampoco se especifican las razones por las cuales se daría la imposibilidad de dos percepciones idénticas en el tiempo. El argumento concluye, entonces, que si un mismo hombre no puede percibir en dos ocasiones lo mismo, tratándose de una alteridad aún mayor la que media entre dos hombres, es claro que será imposible una identidad de percepciones entre ambos. Es decir que si un mismo hombre no constituye una unidad que garantice la identidad de la representación, difícilmente lo harían dos diferentes. Son tres, pues, las razones por las cuales el objeto de una percepción no puede ser comunicado a otro: la percepción de un sujeto no puede ser reiterada por otro sujeto, ni por otro de los sentidos de un mismo sujeto, ni siquiera por el mismo sujeto en momentos diferentes. Así la problemática intra-subjetiva se relaciona análogamente con la intersubjetiva.

Hay otro pasaje que presenta interés a la luz de la problemática abordada y es aquel en que Gorgias se refiere, en esta misma versión del anónimo, a la imposibilidad del movimiento. En el contexto de la primera tesis, Gorgias argumenta por el absurdo. Demuestra entonces que lo que es no es, porque si fuera sería generado o inengendrado, uno o múltiple y —se agrega en la versión del anónimo— en reposo o en movimiento.¹² Sin embargo, al ser no le conviene ninguno de estos predicados, razón por la cual, concluye Gorgias, lo que es no es. En el contexto de la negación de la posibilidad del movimiento, el sofista afirma:

οὐδὲ ἀν κινηθῆναι φησιν οὐδεν. γάρ κινηθείη, [ἢ] οὐκ ἀν ἔτ' εἴη ἢ ὠσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν <ἢ> οὐκ ὅν εἴη, τὸ δ' οὐκ ὅν γεγονὸς εἴη.

980a1-3

¹² No se conservan, sin embargo, los argumentos a favor de la imposibilidad del reposo.

Y tampoco nada podría moverse. Pues si se moviera, no seguiría siendo del mismo modo, sino que el ente no sería ente, y el no ente sería generado.

Aquí se sostiene una concepción del ser según la cual la única alteración posible es aquella que afecta su misma naturaleza, el devenir sólo parece poder alcanzar al ser de lo que es o al no ser de lo que no es. Así, si el ente se alterara, dejaría de ser ente, y si el no ente lo hiciera, se generaría. La “radicalidad eléatica”, como la llama Gigon,¹³ que exhibe Gorgias aquí se condice muy bien con la posición atribuida a los sofistas en el *Eutidemo*, según hemos visto en la introducción. En efecto, allí se sostiene que si Clinias cambiaba en algún sentido, dejaría de ser. Aquí, paralelamente, se sostiene que de modificarse lo que es, pasaría a no ser. Si bien en este caso no se extraen las consecuencias en lo que respecta al hombre, vemos que la ontología plana y polarizada que se defiende parece estar operando en posiciones como las que sostienen los sofistas en el *Eutidemo* respecto del modo en que cualquier cambio impacta en la identidad personal.

Hemos visto entonces que en el marco de un análisis del conocimiento, Gorgias ofrece una concepción débil de la identidad del hombre, pues este último aparece fragmentado en los diversos órganos de los sentidos, por un lado, y en el tiempo, por otro. Los puntos tratados en las breves líneas del tratado *Sobre el no ser* a las que he referido encuentran un desarrollo notable en el discurso atribuido a Protágoras en el *Teeteto* de Platón. En efecto, allí nos encontraremos con una serie de elementos que pueden ayudarnos a dotar de sentido a las escuetas consideraciones del sofista que acabamos de presentar.

II

Interesa aquí exhibir que los trazos generales de la concepción defendida por Gorgias con relación a la identidad personal encuentran un llamativo eco en el pensamiento atribuido a Protágoras en el *Teeteto* de Platón.¹⁴

¹³ Gigon 1972, p. 73.

¹⁴ Es posible pensar que, como hemos sugerido en nota 6, el hecho de que entre los diversos testimonios que se atribuyen a los sofistas encontremos puntos de contacto llamativos, quizás no se deba tanto a la existencia de un núcleo doctrinario común, sino más bien el modo en que Platón opera con respecto a los pensadores a los que se enfrenta. Ya Cherniss 1957 señalaba la poca deferencia que exhibe Platón en el tratamiento de doctrinas de otros pensadores. Esto responde a la misma concepción acerca de la verdad que manifiesta en textos como *Fedro*, 274b-278e, en que se afirma que

Al igual que en Gorgias, en el *Teeteto* las consideraciones en torno a esta cuestión emergen a la luz del problema específico del conocimiento. En 156a, luego de proponer la implicación mutua entre la tesis de Protágoras y el movilismo, Sócrates ofrece revelar los misterios de una “refinada” teoría que pretende dar cuenta del modo en que la percepción sería concebida a la luz de la ya mencionada fusión entre movilismo y relativismo. Sostiene entonces que, de acuerdo con esta doctrina, tanto quien percibe como lo percibido constituyen dos formas de movimiento. El primero tiene la potencia de padecer, mientras que lo segundo, el objeto, tiene la potencia de actuar. La percepción surgiría, entonces, del contacto entre los movimientos que provienen de cada uno de estos polos e implicaría la generación de la cualidad perceptual, paralelamente a la percepción.¹⁵ Y a continuación afirma:

Pero no se debe, como el discurso de los sabios, conceder (*συγχωρεῖν*) palabras como “algo”, ni “de alguien”, ni “mío”, ni “esto”, ni “aquellos” ni cualquier otra que estabilice las cosas, sino que se debe hablar de acuerdo con la naturaleza (*χατὰ φύσιν φθέγγεσθαι*), y decir que se generan y padecen, destruyen o alteran, porque si uno con su discurso (*τῷ λόγῳ*) estabilizara las cosas, al hacerlo será fácilmente refutado. Se debe hablar (*λέγειν*) así tanto al tratar de las cosas aisladas (*χατὰ μέρος*), como del conglomerado de muchas (*περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων*), conglomerado, precisamente, al que se llama (*τίθενται*) “hombre”, “piedra” o cada ser viviente y especie.

157b-c

En este pasaje se efectúa, desde mi punto de vista, una doble crítica al lenguaje corriente. En primer lugar, se le cuestiona el hecho de conferirle estabilidad a aquello a lo que refiere.¹⁶ En este sentido se condenan

no importa quién haya dicho qué, sino la proximidad de lo dicho con la verdad. Esta tesis atribuida a Protágoras quizás constituya más bien una amalgama de diversas tesis de físicos o sofistas, una de las cuales pudo haber sido tomada del tratado de Gorgias.

¹⁵ Es importante destacar que no se ofrece una sola versión de tal teoría, sino al menos tres, las cuales, sin embargo, presentan importantes diferencias entre sí. La primera en 153d-154b, la segunda en 156a-c y la tercera en 156c-157c. Podría pensarse que una cuarta versión se ofrece justo antes de su refutación, en 181b-182c. Con respecto a la polémica en torno a la interpretación de esta compleja teoría y su posible atribución al Protágoras histórico cf. Cornford 1935, p. 35; Burnyeat 1990, pp. 16-18; Lee 2000, pp. 95-99; McDowell 1973, pp. 152-153; Van Eyck 2013.

¹⁶ Interesa destacar al respecto un texto del *Banquete* en que Sócrates también denuncia el desfasaje entre el lenguaje y la realidad en función de la ficticia identidad que

los nombres que harían referencia a una cierta estabilidad de la cosa.¹⁷ La segunda crítica al lenguaje corriente apunta al hecho de suponer una unidad intrínseca en toda cosa, cualquiera que sea. Esto se deja ver en especial en la segunda parte del texto mencionado. En efecto, a partir de “se debe hablar así...” se produce un deslizamiento de la crítica a la estabilización hacia otro efecto distorsivo del lenguaje corriente consistente en unificar sus objetos. Así, el discurso no sólo supone cosas estables, sino también “unas”, es decir, pretende que sus objetos constituyen unidades.¹⁸ Es por eso que aquí, por un lado, se aclara que el lenguaje no se condice con el dinamismo de ninguna cosa que, según la

le confiere el lenguaje al hombre a lo largo del tiempo. Así, en 207d4-e5 es el mismo Sócrates quien afirma que “incluso durante el tiempo en que se dice (*καλεῖται*) que cada ser vivo vive y que es el mismo, por ejemplo, se dice (*λέγεται*) que alguien es el mismo desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se lo llame (*καλεῖται*) el mismo, nunca tiene en sí las mismas cosas sino que se está renovando siempre, perdiendo otros elementos, ya sea en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre, en todo su cuerpo. Y no sólo en lo que respecta al cuerpo sino también en cuanto al alma; sus caracteres, sus hábitos, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas es jamás la misma en cada individuo, sino que unas llegan a ser y otras se destruyen.” El pasaje presenta especial interés a la hora de abordar el problema del cambio en el pensamiento platónico. Al respecto cf. Marcos 2014, a quien le agradezco especialmente la referencia y la lectura atenta del presente trabajo.

¹⁷ Es importante notar que la primera serie (“algo”, “de alguien”, “esto”, “aquellos”) está conformada por términos que directa o indirectamente remiten a un hombre: algunos son deicticos —y son tales porque alguien los “señala”— y otros suponen una referencia a la propiedad de alguien. Esto tal vez obedezca a la voluntad de poner en evidencia el necesario rol referencial que asume el hombre en el pensamiento de Protágoras: todo es con relación a él.

¹⁸ Este deslizamiento de la cuestión del dinamismo a la imposibilidad de la unidad no debe extrañarnos en la medida en que atendamos al texto en que se traza la combinación entre la posición movilista y la relativista, al cual en ocasiones no parece haberse prestado la debida atención. Allí se establece con claridad que ninguna cosa es *una* en y por sí misma (*ἐν μὲν αὐτῷ καθ' αὐτῷ οὐδέν εστίν*, 152d2-3), pues en las cosas conviven los contrarios: si uno afirma que algo es grande, también aparecerá como pequeño, si que es pesado, en seguida deberá afirmar que es liviano. Sin embargo, la razón por la que se está negando la unidad en uno y otro pasaje parece divergir: en el pasaje de 152d la unidad se niega en virtud de la convivencia de contrarios; aquí, en cambio, por el hecho de que el objeto constituye un conglomerado de propiedades. Con respecto a la relación entre la tesis de la convivencia de contrarios y la del movilismo cf. Irwin 1977, quien considera que lo que sostiene Sócrates en este texto es una doctrina del movimiento que implica, antes que el cambio continuo, la convivencia de contrarios. Por mi parte, entiendo que Platón presenta tales teorías como solidarias entre sí y que, sin embargo, no se identifican. Al respecto cf. Spangenberg 2009b.

teoría recién desarrollada, no es más que movimiento; y, por otro lado, al margen de la dimensión temporal, se previene contra otra condición que parece imponer el lenguaje: la de referir a cosas unas, al margen de sus apariciones múltiples. Esta unificación indebida se daría tanto en el caso de la referencia a cosas individuales, como piedra u hombre, como en el de la referencia a especies particulares. La teoría secreta supondría, entonces, la existencia de dos clases de cosas únicamente: las cualidades que emergen como correlato de la sensación a partir del contacto entre quien percibe y el objeto y las agregaciones de tales cualidades.¹⁹ De suerte que, aparte de constituir por necesidad una multiplicidad diacrónicamente, la cosa también se encuentra fragmentada sincrónicamente.²⁰

Ahora bien, nos interesa focalizar aquí en el lugar que se le confiere al hombre en tal ontología del proceso. Es claro que este, en tanto que es, queda sometido al mismo movimiento de todo ser, lo cual impide una identidad estable a lo largo del tiempo. Pero el hombre queda fragmento no sólo a partir de la operación del tiempo. Además, como cualquier otra de las cosas que son, constituye un “agregado” (*áthroisma*). No se aclara aquí cuáles son los elementos a partir de los cuales se constituye tal agregado. Cabe pensar, como hemos sugerido en ocasión del análisis de 157b-c, que es el conjunto de sus cualidades, siempre cambiante es claro, el que lo constituye. De hecho en 154b1-6 se afirma explícitamente que ni la cosa ni quien la percibe poseen cualidad alguna en sí. Pues si el objeto tuviera en sí mismo sus cualidades no se ofrecería de modo diferente a distintos hombres; y si quien conoce las poseyera en sí mismo, no podría atribuir cualidades diversas a cosas diferentes.²¹ Tales cualidades del objeto surgen pues sólo en el contacto entre sujeto y objeto. Lo único que podemos suponer por detrás de estas cualidades es puro movimiento. Es posible pensar también que en el caso específi-

¹⁹ Este desacople entre ser y lenguaje será explotado por Platón a la hora de dirigir su crítica a la posición heraclítea (181b-183b), a la que terminará cuestionando la posibilidad de formular su propia tesis: si todo está en continuo movimiento, como pretende el movilismo extremo, no es posible ningún lenguaje. Para ser consecuente, el heraclíteo, como el Crátilo al que refiere Aristóteles, deberá guardar silencio.

²⁰ *Contra* cf. Bostock 1988, p. 67, quien considera que a la luz de la teoría de la percepción desarrollada poco antes, la única referencia posible en el pasaje recién citado es a los movimientos rápidos que constituyen las percepciones, y que los agregados de tales movimientos harían referencia, en cambio, a los movimientos lentos, puesto que se trataría de entes que si bien suponen dinamismo, poseen una mayor estabilidad.

²¹ Sobre este complejo argumento cf. Lee 2000, pp. 97-98.

co del hombre este conglomerado se constituye a partir de los pareceres fugaces que se presentan como el correlato gnoseológico del proceso dinámico al que está sometido todo objeto de conocimiento. En esta ontología nada subyace a tales pareceres, no hay ningún sustrato que oficie de base impermeable al cambio y esa es la razón por la cual más adelante se afirmará que Sócrates sano y Sócrates enfermo son dos personas diferentes (159b2-160a7).²² El hombre entonces, en tanto que es, se sujeta a la ontología general que hace de toda cosa un efímero agregado de cualidades; y, en tanto que conoce, puede ser considerado el conjunto de sus experiencias.²³

Esta concepción del hombre en tanto sumido en el puro devenir había quedado establecida poco antes, en el referido contexto en que se presentaba por primera vez la teoría de la percepción que Sócrates atribuye al colectivo protagórico-heraclíteo. Allí Sócrates, en tanto portavoz de Protágoras y con el objeto de probar que toda percepción es única e irrepetible, afirmaba:

¿Pero qué? ¿Es el mismo el modo en que se le aparece (φαίνεται) a otro hombre cualquier cosa que el que se te aparece a ti? ¿Mantienes eso con firmeza o más bien que ni siquiera a ti mismo se te aparece lo mismo por no permanecer tú nunca igual a ti mismo?²⁴

Este texto afirma, como el anterior, que el hombre se ve sometido al mismo flujo que el resto de los seres que conforman lo real. Esta es la razón por la cual se rechaza la posibilidad de que a dos hombres diferentes se les aparezca lo mismo: ¿cómo sería posible si ni siquiera al mismo

²² Aristóteles, en el contexto de la discusión contra la tesis que niega el PNC en *Metaph.*, Γ, 4-5, también vinculará la tesis del movilismo, por un lado, con la del relativismo y con la de la disolución de la sustancia (cf. en especial 1007a20-23 y 1009a6-16). Tales posiciones, afirma, reducen todo ser a accidente.

²³ Es importante poner el foco en las cualidades que se mencionan anteriormente: “de alguien” “mío” “esto”. El cuestionamiento parece dirigido antes que nada a la propiedad. Así, junto con la ontología movilista parece ponerse en cuestión también una cierta concepción acerca de la propiedad.

²⁴ Pl., *Tht.*, 154a6-9: Τί δέ; ἄλλω ἀνθρώπω ἄρ, ὅμοιον καὶ σοὶ φαίνεται ὄτιον; ἔχεις τοῦτο ισχυρῶς, ἢ πολὺ μᾶλλον ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταῦτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν; Acerca de la polémica concepción según la cual nada aparece en tanto idéntico a diferentes perceptores ni al mismo perceptor en diferentes momentos, cf. Mc Dowell 1973, pp. 152-153; Bostock 1988, pp. 49 y 60-61; Lee 2005, pp. 97, n. 40.

hombre se le podría presentar lo mismo en dos momentos diferentes porque él mismo se ve sometido al proceso del cambio? La cosa no puede presentarse a dos hombres de igual modo porque constituyen dos sujetos diferentes. Y, siendo la sensación el resultado del contacto entre dos movimientos peculiares, la percepción no puede sino ser peculiar, única e irrepetible.

Poco más adelante, Sócrates aporta un elemento más para entender las razones por las cuales el sujeto es concebido como un agregado de experiencias únicas. Al sostener que la percepción es irrepetible, afirma que ella misma “altera y hace otro a quien percibe” (*ἀλλοῖον καὶ ἄλλον ποιεῖ τὸν αἰσθανόμενον*, 159e9-160a1) y es por eso que “ni yo mismo llegaré a ser tal para mí mismo ni aquello para sí mismo” (*οὐδὲ μὴν ἔγωγε ἐμαυτῷ τοιοῦτος, ἐκεῖνό τε ἐαυτῷ τοιούτον γενήσεται*) (160a6-7). Es decir que aparte del hecho de que el hombre se ve sometido al flujo al que está librado todo lo real, la experiencia misma es causa de su transformación, de suerte que aunque el mismo hombre se encontrara frente a idéntico objeto, no percibiría lo mismo, pues el propio hecho de haberlo percibido una vez ya lo ha modificado. Así, es un hombre nuevo el que viene a percibir nuevamente.

Considerado desde el punto de vista de su dimensión psicológica, esta compleja concepción acerca del hombre se enriquece aún más cuando entra en juego una noción fundamental para dar cuenta de la relación que guarda éste consigo mismo a través del tiempo: la memoria (*μνήμη*). Así, en su intento de desarticular la identificación entre conocimiento y percepción Sócrates formula la pregunta: “Si alguien ha llegado a conocer algo en cierto momento y aún posee y conserva el recuerdo de eso mismo (*ἔτι ἔχοντα μνήμην αὐτοῦ τούτου καὶ σωζόμενον*), ¿es posible que en el momento en que uno lo recuerda no conozca eso mismo que recuerda?” (163d1-4). Lo que pregunta, en definitiva, es “si alguien que ha aprendido algo y lo recuerda no la sabe” (163d5). Sócrates abre así la cuestión del conocimiento a la dimensión temporal, al referirse al recuerdo. El aprender una cosa supone, de acuerdo con la identidad trazada entre saber y percibir, haberla percibido. Si admitimos la existencia del recuerdo (*μνήμη*), y que todo recuerdo es de algo (*τινός*), prosigue Sócrates, se deberá admitir que habiendo percibido algo, eso permanece en la memoria. Sin embargo, si se asume la identificación entre percibir y saber que se atribuye al sofista, el fenómeno del recuerdo no puede explicarse, pues la percepción es siempre de lo presente y el recuerdo,

en cambio, supone una relación con el pasado. A partir de tal identificación habría que afirmar que quien llegó a saber algo, aún recordándolo, no lo sabe, pues no lo percibe (164b). Esto, afirma Sócrates, “sería monstruoso”. Esta afirmación se aprecia en toda su dimensión a la luz de la teoría de la reminiscencia presentada y defendida por Sócrates en el *Menón* y el *Fedón*, diálogos en que todo conocimiento se explica como recuerdo. Pero justamente a lo que apunta Sócrates a través de tal teoría es a demostrar que el conocimiento es un *a priori*, de suerte que da por tierra la tesis según la cual el conocimiento es percepción. Tales objeciones socráticas recibirán una respuesta en el contexto de la llamada “Apología de Protágoras” ofrecida en *Tht.*, 165e-168c, en que Sócrates presta su voz al desaparecido sofista para que este se defienda de sus críticas. Allí Protágoras responde muy —demasiado— concisamente a la crítica por Sócrates presentada. En primer lugar, le cuestiona el hecho de admitir que el recuerdo de una impresión pasada permanezca en uno tal y como era en el momento de experimentarla, cuando ya no se está experimentando (166b2-4). Es claro que aquí se está negando que la experiencia vivida permanezca como una tacha clavada en la memoria, que uno recuperaría idéntica en el momento del recuerdo. La memoria, se sugiere entonces, opera también sobre un terreno dinámico. Cada nueva experiencia del recuerdo supondría así un “producto” diferente. Podemos pensar que eso se debe a lo dicho anteriormente: así como cada acto de percepción encuentra a un hombre nuevo y esto determina la emergencia de una nueva experiencia, diferente por necesidad a la anterior en cada caso, lo mismo sucede con la experiencia pasada que se intenta recuperar en el acto del recuerdo. Esta no permanece idéntica a sí misma en la memoria, sino que en cada experiencia el recuerdo cambia a la luz de la perspectiva asumida en el presente. Es decir que así como se afirma, con respecto a la percepción, que esta supone dos polos en continuo movimiento, el de quien percibe y el de lo percibido, cuyo contacto da como resultado una percepción única e irrepetible cada vez, lo mismo sucedería respecto de lo experimentado en el pasado. Si suponemos una estructura análoga en los casos de la experiencia perceptual y del recuerdo, deberíamos sospechar que el sólo cambio de quien recuerda supone, como resultado del acceso a la experiencia pasada, una nueva experiencia, un nuevo fenómeno con características propias.

El segundo argumento que ofrece Protágoras en su Apología frente a la objeción socrática según la cual la identificación entre conocimiento y

percepción supone negar la posibilidad de la memoria, señala que nadie rechazaría la posibilidad de que “la misma persona conozca y no conozca lo mismo (*ειδέναι καὶ μὴ ειδέναι τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό*)” (166b4-6). Curiosa afirmación si pensamos, una vez más, en la teoría de la reminiscencia defendida por Sócrates en los diálogos anteriores: allí el recuerdo es presentado como una suerte de mediación entre el conocimiento y la ignorancia. Pero aquí el sentido de la afirmación no es claro. Así como Sócrates, Protágoras podría estar sugiriendo que el recuerdo supone siempre el acceso parcial a algo, no constituye pleno conocimiento. Por el contrario, poseería una naturaleza siempre fragmentaria tal que, en terminología fenomenológica, estaría abierto siempre a una plenificación ulterior. Otro modo posible de entender la afirmación se apoyaría en el impacto en el plano del conocimiento de la ontología heraclítea a la que, según Sócrates, habría suscripto el sofista. Si toda cosa implica la convivencia de contrarios y todo conocimiento de la cosa supone el hecho de conocerlo en tanto que algo, habría que pensar que a la vez que se conoce un objeto en tanto que *x*, se “desconoce” la propiedad contraria a *x*, la cual sin embargo es tan real como la primera. Y lo mismo sucedería al aprehender la propiedad contraria. Es decir, que si conocemos algo en tanto que blanco, ignoramos el negro que por necesidad también se da en la cosa. En este sentido, podría decirse que todo acto de conocimiento supone el hecho de conocer y no conocer a la vez.²⁵

Por último, el tercer argumento que esgrime contra las críticas socráticas presenta especial interés en nuestro intento de determinar qué es aquello que, desde la perspectiva que se atribuye a Protágoras, constituiría la identidad del hombre. En efecto, en *Tht.*, 166b6-c1 el sofista afirma:

Y si esto te asusta, ¿crees que alguien te concederá que una persona que está cambiando es la misma que era antes de producirse el cambio? Y más aún, ¿acordará que sea uno y no unos, los cuales llegan a ser infinitos (*καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους*) a medida que prosigue el proceso del cambio?

Así, el sofista niega que alguien vaya a admitir que una persona que está cambiando siga siendo la misma que era antes de producirse el

²⁵ Así, de la misma manera que el lenguaje fijaría ficticiamente un objeto siempre móvil, el conocimiento no podría aprehender la naturaleza siempre contradictoria de sus objetos.

cambio. Esta sola línea, perdida en el discurso telegráfico y fragmentario de la apología, guarda gran importancia tanto por sí misma como en las proyecciones que se podrían pensar con relación a la metafísica del sujeto que desarrollarán no sólo Platón, sino también Aristóteles. La afirmación supone el hecho de negar que haya un principio de identidad del sujeto: no hay una esencia del hombre que se sustraiga al cambio. El sofista lo aclara: no hay una sola persona, sino una multiplicidad infinita en tanto acontece el proceso del cambio. Así, con la noción de identidad se niega también la de unicidad del hombre, que ya no es caracterizado en función de su persistencia en una cierta naturaleza, sino en función de un cambio continuo provocado por la misma experiencia.

Nos quedaría por resolver cuál sería el elemento que liga esta pluralidad, qué nos habilita a hablar, aunque sea incorrectamente, de un hombre particular de acuerdo con esta doctrina. Si el hombre es, análogamente al objeto, un conglomerado de experiencias, parecería posible encontrar por detrás de estas afirmaciones una concepción cuantitativa, por decirlo de alguna manera, de la identidad personal. Sin ánimo de resolver este problema, acerca del cual creo que no contamos con suficientes elementos ni en Platón ni en ninguna de las fuentes de transmisión del pensamiento de Protágoras, propongo atender a una noción clave que aparece en la *Apología* a la que vengo haciendo referencia, la noción de *ἴξις*, término que justamente alude al hecho de estar en posesión de algo, lo cual supondría la necesidad de una cierta permanencia. Frente a la crítica socrática según la cual el igualitarismo de las opiniones respecto de la verdad defendido por el sofista lo inhabilitaría a presentarse a sí mismo como sabio y como maestro, el sofista establece la existencia de diferencias entre los hombres: para unos, sostiene, son y aparecen unas cosas y para otros, otras (166d). El sabio es caracterizado como aquel que puede efectuar un cambio en otros hombres para que, en lugar de aparecerle lo malo, le aparezca y sea lo bueno. Así, presenta un modelo terapéutico de educación en el cual el sabio o maestro es quien logra efectuar a través de su discurso un cambio hacia una disposición o condición (*ἴξις*) mejor (167a3-4).²⁶ De modo que tal disposición sería la que condiciona las diversas apariencias (*φαντάσματα*) con que el mundo se presenta al hombre (167b3). Estas disposiciones, lejos de constituir un suelo fijo, evidentemente se generan y mutan de acuerdo con la experiencia y son

²⁶ Con respecto al modelo terapéutico de educación, cf. Chappell 2004, p. 106.

permeables al discurso del otro, de modo que son determinadas también en el juego intersubjetivo. Ese, quizás, sea el último suelo que podemos alcanzar de la identidad personal pensada por Protágoras.

Así, estos someros elementos permiten reconfigurar, al menos en parte, una concepción acerca del hombre que, al margen de la imposibilidad de establecer una filiación efectiva, seguramente haya circulado entre algunos de los representantes del movimiento sofístico. Según he intentado mostrar, tal concepción no sólo exhibe valor por el hecho de contribuir a la comprensión de los desarrollos con relación a la metafísica y la gnoseología desarrolladas por Platón y, en especial, por Aristóteles, sino también por representar un intento más o menos explícito de desactivar en sus mismos inicios una metafísica fundacionista anclada esta vez en el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- CHAPPELL, T., *Reading Plato's Theaetetus*, Indianapolis, Hackett, 2005.
- DÍAZ, M. E. y P. SPANGENBERG, *Gorgias*, Sobre el no ser, edición bilingüe griego-español, traducción, estudio preliminar y notas de P. Spangenberg, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011.
- DIELS, H. y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951-1952, 3 vols.
- DUKE, E. A., W. F. HICKEN y W. S. M. NICOLL *et al.*, *Platonis Opera*, vol. I., Oxford, Clarendon Press, 1995.
- MC DOWELL, J., *Plato, Theaetetus*, translated with notes, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- NARCY, M., *Platon, Théétète*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- UNTERSTEINER, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1949-1967, 4 vols.

Estudios y comentarios

- BOSTOCK, D., *Plato's Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- CASSIN, B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CHERNISS, H., "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", en *Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo con motivo del quincuagésimo aniversario de su doctorado*, fascículo I, Universidad Nacional de Tucumán (Facultad de Filosofía), 1957, fasc. 1, pp. 93-114.

- CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1935.
- FINE, G., "Protagorean Relativisms", in John Cleary & William Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Lanham, MD, University Press of America, 1994, pp. 211-243.
- GIGON, O., "Gorgias Über das Nichtsein", *Hermes*, 71, 1936, pp. 186-213 (reimpreso en *Studien zur antikern Philosophie*, Berlin / New York, 1972, pp. 69-97).
- IRWIN, T., "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, pp. 1-13.
- KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- LEE, M.-K., *Epistemology after Protagoras, Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democrit*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- MANSFIELD, J., "Historical and Philosophical Aspects of Gorgias 'On what is not'", *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1990, pp. 97-125.
- MARCOS, G., "Platón, Heráclito y el movilista radical: críticas y apropiaciones", en G. Marcos y M. E. Díaz, *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Rhesis (en prensa).
- MOURELATOS, A., "Gorgias on the Function of Language", *Philosophical Topics*, XV, 2, 1987, pp. 135-170.
- SPANGENBERG, P., "Phantasía y verdad en Protágoras", en G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasía en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2009a, pp. 69-98.
- , "Las críticas de Platón y Aristóteles a la phantasía de Protágoras", en G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasía en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2009b, pp. 99-122.
- VAN EYCK, J., "Perceptual Relativism and Change in the Secret Doctrine in Plato's *Theaetetus* 152-160", en J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte y P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden, Brill, 2013, pp. 217-232.