



## Los *Dissoi logoi* sofísticos como antecedente de los diálogos socráticos: el uso de la prosa en los siglos V y IV a. C.

Alba Marín Garzón<sup>1</sup>

Recibido: 9 de enero 2024 / Aceptado: 18 de julio de 2024 / Publicación en línea: 29 de noviembre de 2024

**Resumen.** A lo largo de las siguientes páginas repasaremos el uso de la forma prosaica por parte de los sofistas y socráticos, viendo la influencia y relación entre ambos tipos de escritura. A este respecto, analizaremos los escritos sofísticos antinómicos resultantes de prácticas erísticas, ejemplificados por los llamados *Dissoi Logoi*. Consideraremos a continuación la influencia de este escrito sobre los *Logoi Sokratikoi*, desarrollados por los círculos de seguidores de Sócrates, buscando ver la correlación en la metodología y forma argumentativa, así como también en el contenido, de ambos escritos, considerados tradicionalmente como representantes de posturas totalmente contrapuestas. Pretendemos, por tanto, resaltar la continuidad entre la corriente sofística y la socrática frente a la usual consideración de ambos grupos como enemigos intelectuales.

**Palabras clave:** *Dissoi logoi*; sofistas; Sócrates; diálogos; *Logoi sokratikoi*; prosa.

[en] The sophistic *Dissoi logoi* as an antecedent of the Socratic dialogues: the use of prose in the 5th and 4th centuries B.C.

**Abstract.** Throughout the following pages, we will review the use of the prosaic form by the sophists and socratics, seeing the influence and relationship between both types of writing. In this regard, we will analyze the antinomian sophistic writings resulting from eristic practices, exemplified by the so-called *Dissoi Logoi*. We will consider the influence of this writing on the *Logoi Sokratikoi* developed by the circles of followers of Socrates, seeking to see the correlation in the methodology and argumentative form, as well as the content, of both writings, traditionally considered as representative of opposite positions. We pretend, therefore, to highlight the continuity between the sophistic and socratic currents instead of the usual consideration of both groups as intellectual enemies.

**Keywords:** *Dissoi logoi*; sophists; Socrates; dialogues; *Logoi sokratikoi*; prose.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Los sofistas y la revolución de la prosa. 3. Los *Dissoi Logoi*. 4. Los *Dissoi Logoi* y los *Logoi Sokratikoi*. 5. Conclusiones 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Marín Garzón, A. (2025): “Los *Dissoi logoi* sofísticos como antecedente de los diálogos socráticos: el uso de la prosa en los siglos V y IV a. C.”, en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-16. <https://dx.doi.org/10.5209/resf.93474>

<sup>1</sup> Universidad de Valencia  
alba.marin@uv.es

## 1. Introducción

En el presente artículo buscamos romper la tendencia de los estudios de la antigüedad clásica que traza una línea divisoria entre los escritos de los socráticos y sofistas, vistos los unos como enemigos de los otros. Buscamos acentuar la influencia de unos en otros y viceversa a través del análisis de los llamados *Dissoi Logoi*, escritos que exponen tesis contrapuestas de diversa temática filosófica reflejo de la práctica oral de contiendas erísticas donde uno debe ser capaz de defender un argumento al que se le contrapondrá de manera directa el del contrincante. Todo ello en base a una práctica oral guiada por un moderador y con una serie de reglas. Elementos paralelos en temática y aspecto paradoxal, sin desvelar que una postura es más verdadera que otra, que también encontramos en las obras de los socráticos o *Logoi Sokratikoi*, siendo especialmente señalados aquellos de los que poseemos obras o fragmentos como son los de Platón, Jenofonte, Esquines y Antístenes. Del mismo modo que los retóricos, los socráticos ensalzaron la oralidad como lugar en la búsqueda de la verdad que permite sembrar conocimientos en el alma, tal y como es señalado por Platón en el final del *Fedro* (274 c y ss.) a través de su mito de Theuth y Tamus.

Para lograr tal objetivo realizaremos tres pasos: primero analizaremos el modo en que los sofistas pusieron el género de la prosa tratadística en el eje de la transmisión escrita, con claro anclaje en lo oral, seguido del modo en cómo ello se traslada en los *Dissoi Logoi* y la influencia del desarrollo de la prosa y las particularidades que tomará dicha prosa en los *Logoi Sokratikoi* que marca en su uso una similitud y una diferencia fundamental con la sofística. En primer lugar, en cuanto a la similitud, ambas formas socráticas y sofísticas ponen su eje no en la plasmación directa de verdades conclusivas sino en la exposición del camino y de distintas opiniones donde la posibilidad de plasmación de un resultado queda en ambos casos legada al receptor. Por otro lado, la diferencia parte precisamente de lo dicho: los socráticos apuestan por la posibilidad abierta de alcanzar dicha verdad, aun cuando no siempre sea posible, buscando plasmar el camino por el que se llega. En cambio, los sofistas implantan sus dudas sobre el carácter unánime de la verdad, donde las opiniones emergen como el único lugar estable, donde la contradicción demuestra la imposibilidad de alcanzar una verdad perenne. Desde la presentación de quiénes fueron los sofistas y como desarrollaron su escritura a la ejemplificación de ello con el caso concreto de los *Dissoi Logoi*, concluiremos con la exposición de las ya adelantadas similitudes y diferencias y, por ende, influencias recíprocas entre la prosa de los sofistas y la de los socráticos. Sostenemos, pues, que el hecho de que entre ellos se da una retroalimentación de estilo y contenido, como modos de expresión coetáneos, es prácticamente innegable.

## 2. Los sofistas y la revolución de la prosa

Bajo el antecedente presocrático de la producción de textos científicos en prosa, es decir, del primer atisbo de la escritura tratadística en el marco del dominio del verso en la antigüedad arcaica y clásica, aparecen como seguidores de dicha forma de expresión del pensamiento los sofistas. Un grupo de intelectuales que adquirieron una sorprendente mala fama y que, a la par, jugaron un papel crucial en el desarrollo de la escritura y la utilización de la prosa como expresión de la vida

intelectual. Se daba en esos primeros *sophistai* una nueva actitud hacia la palabra escrita, llevando el lenguaje y el libro a un nuevo estatus, donde lo escrito cobraba un mayor protagonismo, convirtiendo la prosa tratadística y discursiva en signo del movimiento sofístico. De este modo, plasmaron su saber en una gran lista de obras y títulos que autores como Diógenes Laercio o Filóstrato con su *Vida de los sofistas* recogen y que, más tarde, la edición de Diels-Kranz retoma presentándonos, mediante testimonios y escasos fragmentos, una pequeña imagen de esa escritura de los sofistas.

La línea tradicional que va de los presocráticos a Sócrates, Platón y Aristóteles dejó en el margen de la historia de las ideas a este importante e influyente grupo de maestros, que revolucionaron con su itinerancia la Grecia del momento. No obstante, con la imperante necesidad de contrastar y hacer confluir ambas líneas por parte de los actuales estudios de filosofía clásica, consideramos que debemos comprender quiénes fueron y cómo escribieron estos profesionales del saber, poniéndolos en relación con Sócrates y los socráticos con el fin de lograr una cierta imagen completa del contexto cultural y el modo en el que nace la forma del diálogo, que será la forma por excelencia de la expresión de la filosofía en este contexto cultural. Esto es así, pues, sin su opuesto formal (el tratado), el género del diálogo queda descontextualizado y, por ende, relegado a la incompreensión. Lo mismo ocurre con las doctrinas de los sofistas y el *logos* contrapuesto expresado por Sócrates y recogido por sus discípulos, así como las posibles, y para nada descartables, similitudes en forma y contenido entre ambos grupos, los cuales generalmente han sido vistos como enemigos.

Como nos recuerda Pfeiffer, los sofistas pueden ser considerados hasta cierto punto herederos de los poetas y rapsodas (Pfeiffer, 1981, p.46). De hecho, en el *Protágoras* platónico, Protágoras identifica a Homero y Hesíodo como sofistas (*Prot.* 316d). Así mismo, su propia nomenclatura era en los inicios más amplia y se aplicaba a los poetas, adivinos o aquellos que conociendo sumamente su saber lo ejercitaban de manera reseñable (músicos, legisladores u hombres de estado).<sup>2</sup> Por ejemplo, Hesíodo emplea el verbo (*Erga*, 649) en referencia al conocimiento concreto de la navegación y los barcos, así como Heródoto lo hace para designar a los siete sabios, los cuales, como nos dice Álvaro Vallejo Campos (2007, p. 213), en su renombre y prestigio presentaban una sabiduría que estaba fuera de toda duda para los griegos. Así pues, utilizan tal nomenclatura, como se ha dicho, Heródoto en el libro primero de sus *Historias* (I, 29) y también, más tarde, Isócrates en sus *Antidosis* (235) donde dice:

(...) por eso Solón fue llamado uno de los siete sofistas y tuvo ese sobrenombre que ahora es deshonorado y criticado entre nosotros [ὅστε Σόλων μὲν τῶν ἐπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν, τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ' ὑμῖν]

Con este fragmento se hace eco, precisamente, de ese cambio y conexión de significado entre la Atenas previa y la coetánea al autor. En el sentido posterior y específico, con el término *sophistés* se designó a un grupo de maestros y pensadores que hacían y decían hacer del saber su profesión, prometiendo que podían lograr trasladar un determinado saber de forma rápida y eficaz, con una escasa humildad que la sociedad ateniense y los socráticos vieron con un creciente recelo, como

<sup>2</sup> Véase al respecto: Vallejo Campos (2007), p. 213; De Romilly (1997), p. 17.

refleja la cita de Isócrates. Los sofistas tuvieron un destacado éxito entre los jóvenes de familias con el suficiente poder adquisitivo para poder adquirir sus servicios, así como ejercieron e impulsaron con su figura y enseñanzas una gran renovación en la educación ateniense en particular y en la sociedad y cultura en general, elementos de sobra reflejados por autores como Jacqueline de Romilly, Untersteiner o Kerferd.

Fueron ante todo maestros, maestros profesionales cuya enseñanza tenía como eje la retórica: prometían a quienes los seguían saber hablar bien, con excelencia, en público, pues esta era condición indispensable y una necesidad en un gobierno de democracia directa como era el ateniense. No olvidemos que Demóstenes en su discurso *Sobre una embajada fraudulenta* definía a la democracia, frente a otras formas de gobierno, como una “constitución de los discursos” (“λόγοις ἡ πολιτεία”, Dem. 19.184), una definición especialmente acertada en una Atenas donde la política se asentaba en el constante debate público, donde la asamblea (Ἐκκλησία) se abría siempre con la pregunta “¿Quién quiere hablar?”, y donde la *παρρησία* (libertad de palabra) y la *ἰσηγορία* (mismo derecho al habla) se erigían como principios esenciales de misma. El poder, influencia, estatus o, en general, la consideración que los demás griegos tenían de un hombre dependía de cómo este hablaba y se presentaba en público, es decir, de su habilidad para hablar bien (Goldhill, 2002, p. 45). En un contexto donde no había políticos profesionales o partidos en sentido moderno, la habilidad de hablar emergía como la única manera de destacar en la escena política (Pepe, 2013, p. 14).

En este sentido, la retórica se convertía en una enseñanza esencial que entrelazaba oralidad y escritura: se centraba en la capacidad de construir discursos capaces de lograr la persuasión del auditorio al que se dirigían. Este era pues, el contexto en el que los sofistas iniciaron sus andanzas. Un inicio que no podía ser entendido tampoco sin las lecciones que se encontraban en los manuales de retórica (*technai*), así como en la coetánea y cada vez más creciente presencia de oradores y logógrafos de prestigio como Demóstenes, Lisias, *et. al.* La línea que diferenciaba a los oradores de los sofistas estaba, en ocasiones, desdibujada. El uso de la palabra hablada se convirtió en objeto de una profunda reflexión por parte de los sofistas, un grupo de pensadores que tenían una serie de características comunes en su enseñanza, así como en una serie de principios teóricos identificativos de esta nueva manera de pensar que dicho grupo inauguraba. Esto es así, pues, como venimos anunciando, los sofistas no sólo eran maestros, sino que su enseñanza de retórica se unía a la publicación de obras de contenido intelectual, algunas de las cuales seguían de nuevo ese camino mixto entre oralidad y escritura, de modo que muchas de ellas eran resultado de discursos pronunciados ante auditorios o leídos en alto.

Así mismo, ese carácter mixto entre oralidad y escritura que impregnaba la figura de los sofistas, su enseñanza y sus obras, quedaba incluso reflejado en el estilo que utilizaban para su escritura: desde un estilo más poético y recargado propio de Gorgias (criticado por Aristóteles en *Ret.* III 3, 1406b8) a un estilo más sencillo por parte de Pródico y Protágoras más cercano al lenguaje cotidiano que a la memorización rítmica y exposición poética. De este modo, ellos prefiguran el dominio de la prosa que tendrá lugar en el siglo IV a.C. y en el cual se enmarcan las producciones de diálogos por parte de los socráticos (Sullivan, 1996, p. 117).

Precisamente, la pronunciación de discursos a la que llevaba la enseñanza retórica los situaba en una posición propia de la inmediatez y la subjetividad de toda acción comunicativa. Los argumentos o *logoi* que se pueden pronunciar en la asamblea o

en un juicio varían siempre dependiendo de la ocasión y la perspectiva, del dónde y del quién. De este modo, trasladando ello a un nivel teórico, los sofistas negaban de lleno las presentaciones absolutas, las verdades inmutables y la justicia o leyes incondicionales. Esto es lo que generalmente se entiende bajo la nomenclatura de relativismo sofístico, la cual de modo alguno agota la complejidad de la postura o las variantes dentro de la misma de los diferentes pensadores de tal heterodoxo movimiento. Tal forma de concebir la vida se trasladaba a la escritura, pues, las vivencias y pensamientos determinan lo que se expresa lo cual a su vez determina lo que se plasma en la página escrita y cómo se plasma.

Los sofistas continuaron con la forma prosaica que se había iniciado con los *Peri Physeos* y que se mantenía en el siglo V, entrando en diálogo claro con el contenido y la forma de estas obras. Dudando sobre la posibilidad de la plasmación de una verdad conclusiva o de la propia existencia de algo así como *la verdad*. Gorgias optó por abordarlo en una crítica directa a la ciencia natural y a las posiciones parmedíneas con conclusiones tan orgullosa y atrevidamente presentadas, haciendo ver que todo era posible de argumentar sobre lo que existe e incluso, su no existencia. La paradoja y reducción al absurdo de que nada existe y que, aunque existiera nada podría ser cognoscible ni comunicado, incluía en ello de manera necesaria, circular, al propio tratado de *Del no ser*. Una lucha contra toda pretensión de alcanzar o presentar un conocimiento absoluto, así como una clara muestra del poder del *logos*, del que hace gala también en su *Encomio a Helena*, equiparando la palabra al hechizo (*En. Hel.* 10), considerándola productora de efectos realmente divinos (8) capaz, junto a una opinión construida en un discurso, de engañar y persuadir a partes iguales. Si ya desde Homero *el logos* había ocupado una posición central en el pensamiento y la literatura, Gorgias reflexiona de manera explícita en su *Encomio a Helena* sobre el poder de la palabra, realizando, como hemos visto, un análisis general de dicho poder y una curiosa clasificación del mismo que vale la pena subrayar. Existen dos tipos de utilización del *logos*: una “con metro”, identificable con la poesía –hasta aquí nada diferente a la definición tradicional que llegará hasta Aristóteles– y otra sin metro, o como diríamos nosotros en prosa, que se centra en el poder de la persuasión (*Πειθώ*). Para comprender así mismo como es ese poder de la persuasión que invade y modela el alma de nuestra Helena, debemos estudiar los tipos de discursos:

(...) en primer lugar, los discursos de los meteorólogos (*τῶν μετεωρολόγων λόγους*), quienes, sustituyendo una opinión por otra, rechazando una y defendiendo la otra, han hecho que doctrinas increíbles y oscuras parezcan evidentes a los ojos de la opinión. En segundo lugar, los discursos erísticos (*τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἄγῶνας*) en los cuales un solo discurso deleita y persuade a una gran multitud si está escrito con arte, aunque no haya sido dicho con verdad. En tercer lugar, los debates de los filósofos (*φιλοσοφῶν λόγων ἀμίλλας*), en los que se muestra una rapidez del pensamiento que produce que la creencia en una opinión cambie con facilidad (*En. Hel.* 13).<sup>3</sup>

Tanto los discursos de los meteorólogos o presocráticos, así como los de los filósofos se presentan como *logoi* abstractos que aspiran o afirman presentar una verdad, más, empero, sólo logran expresar opiniones que siempre están sujetas a un cambio constante. Es así, pues el *logos* es siempre relativo al hablante y al

<sup>3</sup> Traducción propia.

oyente, tal y como anteriormente había dicho Protágoras en *La Verdad* o *Discursos Demoledores*, el hombre es la medida de todas las cosas. La opinión es la guía y lo único a lo que se puede aspirar. Ella es, por otro lado, moldeable y cambiante, por lo cual todas las opiniones son verdaderas incluso las que son contrarias, así como todo es susceptible de ser argumentado o demostrado. De este modo se comprende el uso sofisticado del *logos*, donde los intereses sofisticados sobre el lenguaje están claramente unidos a su relativismo ontológico y gnoseológico. ¿Pero qué relación tiene esto con la forma de la escritura sofisticada?

El predominio de la escritura cada vez más acentuado, la cultura del libro más asentada determina el proceder de los sofistas. Si el *logos* escrito era para los presocráticos el modo de hacer sobrevivir lo que consideraban verdades perennes y dignas de conservación por su importancia para la posteridad, la sofisticada emerge como todo gran cambio filosófico, en una relación de opuestos a lo anterior. La posición que Jacqueline De Romilly llama “tabla rasa”<sup>4</sup> propia de los sofistas se extiende también a la forma de su escritura: la prosa se torna su bandera. La poesía queda relegada, a pesar de cierta influencia en el estilo de algunos sofistas ya mencionados. Por consiguiente, la prosa es el paradigma de escritura extensible a todos los fragmentos sofisticados que nos han llegado, donde estos paladines de la prosa tratadística que se veían como sucesores de los poetas eran a la par grandes críticos de los valores tradicionales por ellos transmitidos y considerados tradicionalmente como la esencia inmutable de la Grecia antigua.

Este grupo de autores rehusaban las verdades conclusivas, considerando que todo lo que pueda ser dicho es relativo y plasmando tal idea en su particular forma de escritura prosística y tratadística. Un tipo de escritura que, por otro lado, buscaba también diferenciarse del modo de presentación propio de los presocráticos que la practicaron, realizando un cambio total en la estructura de este y las bases comunicativas sobre las que se asentaba. Es decir, iban más allá del objetivo arcaico de la exposición de lo conclusivo, un objetivo propio de un uso limitado de la escritura y reservado a lo considerado de mayor importancia. Ya no hay verdades más importantes o, valga la redundancia, más verdaderas que otras. Todas son plausibles, todas son potencialmente ciertas. La escritura y la lectura formaban parte de la cotidianidad más que en periodos previos, por lo que esta, ya no quedaba limitada a guardar lo más absoluto, sino a la exposición y apuesta porque nada es absoluto y todo puede ser puesto por escrito, tanto una cosa como su contraria: una tesis *metadiscursiva*, más allá de lo escrito, a la que apuntaba lo que Rossetti llama esta “literatura paradójica” o “drama filosófico” como veremos (Rossetti, 2008, p. 35 y 39). El *logos* ya no sirve a la verdad sino a la opinión. La escritura les sirvió para exponer de manera crítica su concepción del *logos* bajo la propia forma prosaica que adoptaron y que a continuación analizaremos. Una forma que se caracterizaba por la contraposición de opiniones sin explicación clara alguna, por el uso de un lenguaje, un estilo y un contenido que apuntaba de manera directa a lo paradójico y, por ende, algo nuevo y sorprendente para todo aquel que lo leía.

---

<sup>4</sup> En referencia a lo explicado por la autora a lo largo del capítulo IV denominado “Las doctrinas de los sofistas: la tabla rasa” en De Romilly (1997), pp. 103-139.

### 3. Los *Dissoi Logoi*

Reflejo de ello es uno de los textos más importantes y completos que nos ha llegado del movimiento sofístico, una muestra representativa, aunque anónima, de dichos procederes sofísticos que podemos calificar de *antinómicos*, donde la verdad perenne se declara inexpresable, donde sólo es posible aspirar al contraste de opiniones y la argumentación. Nos referimos, pues, a los *Discursos dobles* o *Dissoi Logoi* —de ahora en adelante abreviados como Δ.Λ. Una obra que nos ha llegado envuelta en misterio pues poco sabemos de su autoría, contexto (fecha y lugar) o propósito más allá de lo que los estudiosos han logrado limitadamente alcanzar a través de su análisis, resultando muchas de las conclusiones todavía sujetas a debate. Sobre dicho texto es curioso ya el modo en que nos ha sido transmitido, como parte de los manuscritos de Sexto Empírico donde se comprendería, a su vez, como parte del conjunto de una serie de tratados de criterio escéptico, siendo recogido para tal objetivo por el filósofo escéptico, pero considerado con un claro origen diferente y anterior al mismo. En el marco de ese supuesto grupo de tratados, la obra que nos atañe nos llegó precedida de un breve texto que declaraba su anonimato y lo resumía bajo la nomenclatura de διαλέξεις, siendo descrito en la sentencia inicial como un conjunto de argumentos o discursos dobles (Δισσοὶ Λόγοι). Con ello, apunta, en su contenido y estructura, a otros términos tales como ἀντιλογία o ἐριστική (τέχνη).

Por otra parte, suele considerarse que el texto pertenece a finales del siglo V a. C. principios del IV a. C, siendo de tal modo datado por Thomas Robinson (1979) en su edición canónica. Una producción paralela y coetánea a los escritos dialógicos de los socráticos que compartían no solo tiempo histórico sino también algunas características formales que, como comentaremos, determinaban el modo de exposición de los contenidos. El acuerdo académico más o menos general señala que la obra fue escrita por un hablante dórico no nativo, posiblemente de origen jónico, para una audiencia de tipo dórico. Sobre todo, esto —el dónde, el quién, el cuándo, así como la finalidad e influencias— sigue abierto el debate, aun cuando suele considerarse que fue T. M. Robinson quien asentó los estándares. Empero autores como Mazzarino (1966) consideraron anteriormente que la obra era más temprana, del siglo V d.C., y en sentido opuesto otros como T. M. Conley (1985) consideraron que el autor era de época bizantina.<sup>5</sup> El número de orígenes y autorías asignados a esta obra y con ella relacionados han sido casi incontables, aun cuando al esfuerzo de trazar las diferentes posturas dedica Robinson casi más de un centenar de páginas de su edición, añadiendo al final de los apartados su propuesta, planteada en contraposición y relación con las anteriormente expuesta. Desde un autor estoico (tal y como planteaba Fabricius), a un autor del círculo socrático —Gomperz (1912), Pohlenz (1913), Trieber (1892), *et. al* defendieron tal postura; otros como F. Blass (1881) fueron más específicos y hablaron de Simias o M. Schanz (1884) de Simón—, imitadores alejandrinos o al propio Hippias (Dupréel, 1948). En este sentido, la obra ha tenido en la historia de sus lecturas un gran número de fechas y autorías. Generalmente, el acuerdo académico

5 Sin extendernos demasiado, ya se ha dicho que la mayoría de estudiosos consideran que la frase de §1.8 sobre una reciente guerra alude a la guerra del Peloponeso, por lo que la composición debemos situarla en torno al 404 a. C. En la misma línea encontramos personajes y autores referidos (Cleobulina, Esquilo, pitagóricos, anaxagóricos, al escultor Policeto...) que datan de época clásica. Por ello Solana afirma que “Si es un ejercicio escolar de composición tardía, como sugiere Conley, hay que reconocer que el alumno se sometió con rigor de sobresaliente, sin un solo fallo, a la *mis en scène* del siglo V”. Solana Dueso (1996), p. 133.

considera que la obra, como hace Robinson, pertenece a un sofista en el marco de la época clásica, es decir, la época de florecimiento de la sofística reflejando en su seno los procederes sofisticos antinómicos de influencia protagórica<sup>6</sup> en mayor medida, y en menor, de Hipias, Gorgias y también, Sócrates. Es desde este acuerdo general del que partimos para analizar las relaciones entre los  $\Delta.\Lambda.$  y los escritos filosóficos en forma de diálogo de los seguidores de Sócrates. Queda así brevemente resumido este debate tan filológico como filosófico, pues más allá de cuestiones de datación con la consideración de las influencias, se entra de lleno también en un análisis del texto y en la pregunta sobre qué posición secunda el autor o si realmente puede hablarse de un posicionamiento claro. Incluso dentro del grupo de defensores de la autoría sofística del tratado, el propósito del mismo es variable y diferente dependiendo a lo que cada uno se atiene, es decir: si se considera que el autor permanece neutral ante las dobles tesis que presenta o si en cambio el autor se sitúa deliberadamente en uno de los polos que presenta (de posicionamiento ético o relativista). Elementos sujetos a debate de gran interés y sentido para nuestra investigación que requiere el paso previo de abordar directamente y de manera breve el texto mencionado. Este consta de unos nueve apartados, siendo así desde la edición de Diels-Kranz<sup>7</sup>. El texto se inicia con la siguiente afirmación:

Dobles razonamientos mantienen en la Hélade quienes filosofan sobre lo bueno y lo malo. Unos afirman que una cosa es lo bueno y otra distinta lo malo; otros, por el contrario, sostienen que es la misma cosa: sería buena para unos y mala para otros, y para la misma persona unas veces sería buena y otras, mala. ( $\Delta.\Lambda.$  1)

Se contraponen, por tanto, dos tesis ante las cuales, paradójicamente, se habla o se plantea, de manera indistinta, en primera persona –hecho que dificulta la asignación al autor de una o de otra posición. La primera tesis apunta a lo que se ha llamado *la tesis de la identidad*, de clara raíz sofístico-relativista, donde bondad y maldad son dependientes del sujeto; en él, en su perspectiva, radica que una cosa sea buena y mala, por lo que en un sentido objetivo (si este lo hubiera) no hay una maldad y bondad en sí mismas de manera separada, sino que ambas son lo mismo. Así pues, en este caso, partiendo de un examen de la vida humana, como nos dice el anónimo autor de los  $\Delta.\Lambda.$ : “La enfermedad es mala para el enfermo, pero buena para el médico. La muerte es mala para el que muere y buena para las empresas funerarias y para los sepultureros (...)”. Lo mismo ocurre incluso a niveles divinos donde “De igual modo, el combate y la victoria, que según se narra, sostuvieron los dioses y los gigantes fue buena para los dioses y mala para los gigantes.” ( $\Delta.\Lambda.$ , I, 1-17). De manera contraria la segunda tesis, llamada por Robinson *tesis de la diferencia*, se marca claramente como contrapuesta iniciándose con un: “Se defiende otra tesis según la cual una cosa sería lo bueno y otra distinta lo malo, siendo distintos en la realidad del mismo modo que lo son en nombre” (11). Tesis que ha recordado claramente a las posiciones de

<sup>6</sup> “Protágoras, hijo de Artemón (...) fue el primero en sostener que sobre cualquier cuestión existen dos discursos (logos) mutuamente opuestos. Y fue el primero en aplicarlos con aquellos con quienes departía” (D. L. IX, 50 y ss.)

<sup>7</sup> El manuscrito apareció dividido en 5 partes con títulos asignados para las 4 primeras. Teichmüller dividió en su edición de 1884 la última sección en cuatro partes, haciendo un total de ocho. Seguidamente la edición de Diels-Kranz de *Die Fragmente Vorsokratiker* dividió la última sección en dos, siendo un total de 9 tal y como lo encontramos en las traducciones y ediciones posteriores. Cfr. Moreno (2015), p.8.



los círculos socráticos con las que habitualmente se ha relacionado este tratado. El autor argumenta que, si bien y mal fueran lo mismo, no tendría sentido hablar como lo hacemos de elementos separados o acciones diferentes. Y siguiendo el argumento anterior al que él mismo se responde afirma: “(...) el padecer una enfermedad sería bueno y malo para el que lo padece, si lo bueno y lo malo son lo mismo” (16), así pues, con una destacada humildad en la que algunos han visto claras influencias socráticas, concluye: “Y no digo qué es lo bueno, sino que intento enseñar esto: que la misma cosa no sería buena y mala, sino que uno y otro (el bien y el mal) son diferentes” (17).

La estructura de este primer apartado se mantiene hasta el cuarto tratando otros ejes temáticos –lo bello y lo feo; lo justo y lo injusto; la verdad y la falsedad–, donde la tesis de la identidad de ambos se contrapone a la de la diferencia. Tesis que se argumentan con casos concretos, aun siendo todos ellos temas generales de claro ahínco ético, una temática que será también constante a lo largo de los siguientes apartados. Este aspecto antinómico ha sido entendido por muchos autores como meramente retórico, considerando que hay un claro posicionamiento hacia uno de los polos. Autores como Gomperz (1912, p. 191-192), Levi (1940, pp. 296-297), Dupréel (1948, p. 206), Untersteiner (1967) *et. al.* han abogado por la defensa de que el autor apoya la tesis contrapuesta o *tesis de la diferencia* o antirelativista, lo que cuadra con la atribución de estos estudiosos de la autoría por parte de un miembro del círculo socrático, de tendencia ética. Robinson va desmontando una por una, como había hecho con Mazzarino, las bases que estos autores toman para dicha defensa: el parecer de Robinson es muy diferente, sin negar, como nos dice, un “cierto grado de inteligencia al autor”, considera que la obra es un ejercicio escolar donde ninguna de las tesis es genuina o falsa, sino que ambas tienen puntos fuertes y débiles. En un intento por salvar las dos posiciones o tesis (diferencia e identidad), considera que la exposición tiene un valor propedéutico que sirve para instruir a un principiante en la detección de un argumento falaz, aludiendo a la vez a la idea de que sobre cualquier tema pueden darse dos *logoi* –aun cuando considera que no por ello se cae en la contradicción pues no se afirma cuál de las dos es verdadera. Una gran solución por parte de Robinson que precisa, sin embargo, a nuestro parecer, de un ir más allá: es decir, precisa de un análisis de qué a postura conduciría la presentación de opuestos por sí misma, siendo una postura no explicitada en el texto.

Más, antes de ello centrémonos en el texto y el proceder de este tratado que posee una clara estructura dicotómica: se presenta una tesis y su contraria, cerrando de tal modo un ciclo para iniciarse otro sobre diferente temática que comparte con el anterior la estructura, dando de tal modo el elemento formal de unidad al tratado. Por lo que respecta al contenido, se dan diferentes tesis contrapuestas las unas a las otras que, sin embargo, todas ellas tienden en su argumentación concreta a la particularidad, derivando de ello conclusiones generales (tanto sobre la identidad como sobre la diferencia), englobadas, a su vez, en temas de tinte general, así como de gran interés filosófico y en especial, ético. En el resto de puntos se mantiene la unidad formal, mas es difícil vislumbrar la temática o de contenido. Así mismo, la estructura de contradicciones A y B (identidad, diferencia) queda más diluida aun cuando se mantiene. De este modo, concluimos, el resto de capítulos tratan temas afines que, a nuestro modo de ver, tienen su eje en la concepción de la sabiduría y su conexión con la ética. Se preguntan si la virtud es enseñable, si realmente la elección por sorteo es válida para elegir a los cargos públicos y no por sus acciones

y conocimientos, así como finalmente cómo debe definirse y bajo qué condiciones consideramos que alguien es experto o sabio. Una alabanza final a la memoria, útil para toda filosofía y sabiduría, cierra este curioso escrito anónimo que sin embargo es considerado incompleto por su abrupto final (Conan, 2020, p. 293). Bien, belleza, verdad, sabiduría, ética y filosofía son las palabras con las que podemos englobar este escrito sofisticado de naturaleza escolar que, a su vez, como se ha dicho, acoge en su seno influencias que van desde Protágoras, Hipias, Gorgias a Sócrates.

#### 4. Los *Dissoi Logoi* y los *Logoi Sokratikoi*

Resulta este escrito una pieza de particular importancia para el conocimiento del pensar y proceder sofisticado, pues queda contextualizada en el siglo del florecimiento de la sofística en la época clásica, así como atribuida a un sofista. Una pieza realmente única aun cuando se tilde de inacabada. Un reflejo particular de cómo los sofistas retoman la prosa y el tratado originado en tiempos previos y producen en él un revolucionario cambio de estructura que nos deja siempre con la pregunta ¿qué piensa realmente el autor del escrito? ¿Cuál es la postura de un sofista del siglo IV a. C? ¿Es atribuible lo defendido en las páginas escritas al pensamiento del sofista que lo escribe? ¿Con qué tesis de las defendidas nos quedamos?, entre otras cuestiones. Más ¿y si la unidad del texto o la posición real fuera, como plantea Livio Rossetti, *metadiscursiva*? O dicho de otro modo ¿y si lo realmente importante no estuviera dentro de lo dicho explícitamente sino en lo implícitamente? Una pregunta que tendría todo el sentido si uno considera a la forma de la misma importancia que el contenido argumental y que conectaría lo hasta ahora expuesto con la forma de argumentación y la presentación de dos posiciones contrapuestas propia de las conversaciones insertadas en los diálogos escritos por Esquines, Jenofonte y Platón, si nos atenemos a aquellos de los que se han conservado obras o fragmentos de forma dialógica.

De forma paralela tanto los *Dissoi Logoi* con presentación de tesis contrapuestas sin verdad conclusiva, como la tendencia aporética de los diálogos de los socráticos apunta a la voluntad de dejar en el lector y auditorio la búsqueda de la verdad, de acentuar la participación del mismo en el juego del lenguaje en prosa buscando hacer reflexionar sobre diversas temáticas filosóficas al auditorio. Reflexión sobre temáticas de tipo filosófico, grandes conceptos centrales en las reflexiones atribuidas a Sócrates y sus discípulos como son las ya mencionadas sobre el bien, la belleza, la verdad, la sabiduría y sobre todo la ética y si es posible ser enseñada. La última temática la encontramos especialmente presente en los diálogos platónicos de donde se explicita de forma más conclusiva y racional la apuesta por la tesis de que la virtud no es enseñable que encontramos en diálogos como el *Menón*, donde no por casualidad Sócrates discute con sofistas discípulos de Gorgias sobre la temática en cuestión. Del mismo modo la exposición mediante tesis contrarias propia de la forma mixta entre oralidad y escritura de los  $\Delta.A.$  se mantiene también en los *Logoi Sokratikoi* o diálogos socráticos realizados por los seguidores de Sócrates que toma muchas de las formas sofisticadas en concreto las aquí planteadas, que comparten elementos con las *Antilogías* de Protágoras, señaladas como la mayor influencia reconocible o las *Tetralogías* perdidas del dudoso Antifonte sobre temas judiciales –con la contraposición de discurso acusador, discurso del imputado y réplicas a cada

uno, sin un punto conclusivo final. Elementos compartidos y procedentes también del propio Gorgias y la demostración de lo inverosímil en el marco de un gran poder del *logos*, el cual nos alumbró de nuevo a la imposibilidad de trazar la postura propiamente positiva o teórica del autor, que queda oculta tras la *macroretórica* y la reducción al absurdo.

El debate sobre qué debemos pensar ante estos autores sin propuesta teórica propia o explicitada en sus obras, con una estructura contrapuesta, un uso y elogio del arte de la oratoria, así como una propuesta de un metadiscurso, *et. al.* es un debate abierto todavía. Un debate cuya abertura y vigencia subraya el hecho de que el pensamiento de los sofistas no puede ser reducido a las doctrinas supuestamente explicitadas en las páginas por ellos escritas, donde no habría, en realidad, elemento positivo, doctrinal o teórico fuerte, sino una defensa de lo paradójico, un intento de generar perplejidad y reflexión aludiendo a una clave implícitamente apuntada en las obras y común a todos ellos. De manera paralela los *Logoi Sokratikoi* acentúan no una verdad perenne plasmada al estilo de los *Peri Physeos*, sino la consideración por la búsqueda de la misma, poniendo el peso de la cuestión en la pregunta, el camino a trazar y la reflexión a extraer. Así pues, tanto los *Logoi Sokratikoi* como los *Dissoi Logoi* acentúan un aspecto de juego intelectual contrapuesto a la gravedad expositiva de los *Peri Physeos*. Lo que ha hecho que se vea a los sofistas no como pensadores de primer orden por no transmitir una teoría concreta. Más en ello reside precisamente su potencial, que se plantea en paralelismo con el juego de preguntas y respuestas breves que encontramos como metodología socrática sobre todo en los primeros diálogos de Platón, los de Jenofonte y los de Esquines de Atenas (*Alcibiades* y *Aspasia*).

Livio Rossetti, profundo estudioso tanto de los sofistas y su forma de expresión como de la escritura de los socráticos, llama a ello “literatura paradójica” o incluso afirma que las obras de los sofistas, entre los que incluye a Zenón y al propio socrático, Antístenes serían una suerte de *drama filosófico*<sup>8</sup>. Un tipo de textos donde la clave para la comprensión se encuentra en lo que se extrae de ellos y no en ellos mismos, donde la no solución de lo contrapuesto o la no conclusividad es el aspecto filosófico más fuertemente defendido y común a todos ellos. Podríamos pensar que si hay relación entre los  $\Delta\Lambda$  y los *Logoi Sokratikoi* consistiría realmente en eso. Recordemos pues, el modo en el que San Agustín expresa la forma de debatir propia de Sócrates que generó gran diversidad en las posiciones de los socráticos que buscaron plasmar las enseñanzas de su maestro según su propio filtro interpretativo:

Gracias al renombre de su vida y su muerte, Sócrates dejó tras de él una gran cantidad de seguidores que rivalizaron los unos con otros en su entusiasta aplicación de las discusiones sobre cuestiones éticas que dieron lugar al problema del sumo bien que puede alcanzar el hombre feliz. Eso no surgía de las discusiones de Sócrates, dado que postulaba

<sup>8</sup> Rossetti define los textos paradójicos como una suerte de historias o narraciones sin clave, situaciones que encierran un núcleo de problemas asimilables a los encerrados en las obras dramáticas que apuntan a la *problematología* de las circunstancias más que a las respuestas. De este modo podemos entender los textos sofísticos como una suerte de obra dramática de contenido filosófico: “(...) el sintagma ‘teatro filosófico’ me parece capturar algo esencial en esta historia de historias, porque estamos hablando de relatos ricos en *theoresis*, relatos que nos hacen pensar cosas impensadas, caer en trampas, y quizás gustar de sentirnos perdidos en las complicaciones casi infinitas y en dudas insolubles. Teatro filosófico que es una verdadera fábrica de dificultades, de situaciones aporéticas”. Rossetti (2008), p. 35.

cuestiones y luego las rechazaba. Así, tomaron lo que les pareció mejor y plantearon lo que les pareció el bien extremo. (...) Tan diferentes eran las opiniones de los socráticos entre sí acerca de este fin, que (aunque es casi increíble que pueda darse en los discípulos de un único maestro) algunos dijeron que el sumo bien era el placer, como Aristipo; algunos la virtud como Antístenes y así otros tuvieron opiniones distintas que sería largo de enumerar”. Agustín, *La ciudad de Dios*, XVIII. 41 (SSRR, V.A.70 I.H.13)

Sócrates, nos dice San Agustín bajo la referencia de la doxografía que encontraba y las diferentes referencias al modo de vivir y filosofar de Sócrates resumidas en los testimonios y fragmentos recogidos por Giannatoni (1990), “postulaba cuestiones y luego las rechazaba” de manera paralela al proceder de los *Dissoi Logoi* que, aun de origen sofístico, debió resultar una forma retórica esencial que influyó en el desarrollo de la prosa oral de Sócrates y que queda plasmada por sus discípulos, quienes buscan acentuar la tendencia vital y ética de Sócrates más que su modo de argumentación, como hace Antístenes y el cinismo desde el uso del tratado, o bien su modo antitético de argumentar como hacen los escritores de diálogos desde Esquines, Simón, Fedón, Jenofonte y Platón, quienes optan por una mayor racionalización y apuesta cada vez mayor, como se puede mostrar por la evolución de los diálogos platónicos, por el compromiso por parte de Sócrates con una de las tesis expuestas. Un hecho que encontramos más presente en los *Diálogos* de Platón que en los otros escritos socráticos. Si este modo de proceder era o bien propio de Sócrates, que no nos legó nada escrito para comprobarlo, o bien propio de los socráticos es algo ampliamente difícil de discernir. Más lo interesante, por tanto, de la recepción de los socráticos es la variedad en su forma de presentación de la filosofía socrática, si es que esta propiamente existe, variando desde una menor importancia de la argumentación y mayor apuesta por la praxis discursiva de tendencia vital y ética, es decir, de arraigo oral o la mayor racionalización y apuesta por la resolución de su filosofía en una de las varias vías abiertas por el maestro. Los  $\Delta.\Lambda.$  como los diálogos socráticos son una plasmación de una práctica oral. En el caso de los  $\Delta.\Lambda.$  los concursos de oratoria reglados y en el caso de los socráticos las conversaciones de su maestro, aun cuando la fidelidad de las mismas respecto a la realidad socrática es cuanto menos limitada, pues las obras de los socráticos responden a un proceder claramente creativo que, aun no ausente en los  $\Delta.\Lambda.$ , sí queda más acentuado en las obras socráticas que se preocupan por determinar una situación, un clima conversacional, caracterizar unos personajes al más puro estilo, sobre todo en este caso, de un drama filosófico, es decir, mezclando la creatividad poética con la pura argumentación en prosa de clara influencia sofística como hemos podido ver.

Encontramos no sólo influencia de los  $\Delta.\Lambda.$  en los diálogos socráticos sino también en las *Nubes* de Aristófanes, donde se asimila tal proceder a Sócrates y su círculo, hablando de dobles argumentos, uno débil y otro fuerte<sup>9</sup>. Así mismo, hay diferencias claras entre los  $\Delta.\Lambda.$  y los *Logoi Sokratikoi*: al elemento paradójico presente en los  $\Delta.\Lambda.$  los socráticos añaden un elemento sapiencial, de búsqueda de lo verdadero que los sofistas habían negado. Una conexión entre sofistas y socráticos generalmente puesta en duda, sin considerar que el género dialógico no solo surge de la negación de las formas sofísticas tratadísticas, sino también de la influencia de estas, de su entrelazamiento y unión. Todo ello en contraposición con la visión

<sup>9</sup> Arist. *Nubes*, vv. 890 y ss

general y manualística de que estos personajes de la Atenas clásica están enemistados con los considerados como auténticos pesadores, con los *paladines* de la filosofía, Sócrates y su círculo. Y aunque bien es cierto que la lectura y el filtro en ellos puesto y por nosotros recibido de la crítica socrático-platónica ha influido ampliamente en tales formas de comprensión el movimiento sofístico, nos es imposible evitar ver las conexiones entre la prosa sofística y la escritura de diálogos de los socráticos tras la muerte de su maestro, a pesar de la enemistad declarada entre ambos grupos.

En este sentido, podemos afirmar que dicha enemistad es más marcadamente impuesta que real, sobre todo si pensamos en los círculos de discusión entre los que se movió Sócrates en vida. La muerte de Sócrates inició un antes y un después en el panorama intelectual griego. En un sentido formal la novedad de la prosa iniciada por los sofistas empezaba a ser eclipsada por el auge de un modo mixto entre lo poético-dramático de escribir y pensar las verdades, o más bien, buscarlas. La búsqueda de la verdad comentada suele señalarse como aspecto diferencial entre la escritura sofística y la socrático-platónica. De este modo en torno al *logos*, la retórica nos había puesto sobre el tapete la importancia del hablar y escribir bien y con arte, a ella añadieron los socráticos la necesidad de que se haga con verdad y talante moral. Una ruptura con los sofistas acentuada en Platón, pero que no se halla tan claramente marcada en otros socráticos (como Antístenes) o en el propio Sócrates, tan continuamente rodeado de sofistas, a los cuales solía exponer a inquisitivas, pero también retroalimentativas conversaciones donde se buscaba reflejar el dinámico camino para la alcanzar la verdad, retratado a través de un género tan dinámico como el teatral con el que todos estaban familiarizados. Ya no interesan ni verdades conclusivas expuestas directamente ni tesis concretas contrapuestas, sino mostrar el modo al que se puede llegar o no a una determinada tesis que aspira a ser lo más verdadera posible, a una determinada definición de las cosas consideradas de mayor importancia.

De esta forma los socráticos tomaron el relevo, en la primera fila de la cultura de la Hélade, de presocráticos y sofistas, marcando dicho cambio con una revolución en el *logos* utilizado, en forma y contenido. Una revolución que en los socráticos toma no solo influencias de tipo sofístico sino también cómico, trágico y sobre todo la conexión con la improvisación y cotidianidad, también presente en los  $\Delta\Lambda$ ., propia de los mimos de Sofrón y Jenarco señalada en Arist. *Poética*, 1447b. Unas conexiones que ayudan a responder la pregunta sobre qué son los *Logoi Sokratikoi*. Sus primeras andanzas y el modo en cómo se construye en oposición y conexión con el tratado presocrático-sofístico determinan lo que será también después el género del diálogo platónico.

## 5. Conclusiones

De este modo, es bien sabido que los *Logoi Sokratikoi* emergen con el germen de la figura y la muerte de Sócrates y dejan en la oscuridad otras formas de filosofar del periodo tales como los *Disoi Logoi* que nos han llegado de manera más marginal, mientras que los testimonios doxográficos dan cuenta, desde Diógenes Laercio a Aristóteles, de la cantidad de autores y la importancia del crecimiento del socratismo en Atenas y del género del diálogo. Para Rossetti, nos llega a decir, el diálogo se convierte en una suerte de *best seller* donde el panfleto sofístico y su escritura a dos

niveles que, aun conectada con ese aspecto dinámico de la conversación, queda vista como el opuesto intelectual y formal.

Por otra parte, para finalizar, la lectura imperante señala a Platón, único corpus completo que nos ha llegado de este grupo, así como de la antigüedad griega filosófica en general. Es necesario tener en cuenta que, junto a él, no sólo a su sombra sino a su lado, caminaron un gran número de discípulos y amigos de Sócrates que no se posicionaron tan abiertamente en guerra con los sofistas, como por ejemplo Antístenes de Atenas. Filósofo socrático formado por oradores que escribió libros no sólo del género filosófico sino también retórico, en una línea abierta de conjunción que Cicerón retomará más tarde y que Isócrates consideraba en unión frente a la escuela rival que fue la Academia, quien debía de distanciarse de los sofistas y todo tipo de oradores entre ellos Isócrates, si quería delimitar su propio espacio. Más difiere de ello la previa amplitud teórica de los discípulos socráticos que no forman, como no lo hacen los sofistas, una escuela por sí misma, como tampoco lo harán los cínicos desde Antístenes de Atenas. Esquines es otro filósofo socrático al que se le atribuye, desde D. L. y otras fuentes doxográficas, un ejercicio en retórica y sofistería llegándose a afirmar que recibió dinero por ello. Reflejo de cómo esta línea que separa sofistas y filósofos no era tan radical en los socráticos de primera generación o discípulos directos de Sócrates. Así, también ejercieron sofistería o escribieron erística Aristipo de Cirene o Euclides. Un aspecto que dista mucho de ser lo que hoy consideramos una escuela en sí misma y que refleja la radical libertad intelectual y el contacto con la sofística existente en el seno de los más frecuentes conversadores y seguidores de Sócrates, aquellos que continuamente le tiraban del manto para que hablara más.

## 6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2020): “Poética” en *Poética y Magna Moralia*, trad. Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Barcelona, Gredos.
- Bailey, D. T. J. (2008): “Excavating Dissoi Logoi” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35, pp. 249-264.
- Blass, F., (1881): “Eine Schrift des Simmias von Theben?” *Jahrbücher für Classische Philologie*, pp. 739-740.
- Burnyeat, M. (1998): ‘Dissoi Logoi’, en E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, pp. 106–7.
- Conan Wolfsdord, D. (2020): “On the Unity of Dissoi Lógoi” en D. C. Wolfsford (ed.), *Early Greeks Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 293–324.
- Conley, T. M. (1985): “Dating the So-Called Dissoi Lógoi: A Cautionary Note”, *Ancient Philosophy*, 5, pp. 59-65.
- Levine Gera, D. (2000): “Two Thought Experiments in the Dissoi Logoi”, *American Journal of Philology*, 1 (121), pp. 21-45.
- Demóstenes (1985): “Sobre una embajada fraudulenta” en *Discursos Políticos II*, trad. A. López Eire, Madrid, Gredos, pp. 7-161.
- De Romilly, J. (1997): *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Seix Barral.
- Diels, H. y Kranz, W. (1976): *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin, Weidman, pp. 253-416.

- Diógenes Laercio (2020): *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza.
- Dupréel, E. (1948): *Les sophists: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchatel, Éditions du Griffon, 1948, pp. 190-201.
- Ford, A. (2008): “The beginnigns of dialogue. Socratic discourses and the fourth-century prose”, en Simon Golhill (ed.) *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridg & New York, Cambridge University Press, pp. 29-44.
- Ford, A. (2006): “From ‘Socratic logoi’ to ‘dialogues’”. Dialogue in Fourth- century Genre Theory” *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, N°. 090604, pp.1-23.
- Giannatoni, G. y M. Narcy (eds.) (1997): *Lezioni Socratiche*, Nápoles, Bibliopolis.
- Giannatoni, G. y M. Narcy (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (4 vols), Nápoles, Bibliopolis.
- Goldhill, S. (2002): *The Invention of Prose*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- Gómez Robledo, A. (1988): *Sócrates y el socratismo*, México, FCE.
- Gomperz, H. (1912): *Sophistik und Rhetorik II*. Leipzig y Berlin, Verlag Von B. G. Teubner.
- Kerferd, B. (1981): *The Sophistic Movement*, London & New York, Cambridge University Press.
- Mazzarino, S. (1966): *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza.
- Mársico, C. (ed.) (2013): *Filósofos socráticos. Testimonios y Fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*, Buenos Aires, Losada.
- Mársico, C. (2014): *Filósofos socráticos. Testimonios y Fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada.
- Moreno Moreno, D. (2015): “Nuevo Análisis filosófico y estructural de los Dissoi Lógoi”, *Revista de Filosofía*, vol. 40, nº 2, pp. 7-21.
- Pepe, C (2013): *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*, Leiden & Boston, Brill.
- Pfeiffer, R. (1981): *Historia de la filología clásica: desde los comienzos hasta el final de la época helenística*, trad. Justo Vicuña y M<sup>a</sup> Rosa Lafuente, Madrid, Gredos.
- Platón (2009): *Fedro*, ed. Bilingüe por Luis Gil, Madrid, Clásicos Dykinson.
- Pohlenz, M (1913): *Aus Platos Werdezeit. Philologische untersuchungen*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Robinson, T. M. (1979): *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Lógoi*, New York, Arno Press.
- Romilly, J. (1997): *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Seix Barral.
- Rossetti, L. (2008): “El ‘drama filosófico’, invención del siglo V. a. C. (Zenón y de los sofistas)”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLVI (117-119), pp. 29-38.
- Rossetti, L. (2009): “Filosofía consignada en los tratados y filosofía consignada en los diálogos: un dilema en tiempos de Platón”, *Revista de Filosofía y teoría política*, 40, pp. 141-155.
- Rossetti, L. (2006): “Oltre il *demonstrandum*. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell’ età dei Sofisti”, *Metexis*, 19, pp. 125-138.
- Rossetti, L. (2008): “El panfleto sofístico o la comunicación en dos niveles” en O.D. Álvarez Salas (ed.) *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, México, D.F., pp. 193-309.
- Schanz, M., (1884): “Zu den sogenannten Dialexis”, *Hermes*, 19, pp. 369-384.
- Sofistas (2017): *Testimonios y fragmentos*, trad. José Solana Dueso, Madrid, Alianza.
- Solana Dueso, J. (1996): *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal.

- Sullivan, N. (1996): "Written and Spoken in the First Sophistic" en I. Worthington (ed.), *Voice into text. Orality and Literacy in Ancient Greece* (Mnemosyne Supplements, 157), Leiden, New York & Köln, Brill.
- Trieber, C. (1892): "Die Διαλέξεις," *Hermes*, 27, pp. 210-248.
- Untersteiner, M. (2008): *I sofisti*, Milano, Bruno Mondadori.
- Untersteiner, M. (1967): *Sofisti: testimoniazza e frammenti* (edición greco-italiana), intro. Trad. y notas de Mario Untersteiner, Florencia, La Nuova Italia.
- Vallejo Campos, A. (2007): "Los sofistas" en Armando Segura, *Historia universal del pensamiento filosófico. Vol. 1: Edad Antigua*, Ortuella (Vizcaya), Liber.