

# *Los hermanos erísticos del Eutidemo en las definiciones del Sofista*

## *The Eristic Brothers of the Euthydemus in the definitions of the Sophist*

FRANCISCO VILLAR  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 10/06/2019 Aceptado:03/03/2020

### RESUMEN

En este trabajo defenderé que los erísticos del *Eutidemo* se dedican a la sofística tal como esta es definida en el *Sofista*. Propondré que en tanto la quinta y la séptima definición se sirven del concepto de ἀντιλογικός, ambas son capaces de capturar el componente dialéctico y refutativo de la práctica erística. Preferiré indentificarlos con la séptima no sólo porque constituye la definición final del sofista, sino también porque esta incluye entre sus determinaciones el empleo engañoso de tal forma de argumentación, rasgo que se ajusta más a la erística que el cobro de dinero, elemento principal de la quinta.

### PALABRAS CLAVE

PLATÓN, SOFISTA, ERÍSTICA, DIALÉCTICA, REFUTACIÓN

### ABSTRACT

In this work I will defend that the eristics of the *Euthydemus* are devoted to sophistry as this is defined in the *Sophist*. I will propose that the fifth and the seventh definition use the concept of ἀντιλογικός and, therefore, both are able of grasping the dialectical and refutative component of eristics. I will prefer to identify them with the seventh, not only because it constitutes the final definition of the sophist, but also because it includes the deceptive usage of that form of argumentation, a feature that is more in line with eristics than the charging of money, the main element of the fifth.

### KEYWORDS

PLATO, SOPHIST, ERISTICS, DIALECTIC, REFUTATION

LOS DOS ERÍSTICOS CON LOS CUALES Sócrates dialoga en el *Eutidemo* han sido interpretados de manera dispar a lo largo del siglo XX. Una importante tradición de lectura, impulsada inicialmente por Sprague (1972, pp. 294-295) y luego continuada por Kerferd (1981, pp. 53), Nehamas (1989) y Canto (1989, pp. 26-33), considera que Eutidemo y Dionisodoro son parte del movimiento de maestros itinerantes del siglo V a. C. junto a Protágoras, Gorgias, Pródico, etc. Como argumenta Sprague, la decisión de Diels de no incluir a los hermanos entre los presocráticos se debió al prejuicio que circulaba a principios del siglo XX respecto de la omnipresencia de Antístenes como interlocutor de los diálogos platónicos. Sin embargo, su participación en la sofística es para Sprague más que evidente en el *Eutidemo*, por lo cual abogó por su inclusión.

Esta propuesta ha sido desafiada recientemente por Hitchcock (2000) y Dorion (2000). El primero sostiene que la argumentación dialéctica de tipo refutativa de los erísticos está más cerca de Sócrates tal como es retratado en la obra temprana de Platón que de las prácticas discursivas de los sofistas del siglo V a. C., principalmente de Protágoras, el único de ellos que es vinculado a la erística (D. L. IX.52-53=DK 80, A1). En una línea de lectura cercana a la intuición recogida por Diels, el autor defiende que el mejor lugar para rastrear el origen de la erística es el Sócrates histórico y sus discípulos. Dorion, por su parte, procuró ir más allá de esta sugerencia, identificando al socrático Euclides de Mégara y sus allegados megáricos como las figuras veladas detrás de Eutidemo y Dionisodoro y su específico modo de emplear la refutación.<sup>1</sup>

En un punto intermedio se encuentran algunos comentaristas del *Eutidemo*, como Nancy (1984), Chance (1992) y Sermamoglou-Soulmadi (2014), quienes toman como un dato que los hermanos son sofistas, lo cual, ciertamente, es algo que se afirma al inicio del diálogo, cuando Critón se refiere a ellos como «unos sofistas (σοφισταί) nuevos» (271c), vocabulario que se repite en 277e (σοφιστικός), 288b (σοφιστής) y 297c (σοφίστρια). Si bien la datación y la pertenencia intelectual de Eutidemo y Dionisodoro constituye un asunto relevante, y en tal sentido considero que la lectura de Dorion es atendible y probablemente correcta, en este trabajo adoptaré la posición intermedia, puesto que creo que los erísticos son, de hecho, unos sofistas, aunque en un sentido muy preciso de la palabra, a saber, el que Platón construye en el *Sofista*.

Numerosos expertos han sugerido el punto. Méridier (1931, p. 131) y Hitchcock (2000, p. 62), por ejemplo, los vinculan con la quinta definición

1 La interpretación ya había sido propuesta por Méridier (1931, pp. 128-130) y Hawtrey (1981, pp. 28-30). Dorion, no obstante, ofrece una defensa contundente de ella. Para más razones a favor, Cf. Mársico e Inverso (2012, pp. 42-58) y Gardella (2013). Sobre los ecos antisténicos, Cf. Rappe (2000).

(225a-226a). Sprague (2000, p. 11) y Dorion (2000, p. 40), por su parte, con la séptima (265a-268d), suscribiendo ambos, además, la opinión de que toda la sección definicional del *Sofista* parece tenerlos como objetivo. Entre quienes se han dedicado a este último diálogo, Cornford (1935, p. 176) había propuesto a Eutidemo como el depositario de la quinta, aunque dudando de que Platón pretendiera rescatar a alguien en particular con las definiciones, punto en el cual la tradición tendió a seguirlo. Igualmente, Oscanyan (1972) y, más recientemente, Narcy (2013), han insistido en su cercanía con la quinta.

Un equívoco que comparten estas propuestas es el de suponer que en el *Sofista* hay más de una definición, cuando en verdad sólo la séptima es la correcta y definitiva. En este trabajo defenderé que Eutidemo y Dionisodoro se ajustan al contenido de esta última y solo por ello merecen el calificativo de sofistas. Pero dado que las primeras seis no son ajenas al camino transitado para llegar a ella, mostraré, asimismo, los rasgos de estos personajes que pueden rastrearse en todo el diálogo, principalmente respecto de un punto: la práctica discursiva que se intenta definir y que es finalmente llamada *ἐναντιοποιολογική* (268c). Propondré que si la crítica ha oscilado entre la quinta y la séptima es porque ambas emplean el concepto de *ἀντιλογικός*, el cual se ajusta al componente dialéctico y refutativo de la actividad de Eutidemo y Dionisodoro.

El trabajo conta de dos partes. En la primera analizo la práctica argumentativa que despliegan los hermanos en las tres demostraciones erísticas del *Eutidemo*. En la segunda confronto este perfil intelectual de Eutidemo y Dionisodoro con el contenido de las distintas propuestas definicionales del *Sofista*. Si bien me ocuparé de todas ellas, procurando dar una visión integral del objetivo principal del diálogo, que es definir a la sofística, haré especial énfasis en la quinta y la séptima, para lo cual reconstruiré en detalle sus respectivas divisiones.

## I

El *Eutidemo* consiste en un relato de Sócrates (275d-304c) enmarcado por un prólogo (271a-275d) y un epílogo (304c-307c). El prólogo narra una conversación con Critón en la que este le pregunta a Sócrates con quiénes había estado conversando el día anterior. Una vez conocidos sus nombres y su calidad de extranjeros, Critón añade lo siguiente: «Son, según parece (ὡς ἔοικε), unos sofistas nuevos (καινοὶ τινες σοφισταί): ¿de qué país son y cuál es su sabiduría (σοφία)?» (271c).<sup>2</sup> Hay dos motivos por los cuales esta

2 Me he servido de los textos fijados por Méridier (1931) y Burnet (1995). Las traducciones siguen en líneas generales a Mársico e Inverso (2012) y Cordero (1988) salvo ligeras modificaciones.

introducción no permite adjudicarle a los hermanos una pertenencia intelectual específica: por un lado, Critón no los conoce y no sabe qué hacen, algo que deja claro la pregunta inicial y la inseguridad de sus palabras; por otro, σοφιστής es empleado aquí con un sentido genérico, prácticamente como sinónimo de σοφός, alguien que posee σοφία.<sup>3</sup> La narración de Sócrates busca, en efecto, rememorar esa sabiduría.

La descripción (271c-272d) comienza indicando que su sabiduría es asombrosa y ambos son muy sabios, calificativo que merecen por haber desarrollado con perfección la técnica del pancracio (παγκρατιαστική) y ser, a diferencia de los pancratistas corrientes, unos luchadores completos (παμμάχος). Su habilidad, ciertamente, no se limita al enfrentamiento corporal: también son los mejores con armas y en la lucha judicial (τοῖς δικαστηρίοις μάχη), tanto discutiendo (ἀγωνίσασθαι) ellos mismos en los tribunales como enseñando a quien les pague a redactar y pronunciar sus discursos. La παγκρατιαστική, no obstante, remite aquí específicamente a la sabiduría que en 272c es llamada ἐριστική, término derivado de ἔρις y vinculado a las disputas de carácter verbal: «luchar con los discursos (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι) y refutar siempre lo que se dice (ἐξελέγχειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον), tanto si se trata de algo falso como de algo verdadero (ὁμοίως ἔάντε ψεῦδος ἔάντε ἀληθές ἦ)» (272b).

Los hermanos, de todos modos, se desentenderán de su dedicación a la lucha corporal, armada y judicial, indicando en 273d que a esas actividades ahora las tienen como pasatiempos. De lo que se ocupan en la actualidad es de conferir la virtud (ἀρετή) de la manera más rápida y mejor. La magnitud de tal promesa despertará la sospecha de Sócrates, que les reclamará que realicen una demostración (ἐπίδειξις) de que poseen tal capacidad. En concreto, les solicita que exhorten al joven Clinias a la filosofía (φιλοσοφία) y el cuidado de la virtud (ἀρετῆς ἐπιμέλεια), pedido que a lo largo del diálogo remitirá a la necesidad de formación del muchacho y al deseo de que este se vuelva bueno, mejor y más sabio. El contenido de las tres demostraciones (275d-278e, 283b-288c y 293b-304c) revelará, igualmente, que lejos de entender por ἀρετή lo mismo que Sócrates, para ellos esta se identifica con la práctica argumentativa que antes fue denominada ἐριστική, y de la cual me interesa destacar cuatro características.

En primer lugar, el objetivo de los sofistas es refutar (ἐξελέγχειν) a su adversario, es decir, construir un argumento que concluya algo contradictorio

3 Sobre σοφιστής, Cf. Grote (1850, pp. 479-485), Guthrie (1969, pp. 38-45) y Kerferd (1976), quienes señalan su sinonimia originaria con σοφός, la amplitud de personas con alguna experticia a las cuales era aplicado y su carácter elogioso en oposición a la connotación negativa que adquirirá en el siglo IV a. C.

o incompatible con una tesis defendida previamente por él. Este propósito, además, es buscado de manera extrema: se jactan de ser capaces de refutar cualquier cosa que se diga. Las dos refutaciones que abren la primera demostración (275d-278e) son una muestra de ello. Clinias es primero obligado a elegir entre si aprenden (*μανθάνειν*) los sabios o los ignorantes. Luego de responder que lo hacen los sabios, Eutidemo elabora un razonamiento que lo contradice, mostrando que, en verdad, aprenden los ignorantes. Pero habiendo aceptado la conclusión, Dionisodoro vuelve a cargar contra el muchacho, probando esta vez que los que aprenden, en realidad, son los sabios. La certeza de la refutación es tal que al inicio del intercambio (275e) Dionisodoro le comenta a Sócrates que no importa qué opción elija Clinias: con cualquiera de las dos será refutado.

En segundo lugar, el procedimiento para elaborar el argumento es dialéctico, entendiéndolo con ello que se realiza en el marco de una conversación en la cual los roles son claros y están fijados de antemano: el erístico pregunta, su interlocutor responde (275a-c). Las posiciones a refutar y las premisas necesarias para arribar a la conclusión son siempre el resultado de concesiones a interrogaciones del sofista, las cuales, a su vez, siguen reglas muy estrictas respecto de su contenido: cualquier respuesta que exceda el «sí» o el «no», o que añada a lo afirmado algún comentario marginal que vaya más allá de las alternativas ofrecidas, es denunciada como un intento de evasión. Tampoco están permitidas las repreguntas ni los pedidos de aclaración (295b-296d), así como la apelación a supuestos ya dejados atrás en la discusión (287b).

En tercer lugar, estas reglas tienen como fin confinar al interrogado a un rol absolutamente pasivo que allana el camino a un rasgo central de la erística: su empleo engañoso del lenguaje. En efecto, las preguntas a las cuales los sofistas exigen una respuesta simple presentan en todos los casos algún tipo de ambigüedad, equívoco o supuesto confuso que hace posible su malinterpretación en pos de la refutación. Los dos argumentos referidos en el primer punto, por ejemplo, hacen uso de la equívocidad del verbo *μανθάνειν*, que como Sócrates explica en 278a, puede significar tanto el hecho de adquirir un conocimiento que antes no se poseía como el de servirse de uno ya adquirido, acción que si bien recibe con propiedad el nombre de *συνιέναι* (comprender), también puede ser denominada *μανθάνειν* (aprender). Lejos de ser un caso aislado, las tres demostraciones erísticas presentan el mismo patrón argumentativo engañoso.<sup>4</sup>

4 La sistematización de los recursos falaces de los erísticos es la tarea de *Refutaciones sofísticas*. Hawtrey (1981, pp. 2-3) reconoce en el *Eutidemo* cinco de los trece tipos de falacias analizados por Aristóteles. Sobre el vínculo entre las obras, Cf. Dorion (1995), quien defiende que Aristóteles se dirige contra los mismos sofistas, a los cuales también identifica con los

Finalmente, los sofistas exhiben una actitud de desdén hacia su interlocutor, al cual buscan refutar solo para dejar en ridículo. A cada refutación de Clinias, por ejemplo, le sigue un coro de seguidores que se ríe de él por no contestar correctamente y encontrarse cada vez más confundido. Esta actitud lúdica está en consonancia con la de sus maestros, la cual acompaña al carácter arrogante de ambos, algo que se vuelve manifiesto a partir de los calificativos que Sócrates utiliza para describir su proceder: «valiente y seguro» (275b), «con una sonrisa» (275e), «con extrema soberbia» (293a), «con mucha ironía» (302b). Este tipo de actitudes despectivas propician un contexto de tensión y malestar que hace reaccionar a los interrogados, los cuales terminan volcándose a la erística, tal como ocurre con Ctesipo en 300b, conversión que marca la victoria de los hermanos y el cumplimiento del objetivo de sus demostraciones.

La atracción que la actividad genera en aquellos que presencian su accionar se vislumbra en la recurrencia a términos vinculados a θαῦμα («admiración», «sorpresa», «asombro») para referir a ella, aspecto que incluso provoca que en 302a Sócrates se deje refutar por estar deseoso de escuchar un nuevo argumento. A pesar de ello, Sócrates insistirá en los límites de la práctica al final de cada demostración, calificándola en la primera (278b-d) como un juego (παιδιά) y no como una actividad seria, y comparando a los hermanos, a su vez, con aquellos que se burlan de los que se caen porque alguien les arrebató el asiento. La reiterada petición de que dejen atrás el momento de las risas y comiencen a hablar con seriedad, brindando la exhortación a la filosofía y la virtud que prometieron, no será cumplido nunca desde la perspectiva de Sócrates.

En contrapartida, los dos modelos protrépticos socráticos (278e-283b y 288d-293a) presentan otra forma de argumentación. Si bien esta es dialéctica y en tal sentido es similar a la erística, no puede homologarse a ella. Su objetivo, por ejemplo, no es la refutación, sino que, en caso de que esta sea necesaria, lo es en virtud de establecer que un determinado punto que se está debatiendo es inconducente o erróneo. Lo que busca, por el contrario, es construir una posición junto con el interlocutor y no contra él, proceso que se realiza a partir sus aceptaciones y rechazos, acuerdos y desacuerdos. Es posible y deseable, además, que el interrogado adopte un rol activo y coopere en el avance del argumento. Es gracias a tal intercambio que Sócrates y Clinias arriban a

megáricos. Sobre el significado de σοφιστής en Aristóteles y su estrecha relación con ἐριστικός, Cf. Classen (1989).

conclusiones acerca de la necesidad de volverse más sabios y desarrollar el conocimiento, algo en lo cual la erística se revela incapaz durante todo el diálogo.<sup>5</sup>

A través de la confrontación entre la labor de los sofistas y la de Sócrates Platón distingue dos tipos de dialéctica que podrían ser confundidas si quien las observa no atiende a las diferencias en sus fundamentos, métodos y fines. El crítico anónimo de la filosofía del epílogo (304d-305a) es un fiel representante de tal apreciación, en tanto que al condenar en conjunto a todos lo que se dedican a esta actividad, no se preocupa por discernir con cuidado las diferentes modalidades que la misma podría adquirir de acuerdo a quién sea su cultor.<sup>6</sup> Si bien en el *Eutidemo* Platón ya avanza en la tarea de desacreditar la argumentación erística, Sócrates aún la considera parte de la filosofía (307a-c). Las apelaciones al término σοφιστής son pocas en el diálogo y están íntimamente ligadas a la cualidad de σοφοί de los hermanos. Será en el *Sofista*, como veremos, donde la erística quedará completamente fuera del terreno filosófico.

## II

La confusión entre las distintas formas que puede adquirir la refutación está presente desde el inicio del *Sofista*. Teodoro, en efecto, presenta al Extranjero de Elea afirmando que este es «todo un filósofo (μάλα φιλόσοφον)» (216a), a lo cual Sócrates pregunta si no será que están frente a «un dios refutador (θεὸς ἐλεγκτικός)», capaz de «observarlos y refutarlos (ἡμᾶς ἐποψόμενός τε καὶ ἐλέγξων) ante la debilidad de sus argumentos (φαύλους ὄντας ἐν τοῖς λόγοις)» (216b).<sup>7</sup> Teodoro desliga al Extranjero de ser un refutador extremo, indicando que este es «más medido que los expertos en discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακόντων)» (216b) y reafirmando nuevamente su calidad de filósofo. Esta última categoría lleva a Sócrates a introducir la cuestión definicional: dado que el filósofo unas veces tiene aspecto (φαντάζεσθαι) de político, otras de sofista y otras de alguien loco, su trato con la masa ignorante solo puede dar lugar a un criterio confuso sobre lo que hace. La pregunta

5 Para un análisis del diálogo cooperativo en los diálogos platónicos de transición, Cf. Vigo (2001). Para una confrontación del ideal cooperativo de los protrépticos y el combativo de la erística, Cf. Gill (2000).

6 Varios especialistas (Mérider 1931, pp. 134-138; Hawtrey 1981, pp. 26-27; y Mársico e Inverso 2012, pp. 90-93) consideran que el crítico es Isócrates, quien en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* había atacado a todos los discípulos de Sócrates por dedicarse a la argumentación capciosa.

7 La pregunta podría estar motivada por la patria del Extranjero y su vinculación con Parménides y Zenón en 216a. Sprague (2000) es quizás quien más defiende que la erística posee vínculos con el eleatismo.

respecto de cómo conciben en la tierra del Extranjero al sofista, al político y al filósofo busca determinar si están ante una, dos o tres figuras y, en caso de ser así, qué tarea le corresponde a cada una.

El Extranjero propone en 218b comenzar por el sofista. Teniendo en cuenta la cercanía que en las últimas tres definiciones tendrán los conceptos de «discusión (ἔρις)», «refutación (ἔλεγχος)» y «apariencia (φάντασμα)», todos ellos cercanos en la conversación introductoria, la elección del sofista se debe al intento de distinguirlo del filósofo. Como adelanté, el inconveniente es que en el proceso de definir al sofista se elaborarán siete definiciones, las cuales, por supuesto, no pueden ser todas correctas. Rickless (2010), en este sentido, ha argumentado que el método de reunión y división hace imposible que la sofística pueda ser hallada en más de un género: en tanto la séptima definición la enmarca en la técnica productiva, eso inhabilita, por ejemplo, que las primeras cinco sean adecuadas, ya que dividen la parte adquisitiva de la técnica.<sup>8</sup>

El autor critica, asimismo, las interpretaciones de Notomi (1999, p. 81), Gill (2006, p. 10) y Sayre (2007, p. 39) que sugieren que las primeras seis definen al sofista a través de sus accidentes, mientras que la séptima captura su esencia. Siendo rigurosos, la única que lo define es esta, quedando para las demás el ser solo intentos fallidos en el proceso de llegar a ella. Si el diálogo ofrece seis tentativas antes de la definición verdadera es porque esta revelará al sofista como un productor de apariencias (φαντάσματα), sirviendo toda la sección, por tanto, de modelo orientador para arribar a la técnica de la producción. Un indicio a favor de esta interpretación es que el Extranjero y Teeteto se detienen un momento antes de comenzar la definición final para recapitular «de cuántos modos se les apareció (πέφανται) el sofista» (231c), aspecto multiforme del personaje que en 231e los hace reflexionar sobre la noción de φάντασμα que retomarán luego.

Si bien la lectura de Rickless es sumamente sólida, hay una cuestión que no desarrolla: la importancia que en la última definición posee el concepto de ἀντιλογικός (232b), el cual, a su vez, retoma una de las divisiones centrales de la quinta (225b). En este apartado propondré que aunque ambas definiciones caracterizan una práctica dialéctica con fines refutativos, lo hacen desde perspectivas diferentes: la quinta define al sofista a partir de la adquisición de

8 La sexta divide la técnica según el criterio de separación y combinación (226c). Puesto que para Rickless la división de los géneros se realiza de acuerdo a subclases que son *exclusivas* y *exhaustivas*, el «sofista de noble estirpe» (231c), al ser un técnico, debe estar o bien dentro de la productiva o bien de la adquisitiva. El autor propone que debe ser ubicado en la productiva, y en el marco de esta se ocupa de una tarea separativa, mientras que el sofista de la séptima, de una combinativa. Sayre (2006, p. 66) sugiere lo mismo. Cornford (1935, pp. 177-178) considera que la sexta se sirve de un criterio distinto al del resto.



dinero que este busca gracias a las disputas privadas; la séptima, en cambio, no sólo no tiene al lucro en sus divisiones, sino que, además, realiza un juicio crítico respecto de la argumentación del sofista, denunciando el carácter aparente de su empleo de la contradicción. Este elemento describe mejor la actividad de Eutidemo y Dionisodoro que el cobro de honorarios.

### II.1 LA QUINTA DEFINICIÓN

Las primeras cinco definiciones parten de la técnica adquisitiva (κτητική), la cual había servido como género superior de la definición del pescador de caña (219a-221b). Lo que define al sofista en estas propuestas es la obtención de dinero. La primera (221c-223b) lo caracteriza como un cazador de jóvenes adinerados, objetivo que logra organizando encuentros (ὀμιλῖαι) pagos en el ámbito privado sobre la virtud (ἀρετή). La segunda (223b-224d), la tercera y la cuarta (224d-e) lo definen como un comerciante de conocimientos (μαθήματα) y argumentos (λόγοι) acerca de la misma temática: en la segunda vende de ciudad en ciudad saberes que compra a otros; en la tercera lo hace dentro de su propia comunidad; en la cuarta comercia lo que él mismo elabora.<sup>9</sup> La quinta (225a-226a), finalmente, coloca al sofista en el género «que gana dinero a partir de las discusiones privadas (ἀπὸ τῶν ἰδιωτικῶν ἐρίδων χρηματιζόμενον)» (225e).

Al menos cuatro elementos vinculan estas definiciones con los sofistas del *Eutidemo*. Primero, su ánimo de lucro, aspecto que Sócrates resalta en más de una ocasión a lo largo del diálogo, principalmente en *Eut.* 272a y 304c. Segundo, su especial preferencia por los jóvenes de buena posición, ya que si bien en *Eut.* 304c se indica que aceptan alumnos de cualquier edad, en 272c-d Sócrates enfatiza la predilección de ambos por la juventud, lo cual vuelve esperable que quieran conversar con Clinias y luego busquen convertir a Ctesipo. Tercero, el que tengan a la virtud como objetivo de su educación, aunque cabe recordar que Eutidemo y Dionisodoro identificaban ἐριστική y ἀρετή, cosa que las definiciones no hacen explícitamente. Cuarto, el carácter privado de su actividad, rasgo que se desprende no sólo de que su enseñanza se realiza a cambio de un salario, sino también de su distanciamiento de la lucha judicial en *Eut.* 273d.

Las primeras cuatro definiciones no parecen describir un patrón argumentativo cercano a la erística. El único indicio metodológico de ellas está en la primera, cuando se dice que el sofista «organiza encuentros (ὀμιλίας ποιούμενον)» (223a), contenido que habría que suponer también en las siguientes. La clave del pasaje está en determinar si el término ὀμιλία

<sup>9</sup> A favor de esta lectura de las definiciones dos a cuatro, Cf. Cornford (1935, pp. 174-175) y Sayre (2007, p. 63).

indica alguna modalidad discursiva específica: Cordero (1988, p. 340) traduce «conferencias», quizás por considerar, como Cornford (1935, pp. 173-174), que la técnica persuasiva (πιθανουργική) en la cual se enmarca la primera definición implica un ámbito retórico que apela a discurso continuo. Sin embargo, no creo que sea así, por lo cual prefiero traducir ὁμιλία por lo que propiamente significa: encuentro.<sup>10</sup> En efecto, al introducir la persuasión en 222c se mencionan tres prácticas dentro de esta: δικανική, δημηγορική y προσομιλητική. Teniendo en cuenta que la siguiente división se hará según el criterio público-privado, las primeras dos harían referencia a los tribunales y la asamblea, y la tercera, que es donde estará la sofística, a una reunión más pequeña.

La quinta (225a-226a) sí es explícita respecto del modo de argumentar del sofista, el cual, además, es denominado ἐριστική en 225c. Las divisiones que conducen a la erística no sólo describen una práctica discursiva que se asemeja a la de Eutidemo y Dionisodoro sino que también se inscriben en un marco conceptual que recuerda su presentación como luchadores. La definición parte de la lucha (ἀγωνιστική). La separación de esta en competición (ἀμιλλητική) y combate (μαχητική) refiere o bien al enfrentamiento singular que el segundo supone o bien a su mayor grado de confrontación. Si el combate se desarrolla «cuerpo a cuerpo (σώματι πρὸς σώματα)», le corresponde el nombre de violencia (βιαστική). Si se lleva a cabo «por medio de discursos contra discursos (λόγοις πρὸς λόγους)», se denomina controversia (ἀμφισβητητική), vocablo que da la idea de dos partes que polemizan verbalmente.<sup>11</sup>

Lo relativo a las controversias admite dos formas. El debate judicial (δικανική) se da en público (δημοσίᾳ) mediante extensos discursos contra extensos discursos contrarios (μήκεσί τε πρὸς ἐναντία μήκη λόγων) y es acerca de cosas justas e injustas (περὶ δίκαια καὶ ἄδικα). La antilógica (ἀντιλογική) ocurre en el dominio de las cuestiones privadas (ἐν ἰδίῳ) y «se divide en preguntas y respuestas (κατακεκερματισμένον ἐρωτήσεσι πρὸς ἀποκρίσεις)» (225b). A la oposición público-privado se añade aquí una característica que sugiere un ámbito dialéctico, ya que el verbo κατακερματίζειν refiere a un discurso fraccionado, troceado, incluso entrecortado, propio de un desarrollo dialogado de la controversia donde el avance del argumento se logra a partir de concesiones a preguntas. El nombre ἀντιλογική, además, remite al elemento refutativo de la práctica que está siendo definida, la cual, como en el *Eutidemo*, busca contradecir (ἀντιλέγειν) una posición a través de un interrogatorio.

10 Rowe (2015, p. 108) también mantiene cierta indeterminación en ὁμιλία, traduciendo «associating with people». Sobre su campo semántico, vinculado con «tratar» y «reunirse», Cf. Chantraine (1968, p. 798).

11 Me alejo en varios puntos de la traducción de Cordero (1988) en *Sofista* 225a-226a.

La penúltima división ahonda en las cuestiones privadas de la controversia antilógica: una parte discurre sobre contratos y se lleva a cabo de modo sensillo (ἀτέχνως) y casual (εἰκῆ); la otra, denominada erística (ἐριστική), se realiza de acuerdo con cierta técnica (ἐντεχνον) y versa sobre «las cosas justas e injustas en sí mismas (περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων), y otras cuestiones en general (περὶ τῶν ἄλλων ὅλως)» (225c). El contrapunto más relevante aquí está entre la particularidad de las controversias sobre contratos, similar al debate judicial sobre cosas justas e injustas, y la generalidad de la erística, que podría vincularse al tipo de materias que son motivo de debate a lo largo del *Eutidemo*, todas ellas alejadas de los asuntos materiales o legales de los presentes, tales como el concepto de aprendizaje que recorre la primera demostración y los de ser, no-ser, verdad, falsedad y contradicción de la segunda.

La división final separa en dos la erística: si las discusiones son por el placer de pasar el tiempo en estas cosas (δι' ἡδονὴν τῆς περὶ ταῦτα διατριβῆς), incluso a costa de descuidar los asuntos propios y de que la mayoría de quienes las escuchan las reciban sin placer, su denominación es charlatanería (ἀδολεσχική); si, en cambio, hacen ganar dinero, sofística. Lo único que distingue a la charlatanería de la sofística es que una es dilapidadora de dinero (χρηματοφθορική) y la otra acrecentadora (χρηματιστική), esto es, con qué fin emplea cada una la erística.<sup>12</sup> Dado que el cobro por parte de Eutidemo y Dionisodoro es explícito, en el marco de esta definición son sofistas. Los consejos de Sócrates a ambos en *Eut.* 303c-304c, no obstante, sugieren que si no cobrarán, les podría corresponder el calificativo de charlatanes, principalmente por la advertencia respecto de que sólo ellos y sus seguidores pueden disfrutar con tales refutaciones.

Una característica de esta definición es que no realiza un juicio crítico respecto de la actividad argumentativa del sofista. Exceptuando, por supuesto, que el término ἐριστική ya porta por sí mismo una ligera connotación negativa, solo al mencionar la charlatanería esta se vuelve evidente, e incluso por motivos ajenos a sus aspectos discursivos, como puede ser el que esta sea una pérdida total de tiempo de acuerdo al criterio de la gente corriente. Es la alternativa entre la ruina y el lucro personal lo que introduce una nota despectiva en la definición, no una consideración respecto de este particular modo de discutir. Es la séptima definición, como defenderé, la que condena la voluntad contradictoria del sofista desde un punto de vista argumentativo.

12 Una muestra de que el cobro de dinero no añade ningún elemento a la actividad discursiva del sofista está en cómo se enuncia la quinta definición en la recapitulación posterior: «un cierto atleta en la lucha argumentativa (τῆς ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους τις ἀθλητῆς), confinado (ἀφορισμένος) a la erística» (231e).

## II.2 LA SÉPTIMA DEFINICIÓN

El Extranjero comienza la séptima definición señalando que algo parece haber revelado al sofista de forma destacada (μάλιστα), recordando para ello que antes, en 225b, afirmaron que «era, en cierto modo, un contradictor (ἀντιλογικός)» (232b). Ahora agrega, además, que es capaz de enseñar eso a los demás, es decir, que produce también contradictores (ἀντιλογικοί). La búsqueda de los contenidos que contradice hace que la investigación tome distancia por un momento del ámbito estricto de la antilógica, ya que, en tanto su capacidad de contradecir abarca los asuntos privados, los públicos e incluso los de los artesanos, su tarea se revela como una «controversia acerca de todas las cosas (περὶ πάντων ἀμφισβήτησις)» (232e). El vocabulario de la contradicción, de todos modos, será retomado inmediatamente y seguirá permeando la conversación.

El retroceso hacia la ἀμφισβητητική se realiza en pos de introducir una cuestión crucial para criticar la argumentación del sofista: su técnica no se limita a un contenido, sino que pretende contradecirlo todo. Dado que nadie es capaz de tener conocimiento de todo y el sofista afirma ser capaz de contradecir al que sabe, es evidente que debe dar la impresión de que sabe aquello acerca de lo cual contradice, poseyendo, por tanto, una ciencia aparente (δοξαστική ἐπιστήμη) y no una verdadera. Esto abre paso a pensar al sofista como un imitador y, por tanto, en el marco de la técnica productiva y no adquisitiva, ya que la fórmula final no incluye el cobro de dinero: su fin último, enmarcado en un aparato conceptual que da cuenta de su carácter engañoso, es la ἐναντιοποιολογική (278c), esto es, la producción de contradicciones en el lenguaje.

Dado que esta definición se inscribe en la antilógica, hay que suponer en ella un modo de proceder dialéctico. Lo que añade respecto de la quinta es su radicalidad, rasgo que encuentra una instanciación perfecta en la intención refutativa total de Eutidemo y Dionisodoro. Asimismo, el que el sofista sea presentado como capaz de contradecir cualquier cuestión y a cualquier oponente, incluso al que sabe, hace que el Extranjero y Teeteto le apliquen dos calificativos con reminiscencias al *Eutidemo*. Por un lado, si el sofista es realmente capaz de hacer lo que promete, o al menos parecer que lo hace, el poder de su experticia constituye un θαῦμα (233a), esto es, algo digno de asombro. Por otro lado, al revelar en 233d al sofista como capaz de producir todas las cosas por medio de sus contradicciones, Teeteto juzgará a su técnica como un juego (παιδιά), elemento que junto al anterior hará que la conversación se dirija hacia la imitación.

La breve descripción del sofista en 239b-242b refuerza los paralelos con el *Eutidemo*, principalmente respecto de dos puntos: el carácter interrogativo

de su práctica y la actitud que este adopta ante su interlocutor. El Extranjero remite allí a la evasiva del sofista frente a la acusación de que posee una técnica simulativa: cuando lo acorralen afirmando que es un fabricante de imágenes falsas, preguntará (ἀνερωτᾶν) a qué llaman «imagen», así que es necesario hallar una respuesta a sus preguntas. Ante la ingenua propuesta de Teeteto, que se limita a señalar la existencia de reflejos en el agua y en los espejos, el Extranjero insistirá que con tal respuesta lo único que logrará será que el sofista se ría de él. Hará de cuenta que tiene los ojos cerrados y, además, pretenderá ignorar qué son los espejos, la vista y el agua, y «sólo preguntará sobre lo que se obtiene de tus afirmaciones (τὸ ἐκ τῶν λόγων ἐρωτήσῃ σε μόνον)» (240a).

Si bien estos rasgos de la sofística son centrales, la conversación se distanciará de ellos durante la digresión sobre el problema de lo falso (242c-264c), ya que esta sección busca fundamentar la posibilidad de la simulación en general y no una práctica argumentativa concreta. Esta volverá a aparecer recién cuando se reformule la séptima definición en 264c-268d, y más precisamente, en su última división. Dentro de la técnica productiva (ποιητική), una parte hace cosas reales; la otra, imágenes de las cosas (εἰδωλοποιική). Esta se divide, a su vez, en figurativa (εἰκαστική) toda vez que la imagen respeta las proporciones originales del modelo, y simulativa (φανταστική) cuando no lo hace, sino que produce una mera apariencia (φάντασμα), algo que parece asemejarse a la cosa sin hacerlo realmente. La imitación (μιμητική) es la parte de la simulación que emplea el cuerpo para lograr esa falsa apariencia. La imitación erudita (ιστορική) es propia de quienes conocen lo que imitan; la conjetural (δοξομιμητική), por el contrario, de quienes se guían por una opinión, algo que algunos hacen a causa de su ingenuidad, mientras que otros, los imitadores irónicos (εἰρωνική), hacen adrede.<sup>13</sup>

La división final separa en dos la tarea de este último tipo de imitador:

A uno lo veo capaz de ironizar en público (δημοσίᾳ) con largos discursos (μακροῖς λόγοις) dirigidos a la muchedumbre (πρὸς πλῆθη); al otro, en cambio, lo veo en privado (ἰδίᾳ), sirviéndose de discursos breves (βραχέσι λόγοις), obligando al interlocutor (ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον) a contradecirse a sí mismo (ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῷ). (*Sofista* 268b).

13 La ironía radica en el conflicto que se da entre la conciencia que el sofista tiene de su ignorancia y la declaración de que conoce aquello acerca de lo cual contradice. Sobre esta división, Cf. Notomi (1999, pp. 288-292), quien remite a la descripción de la actitud de Dionisodoro como εἰρωνικῶς en *Eut.* 302b.

El primero es llamado *δημολογικός*, que podría traducirse por «orador popular» en virtud del carácter público de su extenso discurso y su intención de dirigirlo a un auditorio. El sofista está volcado al ámbito privado y se opone a un único adversario.

Las palabras que describen la argumentación sofística la colocan dentro de la práctica antilógica. El enfrentado al sofista, en efecto, es referido a partir del término *προσδιλέγομαι*, el cual debe remitir a un ámbito de conversación donde es necesario que este asuma el rol de interrogado, principalmente por dos razones: por un lado, si al dividir la controversia en la quinta definición (225b) la extensión de los discursos de carácter público se oponía a la fragmentación en preguntas y respuestas en privado, la contraposición entre discursos públicos extensos y breves privados de esta definición debería hacer referencia a la misma oposición; por otro lado, el único modo en que el sofista podría forzar a que su interlocutor diga algo en contra de sus afirmaciones sin ofrecer él mismo la contradicción es hacérselo admitir a través de un interrogatorio.

El *Sofista* incluye un ejemplo de esto: la demostración de que nadie es capaz de «afirmar que se pueden decir y pensar falsedades [...] sin incurrir necesariamente en una contradicción (*ἐναντιλογία*)» (236d). Si bien el argumento no lo construye el sofista por sí mismo, porque no hay ninguno presente, el Extranjero lo desarrolla como si fuera uno, empleando a Teeteto como interlocutor. La concepción absoluta del no-ser que el sofista imaginario utiliza para oponerse a la existencia de la falsedad es lo que hace de su argumentación un engaño asimilable a la definición: dado que la falsedad es posible, y «lo que no es», en tanto diferencia y en sentido relativo, es, al servirse de artilugios dialécticos para defender lo contrario y hacer que Teeteto admita una tesis aparentemente verdadera, el sofista lo está contradiciendo solo de modo aparente.<sup>14</sup>

Eutidemo y Dionisodoro son portavoces de este mismo posicionamiento en la segunda demostración erística (*Eut.* 283c-288b). Más aún, considero que la sección 237b-242a del *Sofista* tiene una instanciación perfecta en esa demostración, la cual puede ser leída como la escenificación de tales razonamientos: si en *Sofista* el Extranjero argumenta desde el punto de vista que adoptaría un sofista, mostrando cómo este se resistirá a la existencia de la falsedad al ser acusado de producir meras apariencias, en el *Eutidemo* son directamente dos sofistas los que reaccionan contra la acusación, ya que sus refutaciones sobre el tema se introducen cuando Ctesipo los censura por mentir respecto de que los presentes quieren matar a Clinias (*Eut.* 238e). La

14 Para el carácter aparente de la contradicción del sofista, Cf. especialmente Notomi (1999, pp. 292-296).

apelación a una noción existencial del no-ser y el paralelo que se establece entre esta y lo falso coinciden, además, en el tratamiento del problema en ambos diálogos.<sup>15</sup>

Si bien la quinta definición rescata el componente argumentativo de la labor sofística, el elemento condenatorio de esta descansa completamente en encerrar al erístico en la alternativa, incómoda pero superficial, de la charlatanería y el lucro. La séptima ataca a la actividad del sofista en un aspecto fundamental de ella, denunciando que este no hace genuinamente lo que dice hacer: contradecir sobre cualquier materia a su adversario y, por tanto, ser sabio respecto de tales cosas. Aunque en *Sofista* 233b y 234a se indica que el sofista puede solicitar dinero a cambio de su capacidad de producir contradictores, rasgo que comparte con Eutidemo y Dionisodoro, la adquisición de dinero está ausente de la definición final. Es el empleo engañoso e impostado de la dialéctica lo que, en sentido estricto, define a la sofística en el *Sofista*.

### III

Desde el inicio del *Sofista* está presente la confusión entre sofística y filosofía a partir de su entrelazamiento con los conceptos de discusión y refutación. El trabajado contraste entre las últimas tres definiciones es lo que permite superar esa aparente indistinción, trayendo precisión conceptual a algo que el *Eutidemo* realiza en escena, esto es, a partir de la confrontación efectiva entre ellas. A modo de conclusión, me gustaría destacar brevemente algunos elementos de la sexta que permiten integrar en una interpretación general del diálogo la confrontación entre la quinta y la séptima.

La sexta definición (226a-231c) describe un procedimiento argumentativo que es el único que merece ser llamado «refutación (ἔλεγχος)» por parte del Extranjero. Cabe recordar que es Teodoro quien vincula φιλόσοφος, ἔλεγχος y ἔρις con un tono ligeramente peyorativo en 216a-c. Pero la definición del sofista como un purificador de almas a través de la refutación está muy lejos de ser negativa. El Extranjero incluso duda sobre si tal personaje merece el nombre de sofista, prefiriendo para su técnica la famosa fórmula «sofística de noble linaje (γένει γενναία σοφιστική)» (231b). A esta denominación, además, cede sólo porque Teeteto insiste en que este se parece al sofista, impresión

15 Un análisis del problema de la falsedad en *Eutidemo* y *Sofista* excede los límites de este trabajo. Sobre la temática en la obra de Platón en general, incluido el *Eutidemo* y el *Sofista*, Cf. Crombie (1963, pp. 486-498) y Denyer (1991). Para una defensa de que las refutaciones de la segunda demostración del *Eutidemo* apelan a los mismos supuestos que el *Sofista*, Cf. Notomi (1999, pp. 179-189) y Marcos (2000).

comprensible, ya que, como el sofista, el refutador también se dedica a una forma de antilógica. Obsérvese cómo se caracteriza la actividad refutativa:

Interrogan (διερωτῶσιν) primero sobre lo que alguien cree que dice, cuando en verdad no dice nada. Luego investigan (ἐξετάζουσι) fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de recoger los argumentos, los confrontan entre sí (τιθέασι παρ' ἀλλήλας) y muestran que afirman opiniones contrarias (ἐναντίας) las unas respecto de las otras (αὐτὰς αὐταῖς), acerca de las mismas cosas (περὶ τῶν αὐτῶν), al mismo tiempo (ἅμα), respecto de lo mismo (πρὸς τὰ αὐτά) y en el mismo sentido (κατὰ ταῦτά). (*Sofista* 230b)<sup>16</sup>

No estoy innovando al proponer que es la refutación socrática tal como es retratada en la obra temprana de Platón la práctica aludida por esta definición.<sup>17</sup> Me interesa resaltar de ella dos cuestiones: por un lado, que la sofística se lleva a cabo en un terreno argumentativo muy próximo al de la refutación; por otro, que la caracterización de la contradicción a la que se arriba aquí contrasta fuertemente con la de la sofística. Si la refutación elimina «la falsa apariencia de sabiduría (τὴν μάταιον δοξοσοφίαν)» (231b), dejando al alma del interlocutor pura para adquirir conocimientos, la sofística es su reverso casi perfecto: en tanto imitador del sabio, el sofista busca producir en sí mismo tal apariencia a partir de refutar solo de modo aparente las opiniones del interrogado.

Si bien el sofista de noble linaje no constituye la caracterización del filósofo que resulta del *Sofista*, ya que en 253c-e la filosofía se identificada con la dialéctica (διαλεκτική), ciencia (ἐπιστήμη) capaz de establecer la correcta comunicación entre las Formas, su inclusión entre la quinta y la séptima definición permite realizar una adecuada distinción entre las modalidades que puede adquirir la antilógica. Al igual que en el *Eutidemo*, la denuncia contra la sofística necesita un contrapunto, siendo la labor de Sócrates la que ocupa ese lugar, quien, al menos de acuerdo con la sexta definición, buscaba realmente refutar a su interlocutor. Si el *Eutidemo* es todavía ambiguo respecto de dónde ubicar una actividad como la de Eutidemo y Dionisodoro, el *Sofista* es claro respecto de su destierro no sólo del ámbito filosófico, sino también del de la refutación.

16 Cordero (1988, p. 365) traduce menos recargado el final del pasaje: «los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias».

17 Hay acuerdo casi unánime sobre la cuestión. Para un acercamiento actual al tema, Cf. Solana (2013).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURNET, J. (1995): *Platonis Opera I*. Oxford: Oxford University Press.
- CANTO, M. (1989): *Platon. Euthydème*. Paris: Flammarion.
- CHANCE, T. (1992): *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- CLASSEN, C. J. (1979): «Aristotle's picture of the sophists». En G. B. Kerferd (Ed.). *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, pp. 7-24.
- CORDERO, N. (1988): *Platón. Sofista*. Madrid: Gredos.
- CORNFOR, F. M. (1935): *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge y Kegan Paul.
- CROMBIE, I. M. (1963): *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II*. Routledge y Kegan Paul: Londres.
- DENYER, N. (1991): *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Londres-New York: Routledge.
- DORION, L. A. (1995): *Aristote. Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin.
- DORION, L. A. (2000): «Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?». En T. Robinson y L. Brisson (Eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 35-50.
- GARDELLA, M. (2013): «Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica». *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos* 36, pp. 45-64.
- GILL, C. (2000): «Protreptic and Dialectic in Plato's Euthydemus». En T. Robinson y L. Brisson (Eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 133-143.
- GILL, M. L. (2006): «Models in Plato's *Sophist* and *Statesman*». *Journal of the International Plato Society* 6.
- GROTE, G. (1850): *History of Greece. Volume 8*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1969): *A History of Greek Philosophy III. The Fifth-Century Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HAWTREY, R. (1981): *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- HITCHCOCK, D. (2000): «The origin of professional eristic». En T. Robinson y L. Brisson (Eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 59-67.
- KERFERD, G. B. (1976): «The Image of Wise Man in Greece in the period before Plato». En Bossier F., De Wachter, F., Ijsewijn J. et al (Eds.). *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Leuven: Leuven University Press.

- KERFERD, G. B. (1981): *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCOS, G. E. (2000), «Las Falacias en torno a la Falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la Luz de la Solución del *Sofista*». En T. Robinson y L. Brisson (Eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 144-153.
- MÁRSICO, C. y H. INVERSO (2012): *Platón. Eutidemo*. Buenos Aires: Losada.
- MÉRIDIÉR, L. (1931): *Platon: Ion, Ménexène, Euthydème*. Paris: Les Belles Lettres.
- NARCY, M. (1984): *Le philosophe et son doublé. Un commentaire de l' Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- NARCY, M. (2013): «Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c-235a)». En B. Bossi y T. Robinson (Eds.). *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter, pp. 57-70.
- NEHAMAS, A. (1989): «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry». *History of Philosophy Quarterly* 7(1), pp. 3-16.
- NOTOMI, N. (1999): *The Unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSCANYAN, S. (1972): «Won Six Definitions of the Sophist: *Soph.* 221c-231e». *The Philosophical Forum* 4, pp. 174-254.
- RAPPE, S. (2000): «Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*». *Classical Philology* 95(3), pp. 282-303.
- RICKLESS, S. (2010): «Plato's definition(s) of sophistry». *Ancient Philosophy* 30(2), pp. 289-298.
- ROWE, C. (2015): *Plato. Theaetetus and Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAYRE, K. (2006): *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SERMAMAGLOU-SOULMADI, G. (2014): *Playful Philosophy and Serious Sophistry*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- SOLANA, J. (2013): «Socrates and 'Noble' Sophistry (*Sophist* 226b-231c)». En B. Bossi y T. Robinson (Eds.). *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter, pp. 71-85.
- SPRAGUE, R. (1972): *The Older Sophists*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- SPRAGUE, R. (2000): «The *Euthydemus* Revisited». En T. Robinson y L. Brisson (Eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 3-19.
- VIGO, A. (2001): «Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo». *Tópicos* 9, pp. 5-41.

FRANCISCO VILLAR es Profesor de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires.

*Líneas de Investigación:*

Problemas metodológicos en la primera mitad del siglo IV a. C., haciendo especial foco en la disputa entre Isócrates y los socráticos respecto de los fundamentos, métodos y fines de la actividad filosófica

*Publicaciones recientes:*

(2018): «Los argumentos dialécticos de Eubúlides de Mileto: el Mentiroso, el Sorites, el Velado y el Cornudo». *Factotum* n° 19; 48-59

(2019): «La crítica de Isócrates a los socráticos en Contra los sofistas y Encomio de Helena». *Signos filosóficos* vol. 21, n° 42; 8-35

*Correo electrónico:* [villarfr@gmail.com](mailto:villarfr@gmail.com)

