
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

***Dissoi lógoi* § 5: contextualización, traducción e interpretación**

***Dissoi Lógoi* § 5: Contextualization, Translation, and
Interpretation**

Mariana Gardella ^{i ii}

<http://orcid.org/0000-0002-9622-4644>
marianagardellahueso@gmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina

ⁱⁱ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires – Argentina

GARDELLA, M. (2019). *Dissoi lógoi* § 5: contextualización, traducción e interpretación. *Archai* 26, e02601.

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar *Dialex*. § 5 a fin de mostrar que allí no sólo se hace uso de paradojas erísticas para la argumentación, sino que al mismo tiempo se propone un criterio para resolverlas. Para ello, en primer lugar, expongo algunas

consideraciones generales sobre la datación, la autoría y la estructura de *Dialex*. que permitirán comprender las particularidades del quinto párrafo del tratado. Luego, presento la traducción completa de *Dialex*. § 5 y señalo algunas semejanzas entre los razonamientos que allí se desarrollan y los atribuidos a los erísticos en *Eutidemo* de Platón y *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Finalmente, analizo el argumento presentado en *Dialex*. § 5. 15 y ofrezco una interpretación que atienda a su sentido y al contexto de la discusión filosófica en el que ha sido formulado.

Palabras clave: *Dissoi lógoi*, antilogía, relativismo, paradoja, erística.

Abstract: The aim of this paper is to analyze *Dialex*. § 5 in order to show that the author not only uses eristical arguments, but he also offers a solution to them. First, I present some general remarks about the date of composition, authorship, and structure of the treatise so as to appreciate the singularity of the fifth paragraph. Then, I offer a complete translation of *Dialex*. § 5 and I point out the similarities between the arguments presented there and some eristic paradoxes discussed in Plato's *Euthydemus* and Aristotle's *Sophistical Refutations*. Finally, I analyze *Dialex*. § 5. 15 and I propose an interpretation of the argument based on the philosophical context in which it was formulated.

Keywords: *Dissoi Lógoi*, Antilogy, Relativism, Paradox, Eristic.

El tratado titulado *Dissoi lógoi* suscita numerosas dificultades de interpretación.¹ La aparente falta de unidad entre los párrafos que lo componen, así como la incertidumbre respecto de cuándo y quién lo escribió, podrían explicar la poca atención que ha concitado. Sin embargo, en esta obra se hilvanan de forma original algunos tópicos propios de la sofística con problemas discutidos entre las líneas

¹ De aquí en más, *Dialex.*, abreviatura del título de la *editio princeps* de la obra realizada por Stephanus en 1570, como apéndice a su edición de Diógenes Laercio. Sigo la numeración de los párrafos y de las secciones de cada párrafo ofrecida por Robinson (1979).

socráticas, lo cual la convierte en un importante testimonio de los debates filosóficos que tuvieron lugar entre fines del siglo V y principios del siglo IV a. C.

En este trabajo no me ocuparé de la totalidad del tratado, sino sólo de *Dialex.* § 5. Allí, en el marco de la discusión sobre la posibilidad de establecer un criterio que permita distinguir la sabiduría de la ignorancia y la locura de la sensatez, se utilizan paradojas erísticas para la argumentación y al mismo tiempo, como intentaré mostrar, se propone un criterio para resolverlas. Esto pone en evidencia no sólo el interés que despertaba este tipo de paradojas, especialmente aquellas que tienen su base en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, sino también la necesidad de elaborar estrategias que permitan desactivarlas.

En la primera sección del escrito expondré algunas consideraciones generales sobre la datación, la autoría y la estructura de *Dialex.* que permitirán comprender las particularidades del quinto párrafo del tratado. En la segunda sección presentaré la traducción completa de *Dialex.* § 5 y señalaré algunas semejanzas entre los razonamientos que allí se desarrollan y los atribuidos a los erísticos en *Euthd.* de Platón y *SE* de Aristóteles. Teniendo esto en cuenta, en la tercera sección propondré una interpretación del argumento de *Dialex.* § 5. 15 que atienda a su sentido y al contexto de la discusión filosófica en el que ha sido formulado.

I. La datación, la autoría y la estructura de *Dialex.*

Las hipótesis sobre la fecha de composición de *Dialex.* son múltiples. Se estima que el tratado no podría haber sido redactado con anterioridad al 404 a. C., dado que en *Dialex.* § 1. 8 se hace referencia a la guerra del Peloponeso como un acontecimiento concluido.² Por esta razón, se defiende que habría sido escrito entre

² *Dialex.* § 1. 8: “En la guerra – y de los hechos más recientes hablaré primero –, la victoria que los lacedemonios obtuvieron sobre los atenienses y sus aliados fue

el final de la guerra y el 395 a. C. (Robinson, 1979, p. 41; Kent Sprague, 2001, p. 279; Solana Dueso, 1996, p. 133; Becker y Scholz, 2004, p. 16). Incluso Bailey (2008, p. 261) sugiere que la redacción habría sido posterior a la muerte de Platón.³ Esta hipótesis permite justificar la alusión por parte del autor de la obra a ciertas tesis que encontramos en los diálogos del filósofo: (a) la crítica a los poetas que componen versos con vistas al placer y no con vistas a la verdad (*Dialex.* §§ 2. 28, 3. 17; Platón, *Grg.* 501d-503a, *R.* 607c-d); (b) la diferencia entre el conocimiento que posee el testigo ocular de un hecho y el de los jueces (*Dialex.* § 4. 8-9; Platón, *Tht.* 201b-c); (c) la definición de la verdad como una relación de adecuación entre el discurso y las cosas que este describe (*Dialex.* § 4. 2; Platón, *Cra.* 385b-d, *Sph.* 261c-264b); (d) y los argumentos a favor y en contra de la posibilidad de enseñar la virtud que exhiben numerosas semejanzas con los que se desarrollan en algunos diálogos platónicos (*Dialex.* § 6; Platón, *Prt.* 319c-320b, 327b-c; *Men.* 89d-94e).

Asimismo, fijar la fecha de redacción de *Dialex.* en torno a la muerte de Platón (*circa* 350 a. C.) permite también justificar la alusión por parte del autor a tesis defendidas por otros integrantes del círculo de filósofos socráticos: (e) la renuencia a ofrecer una definición sobre qué es lo bueno y el intento por establecer que es distinto de lo malo (*Dialex.* § 1. 17) se acercan a la posición de Antístenes, quien niega que sea posible definir;⁴ (f) la tesis según la

para los lacedemonios algo bueno, pero para los atenienses y sus aliados, algo malo”. Las traducciones de *Dialex.* son de mi autoría y han sido realizadas a partir de la edición de Robinson (1979). He comparado esta edición con la de Becker y Scholz (2004), y con la de Maso (2018). Mazzarino (1974, p. 290) propone que el aludido conflicto entre lacedemonios y atenienses sería el de la batalla de Tanagra, acaecida *circa* 457 a. C., por lo que el opúsculo podría haber sido redactado a mitad del siglo V. Esta hipótesis también es defendida por Maso (2018, p. 3-13).

³ Dorion (2009, p. 128) defiende que *Dialex.* podría ser un texto de origen escéptico, lo cual explicaría que haya sido transmitido entre los manuscritos de Sexto Empírico. Véase también Burnyeat (1998, p. 106-107). Conley (1985, p. 62-63) defiende que el opúsculo podría haber sido redactado en la época bizantina.

⁴ Aristóteles, *Metaph.* 1043b23-28: “De este modo la confusión que obnubiló a los antisténicos y otros tan incultos tiene alguna importancia: que no es posible definir el 'qué es' (pues la definición es un enunciado largo), sino que es posible en rigor enseñar el 'cómo es' algo, como la plata, no es posible decir qué es, pero sí que es

cual si los nombres son diferentes, refieren a cosas distintas (*Dialex.* §§ 1. 11, 2. 1, 3. 13, 4. 6) también evoca la opinión del socrático, para quien a cada una de las entidades materiales cualificadas corresponde un enunciado propio (οἰκεῖος λόγος);⁵ (*g*) el razonamiento de *Dialex.* § 4. 6 se asemeja a la paradoja megárica del mentiroso y (*h*) algunos argumentos de *Dialex.* § 5 evocan ciertas paradojas erísticas, como mostraré *infra*.⁶ A esto debe sumarse la presencia de un fragmento de diálogo socrático en *Dialex.* § 1. 12-14, utilizado por el autor como un recurso argumentativo, que permite fortalecer la hipótesis según la cual el tratado fue redactado hacia fines de la primera mitad del siglo IV a. C.⁷ En efecto, la enorme producción de literatura socrática que tuvo lugar tras la muerte del maestro en 399 a. C. transformó el escenario intelectual. Se calcula que por entonces los discípulos de Sócrates llegaron a escribir cerca de trescientos diálogos, lo cual explica por qué Aristóteles los considera un nuevo género literario (*Po.* 1447a27-b11; Rossetti, 2011, p. 31-33). El diálogo socrático, sello distintivo del grupo que se propuso extender el legado intelectual de Sócrates tras su muerte, provocó una auténtica revolución en el modo de reflexionar y comunicar las ideas, cuyo

como el estaño”. La traducción pertenece a Mársico (2014a). Para Antístenes es imposible definir, pues esto supone la enunciación de un λόγος, estructura lingüística que excede el plano del nombre (ὄνομα), señalado por el filósofo como la sede de la verdad, debido a la relación de adecuación estricta que mantiene con la cosa nombrada Cfr. Brancacci (2005, p. 196-205) y Mársico (2014a, p. 30-69).

⁵ El λόγος antisténico, cuya característica es que “muestra lo que era o es”, no se identifica con la proposición, sino con el nombre (ὄνομα) (Diógenes Laercio, VI 3. 1-2). A causa de que todo nombre tiene como correlato una entidad material real, no es posible que el lenguaje refiera a lo que no es o señale lo que es de modo equívoco, por lo tanto, es imposible la falsedad. El lenguaje se convierte en la herramienta privilegiada para el conocimiento, de allí que la investigación de los nombres sea concebida como el principio de toda educación. Cfr. Brancacci (2005, p. 173-194).

⁶ Doy por supuesto que la erística, identificada en muchas fuentes con la filosofía megárica, constituye una de las ramificaciones de la filosofía socrática, como lo muestran con convincentes argumentos Hitchcock (2000) y Mársico (2014b).

⁷ Dado que Ramage (1961, p. 423-424) ubica la fecha de composición de *Dialex.* cerca del 404 a. C., argumenta que el fragmento de diálogo socrático que allí se encuentra sería el ejemplo más antiguo de este género.

impacto causó un movimiento de “socratización” del pensamiento filosófico de la época (Rossetti, 2007, p. 25-26).

Dialex. se ha transmitido de forma anónima. No obstante, a partir de su lectura es posible deducir algunos datos sobre el autor. Por una parte, puesto que en *Dialex.* § 4. 4 este indica que “soy iniciado” (μύστας εἰμί) es, referido a sí mismo, un caso de enunciado verdadero, se ha supuesto que habría sido iniciado en algún misterio o que habría participado de algún grupo filosófico con rituales de iniciación (Untersteiner, 1954, p. 171; Robinson, 1979, p. 44-45, 50; Solana Dueso, 1996, p. 190, n. 22). Por otra parte, dado que el tratado ha sido escrito en dialecto dórico, mezclado con trazos de ático y jónico, se ha propuesto que su autor no era hablante nativo de dórico, sino de jónico, y que tradujo sus ideas para que fueran escuchadas por una audiencia dórico-parlante, como los grupos intelectuales radicados en Mégara o Tarento (Taylor, 1911, p. 94; Robinson, 1979, p. 51).⁸ Esta hipótesis es interesante porque permitirá justificar, como haré más adelante, la referencia a argumentos erísticos semejantes a los desarrollados por Euclides de Mégara y su grupo. Por último, se observa en el autor una fuerte influencia de ideas protagóricas que ayudan a delinear su perfil intelectual (Robinson, 1979, p. 58; Dorion, 2009, p. 126). En efecto, *Dialex.* representa una suerte de neo-protagorismo de la mano del cual algunos de los aspectos más importantes del relativismo protagórico siguen vigentes en el siglo IV a. C: (*i*) se enfatiza que el sabio debe “hablar rectamente” (ὀρθῶς λέγειν, *Dialex.* § 8. 4, 6), noción que evoca la ὀρθοέπεια protagórica (Platón, *Phdr.* 267c); (*j*) se concede importancia al concepto de κairós que también fue objeto de la reflexión del sofista (*Dialex.* §§ 2. 19-20, 3. 12; Diógenes Laercio, IX 52. 5-11);⁹ (*k*) una de las dos

⁸ Para Maso (2018, p. 18, 41-42), en cambio, el autor era posiblemente oriundo de Tarento y escribió el tratado para comunicar a sus discípulos las novedades intelectuales que había conocido en su viaje a Atenas. Véase también Moreno Moreno (2015, p. 10).

⁹ Es cierto que el κairós juega un papel central en la retórica de Gorgias, de modo que su mención en *Dialex.* podría también constituir una referencia al sofista de Leontinos. Cfr. Trédé (1992, p. 247-253).

tesis que se presentan en oposición en *Dialex*. §§ 1-3 defiende un relativismo de tipo moral semejante al que propone Protágoras (Platón, *Prt.* 334a-c); (1) y para la presentación de los argumentos de *Dialex*. §§ 1-5 el autor sigue el procedimiento de los ἀντικείμενοι λόγοι que, según el sofista, existen respecto de cada asunto.¹⁰ El uso de los argumentos opuestos por parte de Protágoras tiene una característica particular, pues se justifica en la tesis del *homo-mensura* que este defiende (Zilioli, 2007, p. 66-69). Si las cosas que son son tal como los sujetos las perciben y estos pueden tener percepciones opuestas sobre un mismo fenómeno, se sigue entonces que los discursos que expresen estas percepciones también se opondrán. Ahora bien, el autor de *Dialex*. no hace ninguna mención expresa de dicha tesis, de modo que podría haber empleado los argumentos opuestos a causa de su impacto o efectividad, sin compartir necesariamente el fundamento que justifica su implementación.

El opúsculo se divide en nueve párrafos cuya falta de continuidad aparente ha llevado a algunos intérpretes a decretar su falta de valor filosófico (Barnes, 1982, p. 410; Waterfield, 2000, p. 285). Se cree que *Dialex*. sería una compilación de notas redactadas por el autor como apoyo para una disertación oral o apuntadas por alguno de sus oyentes (Robinson, 1979, p. 54, n. 68-69. Cfr. Rossetti, 1980, p. 27-30; Narcy, 1994, p. 888; Divenosa, 2011, p. 144-145). El objetivo de esta colección sería, según sugiere Burnyeat (1998, p. 106) a partir de la observación hecha por Aristóteles en *SE* 183b36-184a1, recopilar argumentos que pudieran ser memorizados por quienes aspiraban a volverse expertos en el arte de discutir. El principal obstáculo para dar cuenta de la unidad de la obra es el título que le ha tocado en suerte. No debe olvidarse que *Dissoi λόγοι* es una especie de “catch-phrase” tomada de la expresión con la que se inician los primeros párrafos del opúsculo (Robinson, 1979, p. 78).

¹⁰ Según Diógenes Laercio, IX 51. 1-2, Protágoras dijo que “sobre cualquier cosa existen dos discursos opuestos uno a otro” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις). Cfr. Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 65; Cicerón, *Brut.* 12. 46 y Quintiliano, *Inst.* III 1. 10.

Este título refleja claramente la estructura de *Dialex*. §§ 1-5, donde a través de la técnica antilógica se enuncian dos tesis opuestas y se ofrecen argumentos a favor de cada una de ellas. En *Dialex*. §§ 1-3 se enfrentan dos tesis contrarias sobre bueno y malo, noble y vergonzoso, y justo e injusto: la primera de ellas defiende que se trata de propiedades cuya definición y adjudicación no dependen del juicio particular de ningún individuo o grupo de individuos; la segunda, que la definición y atribución de dichos predicados tiene su base en el juicio particular, de modo que un mismo hecho puede ser considerado por algunas personas en ciertas circunstancias de una manera y por otras, de otra.¹¹ Por ejemplo, la victoria es algo bueno para los vencedores, pero malo para los vencidos (*Dialex*. § 1. 6-10); que las muchachas hagan gimnasia y aparezcan en público sin cubrirse el cuerpo es noble para los lacedemonios, pero vergonzoso para los jonios (*Dialex*. § 2. 9); no sólo es justo mentir a los enemigos, sino también a los propios padres, cuando es necesario que ingieran un medicamento y la única manera de lograrlo sea ocultándolo en la comida (*Dialex*. § 3. 2-3).¹² En *Dialex*. §§ 4-5 también se ofrecen argumentos opuestos, aunque sobre la naturaleza de la verdad y la diferencia entre locos, sensatos, sabios e ignorantes, como se verá.

¹¹ La primera tesis ha sido usualmente caracterizada como “tesis de la diferencia”, dado que busca distinguir propiedades opuestas; la segunda, en cambio, como “tesis de la identidad”, ya que la principal crítica que recibe es la de identificar predicados opuestos. Cfr. Robinson (1979, p. 73). La llamada “tesis de la identidad” también ha sido vinculada con el relativismo. Cfr. Solana Dueso (1996, p. 135), Becker y Scholz (2004, p. 138-142), y Maso (2018, p. 95-96). Dado que el concepto de “relativismo” puede resultar demasiado amplio y, por esta misma razón, ambiguo, en el marco de este trabajo me apoyo en una definición amplia de “relativismo” según la cual “statements in a certain domain can be deemed correct or incorrect only relative to some framework” (Bett, 1989, p. 141). Véase también Zilioli (2007, p. 8-12).

¹² A diferencia de lo que ocurre en *Dialex*. §§ 1-2, en § 3 no se muestra que una misma acción puede ser considerada por algunos como justa y por otros como injusta, sino que la justicia y la injusticia se determinan en relación con la situación concreta en la que se desenvuelve el accionar, *i. e.* el *καίρως*. Cfr. Barnes (1982, p. 411-412). Los ejemplos que justifican este punto de vista muestran que la definición abstracta de normas éticas universales carece de sentido, puesto que las situaciones particulares exigen estipular para cada caso específico cómo se debe actuar y qué acciones resultarán justas o lo contrario.

La estructura del resto de los párrafos es diferente. En *Dialex.* § 6 se presentan los argumentos que fundamentan la tesis según la cual la sabiduría y la virtud no pueden ser enseñadas ni aprendidas, y se discute cada uno de ellos a fin de poner en evidencia que las razones aducidas para mostrar la imposibilidad de enseñar la virtud son insuficientes (*Dialex.* § 6. 13). En *Dialex.* § 7 se aportan argumentos para mostrar que los cargos públicos no deben ser elegidos por sorteo. Si bien en *Dialex.* §§ 6-7 no se percibe una estructura antilógica explícita, al menos de manera implícita la oposición de argumentos también caracteriza estos apartados, ya que tanto en uno como en otro se supone la existencia de una tesis y su antítesis – que es posible enseñar la virtud y que no es posible hacerlo, que los cargos deben ser elegidos por sorteo y que no deberían ser elegidos de ese modo. En *Dialex.* §§ 8-9, en cambio, no se utilizan argumentos opuestos ni se discute ninguna posición: en § 8 se presenta el perfil del hombre sabio y en § 9 se realiza un elogio de la memoria.

II. *Dialex.* § 5

Antes de analizar el contenido de *Dialex.* § 5, presento una traducción completa del párrafo, que se inicia con una cita directa de una de las tesis que se someten a discusión:

(1) “Las mismas cosas dicen y hacen los que están locos, los que son sensatos, los sabios y los ignorantes. (2) Primero, llaman a las cosas por los mismos nombres: 'tierra', 'hombre', 'caballo', 'fuego' y todos los demás. También hacen las mismas cosas: se sientan, comen, beben y se acuestan, y de la misma manera en el resto de los casos. (3) Y en verdad la misma cosa es más grande que y más pequeña que, más que y menos que, más pesada que y más liviana que. Así pues todas las cosas son las mismas. (4) El talento es más pesado que la mina y más liviano que dos talentos. Entonces, la misma cosa es más liviana y más pesada. (5) Y el mismo hombre vive y no vive, y las mismas cosas son y no son. Pues las cosas que están aquí no están en Libia; ni las que están en Libia, en Chipre. Y de acuerdo con el mismo argumento se explican los otros casos. Por lo tanto, las mismas cosas son y no son”.

(6) Quienes dicen esto – que los que están locos, los que son sensatos, los sabios y los ignorantes hacen y dicen las mismas cosas – y afirman las consecuencias que se siguen de este argumento no hablan correctamente. (7) Pues si alguien les preguntara si la locura difiere de la sensatez y la sabiduría de la ignorancia, dirían “sí”. (8) Esto es bien evidente a partir de lo que cada uno de ellos hace, como concederán. Entonces, si hacen las mismas cosas, los sabios están locos, los que están locos son sabios y todo se confunde. (9) Debemos aportar una explicación sobre quiénes hablan en el momento preciso, los que son sensatos o los que están locos. Pues afirman que todos ellos dicen las mismas cosas cuando alguien les hace una pregunta. Sin embargo, los sabios hablan en el momento preciso, los que están locos, cuando no es preciso. (10) Al decir esto, creen que hemos hecho un pequeño agregado, el “cuando es preciso y cuando no es preciso”, de modo que ya no es la misma situación. (11) Pero yo creo que las cosas se modifican no por agregar una aclaración de tal tipo, sino por cambiar la acentuación, como “Glaucón” (Γλαῦκος) y “blanco” (γλαυκός), “Janto” (Ξάνθος) y “amarillo” (ξανθός), “Juto” (Ξοῦθος) y “ágil” (ξουθός).¹³ (12) Estos ejemplos difieren por un cambio en el acento, los que se dicen a continuación, por un cambio de vocales largas y breves: “Tiro” (Τύρος) y “queso” (τυρός), “escudo” (σάκος) y “santuario” (σακός). Otros, por un cambio de letras: “fuerza” (κάρτος) y “propio de la cabeza” (κρατός),¹⁴ “burro” (ὄνος) y “razón” (νόος). (13) Dado que existe una diferencia tan grande cuando nada se quita, ¿qué ocurrirá si alguien agrega o quita algo? También mostraré cómo es esto. (14) Si alguien quitara uno de diez, ya no habría ni diez ni uno, y de la misma manera en el resto de los casos. (15) En relación con la afirmación según la cual el mismo hombre es y no es, pregunto “¿es en cierto respecto o absolutamente?”. Si alguien dijera que no es, estaría mintiendo al decir “absolutamente”. En efecto, todas estas cosas son de algún modo (*Dialex.* § 5).

¹³ ξουθός tiene dos acepciones: “ágil” y “rojo”.

¹⁴ κρατός está en genitivo, por eso he traducido “propio de la cabeza”.

(1) “ταῦτά τοι μαινόμενοι καὶ τοὶ σωφρονοῦντες καὶ τοὶ σοφοὶ καὶ τοὶ ἀμαθεῖς καὶ λέγοντι καὶ πράσσοντι. (2) καὶ πρῶτον μὲν ὀνομάζοντι ταῦτά, γᾶν καὶ ἄνθρωπον καὶ ἵππον καὶ πῦρ καὶ τᾶλλα πάντα. καὶ ποιέοντι ταῦτά, κάθηνται καὶ ἔσθοντι καὶ πίνοντι καὶ κατὰκείνται, καὶ τᾶλλα καττωτό. (3) καὶ μὴν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα καὶ μέζον καὶ μῆδὸν ἔστι καὶ πλέον καὶ ἔλασσον καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον. οὕτω γὰρ ἐντι ταῦτά πάντα· (4) τὸ τάλαντόν ἐστι βαρύτερον τῆς μνᾶς, καὶ κουφότερον τῶν δύο τάλαντων· τωτόν ἄρα καὶ κουφότερον καὶ βαρύτερον. (5) καὶ ζῶει ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ οὐ ζῶει, καὶ ταῦτά ἐστι καὶ οὐκ ἔστι· τὰ γὰρ τῆδ' ἐόντα ἐν τῇ Λιβύᾳ οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύᾳ ἐν Κύπρῳ. καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. οὐκῶν καὶ ἐντι τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί”.

(6) τοὶ τῆνα λέγοντες, τὼς μαινομένως καὶ τὼς σωφρονοῦντας καὶ τὼς σοφῶς καὶ τὼς ἀμαθεῖς τωτότα διαπράσσεσθαι καὶ λέγεν,¹⁵ καὶ τᾶλλα <τὰ> ἐπόμενα τῷ λόγῳ, οὐκ ὀρθῶς λέγοντι. (7) αἱ γὰρ τις αὐτῶς ἐρωτάσαι, αἱ διαφέρει μανία σωφροσύνης καὶ σοφίᾳ ἀμαθίης, φαντί· “ναί”. (8) εὖ γὰρ καὶ ἐξ ὧν πράσσοντι ἐκάτεροι δᾶλοῖ ἐντι ὡς ὁμολογησοῦντι. οὐκῶν, καὶ <αἱ> ταῦτά πράσσοντι, καὶ τοὶ σοφοὶ μαινόνται καὶ τοὶ μαινόμενοι σοφοὶ καὶ πάντα συνταράσσονται. (9) καὶ ἐπακτέος ὁ λόγος πότερον ἐν δέοντι τοὶ σωφρονοῦντες λέγοντι ἢ τοὶ μαινόμενοι. ἀλλὰ γὰρ φαντι ὡς ταῦτά μὲν λέγοντι, ὅταν τις αὐτῶς ἐρωτῆ· ἀλλὰ τοὶ μὲν σοφοὶ ἐν τῷ δέοντι, τοὶ δὲ μαινόμενοι ἄ οὐ δεῖ. (10) καὶ τοῦτο λέγοντες δοκοῦντι μικρὸν ποτιθῆναι <τὸ> ἄ δεῖ καὶ μὴ δεῖ, ὥστε μηκέτι τὸ αὐτὸ ἦμεν. (11) ἐγὼ δὲ οὐ πράγματος τοσοῦτω ποτιτεθέντος ἀλλοιοῦσθαι δοκῶ τὰ πράγματα, ἀλλ' ἀρμονίας διαλλαγείσας· ὥσπερ “Γλαῦκος” καὶ “γλαυκός” καὶ “Ξάνθος” καὶ “ξανθός” καὶ “Ξοῦθος” καὶ “ξουθός”. (12) ταῦτα μὲν τὴν ἀρμονίαν ἀλλάξαντα διήνεικαν, τὰ δὲ μακρῶς καὶ βραχυτέρως ῥηθέντα. “Τύρος” καὶ “τυρός”, “σάκος” καὶ “σακός”, ἄτερα δὲ γράμματα διαλλάξαντα, “κάρτος” καὶ “κρατός”, “ὄνος” καὶ “νόος”. (13) ἐπεὶ ὧν οὐκ ἀφαιρεθέντος οὐδενὸς τοσοῦτον διαφέρει, τί δή, αἱ τις ἢ ποτιθεῖ τι ἢ ἀφαιρεῖ; καὶ τοῦτο δεῖξω οἷόν ἐστιν. (14) αἱ τις ἀπὸ τῶν δέκα ἐν ἀφέλοι, οὐκέτι δέκα

¹⁵ Para esta frase, me aparto de la edición de Robinson y sigo la propuesta de Becker y Scholz (2004, p. 74) y de Maso (2018, p. 70).

οὐδὲ ἐν <ἄν> εἶη,¹⁶ καὶ τᾶλλα καττωυτό. (15) τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἦμεν καὶ μὴ ἦμεν, ἐρωτῶ· “τὶ ἢ τὰ πάντα ἔστιν”; οὐκῶν αἶ τις μὴ φαίη ἦμεν, ψεύδεται, “τὰ πάντα” εἰπὼν. ταῦτα πάντα ὧν πῆ ἔστι.¹⁷

Por medio de la técnica de la antilogía, el autor del opúsculo presenta dos posiciones contradictorias. No parece tomar partido por ninguna de ellas, sino que sólo se limita a exponer los argumentos que sirven para fundamentarlas, como hace también en *Dialex.* §§ 1-4. La primera tesis (tesis A) defiende que personas que poseen características contrarias pueden actuar y hablar de forma idéntica (*Dialex.* § 5. 1-2), de manera que es difícil hallar un criterio para diferenciar sabios de ignorantes y sensatos de locos. Este tema fue objeto de debate en la tradición filosófica y sólo se puede apreciar el valor de este párrafo de *Dialex.* si se considera el contexto de discusión en el que se inserta. En efecto, numerosos filósofos propusieron criterios para demarcar la sabiduría de la ignorancia. Basta mencionar la distinción que establece Heráclito entre los hombres despiertos que conocen la armonía de tensiones opuestas que constituye la naturaleza y los dormidos que viven alienados en una realidad particular (e. g. Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII. 132; Plutarco, *De superst.* 166c = DK 22 B 1, 89); las críticas de Parménides a los mortales bicéfalos que transitan la vía de la opinión estableciendo puntos de vista contrarios para nombrar lo que es (e. g. Simplicio, *in Ph.* 38. 30-39. 9, 117. 8-13, 146. 12-14 = DK 28 B 6, 8); y la tarea socrática de poner en evidencia las pretensiones de sabiduría que poseen sus interlocutores, cuyas falsas creencias les impiden investigar (e. g. Platón, *Ap.* 21b-22e). La dificultad para establecer un criterio para diferenciar los estados de locura y de

¹⁶ Becker y Scholz (2004, p. 76, 78) proponen: αἶ τις ἀπὸ τῶν δέκα ἐν ἀφέλοι <ἢ τοῖς δέκα ἐν ποτθείη>, οὐ κ' ἔτι δέκα οὐδὲ ἐν εἶη (“si alguien quitara uno de diez o agregara uno a diez, ya no habría ni diez ni uno”).

¹⁷ Becker y Scholz (2004, p. 78) proponen: οὐκῶν αἶ τις μὴ φαίη ἦμεν, ψεύδεται, <τὸ τὶ καὶ> τὰ πάντα εἰπὼν ταῦτα. πάντα ὧν πῆ ἔστι (“si alguien dijera que no es, estaría mintiendo al decir que las mismas cosas son en cierto respecto y absolutamente. En efecto, todas las cosas son de algún modo”).

sensatez, así como también de sueño y de vigilia, es señalada en el marco de discusiones epistemológicas como las que se dan en *Th.* 157e-158e a propósito de la posibilidad de poseer sensaciones falsas o defectuosas originadas bajo estados alterados de la percepción.

Para mostrar la tesis A, se aportan dos argumentos. En primer lugar, que sabios e ignorantes, y sensatos y locos usan los mismos nombres y realizan el mismo tipo de acciones, de modo que tanto en el ámbito del discurso como en el de la praxis es imposible hallar un criterio para distinguirlos. Si bien es cierto que podría haber casos en los que esto no fuera así, ya el hecho de que compartan algunas palabras del lenguaje y realicen el mismo tipo de acciones básicas, por pocas que sean, basta para objetar que sea posible establecer una demarcación nítida. En segundo lugar, se apela a ejemplos que muestran que de una misma entidad se puede predicar una propiedad y su contraria. Aunque no se diga expresamente, si se utiliza el mismo criterio, se podría decir de una misma persona que es, al mismo tiempo, sabia e ignorante, o loca y sensata, lo cual pone en duda nuevamente la posibilidad de distinguirlos. En este punto, el problema sobre la posibilidad de hallar un criterio para diferenciar locos de sensatos y sabios de ignorantes se subsume bajo una cuestión más general: la posibilidad de que una misma entidad posea propiedades contrarias, tema tratado en *Dialex.* §§ 1-4 (Robinson, 1979, p. 198).

El ejemplo que se presenta en este contexto es el del peso de un talento. Se afirma que un talento es más pesado que una mina, pero más liviano que dos talentos, y se concluye que el mismo talento es al mismo tiempo más liviano y más pesado (*Dialex.* § 5. 4). Aquí queda claro que el peso del talento se mide de forma relativa, al ser comparado con el peso de la mina. Ahora bien, si se omite en relación con qué se predicar propiedades contrarias de una misma entidad, se corre el riesgo de incurrir en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, como se observa en los ejemplos ofrecidos en

Dialex. § 5. 5 (Robinson, 1979, p. 208-209).¹⁸ La principal característica de esta falacia es generalizar aquello que se afirma sólo bajo cierta condición (Aristóteles, *SE* 166b37-167a1). Numerosos ejemplos de esta falacia se citan en *Euthd.* de Platón y en *SE* de Aristóteles, obras que han sido dedicadas a la presentación y discusión de paradojas erísticas, algunas de las cuales pueden adjudicarse a los filósofos del círculo de Mégara (Hawtrey, 1981, p. 28-30; Dorion, 1995, p. 35-50; Mársico, 2014b, p. 138-139; Lachance, 2016, p. 291). Por ejemplo, en *Euthd.* 293b5-294c10 se establece que conocer algo es conocer todo y no conocer algo es no conocer nada en absoluto; en *SE* 167a11-13 se afirma que quien posee la piel negra y los dientes blancos es blanco y negro al mismo tiempo. Asimismo, de acuerdo con la opinión de Aristóteles, el razonamiento conocido como “mentiroso”, cuya autoría se atribuye a Eubúlides de Mileto, uno de los integrantes del grupo megárico, constituye una paradoja de este tipo (*SE* 180a34-b8). La formulación clásica del argumento es la siguiente: “Cuando miento y digo que miento, ¿miento o digo la verdad?” (Aulo Gelio, *NA* XVIII 2. 10 = *FS* 154).¹⁹ Si miento y afirmo que miento, la proposición “miento” constituye un caso de proposición falsa. Sin embargo, al enunciar la verdad sobre lo que estoy haciendo, se transforma en una proposición verdadera. La paradoja se origina porque no se habla sólo de una situación objetiva, *i. e.* del hecho de que yo misma miento, sino también del contenido de la proposición enunciada, *i. e.* del lenguaje mismo y su capacidad para expresar un estado de cosas (Muller, 1985, p. 114). La solución aristotélica consiste en limitar el alcance de los verbos de un enunciado del tipo “digo la verdad cuando afirmo

¹⁸ Como señala acertadamente Lachance (2016, p. 295, 297), en *Dialex*. § 5 el autor del tratado muestra conocer la solución a un error lógico que en los primeros cuatro capítulos parece ignorar. En efecto, en *Dialex*. § 1-4 los defensores de la llamada “tesis de la diferencia” confunden sistemáticamente una atribución relativa con una atribución absoluta. Dado el carácter fuertemente agonístico del tratado, es imposible determinar, según indica Lachance, si el autor de *Dialex*. comete este error de forma consciente o no.

¹⁹ Otros ejemplos del mismo argumento se encuentran en Cicerón, *Acad. Pr.* II 29. 95-30. 97; Luciano, *Ver. hist.* I 4, *Vit. auct.* 22; Anónimo, *in SE* 58 31-33; Miguel de Éfeso, *in SE* 171 17-20 y Agustín, *C. acad.* III 13. 29.

que miento”. Estos no deben tomarse de manera absoluta, sino relativa (Dorion, 1995, p. 385-386, n. 386). En el enunciado citado el “decir verdad” no tiene un sentido absoluto, dado que miento, sino relativo al acto de enunciar que estoy mintiendo.

Algunos ejemplos de la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* explotan además la polisemia del verbo εἰμί, lo cual contribuye a reforzar la ambigüedad entre lo dicho de forma absoluta, cuando se apela al sentido existencial del verbo, o bajo cierto respecto, cuando se utiliza en sentido predicativo.²⁰ En *Euthd.* 283b4-283d8 se identifica el querer que alguien no sea algo, *e. g.* querer que no sea ignorante, con querer que no sea en absoluto, *i. e.* con que no exista o muera; en *SE* 167a1 se afirma que si lo que no es es algo, *e. g.* si lo que no es es tema de opinión (δοξαστόν), entonces lo que no es es. Los argumentos ofrecidos en *Dialex.* § 5. 5 constituyen ejemplos de la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* que explotan al mismo tiempo los diversos sentidos del verbo εἰμί. En efecto, se puede concluir que un mismo hombre vive y no vive si se confunde el hecho de que no sea algo con que no sea en absoluto, *i. e.* con que no viva, como se propone en *Euthd.* 283b4-283d8. Se puede decir que una misma cosa es y no es si se argumenta que el hecho de que no sea o no esté en determinado lugar porque está en otro, *e. g.* que no esté en Libia porque está en Chipre, implica que sea y no sea en absoluto.²¹

En oposición a la primera tesis ofrecida en *Dialex.* § 5, la segunda (tesis B) presenta argumentos para distinguir a locos de sensatos y sabios de ignorantes. En primer lugar, se señala que es evidente que los defensores de la tesis A creen que existe una diferencia entre la locura y la sensatez, y la sabiduría y la ignorancia, ya que de lo contrario ellos mismos deberían reconocer que están locos o que no saben. Si desvariaran o no supieran de lo que hablan, ¿por qué la tesis

²⁰ Sobre los múltiples sentidos del verbo εἰμί, véase el clásico trabajo de Kahn (2003, p. 80-419).

²¹ La traducción al castellano oscurece el sentido del ejemplo, ya que “ser” y “estar” constituyen verbos diferentes, mientras que en griego son acepciones del mismo verbo, εἰμί.

que proclaman debería ser aceptada? En segundo lugar, se ofrece un criterio para distinguir a unos y otros: el momento preciso. Los defensores de la tesis A sostienen que sensatos y locos, y sabios e ignorantes actúan y hablan de manera idéntica. Los partidarios de la tesis B objetan este punto y señalan que los sabios hablan en el momento preciso, mientras que los locos no. La noción ἐν τῷ δέοντι podría vincularse con la de καιρός, concepto que en el ámbito de la retórica de los siglos V y IV a. C. refiere al momento apropiado en que un discurso debe ser enunciado, adaptándose a las intenciones del orador y a las expectativas del auditorio.²²

Ahora bien, los defensores de la tesis A objetarían que hablar en el momento preciso no es un criterio válido para distinguir a los locos de los sensatos, ya que el momento preciso y el que no lo es representan situaciones diferentes. El desafío sería probar que, en la misma situación, *e. g.* en el momento preciso, no dicen ni hacen lo mismo. Sin embargo, los partidarios de la tesis B replican esta posible objeción y argumentan que establecer una distinción entre el momento preciso para hablar y el que no lo es no constituye un cambio radical de situación. Para fundamentar esta afirmación, se menciona una serie de fenómenos lingüísticos y matemáticos en los que se observan cambios, o bien a partir de la modificación de algún elemento de la palabra, o bien a partir de la quita o agregado de alguna cifra. Una misma palabra puede variar a partir de la modificación de la acentuación que transforma un nombre propio en un nombre común, como ocurre con los parónimos Γλαῦκος y

²² La noción de καιρός aparece tres veces en el opúsculo (*Dialex.* §§ 2. 19, 2. 20 y 3. 12). En todos los casos se emplea con un sentido amplio que trasciende aquel que el concepto tiene en el ámbito de la retórica, pues refiere al contexto específico en el que se juzga que determinado hecho es de cierta forma y no de otra (*contra* Robinson, 1979, p. 171). Para el poeta anónimo cuyos versos son citados en *Dialex.* § 2. 19, los valores éticos como la nobleza y la vergüenza no se determinan objetivamente, sino con relación al momento en que está inmerso quien formula el juicio de valor: “Si distingues cada cosa, verás entonces que para los mortales existe otra ley: / nada es completamente noble, / ni vergonzoso, sino que el momento oportuno, tomando las mismas cosas, / las hace vergonzosas y, al trocarlas, nobles” (*Dialex.* § 2. 19). Sobre el valor del καιρός en la retórica, cfr. Trédé (1992, p. 247-294).

γλαυκός, Ξάνθος y ξανθός, y Ξοῦθος y ξουθός. Estos cambios de acentuación son considerados por Aristóteles como una de las estrategias erísticas para elaborar refutaciones con base en la expresión (παρὰ τὴν λέξιν, *SE* 166b1–b9). Se debe tener en cuenta que antes del siglo IX d. C. la escritura griega no poseía signos gráficos para distinguir los acentos, de modo que era posible explotar la confusión entre dos palabras que se escribían igual, pero no poseían la misma acentuación (Dorion, 1995, p. 229, n. 48). Asimismo, las variaciones de una misma palabra pueden explicarse por el cambio de vocales largas y breves, como se observa en Τύρος y τῦρός, y σάκος y σᾶκός; o por la modificación de la posición de ciertas letras, como ocurre con κάρτος y κρατός, u ὄνος y νόος. Ninguna de estas variaciones resulta de agregar o quitar algún elemento, como sí ocurre con el ejemplo matemático de *Dialex.* § 5. 14, evocado también por Aristóteles en *SE* 178a29-34 (cfr. Platón, *Cra.* 432a8-b1; Sexto Empírico, *P.* 3. 85, *M.* 4. 23-24). En este contexto “diez” se utiliza como sinónimo de “decena”, que es una unidad de medida. Al quitar una unidad a una decena, ya no se tiene diez unidades, sino nueve – por eso se afirma que no hay diez –, y tampoco se conserva la decena como unidad de medida – por eso se afirma que no hay uno, *i. e.* no hay una decena (Robinson, 1979, p. 207-208).

III. *Dialex.* § 5. 15

El argumento presentado en *Dialex.* § 5. 15 discute la afirmación de § 5. 5, según la cual “el mismo hombre vive y no vive”, aunque reemplazando el verbo ζάω por εἰμί por analogía con la afirmación “las mismas cosas son y no son”. El pasaje presenta una dificultad: qué sentido debe otorgarse a las expresiones *τι* y *τὰ πάντα*. Para resolver esta cuestión, se han defendido dos alternativas. Por una parte, Robinson (1979, p. 208-209), Dorion (2009, p. 142), Graham (2010, p. 893), Becker y Scholz (2004, p. 79), y Maso (2018, p. 75), cuya solución sigo, proponen que *τι* refiere a lo relativo (*sc.* en relación con algo, *secundum quid*) y *τὰ πάντα* a lo absoluto (*sc.* en relación con todas las cosas, *simpliciter*). En este contexto, el sentido

de la partícula $\pi\eta$ se vincula con el del pronombre indefinido $\tau\iota$, de manera que la expresión $\tau\iota \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ es próxima a $\pi\eta \epsilon\sigma\tau\iota$.²³ Si un defensor de la tesis A afirmara que el mismo hombre es y no es (o que el mismo hombre existe y no existe, ya que la sentencia podría apelar tanto al sentido predicativo como al existencial de $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$), los partidarios de la tesis B le pedirían que aclarara si su afirmación es relativa o absoluta, precisión que evitaría incurrir en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, sobre la cual Aristóteles aporta un ejemplo que se acerca al de *Dialex.* § 5. 15: “lo que es no es, si no es una de las cosas que son, por ejemplo, si no es un hombre” (*SE* 167a2-4. Cfr. Dorion, 1995, p. 238, n. 63). Si la afirmación fuera relativa a determinada propiedad, no habría contradicción alguna, ya que se puede decir que el hombre es x y no es y , *e. g.* que es veloz y que no es valiente. Ahora bien, si el sentido de la afirmación fuera absoluto, se caería en una contradicción al sostener que el mismo hombre es o existe absolutamente, y al mismo tiempo no es o no existe absolutamente (Dorion, 2009, p. 212, n. 82).

Por otra parte, se ha optado por traducir $\tau\iota$ y $\tau\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ por “particular” y “universal” respectivamente, como hacen Untersteiner (1954, p. 177), Kent Sprague (1968, p. 160-161; 2001, p. 289)²⁴ y Bonazzi (2007, p. 447). Si un defensor de la tesis A dijera que el mismo hombre es y no es (o existe y no existe), habría que preguntarle si el sujeto de su afirmación es un hombre particular o el hombre universal. Esta distinción es clave porque si aquel elaborara un juicio del tipo “el hombre no existe”, dando por supuesto que se trata del hombre universal, se le podría replicar que es un juicio falso porque el hombre existe, alegando que existen los hombres particulares. Esta respuesta evoca los principios básicos de uno de los argumentos contra las Formas postulado por los filósofos megáricos,

²³ En lo que respecta al uso por parte de Aristóteles de estas nociones, véase *SE* 166b37, 169b10 y *Metaph.* 1011b22, donde $\pi\eta$ se opone a $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$.

²⁴ No obstante, el mismo Kent Sprague (1968, p. 160-161) reconoce que el interés del argumento de *Dialex.* § 5. 15 radica en que establece la distinción entre hablar en sentido relativo y absoluto, la cual permite resolver paradojas como las presentadas en *Euthd.* 283b4-283d8.

en el que se muestra la ambigüedad de afirmaciones del tipo “un hombre camina”, en las que el sujeto “hombre” puede referir al universal, a los particulares o a ninguno de los dos.²⁵

Conclusión

La mayor parte de los estudios sobre *Dialex.* se concentra en los problemas de autoría, datación y posibles influencias filosóficas sin explorar en profundidad el diálogo que mantiene con teorías de fines del siglo V y el siglo IV. Esto se manifiesta en *Dialex.* § 5, parágrafo que no sólo reitera algunos argumentos caracterizados usualmente como “erísticos”, especialmente las paradojas formuladas con base en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, sino que propone una estrategia para desactivarlos: la distinción entre el sentido relativo y absoluto de la expresión. Esto sugiere cierta familiaridad por parte del autor con las estrategias de argumentación desarrolladas, entre otros, por los filósofos del círculo de Mégara, y al mismo tiempo con las críticas que Aristóteles dirige a los erísticos en *SE*, que permite integrar su voz a esta polémica. Asimismo, esto nos invita a repensar el carácter de *Dialex.*, obra donde se entretajan problemas y conceptos propios de la sofística con temas y discusiones de clara raigambre socrática.

²⁵ Cfr. Alejandro de Afrodisia, in *Metaph.* 84. 8–16: “Había un argumento dicho por los sofistas, que introducía el tercer hombre, que era el siguiente. Si decimos 'un hombre camina', no decimos ni que el hombre, como Idea, camina (porque ella es inmóvil), ni que alguno de los particulares camina (¿pues cómo podríamos decir esto sobre alguien que no conocemos? En efecto, sabemos que un hombre camina, pero no sabemos cuál de los particulares es aquel del que hablamos), sino que decimos que algún otro además de ellos dos, un tercer hombre, camina. Por lo tanto, será un tercer hombre aquel del que prediquemos el caminar. El punto de partida para este argumento que es sofístico lo proveen quienes separan lo común de los particulares, que es lo que hacen los que postulan las Ideas”. Mi traducción. Por cuestiones de extensión, no puedo desarrollar este tema aquí. Para ello, reenvío a Gardella (2016).

Bibliografía

- BAILEY, D. T. J. (2008). Excavating *Dissoi Lógoi* 4. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35, p. 249-264.
- BARNES, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. 2ed. New York, Routledge.
- BECKER, A.; SCHOLZ, P. (2004). *Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat*. Text, übersetzung, kommentar. Berlin, Akademie Verlag.
- BETT, R. (1989). The Sophists and Relativism. *Phronesis* 34, n. 2, p. 139-169.
- BONAZZI, M. (2007). *I sofisti*. Introduzione, traduzione e note. Milano, BUR.
- BRANCACCI, A. (2005). *Antisthène. Le discours propre*. Paris, Vrin.
- BURNYEAT, M. F. (1998). *Dissoi Logoi*. In: CRAIG, E. (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3: Descartes to Gender and Science. London/New York, Routledge, p. 106-107.
- CONLEY, T. M. (1985). Dating the So-Called *Dissoi Logoi*: A Cautionary Note. *Ancient Philosophy* 5, p. 59-65.
- DIVENOSA, M. (2011). Entre oralidad y escritura. Una aproximación a los *Dissoi logoi*. In: MÁRSICO, C. (ed.). *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires, Rthesis, p. 113-153.
- DORION, L. A. (1995). Aristote. *Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire. Paris, Vrin.
- DORION, L. A. (2009). *Discours doubles*. In: PRADEAU, J. F. (dir.). *Les sophistes*. Vol 2: Thrasymaque, Hippias, Euthydème et Dionysodore, Alcidamas, Discours Doubles (traductions, présentations et notes). Paris, Flammarion, p. 123-147.
- GARDELLA, M. (2016). Ἄνθρωπος περιπατεῖ: los argumentos del tercer hombre megáricos. *Elenchos* 37, p. 69-94.
- GRAHAM, D. W. (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy*. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major

Presocratics. Vol. 2: Edition and translation. New York, Cambridge University Press.

HAWTREY, R. S. W. (1981). *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia, American Philosophical Society.

HITCHCOCK, D. (2000). The Origin of Professional Eristic. In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 59-67.

KAHN, C. H. (2003). *The Verb "Be" in Ancient Greek*. 2ed. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

KENT SPRAGUE, R. (1968). A Platonic Parallel in the *Dissoi Logoi*. *Journal of the History of Philosophy* 6, n. 2, p. 160-161.

KENT SPRAGUE, R. (2001). *The Older Sophists* (translation). 2ed. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

LACHANCE, G. (2016). Sur l'unité des *Dissoi logoi* 1-5. *Phoenix* 70, p. 290-301.

MÁRSICO, C. (2014a). *Filósofos socráticos*. Vol. 2: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón (introducción, traducción y notas). Buenos Aires, Losada.

MÁRSICO, C. (2014b). Encrucijadas dialécticas: *élenchos*, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las *Refutaciones sofísticas*. *Archai* 14, p. 137-148.

MASO, S. (2018). *Dissoi logoi*. Edizione criticamente rivista, introduzione, traduzione, commento. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

MAZZARINO, S. (1974). *Il pensiero storico classico*. Vol. 1. 2ed. Bari, Laterza.

MORENO MORENO, D. (2015). Nuevo análisis filosófico y estructural de los *Dissoi lógoi*. *Revista de Filosofía* 40, n. 2, p. 7-21.

MULLER, R. (1985). *Les Mégariques*. Traduction et commentaire. Paris, Vrin.

NARCY, M. (1994). *Dissoi Logoi*. In: GOULET, R. (dir.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 2: Babélyca d'Argos à Dyscolius. Paris, CNRS Éditions, p. 888-889.

RAMAGE, E. S. (1961). An Early Trace of Socratic Dialogue. *The American Journal of Philology* 82, n. 4, p. 418-424.

ROBINSON, T. M. (1979). *Contrasting Arguments*. An Edition of the *Dissoi Lógoi*. New York, Arno Press.

ROSSETTI, L. (1980). Tre studi sui Δισσοὶ λόγοι. *Studi filosofici* 3, p. 27-54.

ROSSETTI, L. (2007). A context for Plato's dialogues. In: BOSCH-VECIANA, A.; MONSERRAT-MOLAS, J. (eds.). *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. 1. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, p. 15-31.

ROSSETTI, L. (2011). *Le dialogue socratique*. Paris, Encre Marine.

SOLANA DUESO, J. (1996). Protágoras de Abdera. *Dissoi logoi. Textos relativistas* (traducción y notas). Madrid, Akal.

TAYLOR, A. E. (1911). *Varia Socratica*. Oxford, James Parker.

TRÉDÉ, M. (1992). Kairos, *L'À-propos et l'occasion*. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C. Paris, Les Belles Lettres.

UNTERSTEINER, M. (1954). *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Vol. 3: Trasimaco, Ippia, Anonymus Iamblichii, Δισσοὶ Λόγοι, Anonymus Περὶ Νόμων, Anonymus Περὶ Μουσικῆς (introduzione, traduzione e commento). Firenze, La nuova Italia.

WATERFIELD, R. (2000). *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*. Translated with commentary. New York, Oxford University Press.

ZILIOLI, U. (2007). *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*. Wiltshire, Ashgate.

Sometido en 17/10/2017 y aprobado para publicación en 24/11/2017



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y

reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.