

# El conflicto entre oralidad y escritura en *Sobre los sofistas de Alcídama de Elea*

**César Arturo Velázquez Becerril.** Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Recibido 15/01/2025 • Aceptado 17/07/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-5808-3203>>

## Resumen

El artículo se propone analizar la exacerbación de la confrontación que se produce entre oralidad y escritura durante las primeras décadas del siglo IV a. C. en el momento de la crisis de la democracia ateniense, como parte de la derrota sufrida frente a Esparta después de la guerra del Peloponeso; en particular, tomando como eje articulador la defensa que realiza el sofista Alcídama de Elea de la improvisación oral, como recurso fundamental para la promoción de la cultura agonística en su discurso titulado *Sobre los sofistas*. Se considera que dicha disertación se presenta como uno de los momentos clave para entender mejor el desplazamiento que está sufriendo la oralidad en el avance contundente de la cultura alfabética, como parte del cambio discursivo promovido por el avance del pensamiento filosófico y que también se traduce en la aceleración del desprestigio que viene padeciendo la sofística en esa época.

**Palabras clave:** movimiento sofístico, agonística, oralidad, improvisación, Alcídama de Elea.

## Abstract

### The conflict between orality and writing in *On the sophists* by Alcidas of Elea

The article aims to analyze the exacerbation of the confrontation that occurs between orality and writing during the first decades of the 4th century B. C. at the time of the crisis of Athenian democracy, as part of the defeat suffered against Sparta after the Peloponnesian War; in particular, taking as an articulating axis the defense made by the sophist Alcidas of Elea of oral improvisation, as a fundamental resource for the promotion of agonistic culture in his speech entitled *On the Sophists*. It is considered that this dissertation is presented as one of the key moments to better understand the displacement that orality is suffering in the forceful advance of alphabetic culture, as part of the discursive change promoted by the advance of philosophical thought and that also translates into the acceleration of the discredit that sophistry has been suffering at that time.

**Key words:** Sophistic Movement, Agonistic, Orality, Improvisation, Alcidas of Elea.



# El conflicto entre oralidad y escritura en *Sobre los sofistas de Alcídamente de Elea*

**César Arturo Velázquez Becerril.** Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Recibido 15/01/2025 • Aceptado 17/07/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-5808-3203>>

[...] en la retórica cualquier intervención del orador es agonística, ya que los oyentes deben juzgarla en comparación con lo que digan los otros oradores [...]. En la dialéctica se lucha por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder.

Giorgio Colli (1978a, 8: 101-102)<sup>1</sup>

Ahora bien, la improvisación es justamente la propiedad que el rétor Alcídamente subraya de manera tan marcada en contra de Isócrates.

Friedrich Nietzsche (2013: 246).

## § 1. Introducción: sobre el ruido sofístico

Lo que pretendemos realizar en el siguiente ensayo es una aproximación reflexiva a la propuesta del sofista rétor Alcídamente (*Αλκιδάμας*) de Elea —ciudad emplazada en Eolia, Anatolia (Asia Menor)—, en particular lo que nos interesa indagar aquí es el encomio que realiza del régimen de la controversia en su ejemplar discurso titulado *Sobre los que componen discursos escritos o Sobre los sofistas* (*Περὶ τῶν τοῦς γραπτῶν λόγων γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν*), al parecer conservado de manera íntegra y muestra privilegiada de la forma en que los sofistas de la época concebían su quehacer como arte agonal (*αγωνιστική τέχνη*). Para lo cual, podemos preguntarnos: ¿la abierta oposición entre discurso escrito y oral indica ya el fin de la elocuencia agonal como parte del considerado «fracaso» sofístico? ¿Cuáles son las principales implicaciones filosóficas que marcan el cambio normativo de una modalidad a otra?

En primer lugar estableceremos algunos componentes básicos del *agōn* (*ἀγών*: ‘disputa’ o ‘contienda’) como práctica fundamental para la recreación continua de la polis, destacando aquí la cuestión del llamado «entusiasmo» (*ἐνθουσιασμός*) sofístico

<sup>1</sup> Todas las traducciones al español no referenciadas como tales en la bibliografía son del autor.

como parte de su despliegue en un ámbito en marcha de abierta secularización; en segundo lugar revisaremos algunas características generales de la personalidad y obra del sofista Alcídamente de Elea, destacando la cultura del esmero en la preparación de la «capacidad improvisadora»; en tercer lugar analizaremos ciertos aspectos de su propuesta retórico-filosófica expuesta en el discurso titulado *Sobre los sofistas*, utilizando como contrapunto algunas referencias del alegato *Contra los sofistas* de su rival Isócrates de Atenas<sup>2</sup>; finalmente, inferiremos ciertas conclusiones derivadas de la trayectoria reflexiva trazada anteriormente sobre algunas de las principales aportaciones del sofista de Elea, en su abierta defensa del *agōn* como forma de realización vital en la polis de pertenencia, en tanto resorte sorprendente que activa la creatividad para el mejoramiento continuo.

De manera contextual, no debemos perder de vista que la sofística pertenece a la última etapa del llamado *periodo presocrático*, aunque la denominada *primera generación* de los «grandes sofistas» convivieron con el pensador ateniense —del quien Nietzsche afirma: «Sócrates como “el que no escribe”» (2007, 1 [24]: 66)—, por lo que están más vinculados a la cultura oral de referencia mítico-poética, aunque la cultura escrita estaba ya presente y avanza de forma inexorable en el periodo que va de Homero hasta Platón. Como ha mostrado el filólogo clásico de origen británico E. A. Havelock, en esta etapa que se produce el avance del fenómeno de la alfabetización provoca la acentuación del cambio de la prevalencia del sentido visual sobre el auditivo, como órgano principal de percepción del mundo circundante y de la construcción del conocimiento del mismo.

Los presocráticos eran, en lo esencial, pensadores orales, profetas de lo concreto vinculados por muy viejos hábitos al pasado y a formas de expresión que también eran formas de experiencia; pero estaban empeñados en elaborar un vocabulario y una sintaxis que valiera para un nuevo futuro, para el momento en que las ideas tuvieran que expresarse en categorías organizadas según una sintaxis adecuada al pensamiento abstracto. Esa fue su tarea fundamental, en la cual intervinieron la mayor parte de sus energías. De modo que, lejos de inventar sistemas al modo de los filósofos posteriores,

<sup>2</sup> Se trata de una rivalidad histórica entre dos visiones de «retórica sofista» expresada en sus respectivas escuelas y proyectos educativos, que tradicionalmente se da por aceptada. Al respecto, véanse como ejemplo: LaRue Van Hook (1919: 89-94) y William K. C. Guthrie (2003: 313). Habría que incluir en este debate de la época a Platón (*Fed.*, 271-279: 828-841). También, véase M.-P. Noël (2009: 91-107).

lo que hicieron fue consagrarse a la tarea primaria de inventar un lenguaje que hiciera posible los sistemas futuros. [Havelock, 2021: 12]

Sin duda estas aseveraciones pueden aplicarse de manera puntual y específica a los participantes del movimiento sofístico —en tanto auténticos «pensadores orales» y «profetas de lo concreto»—, y al ruido generado en forma de una «gran avalancha de palabras» que acomete imputar su voz ante el silencio que pretenden imponerles.

## § 2. El *agōn* como potencia vital y el entusiasmo sofístico

Según la interpretación filológica que realiza el pensador alemán F. Nietzsche del tratado florentino de la primera mitad del siglo II d. C. titulado *Sobre Homero y Hesíodo, así como sobre su origen y certamen* (Περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γενοῦς καὶ ἀγῶνος αὐτῶν) —mejor conocido como *El certamen de Homero y Hesíodo*—, la fuente original de dicha obra anónima sería en realidad la versión del rétor Alcídamente de Elea, ilustre representante de la «generación más joven de sofistas» (Dillon y Gergel, 2003: 283). El filósofo alemán maneja este resultado según la referencia a la obra del *Museo* (Μουσεῖον) de Alcídamente, como el libro original de donde procede el *Certamen* (Ἀγών), en particular lo muestra el relato contenido en dicho material sobre la «muerte de Hesíodo» (cf. Nagy, 2009: 271-311); tal como lo indica Nietzsche:

Hemos creído demostrar que el autor del llamado *Certamen* tomó del *Museo* del rétor Alcídamente la parte principal del conjunto de la obra, aquel relato continuado sobre la competición propiamente dicha, en cuyo éxito se apoyan los ulteriores destinos de Homero y Hesíodo, y quisiéramos ahora explicar qué idea relacionamos con dicho *Museo*. [2011, III: 247]

En este sentido es que Nietzsche considera a Alcídamente como el creador de la forma del tipo certamen, en tanto que se puede percibir el pasaje extractado como un «ejercicio libre de la sofística de la época de Adriano en forma de certamen» (*ibidem*: 242)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Debemos decir que esta intuición filológica nietzscheana en cierta forma ha sido respaldada por tres descubrimientos arqueológicos de papiros: 1) uno del siglo III a. C. (Flinders Petrie Papyri, ed. Mahaffy, 1891, pl. xxv); 2) uno del siglo II a. C. (Un nuevo fragmento de papiro del «Certamen Homero y Hesíodo»; B. Mandilaras. «A new papyrus fragment of the Certamen Homeri et Hesiodi», M. Carpasso, ed., *Papiri letterari greci e latini* [ser. Papirologia lupiensia] I, Galatina, 1992, pp. 55-62) y 3) uno del siglo II o III d. C. (Universidad de Michigan pap. 2754. J. G. Winter. «A new fragment of the Life of Homer»,

Puesto que sabemos que el certamen tiene que ver con el espíritu agonal que caracteriza la cultura griega, se trata de una arcaica tradición que consistía en confrontar a dos oponentes para que midan sus fuerzas y capacidades con la finalidad de establecer quién es el mejor en determinado desarrollo en la conquista de reconocimiento y prestigio. En este sentido es que podemos considerar al sofista Alcídamante de Elea como uno de los máximos exponentes y defensores del discurso agonal —o del «arte de la controversia» (J. de Romilly), o los «modos del pensamiento erístico» (H. Maier) o de la «dialéctica agonística» (G. Colli)<sup>4</sup>— que impulsa la escuela de retórica de la antigüedad griega. Precisamente, es la capacidad de *improvisación* la que permite exaltar a un poeta como Homero —cantor de la guerra y valedor del conflicto—<sup>5</sup>, otro elemento que sirve como apoyo para establecer la posible autoría del sofista rétor de Elea.

El *espíritu agonal* se remonta hasta los mismos orígenes del pueblo griego, tan lejano y oscuro que se nos termina escapando. Se trata de un complejo mundo que resulta ajeno e incomprensible para los modernos, en tanto efecto del estrecho vínculo con lo natural en sus aspectos más brutales y destructivos. Ahora bien, el mecanismo del *agōn* que pertenece al periodo homérico de la mitología politeísta consigue «domesticar» y direccionar hasta cierto punto este *feroz ímpetu*, convirtiéndolo en algo creativo y en una importante *energía vital*: «en esta atmósfera sofocante la lucha se presenta como una salud y salvación, y la crueldad de la victoria es el culmen de la alegría de vivir» (Nietzsche, 2011, 5: 563). Para Nietzsche se trata de un aspecto fundamental que define el «genio griego» (ελληνική ιδιοφυΐα), en tanto que dicha aceptación de lo *terrible* —que se sintetiza en la «justificación de la lucha y el placer de la victoria»— se traduce en la actitud ética particular de un *impulso vital* que lo envuelve todo.

Este carácter existencial que emana de las fuerzas básicas de la vida que la cultura griega supo catalizar y utilizar en su provecho, se puede percibir en la presencia de las dos Eris de las que nos habla Hesíodo:

---

*Amer. Philol. Assoc.*, n.º 56, 1925, pp. 120-129). También, véanse los comentarios —en donde evidencia la existencia de una versión del *Certamen* en el siglo V— de N. J. Richardson (2013 [1981]: 1-10).

<sup>4</sup> Además, insiste el pensador italiano en la importancia del debate: «Esa práctica de la discusión fue la cuna de la razón en general, de la disciplina lógica, de cualquier refinamiento discursivo» (Colli, 1978a, 6: 77).

<sup>5</sup> Al respecto, véanse también los hermosos textos de R. Bessaloff (2004) y S. Weil (1945).

No era en realidad una sola la especie de las Érides, sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproche. Son de índole distinta; pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel. Ningún mortal la quiere, sino que a la fuerza, por voluntad de los inmortales, venera a la Eris amarga [...]. A la otra la parió la Noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter, dentro de las raíces de la tierra y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán [...]. El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza —buena es esta Eris para los mortales—, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo. [*Tra. Dí.*, 11-20: 62-63]<sup>6</sup>

Se trata de dos potencias básicas que han generado diversos malentendidos, en realidad para Nietzsche la cuestión ha sido «mal comprendida»<sup>7</sup> al querer interpretarlas desde una perspectiva moral ajena a la griega, pues no debemos perder de vista que se trata de la misma divinidad que tira en diferentes direcciones; la Eris mala conduce a los seres humanos a la confrontación y la búsqueda de su aniquilamiento bajo el auspicio de los dioses; la Eris buena impulsa a la acción y al trabajo por los mecanismos de la envidia, el celo y el rencor. Sin embargo, en este contexto la imputación y conflicto no conducen al aniquilamiento, sino que impulsan el «acto del *certamen*». Los que pudieran considerarse como defectos, errores y negatividades, se constituyen para la cultura griega en energías potenciadoras que permiten el mejoramiento de los seres humanos.

Solamente el espíritu griego pudo transformar estas energías negativas básicas en mecanismos potenciadores de la vida, en fuerzas constructivas de cultura superior. Es por eso que para Nietzsche el proceso del certamen se hace indispensable para la «salud del Estado», en tanto unidad política de destino que tiene como finalidad el impulsar la *excelencia* (ἀρετή) de sus integrantes, en la búsqueda del ideal aristocrático entre los griegos del καλοκάγαθία<sup>8</sup>. Además, según Nietzsche, es aquí en donde debe

<sup>6</sup> Para las siglas de las obras clásicas utilizadas, véase nota al final en bibliografía.

<sup>7</sup> En los apuntes de verano de 1871 y primavera de 1872, Nietzsche anota: «La Eris hesiodea suele ser mal comprendida: la Eris mala es la que impulsa a los hombres a la guerra y a la risa; la buena, es la que los impulsa a la acción ambiciosa» (cf. 2007, 16 [19]: 314).

<sup>8</sup> Como precisa Aristóteles: «Sobre cada virtud en particular hemos hablado ya antes; ahora, puesto que hemos definido separadamente sus significados, debemos también describir claramente la excelencia que resulta de ellos, y que llamamos aquí nobleza [καλοκάγαθία]» (*Ét. Eu.*, lib. III, 3 1248b 10: 542-543). En sí mismo se trata de un concepto de difícil traducción, ya que agrupa en sí mismo todas las virtudes, además del bien, la belleza y todo lo perfecto; en fin, encierra el ideal del «hombre completo».

situarse el origen de la práctica fundamental del ostracismo —que posteriormente se transforma persistiendo la amenaza de la polis—, tal como lo muestra el ejemplo de la expulsión de Hermodoro por parte de los efesios, que argumentan: «Entre nosotros no debe sobresalir ningún individuo aislado; y si eso sucede, que sea en otro lugar y que sobresalga en medio de otros [ἡμέωο μὴ δέ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δέ μή, ἀλλῆι τε καὶ μητ' ἀλλων]»<sup>9</sup>. Es necesario mantener en continuo funcionamiento el mecanismo del certamen, pues de otro modo el «eterno fundamento vital del Estado griego estaría en peligro»; se trata de un potente *estimulante* que expulsa al individuo que sin duda incentivó a que se perfeccionara pero que al pretender distinguirse termina deteniendo el «juego agonístico de las fuerzas»; por eso es sano que existan varios magníficos guerreros, así como varios genios, artistas y poetas, pues así se estimulan continuamente para el perfeccionamiento mediante la «competencia» abierta y franca, manteniéndose de forma recíproca en la «templanza» (σωφροσύνη).

Como puntualiza Nietzsche: «Ésta es la esencia de la concepción helénica del certamen: aborrecer el dominio exclusivo y temer sus peligros, desea *como medio de protección* contra el genio —un segundo genio» (2011, 5: 566). En este sentido es que la lucha como componente impulsor del talento se constituye en un efectivo instrumento pedagógico, de tal forma que la llamada «educación agonal» estaba diseñada para el bienestar de la colectividad, del mejoramiento continuo de la sociedad política como unidad de destino. Es por eso que todo triunfo acaecido en cualquier disciplina significaba la obtención del logro personal, pero como representante de su comunidad de pertenencia. En el ámbito educativo, la competencia bien entendida era un importante promotor del tenaz mejoramiento, incluso esta disputa formativa y transformadora ocupaba un lugar privilegiado entre los profesores:

Los grandes maestros musicales, Píndaro y Simónides se presentaban uno junto a otro celosos y desconfiados; el sofista, el enseñante superior de la Antigüedad, se presenta como un rival frente a los otros sofistas; incluso la forma más general de la enseñanza, la que se lleva a cabo por medio del drama, era impartida al pueblo sólo bajo la forma de una enorme contienda entre los grandes artistas musicales y dramáticos. ¡Qué maravilla!<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cf. García Calvo. (1999, 87 [22 B 121, DK]: 264-266); Colli (2010, 14 [A 117]: 105); Nietzsche (2011, 5: 565); Laercio (*Vid. Fil. II.*, lib. IX 2: 502) y Cicerón (*Tusc.*, lib. V 36 105: 352).

<sup>10</sup> Por eso agrega Nietzsche un poco más adelante: «Aquello, que por ejemplo, en Platón, tiene un especial significado artístico en sus diálogos es la mayoría de las veces el resultado de la rivalidad con

Finalmente, para Nietzsche el *agotamiento* del certamen significa el retorno a esa época oscura y salvaje prehomérica, habitada por aquellos crepusculares «hijos de la noche», sumidos en la indolencia de su autodestrucción fatal. En este sentido es que según Nietzsche el hombre griego no supo soportar la fama y la felicidad, que siempre estaban coartadas por la necesidad de un eterno devenir que implicaba el circuito inacabable del certamen como estructura básica de realización en el acoso de la excelencia. Dentro del férreo carácter que promueve la cultura griega se encuentra la *desmesura* (ὕβρις), en tanto que si no aceptan e incorporan pasiones como la envidia, la rivalidad, el celo y el odio —presentes tanto en la composición de las ciudades griegas como entre los ciudadanos que las integran—, termina por «degenerar»; tal como en realidad le ocurrió a la Grecia más gloriosa que supo hacer del *certamen* un insigne estilo de vida, en tanto que fue capaz de «dominar» la contienda como el sentimiento más noble y la pasión más impetuosa, *a contrario sensu*: al traicionar el *espíritu agonal* el hombre griego degenera en lo más propio y oscuro que lo constituye.

La idea del certamen podemos considerarla como el marco adecuado para alinear la confrontación en tanto relevo lingüístico del exhaustivo combate físico del espíritu guerrero griego, que resultaba tan relevante en una etapa anterior al desarrollo de la cultura del discurso impulsada por la revolución argumentativa de la segunda mitad del siglo V a. C.<sup>11</sup> Como etapa intermedia, el concurso (ἀγών) hace referencia a un festival público que implicaba a los participantes en la búsqueda de un premio conquistado por el más capaz de ellos; el *agōn* incluía una serie de competencias que comprendía luchas atléticas, carrera de cuadrillas y habilidad en carro. Debe agregar

225

eikasía  
N.º 130  
sept.-oct.  
2025

el arte de los oradores, de los sofistas y dramaturgos de su época, inventado con el fin de poder decir la última instancia. “Mirad, yo puedo hacer aquello que hacen mis grandes rivales, incluso soy capaz de hacerlo mejor que ellos[...].” (2011, 5: 566-567).

<sup>11</sup> Según algunos de los estudios realizados, los sofistas del siglo V a. C. —en particular los dos grandes sofistas de la primera generación Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontinos— hasta donde sabemos no emplean nunca la palabra *rhētorikē* (retórica) en sus disertaciones y trabajos discursivos, pues en realidad bregan con el *logos* (λόγος); al parecer no se emplea en el lenguaje cotidiano, ni siquiera por los especialistas de la época. Desde esta perspectiva, según E. Schiappa, la «*rhētorikē* tuvo su origen a principios del siglo IV» (cf. 2018, III: 84-85). Alcídamente de Elea, precisamente en *Sobre los sofistas* —con frecuencia datado entre 391 y 390 a. C.—, es uno de los que la emplean por primera vez (apareciendo en ese mismo periodo con Platón (*Gor.*, 448d-449a: 305-306); por ejemplo, podemos ver que al inicio de su trabajo habla de la «facultad retórica» (cf. *Sob. Sof.*, 1: 105). También, véase L. Pernot (2016, cap. II: 48-50). Por su parte, Th. Cole (1991: 89), asevera que el concepto de retórico sólo es atestiguado de manera clara en Platón y Aristóteles.

que el certamen se extendía hasta el encuentro musical y poético (épica, lírica y tragedia), para incorporar el combate de los rétores como parte del ejercicio del *arte retórica*<sup>12</sup>. La técnica de hacer discursos constituye un segmento esencial en el proceso formativo del hombre griego, en tanto búsqueda del dominio de la elocuencia como parte de su propia naturaleza, cuanto más en el desarrollo de la *demokratia* ateniense que requería del coraje de la «excelencia discursiva» para el dominio en las asambleas públicas o la persuasión en los tribunales de la ciudad<sup>13</sup>.

La retórica —«*ρητορική [τέχνη]*»— se constituye en una práctica muy precisa que requiere de reglas de funcionamiento estrictas y de un poder de adaptación a las circunstancias de desarrollo muy particulares. Los modelos retóricos se adaptan a las situaciones específicas según las necesidades, los fines y el estilo particular del rétor. Además, en el desarrollo del concurso los participantes aprovechan las *oportunidades* que se les presentan (*καιρός*), tanto en la demostración de las cualidades y habilidades discursivas desarrolladas como en el ataque sin consideración hacia su adversario en la búsqueda por sacar ventaja de las debilidades que se presenten<sup>14</sup>. Sin duda la ocasión se prestaba para el *lucimiento* y proyección en el dominio implacable del arte de la palabra como el desarrollo del *estilo* particular de la improvisación enérgica, tal como ocurre con el legendario estilo de Gorgias de Leontinos y con el de su discípulo

<sup>12</sup> Así define nuestro rétor sofista a la retórica: «Otros definen (*sc.* la retórica) restrictivamente cuando decían que era dialéctica, y definía la dialéctica del siguiente modo: Es la facultad de lo que resulta persuasivo (*pithanón*). Esta definición daba Alcídamente» (*Tes. Fra.*, D fr. 8: 151).

<sup>13</sup> La estructura (*táxis*) del discurso jurídico consta de cuatro partes: a) prefacio, b) narración, c) prueba y d) epílogo. La del discurso político agregaba un quinto elemento: e) la invectiva. Cf. Bowra (2014, VII: 157). En tanto que cualquier ciudadano puede participar de manera directa en la vida política de la ciudad, pues mediante el sorteo si lo quiere «puede presidir la Asamblea política de la ciudad y desempeñar el cargo de jefe supremo. [...] ¿no parece algo necesario el que todos los ciudadanos recibieran una adecuada educación política?» (cf. Mossé, 1971, 2: 22 y Kennedy, 2015: 29).

<sup>14</sup> También existe una larga tradición enmarcada en una cultura arcaica inmersa en la comunicación oral que va del siglo VIII al V a. C., dentro de un marco no tan formalizado como el *agōn* (pues su ámbito natural era la fiesta pública y el simposio), cuya práctica lírica consistía en el escarnio y maledicencia dirigida a ciertos personaje públicos molestos o competidores con los que debía medirse, siempre en la búsqueda de aumentar el prestigio y reconocimiento; sobre dichos personajes dirigía su letal arsenal discursivo para descalificarlos, ridiculizarlos e incluso «aplastarlos», demostrando su capacidad y agilidad para aprovechar las debilidades. Sin dejar de percibir que lo que «exhiben» ahí son las impotencias, miserias y sordideces del género humano. Encontramos a poetas de primer orden como Arquíloco de Paros (712-664 a. C.), Hiponacte de Éfeso (541-487 a. C.), Alceo de Mitilene (621-560 a. C.) y Anacreonte de Teos (560-474 a. C.), por nombrar a los más significativos. Para el tema de la oralidad, véase Gentili (1992: 30-52) y Pfeiffer (1981, I: 25-45). También, Havelock (1996, 9: 113-133 y 2021, cap. VII: 139-158) y Ong (2016, II: 54-73).

Alcídamente de Elea, en tanto también debemos considerar que no se refiere a verdades establecidas y hechos probados, sino que el *arte retórica* en realidad apela a la construcción discursiva de «argumentos de probabilidad» (τὸ εἰκός)<sup>15</sup>; es decir: reclamando la *verosimilitud* implacable de la realidad.

En este sentido es que P. Aubenque —el notable helenista francés especialista en Aristóteles— insiste en el *ritmo secreto* que caracteriza a la discusión dialógica (διαλογικός), en el que se pueden percibir un proceso de sucesión continua entre crisis y momentos de «maduración» sin que dichos periodos se puedan presentar como «equivalentes»; sin embargo el «dialéctico sutil» percibe el *momento oportuno* en que su participación se torna más *eficaz*. No obstante, este conocimiento de «sentido común» es potencializado en su momento tanto por los retóricos como por los sofistas, teniendo la seguridad de que «el discurso improvisado es superior al escrito, y la discusión superior al discurso dogmático, por cuanto hace posible al orador o al filósofo agarrar la ocasión, el momento propicio, el *καίρος*» (Aubenque, 2008: 83)<sup>16</sup>.

En este tipo de práctica de la *improvisación oral* —que implica el saber aprovechar con talento el momento oportuno—, tiene que ver con el llamado «entusiasmo» (ἐνθουσιασμός) griego que de manera inicial se inserta en el ámbito místico-religioso, pero que en la revolución cultural impulsada por la sofística se inserta en el marco del proceso de secularización impulsado por la llamada *ilustración griega*. En el marco de las sociedades tradicionales, la llamada «inspiración mística» o el «arrobamiento religioso» se entiende como aquel extravío experimentado por los mortales cuando se ven tomados por la divinidad para que se exprese con toda perfección, belleza y sabiduría posibles, así como en su momento los aedos son tomados —o mejor, «ocupados»— por la Musa para que transmita la voz con la intención de que sea recibido por los oyentes con todo el encanto contenido. En una sociedad en donde la secularización prevalece, ese «entusiasmo» que para el griego se trata de la palabra oral que la divinidad parece

<sup>15</sup> Como señala Aristóteles, lo probable «es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular» (*Ret.*, lib. I 1357a35: 46-47).

<sup>16</sup> Se trata de una noción fundamental para la sofística, cuya importancia ya está presente en Protágoras de Abdera (*vid. Op. Fil.*, lib. IX, 51: 528) y Gorgias de Leontinos (*vid. Sof.*, lib. I 482: 65-66). Al respecto, también véanse Isócrates (*Con. Sof.*, 12-22.: 161-164); Alcídamente (*Sob. Sof.*, 10-34.: 110-125) y Anaxímenes (*Ret. Ale.*: 214-231).

susurra en el oído para ser dicha, se trasmuta en la «inspiración» que viene del interior como torrente de creatividad del artista o rétor; para luego producirse otro desgarró al pasar del «entusiasmo oral» de tipo secular al «entusiasmo escrito», a ese nuevo «rasguño que es la grafía» (Cassin, 2013: 17-18). Precisamente, la función de la doxografía y los doxógrafos es registrar el paso de la oralidad a la escritura.

### § 3. Alcídamente de Elea: la provocación del discurso improvisado

Alcídamente de Elea es un sofista de la segunda generación —o también denominados «sofistas menores»— de principios del siglo IV a. C., perteneciente a la escuela de Gorgias, se considera que prosigue las enseñanzas de su maestro y dirige una escuela de dichos saberes y capacidades a principios del siglo IV a. C.; tal como lo sugiere la enciclopedia bizantina *Suda*: «Gorgias [...] maestro de Polo de Agrigento, de Pericles, de Isócrates y de Alcídamente de Elea, quien, además (*sc.* de sus enseñanzas), recibió de él en sucesión su escuela» (*Tes. Fra.*, A fr. 2: 86). En tanto que sabemos que Gorgias no fundó una escuela en Atenas —sólo dicta algunas lecciones durante su estancia en el 427 a. C.—, suele interpretarse que más bien se refiere a la continuación y programación de las enseñanzas del ilustre maestro de Leontinos en un proceso educativo sistematizado. No obstante, hay que decir que el maestro Gorgias abre las posibilidades del desarrollo de dos vías en la formación de un sofista competente (*Gor.*, 449a-c: 306-307): 1) la elaboración capaz y habilidosa de discursos escritos que requerían de un minucioso cuidado formativo según las finalidades exigidas, ruta que recorre de manera escrupulosa su discípulo Isócrates de Atenas<sup>17</sup>; y 2) la improvisación oral del discurso tal como se presenta en el calor del debate y la confrontación discursiva en el ámbito político, según la encarna Alcídamente de Elea<sup>18</sup>.

Este doble vértice de la inventiva gorgiana permite ubicar un rico debate que contrapone las propuestas contemporáneas de Isócrates de Atenas a las de Alcídamente de Elea, es decir diferenciar el discurso escrito del discurso oral dentro

<sup>17</sup> En cuanto a la formación de Isócrates, suscribe Plutarco: «En su niñez recibió una educación no inferior a la de cualquier ateniense, pues escuchaba las lecciones de Pródico de Ceos, Gorgias de Leontinos, Tisias de Siracusa y del orador Terámenes» (*Isóc.*, IV 836e: 51).

<sup>18</sup> Como estipula Aristóteles: «La expresión escrita es mucho más rigurosa, mientras que la propia de los debates se acerca más a la representación teatral (y de tal expresión hay dos especies: la que expresa los caracteres y la que expresa las pasiones» (*Ret.*, lib. III 1413b5: 372).

de la propuesta sofista<sup>19</sup>. Pero en realidad se trata —como lo indica Luc Brisson— de la «sustitución definitiva en su época de la oralidad por la escritura como modo de transmisión de los mensajes en la Grecia antigua» (2005: 8)<sup>20</sup>. En el ámbito textual opone el isocrateano *Contra los sofistas* (Κατὰ τῶν σοφιστῶν) al alcidamanteano *Sobre los sofistas* (Σχετικά με τοὺς σοφιστῆς), sin poder determinar cuál de los dos ejercicios discursivos confronta al anterior, permitiendo afirmar una cierta dependencia de referencias cruzadas; lo que sí se ha establecido es que el último se puede datar en el 391 o 390 a. C.<sup>21</sup>, mientras que el primero se ubica no sin controversia en el 390 a. C. Se suele considerar que el discurso inaugura el periodo en que Isócrates funda su escuela de retórica en Atenas<sup>22</sup>; aunque en este caso se trata del fragmento de un proemio más amplio, pero se refiere a un auténtico programa de contenido sobre el enfoque de la escuela isocrateana. El discurso tal como se conserva se presenta como un ejercicio de oposición en contra de la dialéctica sofista y aquellos maestros de la retórica política que improvisan. Para Isócrates la filosofía se corresponde con la retórica, y forman una única disciplina.

Alcidamante de Elea se presenta como su gran opositor en tanto que el arte retórica que propone realiza un encomio —con el suficiente «entusiasmo» griego— de la improvisación del discurso oral, puesto que esta práctica se encuentra en la base de la destreza retórica agonal dentro de una «cultura dominada por la tradición oral» (Schiappa, 2018: 39). Toda la obra de Alcídamente de Elea se considera que forma parte del proyecto mayor del *Museo* (Μουσείον), en tanto al parecer obra única que pretende reunir el total de su producción como edificio creativo de múltiples entradas, a la manera de ocuparse de un solo proyecto que sirve para ordenar y jerarquizar sus

<sup>19</sup> Puesto que resulta innegable que Isócrates también pertenece al gremio de los sofistas, tal como lo indica Marrou: «Isócrates, técnicamente, es un continuador de la sofística» (cf. 1965: 99).

<sup>20</sup> Hay que subrayar que aunque Brisson se refiere a Platón, en tanto que es uno de los protagonistas de este proceso de sustitución, se trata del remplazo cultural que se está viviendo en esa época del *mythos* por el *logos*, de la descripción por la argumentación, de la opinión (*doxa*) por la verdad (*alētheia*), de lo no verificable por lo verificable.

<sup>21</sup> Steidler (1952: 287), lo data entre estas fechas; Avezzi, (1982), en el 390 a. C. y LaRue Van Hook (1919: 90, n. 15), lo sitúa entre 391 y 380 a. C.

<sup>22</sup> Tal como lo indica el mismo Isócrates: «Que nadie piense que yo rebajo mi compromiso ante vosotros, mientras que al hablar con quienes quieren estudiar conmigo digo que lo puedo todo. Para evitar estas acusaciones, cuando comencé a dedicarme a esta actividad divulgué un discurso escrito en el que dejaba claro que criticaba a quienes hacen promesas excesivas y exponía mi propia opinión [*Contra los sofistas*]» (cf. *Sob. Cam. Fort.*, 193: 354).

actividades: *Sobre los que componen discursos* o *Sobre los sofistas* (391/390 a. C.); *Odiseo o Contra Palamedes por traición* (probablemente 400 a. C.)<sup>23</sup>; *Museo* (posiblemente 362 a. C.); *Físico* (¿?) (*Vid. Fil. Il.*, lib. VIII 56: 482-483); *Mesenio* (aproximadamente 366-365 a. C.); y *Sobre la música* (factiblemente comienzos del siglo IV a. C.). Además se le atribuyen aunque perdidos: *Encomio de Nais* (*Enkómio Naĩdos*), *Encomio de la muerte* (*tò toû Thanátou enkómion*) y *Encomio de la pobreza* o *Encomio de Proteo, el perro* (*tò tês Penías, è toû Prōtēōs toû kynós*). Todos son tratados de retórica (*téchnai*) que pretenden postularse como discursos modélicos para el uso, ya sea con eminentes fines didácticos en sus enseñanzas (suasoria) o como bagaje para demostrar sus diferentes capacidades discursivas.

En cuanto al estilo de Alcídamede de Elea es conocida la crítica a que le somete Aristóteles en su *Retórica*<sup>24</sup>, de tal forma que reprocha la «esterilidad en el estilo» empleado a partir de la aplicación de tres elementos:

- 1) El uso de los nombres compuestos por algunos sofistas como Licofrón (cuando dice: «cielo *multirrostrado* de la tierra» o «cosas *angostifranqueables*»), Gorgias (cuando habla: «*musimendicantiaduladores*, perjurios y *bienjuradores*») y Alcídamede (cuando establece: «el alma llena de cólera y *rostrifueguicolorada*», lo «*finilogrador*» o cuando habla de la superficie del mar como «*rostriasalada*»), todas ellas expresan una «apariencia poética a causa de su comunicación».
- 2) El empleo de palabras *inusitadas*, como el Licofrón (cuando llama a Jerges el «hombre monstruo» y a Escirón el «hombre *debelador*» y Alcídamede (cuando se refiere a «*juguetes* en la poesía», la «presunción de la naturaleza» o de «está *amolado* por una ira no mezclada de inteligencia»).

<sup>23</sup> Materiales que sin duda se inscriben en un tipo de subgénero que pone de moda la sofística a finales del siglo V a. C., el llamado «alegato ficticio» (cf. Ismard, 2016: 38-39).

<sup>24</sup> Si bien en los llamados manuales de retórica (*rhētorikai téchnai*) —uno de los primeros atribuidos a Corax de Siracusa y su discípulo Tisias, en particular enfocado en la argumentación jurídica y al parecer no muy interesado por el estilo— que supuestamente escribieron los sofistas comienzan a reflexionar sobre asuntos teóricos sobre el lenguaje, estrategias prácticas y preocupaciones sobre la expresión. Así podemos observar algunas reflexiones sobre el estilo en los ejercicios discursivos conservados de Gorgias de Leontinos (*Encomio de Helena*, *Defensa de Palamedes* y también en el *Epitafio*), así mismo en la quizá más antigua obra de *ars rhetorica* conservada y con indudable perspectiva sofista: la *Retórica a Alejandro* (340 a. C.). Al parecer apenas unos años antes de la *Retórica* de Aristóteles datada alrededor del 335 a. C., véase Havet (1852: 197); Noël (2014: 59-61) y Kennedy (1994: 49-50). La *Retórica a Alejandro* habla al respecto de la elegancia, la duración del discurso y el estilo binario (cf. *Ret. Ale.*, IV 22-28: 251-258).

- 3) En la aplicación de «epítetos largos, inoportunos o repetidos», que luego se utilizan de manera correcta en la poesía pero que no resultan del todo oportunos en el discurso no poético porque confunden y empañan lo que se dice por el exceso en el que luego se cae.

Tal como lo señala de nuestro rétor en específico:

Y ésta es la causa de que <la expresión> de Alcídamente aparezca tan estéril, porque emplea epítetos tan repetidos, tan exagerados y tan obvios que no sirven ya para sazonar, sino para engordar. Por ejemplo, no <dice> «sudor», sino «sudor húmedo»; ni «a los juegos del Istmo», sino «a la solemne asamblea del pueblo en los juegos del Istmo»; ni «leyes», sino «soberanas leyes de las ciudades»; no «a la carrera», sino «con el impulso a correr del alma»; ni tampoco «inspiración de las musas», sino «habiendo recibido de la naturaleza la inspiración de las musas». Además, <llama> «sombria» a la preocupación del alma; y no <dice> «artífice del gusto», sino «artífice del gusto y dispensador del placer del auditorio»; y no «se ocultó en el ramaje», sino «en el ramaje del bosque». Y también <habla del> «deseo contraimitador del alma» (lo cual es una palabra compuesta a la vez que un epíteto, por lo que da lugar a un término poético) e, igualmente, del «extravagante exceso de visión». [*Ret.*, lib. III 1405b35-1406a30: 325-327]

231

Se trata de aquellos que «hacen discursos al modo poético» cayendo en el ridículo y generando escritos «estériles», formando una composición poco clara por el exceso de palabrería utilizado. El resultado es un texto recargado y confuso que no consigue conectar con el receptor, generando una

- 4) causa de esterilidad en el discurso que es el exceso de «metáforas», ya sea que resultan inadecuadas por ser «ridículas» o porque implican consecuencias «en exceso graves y trágicas». Tal como ocurre con Gorgias (cuando dice: «pálidos y anémicos sucesos» o «vergonzosamente sembraste, dañina cosecha recolectas»; pero también resulta demasiado poético como en Alcídamente (cuando emplea: «fortificación de la ley» o «bello espejo de la realidad», cuando se refiere a la *Odisea*, o «sin aplicar tal juguete a la poesía»).

Aquí establece Aristóteles que el empleo de tales recursos resulta estéril para conseguir la persuasión (*Ret.*, lib. III 1406b10: 328). Lo que conduce a señalar Aristóteles es la cualidad poéticamente recargada de Alcídamente: lo lleva a calificarlo como estilo

*estéril y ridículo*, en tanto innecesariamente rebuscado resulta por lo mismo *frío y distante* para conseguir la argumentación efectiva buscada. Como pudimos apreciar, en realidad el estilo de Alcídámante de Elea tiene una abierta preferencia por la *improvisación* que se reclama en el calor del debate, sin duda confía de sobremanera en el talento del hábil orador<sup>25</sup>, el manejo de disposiciones solemnes, la predilección por las figuras poéticas provocadoras y buscar que el discurso muestre una engañosa falta de rigor técnico, es decir pese a todo que parezca cotidiano.

#### § 4. Apología de la improvisación: «poseer la inteligencia de un dios»

En la controversia *Sobre los sofistas*, Alcídámante de Elea emprende una severa crítica en contra de aquellos que se denominan a sí mismos sofistas, en tanto que se dicen expertos en la «facultad retórica» cuando en realidad no saben más que una parte de este arte y no superan aquello que saben los inexpertos en la articulación adecuada de discursos. Lo único que hacen es redactar discursos y ostentar una falsa sabiduría que resulta engañosa<sup>26</sup>; Alcídámante se propone en esta arenga ejemplar emprender un proceso en contra de los «discursos escritos», que estos falsos sabios elaboran para que otros pronuncien en tribunales o asambleas públicas de acuerdo con su labor de «logógrafos» (*logographoi*) —labor a la que al parecer se dedicó su enemigo Isócrates antes de consagrarse plenamente a la educación en la última etapa de su vida—; sin embargo, en tanto que se trata sólo de una labor menor y secundaria, puesto que «quienes consumen su vida en este cometido se encuentran muy lejos tanto de la retórica como de la filosofía, y creo que sería mucho más adecuado llamarlos artífices que sofistas» (*Sob. Sof.*, 2: 105).

El discurso escrito (*lógos guegrámmenos*) de estos artífices es susceptible de ser criticado por su sencillez y facilidad de abatir, en tanto que resulta cerrado y rígido

<sup>25</sup> Como puede apreciarse en este fragmento conservado: «Cuatro dicen que son las virtudes naturales del discurso / el rétor Isócrates y Alcídámante [...]: Claridad (*saphés*), magnificencia (*megaloprépeia*), concisión (*syntomon*) y persuasión (*pithanón*), / con el embellecimiento de las figuras retóricas» (*Tes. Fra.*, D fr. 12: 153).

<sup>26</sup> Se trata de un reclamo parecido al que Isócrates realiza en contra de aquellos que se dicen sofistas ostentando dominar un saber y poseedores de la verdad, pero aprovechando atacar a aquellos que gustan de la erística: «Porque ¿quién no odiaría y despreciaría, en primer lugar, a los que pasan el tiempo en discusiones y pretenden buscar la verdad, pero nada más comenzar su propósito intentan mentir?» (*Cont. Sof.*, 1: 33).

permaneciendo totalmente divergente de la invectiva oral improvisadora que requiere adaptarse de manera ágil y creativa a las diferentes circunstancias tal como se presentan<sup>27</sup>. En este sentido es que el discurso improvisado requiere de una rigurosa preparación y desarrollo de las facultades por parte del rétor (*rétōr*), a diferencia de la dedicación y corrección que lleva tiempo el escrito según los llamados sofistas; el corregir y elaborar de manera ardua los escritos resulta fácil para cualquiera, pues sólo requiere un esfuerzo de realización que se hace vulgar y algo trivial. En cambio el «hablar con destreza» (*deinòs légein*) resulta una actividad más rica y creativa, en tanto demanda una constante preparación para que la improvisación consiga *fluir* consiguiendo aprovechar las circunstancias más favorables (*kairós*). El escribir discursos (*logographēō*) de manera alguna garantiza que «también sean capaces de pronunciarlos»<sup>28</sup>, pues por hacer algo fácil de manera repetida no garantiza que puedan realizarse cosas más difíciles. En cambio, aquel que es capaz de pronunciar de manera hábil y contundente un discurso, también es apto para la escritura de discursos con la facilidad requerida<sup>29</sup>. Pretende evidenciar a estos falsos sofistas que aparentan sin serlo realmente, pues él mismo formaba parte y militaba en las encarnizadas filas de la sofística, por lo que habría que hacer algunas importantes precisiones de *deslinde*.

La ventaja que percibe Alcídamente en el arte de pronunciar discursos es que ocupa todo momento de la vida del ser humano, mientras que el discurso escrito trae pocas ventajas; aquí divide el autor la ruta de los «auténticos sofistas» que pretenden la obtención de éxito práctico y reconocimiento en la vida pública de su época, mientras que el escritor que por ese medio limitado pretenda influir en la existencia resulta poco efectivo y restringido, tal como pretende su rival el llamado por Platón «bello Isócrates» (*Fed.*, 278e9: 840). En el caso de los que *improvisan* buscan tener un efecto

<sup>27</sup> Tal como lo señala Sócrates: «para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y desde dónde. Porque no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera (*Fed.*, 275c: 835).

<sup>28</sup> Isócrates habla de la «ciencia de los discursos como la de la escritura» (*Cont. Sof.*, 10: 35).

<sup>29</sup> Para Platón la palabra escrita no es más que un reflejo del discurso oral, lo que hace que subraye el parecido de la escritura con la pintura; en tanto que una vez generada la escritura, por más pensada que sea, se constituye en «letra muerta» en tanto que dicen «una y la misma cosa» rodando por la vida y que requieren de la ayuda del padre para defenderse en la búsqueda de hacerla más inteligible. La *φωνή* que está llena de fuerza y realmente puede afectar el alma, es para Platón el diálogo que marca el auténtico «tiempo de la vida» (*cf. Fed.*, 275e-276c: 835-837). Sin embargo, no hay que perder de vista que «aunque la actitud de Platón con respecto a la escritura presenta una ambigüedad que refleja la situación histórica en ese dominio en la Grecia de los siglos V y IV a. C.» (*cf. Brisson*, 2005: 37).

inmediato ya sea en los tribunales, en el ámbito público de la vida política o en la privada de los discursos epidícticos (*perì epideiktikôn*)<sup>30</sup>. Dentro de la perspectiva agonal del sofista de Elea, el mayor «pecado» del rétor es quedarse en *silencio*, permanecer callado, como parece ser la situación del que nada más los escribe. El hablar con destreza trae admiración y honor por el ejercicio de reconocimiento seductor despertado en los demás, incluso para la posición de Alcídamente de Elea los que improvisan puede resultar para los demás «como si estuvieran dotados de la misma inteligencia (*gnômê*) que un dios» (*Sob. Sof.*, 10: 110).

Aquí se destaca el *poder terapéutico* del discurso que tiene la capacidad de aliviar, calmar, corregir o rebatir<sup>31</sup>. El pronunciar discursos resulta ventajoso para los seres humanos que luego se enfrentan en los *debates*, en tanto que proporciona una ayuda inmediata mientras que el efecto de la escritura es lento y retardado. Desde una perspectiva política, el discurso improvisado se identifica con la «configuración democrática», en cambio el discurso escrito se relaciona con la «tiranía de lo permanente», puesto que no puede modificarse y adecuarse cuando ya se ha redactado. La *palabra libre* pertenece sin duda al uso democrático del discurso que puede aplicarse al ejercicio abierto en los tribunales y asambleas públicas. En cambio, el tirano discurso escrito se asemeja más a la poesía (*poiémata*) que el discurso en prosa (*lógoi*)<sup>32</sup>; los discursos improvisados son espontáneos y conservan una «mayor semejanza con la realidad» (*Sob. Sof.*, 12: 112). En el discurso escrito todo parece

<sup>30</sup> Recordemos que en la retórica sofista, tal como se percibe en la única conservada, hay «tres géneros retóricos: deliberativo, el demostrativo y el judicial. Siete son sus subespecies: suatoria, disuatoria, laudatoria, vituperadora, acusatoria, exculpatoria e indagatoria, o sola por sí misma o con otra» (*cf. Ret. Ale.*, 1: 209).

<sup>31</sup> El poder terapéutico del *logos* ocupa un lugar destacado en la tradición sofista. Tal como ocurre con Gorgias cuando habla de la palabra soberana que «acaba con el miedo, desterrar la aflicción, produce alegría o intensificar la compasión [...]. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia» (*Enc. Hel.*: 206-207). También Antífonte habla del poder de la palabra para curar cualquier pena del alma (*cf. Vid. Sof.*, lib. I 15: 91 y *Ant.*, I 833c-d: 42) y Trasímaco de la facultad del *logos* para deshacer la cólera, generar compasión o piedad (*cf. Fed.*, 267d: 824).

<sup>32</sup> Se trata de una distinción clásica de la época entre *poiémata* y *lógoi*, en tanto que podemos suponer que no se refiere ya de la suprema poesía de la época arcaica (*cf. Fränkel*, 2004: 309-371 y *Detienne*, 1981: 109-144). El estilo poético al que se refiere Alcídamente de Elea es una poesía que se ha hecho rígida, cerrada y repetitiva, que de manera automática usa sin mucha gracia ademanes y tipo teatral desangelado; recordemos que es la época donde Platón destierra a los poetas —o a los artistas en general— de su ciudad ideal. *Cf. Murdoch* (2016) y *Brisson* (2005: 165-172).

artificial y ensamblado, en tanto que pretende evitar la exactitud para que el discurso parezca improvisado. Por lo que afirma Alcídamente: «da la impresión de que cuando mejor escriben es cuando producen discursos lo menos parecido a los escritos» (*ibidem.*, 13: 112). Pues el colmo de un *logógrafo* estriba en querer imitar a los que improvisan, aquellos que realizan sus discursos orales en la marcha y respondiendo a las exigencias que la situación indica mediante un proceso de adaptación.

Además rechaza los discursos escritos por lo incoherente que resulta la vida de aquellos que los realizan con ahínco, pues es prácticamente imposible el aprenderse de memoria una serie de discursos acordes para cada ocasión. Por eso la exigencia sofista —tal como la postula el maestro Gorgias de Leontinos con toda la soltura y seguridad que lo caracteriza—<sup>33</sup>, de poder hablar sobre cualquier asunto que le propongan sólo consigue desarrollarse mediante la forma oral libre de la improvisación. El rétor sofista también critica las formas compuestas que utilizan el discurso escrito para apoyar su exposición y luego pretende aparentar que improvisa, puesto que resulta disparate ya que combina lo vulgar y ordinario del escrito que pretende imitar la espontaneidad con la «recitación rapsoda» recurriendo a la «declamación teatral». En tanto que la labor sofista consiste en educar y desarrollar la filosofía de la improvisación, resultando mucho más efectiva y adecuada que el utilizar como soporte en sus diferentes formas un discurso escrito sobre un «libro» o «tablilla». Pero si se les priva de tales apoyos se «quedan sin voz» y no reúnen las capacidades indispensables para la realización libre del «arte de los discursos». Lo que acepta el sofista de Elea es que la práctica de la *escritura* dificulta la facultad de *hablar*. Tal como argumenta:

Pues, cuando uno se ha habitado a componer los discursos con minuciosidad, a construir las expresiones con exactitud y ritmo, y a perfeccionar el estilo empleando un lento proceso mental, es inevitable que, cuando pase a los discursos improvisados, al hacer lo contrario de lo que acostumbra, tenga la mente llena de perplejidad y alboroto, que se sienta a disgusto por todo y no se diferencia en nada de aquéllos a quienes les flaquean la voz y, al no poder contar con una desenvuelta agudeza mental, nunca componga los discursos con fluidez y como a la gente le gusta. [*Sob. Sof.*, 16: 114]

<sup>33</sup> Como asevera Filóstrato de Lemnos: «[...] pero que fue Gorgias el iniciador del discurso improvisado, ya que se presentó en Atenas en el teatro y se atrevió a decir: “Proponedme un tema”, y ofreció, por primera vez, a un público tan arriesgada posibilidad, dando a entender, sin duda, que lo sabía todo, que hablaría sobre cualquier asunto, abandonándose a la improvisación» (*Vid. Sof.*, lib. I, 482: 65).

El acostumbrarse a los discursos escritos inmoviliza y hace lenta el alma en el momento en que se quiera improvisar, pero sobre todo terminan siendo por completo inaplicables los discursos escritos en los debates públicos, pues el buscar aprenderlos de memoria resulta no sólo «difícil» sino también «fatigoso» para conseguir articularlos en el debate en vivo, además es «vergonzoso» cuando se olvidan porque nos falla la memoria<sup>34</sup>. En la improvisación no hay que preocuparse por retener en la memoria y repetir de manera puntual aquello que se ha preparado por escrito, sino que por su agilidad y exigencia hace que se tenga cuidado con los argumentos para presentarlos con claridad y de la manera más contundente. El error que se presenta en la marcha resulta muy visible y decisivo en la modalidad escrita, en cambio en el ejercicio de improvisación es posible salir del paso con las habilidades del orador para que sea casi imperceptible algún olvido u omisión. Desde donde se le vea, el *silencio* es el peor enemigo que asecha en el momento de querer realizar con la mayor eficacia el *arte oratoria*.

Además en la improvisación es más fácil responder a los deseos y peticiones de los oyentes, que sin duda con el escrito no es posible revirar con el decoro indispensable. En el discurso escrito es difícil poder calcular con mayor exactitud el tiempo de duración de los discursos para su *uso* en un debate, pues luego terminan demasiado pronto o se prolongan innecesariamente para satisfacer el gusto exigente de los oyentes. Por otro lado, resulta claro percibir que «en las improvisaciones es potestad de quien habla administrar los discursos con las miras puestas en la capacidad de atención, ya sea acortando la extensión, ya exponiendo por medio de discursos más extensos lo que se había concebido con mayor brevedad» (*Sob. Sof.*, 23: 118). Es una facultad que los sofistas *dominaban* a conveniencia según las exigencias del momento

---

<sup>34</sup> Tal como puntualiza G. Colli: «Alcídamas y Dionisio de Halicarnaso nos cuentan que los oradores del siglo quinto y el cuarto escribían previamente sus discursos, elaborándolos minuciosamente y publicándolos, con la única finalidad de aprenderlos luego de memoria hasta en sus más mínimos detalles y de este modo poder recitarlos sin cambiar nada. Pero entonces la escritura seguía siendo un mero instrumento de trabajo: la obra era el recitado vivo, no lo escrito. Sin embargo, a través de este procedimiento el instrumento se transformó gradualmente en fin (recuérdese además la actividad logográfica), y resultó fatal. En el siglo cuarto la transformación ya había tenido lugar, y todavía antes en la esfera limítrofe, sobre las que actúa la sugestión de la retórica, y en las que obviamente lo escrito no pasó por el estadio instrumental, sino que nació directamente como fin» (cf. 1978b: 205-206).

y los caprichos de la audiencia: manejaban esa capacidad de prolongar o reducir a voluntad los discursos según las circunstancias que se le presenta al habilidoso rétor<sup>35</sup>.

En este sentido es que para aquellos que «pronuncian discursos no escritos», es decir aquellos que tienen el poder de la improvisación en los labios, utilizan diversos recursos y estrategias para tomar los argumentos de los «adversarios o idear por sí mismo como resultado la concentración de su pensamiento» (*Sob. Sof.*, 24: 118). A diferencia de aquellos que preparan discursos escritos en donde no es factible agregar los argumentos de los adversarios porque no encajan para emplearlos adecuadamente, pues en ese ámbito la *espontaneidad* no opera. Por otro lado, el querer combinar ambos tipos de discurso resulta luego catastrófico, rayando en la imprecisión y después hasta caer en el enredo. Para explicarlo mejor Alcídamente de Elea utiliza un símil:

Además, igual que los cuerpos reales, pese a tener más composturas mucho peores que las estatuas hermosas, ofrecen una utilidad multiplicada para las acciones, así también el discurso que se pronuncia, cuando nace de improviso de la propia inteligencia, está lleno de vigor y de vida, acompaña a las circunstancias y se asemeja a los cuerpos reales, mientras que el escrito, al tener una naturaleza semejante a la imagen de un discurso, queda privada de toda utilidad. [*Ib.*, 28: 121]

237

Aquí comienza a cerrar su discurso el sofista de Elea en tanto que resulta paradójico que ataque el discurso escrito por medio de un escrito, sin embargo considera que es la forma más adecuada para realizar estas distinciones entre filosofía e improvisación<sup>36</sup>, entre discurso escrito y discurso hablado, entre previsión y azar, en tanto que resulta ventajoso a quienes «hablan atolondradamente» (*eikêi légein*) y

eikasía  
N.º 130  
sept.-oct.  
2025

<sup>35</sup> Sin duda el saber aprovechar las circunstancias (*kairós*) se constituye en una máxima de la sofística, pero para realizar dicho cometido se requiere de una ardua preparación, desarrollo de habilidades y creatividad. Dominando las circunstancias pueden *jugar* con la amplitud del discurso según se requiera. «Y a esto se refiere lo que Gorgias decía sobre que a él no le fallaba nunca un discurso. Porque si hablaba de Aquiles, se ponía a elogiar a Peleo y después a Éaco y después a la divinidad y lo mismo hacía si se hablaba de valor, el cual produce tales efectos y tales otros y tiene tal naturaleza» (*Ret.*, lib. III 1418a34-38: 403). También, al respecto, véase Anaxímenes de Lámpsaco (*Ret. Ale.*, 3, 7-14: 226-227).

<sup>36</sup> Para Isócrates se produce una relación directa entre retórica y filosofía (*cf. Cont. Sof.*, 1: 33), en cambio para Alcídamente se genera una separación entre la filosofía teórica y especulativa y la retórica como improvisación práctica, de tal manera que de forma más profunda se establece un vínculo estrecho entre otra concepción de la filosofía como quehacer práctico y el arte retórico de la improvisación dentro de la perspectiva del irreprimible *espíritu agonial*.

aquellos que preparan escritos<sup>37</sup>. Para reforzar su punto señala algunos aspectos fundamentales:

- 1) En realidad no rechaza por completo el discurso escrito, sólo lo considera inferior al trabajo de improvisación oral, por eso hay que dedicar el mayor esfuerzo al ejercicio de «improvisar discursos».
- 2) Sólo se *sirve* de la escritura sin apreciarla, es decir que la *usa* para demostrar a aquellos defensores de la misma escritura que los articuladores de discursos improvisados son superiores en todos los aspectos, llegando al punto de anular su quehacer.
- 3) Además emplea la escritura para mostrar la utilización de las «declaraciones oratorias que se pronuncian ante las multitudes». Aquí conmina a aquellos que frecuentan a los sofistas ponerlos a prueba para que pronuncien sus discursos improvisados de forma oportuna, armoniosa y certera.
- 4) Una ventaja que percibe en el discurso escrito es que se constituye en una *herramienta* para ir notando el progreso que se adquiera en el pensamiento. Es decir, para advertir si se está improvisando mejor que antes y los avances que se han alcanzado, en tanto que no es posible retener en la memoria todos los discursos pronunciados por medio de la escritura es factible *gobernarlos*: se constituye en un instrumento adecuado de *apoyo* para la improvisación e indicador de la evolución que se tenga en el ejercicio del *arte del discurso*. Por lo tanto, se constituye en «un espejo de los progresos del alma».
- 5) Además se escriben discursos para dejar recuerdo de lo que uno ha conseguido realizar, de imprimir una huella casi indeleble en la fragilidad del mundo: es una forma de «satisfacer nuestra sed de gloria» (*Sob. Sof.*, 29-32: 122-123).

Al final realiza una puntualización valiosa en el sentido de que criticando los discursos escritos no se está haciendo una apología del «hablar atolondrado», ya que:

---

<sup>37</sup> Aquí contraataca Isócrates, destacando la necesidad de educar a los educadores: «[...] los discursos no pueden ser hermosos si no se dan en ellos la oportunidad, lo adecuado y lo nuevo, y en cambio a los signos gráficos nada de esto hace falta. Por eso sería mucho más justo que los que se sirven de ejemplos semejantes pagaran dinero en lugar de recibirlo, para intentar educar a los demás cuando son ellos mismos los que necesitan educarse con mucho cuidado» (*Cont. Sof.*, 13: 37).

Consideramos que los oradores deben servirse de los argumentos y de su disposición con revisión, pero improvisar en lo referente a la exposición de las palabras. En efecto, las exactitudes de los discursos escritos no aportan tanto provecho como oportunidad tienen las exposiciones de los discursos proferidos de improviso [*ek tou parachrêma*]. [*Ib.*, 33: 124]

Lo importante es la recomendación que elabora para que sus alumnos se constituyan en oradores competentes y efectivos en el insigne arte de la improvisación oral, conquistando una mente flexible, aguda y creativa, con rica memoria que posibilite «una facultad discursiva adecuada a las necesidades de la vida», por lo que remata de forma interrogadora para terminar su discurso provocador:

[...] ¿no es razonable que practique con ahínco la improvisación continuamente y en toda ocasión y que, dedicándose a escribir como juego y ocupación de segundo orden, sea juzgado sensato por los sensatos? [*Ib.*, 34: 124-125]

## § 5. La invectiva sofística y el fin de la dialéctica agonal

La oposición entre las propuestas de Isócrates de Atenas y Alcídamente de Elea va más allá de dos planteamientos educativos discordantes<sup>38</sup>, pues en el fondo se trata de concepciones diferentes de la retórica sofística y dos visiones de la realidad en el fondo «irreconciliables»<sup>39</sup>. Consideramos que este antagonismo muestra un momento determinante en donde el pensamiento metafísico se está imponiendo delante de la poca resistencia efectiva que la sofística muestra frente a un enemigo de por lo menos «dos cabezas» al que le presta poco *interés*; utilizando la forma de expresión escrita como el procedimiento que cada vez se hace más frecuente y que la filosofía metafísica

239

eikasía  
N.º 130  
sept.-oct.  
2025

<sup>38</sup> Existe una notable disparidad en el sentido de los múltiples discípulos que se conocen de Isócrates y de los reducidos alumnos de Alcídamente —¿otro signo del momento decadente en que se encontraba esta modalidad discursiva?—, donde se refiere de manera dudosa el influjo que genera sobre Demóstenes —que estudiaba con detenimiento sus discursos— y de Esquines. Del primero: «Y, como Ctesibio afirma en su tratado *Sobre la filosofía*, tras hacerse a través de Calias de Siracusa con los discursos de Zeto de Anfípolis y a través de Caricles de Caristo con los de Alcídamente, los estudió con detenimiento» (*Dem.*, VIII 844c: 69). Y del segundo: «Después de estudiar [Esquines] con Isócrates y Platón, como refieren algunos, y con Leodamante, según Cecilio» (*Esq.*, VI 840b: 59).

<sup>39</sup> Por eso puntualiza Noël: «Alcídamente se opone a Isócrates porque considera que el habla escrita no puede cumplir la función del habla oral en su adaptación al *kairós*, al momento adecuado. No hay referencia a la verdad y las ideas, solo a la adaptación del discurso a la audiencia» (cf. 2009: 103).

utiliza de manera efectiva para su desarrollo, Alcídamente de Elea —quizá el último gesto provocador de esta denostada perspicacia— todavía apela a la vieja sabiduría de la *improvisación* como la forma oral que prevalece en los debates argumentativos organizados en franco proceso de extinción<sup>40</sup>. Lo que realiza el sofista rétor de Elea es la apología del certamen o *agōn* como el ámbito natural representativo para el desarrollo del agreste debate en tanto mecanismo eficaz que impulsa la cultura democrática ateniense para detonar expansivamente la práctica de la estirpe de los sofistas (*tôn sophistôn genos*).

También debemos considerar que el impulso de la cultura agonal y la popular práctica de los certámenes, que venía de una larga tradición en donde cumplían funciones formativas en la búsqueda de la excelencia del ser humano en su comunidad de pertenencia, para finales del siglo V a. C. al parecer con las transformaciones que se están generando entran en un proceso irremediable de *agotamiento* y desprestigio redundando en una pérdida de los beneficios que provocaba. La curiosidad y el interés que había suscitado —incluso las implicaciones intelectuales y morales promovidas por la práctica del *agōn*— se revierte en un marasmo de rechazo, «liquidando» una digna tradición que estimulaba la mejora continua de sí mismo en la búsqueda del *perfeccionamiento* mediante el referente de la «excelencia» (*ἀρετή*); este cambio significativo acaba modificando la forma como se comprende y utiliza la retórica, contribuyendo en el viraje apreciativo que se tenía hacia los sofistas. Esa noble tradición y la audaz tentativa de enseñar todo el espectro de la excelencia mediante la práctica del *arte retórica*, es modificada desde el interior de sus propias filas por uno de sus discípulos: Isócrates de Atenas. En efecto, el rétor de Atenas rechaza y ataca a los

<sup>40</sup> Señalando la importancia de lo que denomina el «método de la controversia», J. de Romilly asevera, no sin algo de provocación, puesto que se trata de una importante práctica que ya para inicios del siglo IV a. C. está terminando junto con el ciclo vital más intenso de los primeros sofistas: «el método de las controversias provocó de entrada inquietud y escándalo, pero que, unido a la gran curiosidad por el hombre que sentían entonces los atenienses, se convirtió en un método de análisis de una novedad y una eficacia notable [...]. Esto sería verdad y, sin embargo, sólo daba cuenta de los hechos de una forma imperfecta. Porque este método de las controversias florece por doquier a finales del siglo V, pero pronto deja de practicarse. Y también desaparece de la historia de la retórica. Ya hemos visto que Isócrates la rechaza. En cuanto a Aristóteles estudia en su *Retórica*, como Protágoras, los modos de razonamiento y los lugares que imponen su ley; pero es una clasificación lo que ofrece, ya no es una práctica de la controversia. Además, una vez estas ciencias ocuparon cada una sus respectivos lugares, el análisis de los medios para reforzar el argumento débil se deducirá más por la lógica que por la retórica» (cf. Romilly, 2010: 94-96).

que se dedican al *debate público* en el circuito de los certámenes, detesta a los supuestos profesionales que practican como un deporte el «arte de la erística» por la esterilidad y el aburrimiento que generan; sin duda en esa época hay un *abuso* de la práctica que termina trivializándola, dando fin a su popularidad, hecho que afecta la práctica agonal de los sofistas dañando seriamente su credibilidad y prestigio.

Precisamente con Platón y Aristóteles el uso de la *dialéctica agonal* se transforma en un tipo de *dialéctica formalizada*, en un modo de «retórica lógica» que se encuentra al servicio de lo verdadero, lo bello y lo bueno, valiéndose del discurso escrito de manera firme. Podemos percibir que este nuevo *estilo* de retórica filosófica implica más bien la teorización y reflexión sobre una serie de instrumentos al servicio del conocimiento mismo<sup>41</sup>, pero de manera alguna se trata ya de una «práctica de la controversia» en el escenario álgido del certamen; este nuevo enfoque y finalidad de la «retórica lógica» se refiere sobre todo a una serie de reglas y estructuras rígidas que consigan garantizar una sólida construcción de pensamiento, mediante la colaboración de la dialéctica, la retórica y la lógica<sup>42</sup>; tal como la establece Aristóteles en sus *Refutaciones sofísticas* (*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*) —en donde precisamente acomete descalificar a los sofistas como estafadores y simuladores de sabiduría—, en tanto que la lógica de la exclusión está en marcha:

<sup>41</sup> Respecto al estilo y tipo de escritura de los mal llamados «presocráticos», dentro de los cuales están como su última etapa los primeros sofistas (Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Hipias de Elis) en tanto contemporáneos de Demócrito, Anaxágoras y Sócrates, para el filósofo alemán H.-G. Gadamer manifiestan un «nuevo tipo de literatura» que se presenta no como *fragmentos*, sino por una literatura de citas en forma de sentencias breves con una sabiduría que se hace célebre para su abierta difusión. Agregando más adelante: «También en el estilo se percibe una especie de nueva retórica que está destinada ya a la lectura, y no al recitado, razón de más para que este estilo se prestase a ser citado» (cf. Gadamer, 2016: xvi-xvii). También, véase G. Colli (1978a: 97-105).

<sup>42</sup> Se trata del nacimiento de la filosofía como forma literaria diferente a la expresión oral, en tanto «reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior» (cf. Colli, 1978a: 14). No hay que perder de vista que este tipo de escritura significa en realidad un «nuevo umbral», en el sentido de que se trata de la articulación de un lenguaje abstracto que hace posible una nueva forma de pensamiento, así lo indica Vernant: «La redacción en prosa —tratados médicos, relatos históricos, discursos de oradores y disertaciones filosóficas— no constituyen solamente, con respecto a la tradición oral y a las creaciones poéticas, un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento. La organización del discurso escrito va acompañada de un análisis más riguroso y una ordenación más estricta de la materia conceptual» (cf. 1987: 172). También, véase Brisson (2005: 8-9) y Romilly y Trédé (2008: 27-41).

Las refutaciones por expresión restrictiva y absoluta, tienen lugar, porque la negación y la afirmación no se aplican a la misma cosa; puesto que de lo que es blanco en parte, es la negación lo que no es blanco en parte; de lo que es blanco absolutamente, es la negación lo que no es blanco absolutamente. Luego si cuando se conoce que la cosa es blanca en parte, el adversario supone que lo es absolutamente, no hace una refutación verdadera; y si parece hacerla, es sólo porque ignora lo que es la refutación. [Ref. Sof., cap. 6, § 5: 474]

El pensamiento de Alcídamente de Elea se deja conducir por una especie de *filosofía natural* que le permite oponer la artificialidad del discurso escrito en contra de la mayor «naturalidad» del discurso oral e improvisado, como expresión máxima de lo *sublime*<sup>43</sup>; pero a partir de esta contraposición que resalta la «sabiduría natural» podemos entender su concepción de la *libertad humana*, tal como la establece en uno de sus fragmentos más ilustres: «La divinidad ha dejado que seamos libres; a nadie hizo esclavo la naturaleza [ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν]» (*Tes. Fra.*, B fr. 2: 144 y *Ret.*, lib. I 13.1, 1373b 18: 131). Aquí podemos observar el profundo compromiso del sofista con la *physis* (Φύσις) vinculada con las capacidades humanas de la libertad y creatividad, en contra del *nomos* (νόμος) que estaría relacionada con lo coercitivo y artificial. El convencionalismo de las leyes que rigen la comunidad humana, conduce a los sofistas a establecer el relativismo asentado por el contexto de origen que rige toda construcción cultural, pero también erigiendo la necesidad de *referir* todo el quehacer humano —en particular al constituir el ordenamiento político en función del *logos*<sup>44</sup>— a una inefable base *naturalista* que le imprime su carácter realista.

Como la sofística de su época, Alcídamente de Elea participa en un intenso proceso de «humanismo secular» en el marco de la *polis* democrática de pertenencia, en tanto

<sup>43</sup> Recordemos que para Longino lo «sublime de verdad eleva nuestra alma, como si fuera algo instintivo, y exultante de dignidad, rebosa alegría y orgullo, como si fuera la creadora de lo que ha oído [...] lo sublime es el eco de un alma grande» (2014, VII y IX: 16 y 19).

<sup>44</sup> Como señala B. Cassin: «Para un sofista, el *logos* es la virtud política por excelencia. Ahora bien, desde el comienzo de su *Política*, Aristóteles pone en serie dos definiciones del hombre: el hombre como “animal de ciudad”, o “animal político”, y el hombre como “animal dotado de *logos*” (I, 2, 1253 a 7-10). El hombre, al ser capaz, no solamente de sonidos vocales expresivos sino también de *logos*, o sea, a la vez de efectos convencionales o palabras, y de articulación sintáctica o juicios, es “más político” que los otros animales políticos. Sin embargo, la puesta en ejercicio del *logos* en la *Política* hace de él menos una *teckhnê*, una aptitud retórica, que un *télos*, la finalidad misma de nuestra naturaleza (VII, 15, 1333 b15)» (cf. 2014: 129). J.-P. Vernant ya había señalado que la palabra se establece en «la herramienta política por excelencia» (cf. 2011: 61).

que establece la explicación estratégica racional de los discursos más allá de la referencia a todo «verbo divino» para asentarla por completo en la *voluntad humana*. En este sentido es que el ser humano interactúa con el mundo por medio del discurso hablado, es decir mediante el *logos*<sup>45</sup>. Es por esto que el sofista requiere reflexionar a fondo sobre el estatuto formativo del mismo discurso, pretende analizar la composición, función y alcance del *logos* como principal instrumento para posicionarse en el *combate* que en realidad significa la totalidad de la vida. Si bien suele atribuirse la invención de la erística (*eristiké*) y del «debate competitivo» (*logōn agōnas*) al sofista de la primera generación Protágoras de Abdera (Schiappa, 2018: 268-269), Alcídamente de Elea «recupera» este planteamiento fundamental para el movimiento sofista, insistiendo en postular esta filosofía práctica del *logos* como el principio básico para triunfar en la ciudad griega sabiendo aprovechar la oportunidad que se presenta (*kairós*), considerada como auténtico campo para el debate formativo en busca de lo superior<sup>46</sup>.

Además Alcídamente de Elea hereda de su maestro Gorgias de Leontinos su concepción básica sobre el poder del *logos* que sabe aprovechar con habilidad el *kairós*<sup>47</sup>, en tanto que se puede influenciar el comportamiento, el estado de ánimo o las pretensiones del ser humano en el «gobierno del tiempo» que recibe la *palabra alada*; en efecto, el *Encomio de Helena* muestra de manera clara la profunda reflexión que de la teoría sobre el *logos* genera el sofista de Leontinos, al punto de constituirse en un experto sobre el uso efectivo del *logos* que consigue la sofística de la segunda mitad del siglo V a. C. y de las primeras décadas del siglo IV a. C. En Alcídamente de Elea la suprema capacidad discursiva adquiere un poder sorprendente vía la apología del debate que realiza en *Sobre los sofistas*, en un tiempo en donde el *logos* se está

<sup>45</sup> Podemos decir que la sofística se sitúa entre el *logos* de la poesía oral —vinculada al *mythos*— vinculada al ámbito religioso y el *logos* de la filosofía enmarcado en la racionalidad metafísica: a) este cambio se produce en el marco de «secularización de la palabra» de las ciudades democráticas; b) la relación de la palabra con lo real y c) el impacto que genera la palabra sobre el otro. Para esta fundamental mutación, véase M. Fattal (2001) y L. Couloubaritsis (1984: 9-44).

<sup>46</sup> Podemos decir de manera muy sintética que algo de la energía invertida en la competencia del certamen se traslada al ámbito de la confrontación política, en el marco de las reglas de la ciudad democrática.

<sup>47</sup> Como indica G. Romeyer-Dherbey: «De esta forma, Gorgias es el primer pensador de una temporalidad esencialmente práctica, y está facultado para formar políticos, futuros gobernantes [...]. El *kairos* tiene valor político también en la medida en que es *kairos* retórico, y donde la retórica es en la democracia ateniense un instrumento de poder» (2002: 29).

modificando para adecuarse al discurso metafísico de la filosofía dominante<sup>48</sup>. Pese a las vertiginosas transformaciones que están sucediendo, el sofista de Elea no se inmuta en su defensa del discurso oral improvisado. En este momento la tarea de la sofística es preparar a los estudiantes para la *improvisación* efectiva, como recurso adecuado en el contexto agonal que genera un orden político democrático como el ateniense en acelerada transformación; en este sentido la función del *logos* no es únicamente la articulación del discurso en el calor del debate intenso, sino que también pretende afectar las conductas como resultado de una disputa bien ejecutada<sup>49</sup>.

Con Alcídamente de Elea, «orador antiguo entre los más destacados», nos encontramos ante un experto en retórica, al punto que para algunos —como dice Cicerón respecto a su loa de la muerte— le encuentran poco mérito filosófico: «Le han faltado los argumentos que de forma bastante sutil aducen los filósofos, pero no le ha faltado la prolijidad en la dicción» (*Tusc.*, 2010, lib. I 48 116: 148.)<sup>50</sup>. Sin embargo, el sofista «de recia voz guerrera» y «el más ruidoso de todos los cínicos, por lo cual se consideraba el mejor y el más temible de todos» —como lo describe Luciano de Samósata (125–192 d. C.)— (cf. *Tes. Fra.*, D fr. 22: 97), podemos decir que es autor de una insigne *filosofía libertaria* que tendrá alguna repercusión considerable en el *auténtico* pensamiento democrático moderno. Es un acérrimo opositor a la esclavitud extendida por toda Grecia, en tanto que aboga por la abolición de una práctica en donde los amos asumen sus privilegios sobre los *otros*. El fundamento de su argumentación sobre la abolición de la esclavitud e impulso por la igualdad de todos los seres humanos, se

<sup>48</sup> Tal como lo indica L. Brisson, en el caso particular y por la función determinante que al respecto cumple Platón: «Pero al oponer *mythos* a *logos*, como el discurso no verificable al discurso verificable y como el relato al discurso argumentativo, Platón reorganiza de manera original y decisiva el vocabulario de la palabra en griego antiguo en función de su objetivo principal: hace del discurso del filósofo el patrón que permita determinar la validez de todos los demás tipos de discurso, incluyendo aquí fundamentalmente el del poeta» (cf. 2005: 123).

<sup>49</sup> En este sentido es que para la sofística el *logos* implica tanto la realización discursiva como la afección de la realidad, cuanto más este poder del *logos* se expresa en toda su amplitud en el escenario de la ciudad democrática como auténtico campo de batalla discursivo. La valoración del *logos* resulta fundamental: «La palabra (*lógos*) es lo más sabio, porque los hombres buenos son merecedores no de dinero, sino de mención (*lógos*)» (*Ret.*, lib. II 24 1401a 20-25: 454, cit. en *Tes. Fra.*: 168). Para la sofística el hombre sin más es merecedor de mención y de dinero, en tanto no se excluyen...

<sup>50</sup> Podemos verlo en otro fragmento conservado: «Quien enseñe el discurso artístico debe enseñarlo / de modo que sea comprensible y claro a quienes lo usen, / pero seductor y aclamado el discurso sin artificio, / como dejó escrito Alcídamente, el refutador del arte (*sc.* retórica). / En consecuencia, redactar las explicaciones con sabiduría y sin pomposidad» (*Tes. Fra.*, D fr. 10: 152-153).

sustenta en la realidad de la naturaleza humana que no realiza distinciones<sup>51</sup>; la misma razón si se aplica adecuadamente pone en claro que se trata solamente de un *artificio*, que el tirano utiliza para validar su propio egoísmo y servirse de las costumbres en la recreación de su particular beneficio. De ahí su definición de filosofía como «una máquina de asedio permanente contra la tiranía y la mera costumbre»<sup>52</sup>.

Sin duda lo que está aquí en juego va más allá de la preferencia por una modalidad discursiva, ya sea en su forma escrita o en su condición oral de la improvisación. En el fondo, lo que percibimos a inicios del siglo IV a. C. es una profunda *mutación* en donde la disputa entre los dos estilos de discurso es únicamente un modo de *expresión* de algo más profundo que se está alterando; cierto que se trata de su aspecto más visible en tanto podemos entenderlo como el encontronazo entre dos propuestas de escuelas sofistas cuya tendencia dominante está punteando el destino del movimiento en relación con el predominio de la escuela metafísica. En realidad la defensa de la *cultura agonal* que realiza Alcídamente de Elea —vía la apología del discurso oral improvisado—, significa en realidad el *desplazamiento* que la sofística está sufriendo ante el contundente avance de la filosofía idealista, que representa también el cambio de modalidad de un discurso en prosa de tipo verbal hacia la imposición de un paradigma de modo escrito, con todas la *ventajas* que implica. Tal como señala el filósofo italiano G. Colli:

245

eikasía  
N.º 130  
sept.-oct.  
2025

<sup>51</sup> Como ocurre en el caso de los mesenios: «En la generación siguiente, Alcídamente, discípulo de Gorgias, proclamará en el *Meseniakos* el derecho de los mesenios a rebelarse contra la esclavitud espartana, porque “la divinidad nos ha hecho a todos libres, la naturaleza no ha engendrado a ningún esclavo”. Se discurre, aquí, la tradicional “barrera” de la igualdad, la que divide al libre del esclavo (que desde este punto de vista está en el mismo plano que el bárbaro: “un esclavo de naturaleza noble no es inferior en nada a un libre”. La bifurcación se establece entonces entre quienes consideran la igualdad un fenómeno de la naturaleza —como pensaba Teognis— y quienes la ve como un producto histórico, convencional, fruto de la “ley”. La orientación sofista, al menos en algunos de sus representantes, se mueve en esta última dirección» (Canfora, 2014: 164 y *Tes. Fra.*, B fr. 2: 144).

<sup>52</sup> Así es la manera informal como suele citarse sin referente alguno la afirmación de Alcídamente de Elea. Pero en realidad es: «O lo que <dice> Alcídamente sobre que la filosofía es “fortificación de la ley”» (cf. *Ret.*, lib. III 1406b 10-12: 328) o «La filosofía, baluarte de las leyes [*ἐπιτείχισμα τῶν νόμων*]» (cf. *Tes. Fra.*, E fr. 32: 161). La cuestión es que de manera deliberada puede interpretarse como a favor o en contra de la ley, pues *epiteichisma* (*ἐπιτείχισμα*: ‘baluarte’ o ‘fortificación’) se entiende como «custodia» o «auxiliadora», pero también en sentido negativo como: «filosofía, fortificación contra la ley [*τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτείχισμα τῶ νόμῳ*]».

Así pues, no hubo un desarrollo continuo, homogéneo, entre sabiduría y filosofía. Lo que hizo surgir a esta última fue una reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior. La tradición, en gran parte oral, de la sabiduría, ya oscura y avara por la lejanía de los tiempos, ya evanescente y tenue por el propio Platón, para nosotros aparece así falsificada también por la inserción de la literatura filosófica. Por otro lado, la extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: en ella va incluida la llamada época presocrática, o sea, los siglos V y VI a. C., pero el origen más remoto se nos escapa. [1978a, 1: 14]

Aquí por el momento no interesa la referencia de estos orígenes remotos de la evanescente sabiduría, cuyos umbrales se nos siguen escapando en la oscura noche de los tiempos; lo importante es esta última versión de la sabiduría que en la segunda mitad del siglo V a. C. y primeras décadas del IV a. C. se está transformando en filosofía como nueva forma de expresión literaria, sin embargo consideramos que la sofística es el *último bastión* de la sabiduría presocrática que toma la forma de una filosofía realista no metafísica<sup>53</sup>, en tanto que el desarrollo institucional del pensamiento metafísico está siendo elaborado por Platón y Aristóteles. La retórica argumentativa que defiende de manera tenaz el sofista Alcídamente de Elea —impulsada por el envite creativo del *kairós* en el efectivo gobierno del tiempo—, aún se aferra a la tradicional cultura del debate oral dictado por el juego libre de la improvisación en el marco de la *polis* democrática ateniense y en la apuesta por la formación de un auténtico «animal político» (ζῷον πολιτικόν) competente.

Tentativa que sin duda choca directamente con la expresión de una época que está transformándose hacia una cultura de la escritura formalizada por medio de un saber metafísico y una concepción abstracta de la política que puntean, cuando la sofística defiende todavía valores como lo cambiante, el relativismo y el espíritu agonal. Al parecer la *inflexión sofística* pretende realizar la transición desde una forma de sabiduría presocrática para el establecimiento de una *filosofía práctica* acorde a las exigencias políticas de la ciudad democrática en crisis vertiginosa marcada por una

<sup>53</sup> Como señala F. Nietzsche en un fragmento de primavera de 1888: «Los sofistas no son otra cosa sino realistas: formulan valores y prácticas que son comunes a todos, otorgándoles el rango de valores, — tienen el coraje que tienen todos los espíritus fuertes de *saber* asumir su inmoralidad [...]. Los sofistas eran griegos: cuando Sócrates y Platón tomaron el partido de la virtud y la justicia, eran *judíos* o yo no sé qué cosa» (2006, 14 [147]: 577-578).

exacerbación de la *violencia*<sup>54</sup>, en donde lo contingente del eterno devenir se termina imponiendo como reto abierto al sedicioso hombre agonal (*homo agonalis*), sin embargo, ya sitiado en un marcado declive agónico.

## Bibliografía

Las obras clásicas se refieren de la siguiente forma: *Teog.* (*Teogonía*) y *Tra. Dí.* (*Trabajos y días*) de Hesíodo; *Enc. Hel.* (*Encomio de Helena*) de Gorgias de Leontinos; *Tes. Fra.* (*Testimonios y fragmentos*) y *Sob. Sof.* (*Sobre los sofistas*) de Alcídamente de Elea; *Cont. Sof.* (*Contra los sofistas*) y *Sob. Cam. Fort.* (*Sobre el cambio de fortuna*) de Isócrates de Atenas; *Ret. Ale.* (*Retórica a Alejandro*) de Anaxímenes de Lámpsaco; *Fed.* (*Fedro*) y *Gor.* (*Gorgias*) de Platón; *Ret.* (*Retórica*); *Ét. Eu.* (*Ética Eudemia*) y *Ref. Sof.* (*Refutaciones sofísticas*) de Aristóteles; *Vid. Fil. Il.* (*Vida y opiniones de los filósofos ilustres*) de Diógenes Laercio; *Vid. Sof.* (*Vida de los sofistas*) de Filóstrato de Lemnos; *Isóc.* (*Isócrates*), *Dem.* (*Demóstenes*), *Ant.* (*Antífonte*) y *Esq.* (*Esquines*) de Plutarco de Queronea; *Tusc.* (*Tusculanas*) de Marco Tulio Cicerón.

Alcídamente de Elea (2005), *Testimonios y fragmentos* (Juan Luis López Cruces y Javier Campos Darica, trad.). Madrid, Gredos. Biblioteca Clásicos Gredos, 341.

Alcídamente de Elea (2005), *Sobre los sofistas*, en *Testimonios y fragmentos* (Juan Luis López Cruces y Javier Campos Darica, trad.). Madrid, Gredos, pp. 101-125. Biblioteca Clásicos Gredos, 341.

Anaxímenes de Lámpaso (2005), *Retórica a Alejandro* (Miguel Ángel Márquez Guerrero, trad., intr. y notas), Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 341.

Aristóteles (2007), *Retórica* (Quintín Racionero, int., trad. y notas). Madrid, Gredos. Biblioteca Gredos, 38.

Aristóteles (1982), *Tratados de lógica (Órganon 1). Categorías, Tópicos y Sobre las refutaciones sofísticas* (Miguel Candel Sanmartín, intr., trad. y notas). Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 51.

Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia* (Julio Pallí Bonet, trad.). Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 89.

Avezzi, Guido (ed.) (1982), *Alcídamente: Orazioni e frammenti* (Testo, introduzione e nota a cura di G. Avezzi). Rome, Università di Padova. Bollettini dell'Istituto di Filologia Greca, Supplemento 6,

Bespaloff, Rachel (2004), *De l'Iliade*. Paris, Éditions Allia.

Brisson, Luc (2005), *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (José M. Zamora Calvo, trad.). Abada, Madrid. Serie Lecturas Filosofía.

<sup>54</sup> Se trata de la gran crisis que se vive por el conflicto entre las ciudades griegas durante los años 431 y 404, que termina con el quebranto de la hegemonía ateniense como la gran perdedora de la guerra del Peloponeso, y que sumerge en una crisis general al mundo griego; se trata de una crisis económica —de manera particular con la quiebra del ámbito agrícola— y de la esfera sociopolítica (pero también sin duda *espiritual*). Al respecto, véanse L. Canfora (2014: 429 y ss.); C. Mossé (1971: 44-94) y W. G. Forres (1966: 204-235).

- Bowra, Cecil Maurice (2014), *Historia de la literatura griega* (Alfonso Reyes, trad.). México, FCE.
- Canfora, Luciano (2014), *El mundo de Atenas* (Edgardo Dobry, trad.). Barcelona, Anagrama. Colección Argumentos, 461.
- Cassin, Barbara (2013), *Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis* (Irene Agoff, trad.). Buenos Aires, Manantial.
- Cassin, Barbara (coord.) (1994), «Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?», en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* (Irene Agoff, trad.). Buenos Aires, Manantial, pp. 85-107.
- Cicerón, Marco Tulio (2010), *Tusculanas* (Antonio López Fonseca, trad., intr. y notas). Madrid, Alianza. Clásicos de Grecia y Roma, 8314.
- Cole, Thomas (1991), *The origins of Rhetoric in Ancient Greece (Ancient Society and History)*. Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- Colli, Giorgio (1978a), *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi.
- Colli, Giorgio (1978b), *Filosofia dell'Espressione*. Milano, Adelphi Edizioni. Biblioteca Adelphi, 26.
- Couloubaritsis, Lambros (1984), «Transfigurations du Logos», en *Philosophies non chrétiennes et christianisme, Annales de l'Institut de philosophie et de science morales*. Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, pp. 9-44.
- Chadwick, John (1973), *El enigma micénico. El desciframiento de la Lineal B* (Enrique Tierno Galván, trad.). Madrid, Taurus. Ensayistas, 103.
- Detienne, Marcel (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica* (Juan José Herrera, trad.). Madrid, Taurus.
- Dillon, John y Gergel, Tania (2003), *The Greek Sophists* (John Dillon y Tania Gergel, eds.). England, Penguin. Penguin Classics.
- Diógenes Laercio (2013), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, trad.). Madrid, Alianza.
- Fattal, Michel (2001), «Logos», *pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris, L'Harmattan.
- Filóstrato de Lemnos (1999), *Vidas de los sofistas* (María C. Giner Soria, ed.). Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 55.
- Forres, William George (1966), *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.* (Luis Gil, trad.). Madrid, McGraw-Hill.
- Fränkel, Hermann (2004), *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, trad.). Madrid, Antonio Machado Libros. La Balsa de Medusa, 63.
- Gadamer, Hans-Georg (2016), *The Beginning of Knowledge* (Rod Coltman, trad.). London/New York, Bloomsbury Academic. Bloomsbury Revelations Series.
- García Calvo, Agustín (1999), *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los de los restos del libro de Heráclito*. Madrid, Lucina. Lecturas Presocráticas, II.
- Gentili, Bruno (1992), «Oralità e scrittura in Grecia», en M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche I: Oralità Scrittura Spettacolo*. Torino, Einaudi [1983], pp. 30-52.
- Gernet, Louis (1981), *Antropología de la Grecia antigua* (Bernardo Moreno Carrillo, trad.). Madrid, Taurus. Ensayistas, 195.
- Gomperz, Theodor (2000), *Pensadores griegos. De los comienzos a la época de las luces*, tomo I (C. G. Körner, J. R. Bumantel, P. von Haselberg y E. Prieto, trad.). Barcelona, Herder.
- Guthrie, William K. C. (2003), *The sophists: A History of Greek Philosophy*, vol. 3, part 1. Cambridge, Cambridge University Press [1971].

- Hansen, Mogens H. (2022), *La democracia ateniense en la época de Demóstenes* (Andrés de Francisco, trad.). Madrid, Capitán Swing.
- Havelock, Eric A. (2021), *Prefacio a Platón* (Ramón Buenaventura, trad.). Madrid, Antonio Machado Libros.
- Havelock, Eric A. (1996), *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta la actualidad* (Luis Bredlow Wenda, trad.). Barcelona, Paidós. Paidós Studio, 114.
- Havet, Ernest (1852), «De la Rhétorique connue sous le nom de Rhétorique à Alexandre», en *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Première série, Sujets divers d'érudition, tome 2*, pp. 197-229 <[https://www.persee.fr/doc/mesav\\_0398-3587\\_1852\\_num\\_2\\_1\\_1012](https://www.persee.fr/doc/mesav_0398-3587_1852_num_2_1_1012)>, [06/01/2025].
- Hesíodo (2015), *Teogonía/Trabajos y días/Escudo/Fragmentos/Certamen* (A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, trad., intr. y notas). Madrid, Gredos.
- Hook, LaRue Van (1919), «Alcidamas versus Isocrates: The Spoken versus Written Word», en *The Classical Weekly*, vol. 12, n.º 12, January, pp. 89-94 <<https://www.jstor.org/stable/pdf/4387752.pdf>>, [06/01/2025].
- Ismard, Paulin (2016), *El acontecimiento Sócrates* (Graciela Leguizamón, trad.). México, Algamata/Me cayó el veinte.
- Isócrates (2007), *Discursos I* (Juan Manuel Guzmán Hermida, trad.). Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 23.
- Kennedy, George A. (2015), *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, Princeton Legacy Library [1963].
- Kennedy, George A. (1994), *A new History of Classical Rhetoric: An Extensive Revision and Abridgement of The Art of Persuasion in Greece, The Art of Rhetoric in the Roman World and Greek Rhetoric Under Christian Emperors With Additional Discussion of Late Latin Rhetoric*. Princeton, Princeton University Press.
- Longino (2014), *Sobre lo sublime* (Eduardo Gil Bera, trad.). Barcelona, Acontilado. Cuadernos del Acontilado, 63.
- Marrou, Henri-Irénée (1965), *Historia de la educación en la antigüedad* (José Ramón Mayo, trad.). Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Melero Bellido, Antonio (ed.) (1996), *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 221.
- Mossé, Claude (1971), *Las doctrinas políticas en Grecia* (Rosario de la Iglesia, trad.). Barcelona, A. Redondo. Colección Beta, 8.
- Murdoch, Iris (2016), *El fuego y el sol. ¿Por qué Platón desterró a los artistas?* (Juan José Herrera de la Muela, trad.). Madrid, Siruela. Biblioteca de Ensayo, 88.
- Nagy, Gregory (2009), «Hesiod and the Ancient Biographical Traditions», en Franco Montanari et al. (eds.), *The Brill Companion to Hesiod*. Leiden, Brill, pp. 271-311. Brill's Companions Classical Studies.
- Nietzsche, Friedrich (2013), «El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen» (1870-1872), en *Obras completas II. Escritos filológicos* (Jordi Redondo, trad. y notas). Madrid, Tecnos, pp. 233-289.
- Nietzsche, Friedrich (2011), «El certamen de Homero», en *Obras completas I. Escritos de juventud* (L. E. de Santiago Guervós, trad. y notas). Madrid, Tecnos, 3ª par., 5, pp. 562-568.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Fragmentos póstumos I* (Luis E. de Santiago Guervós, trad., intr. y notas). Madrid, Tecnos.

- Nietzsche, Friedrich (2006), *Fragmentos póstumos IV* (Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, trad., intr. y notas). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Los filósofos preplatónicos* (Francesc Ballesteros Balbastre, trad.). Madrid, Trotta. Clásicos de la Cultura, 23.
- Noël, Marie-Pierre (2014), «La forme des premiers manuels de rhétorique: des *technai logon* à la *Rhétorique* à Alexandre», en *Pan: Rivista di Filologia Latina*, n.º 1 [2012], pp. 59-70, <<https://www.unipa.it/dipartimenti/cultureesocieta/riviste/pan/.content/documenti/M. P. Noel La forme des premiers manuels de rhtorique Pan 1 2012.pdf>>, [12/11/2024].
- Noël, Marie-Pierre (2009), «Painting or writing speeches? Plato, Alcidas and Isocrates on logography», en L. Pernot (ed.), *New Chapters in the History of Rhetoric*. Boston, Brill, pp. 91-107. *International Studies in the History of Rhetoric*, 1.
- Ong, Walter J. (2016), *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* (Angélica Scherp, trad.). México, FCE. Selección de Obras de Lengua y Estudios Literarios.
- Pérez Jiménez, A. y Martínez Díaz, A. (eds.) (2015), «Sobre el origen de Homero y Hesíodo y el certamen de éstos», en Hesíodo, *Teogonía/Trabajos y días/Escudo/Fragmentos/Certamen* (A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, int., trad. y notas). Madrid, Gredos, pp. 307-323. Biblioteca Clásica.
- Pernot, Laurent (2016), *La retórica en Grecia y Roma* (K. Castañeda Barrera y O. Hernández Trujillo, trad.). México, UNAM. Bitácora de Retórica, 31.
- Pfeiffer, Rudolf (1981), *Historia de la filología clásica I. Desde los comienzos hasta el fin de la época helenística* (Justo Vicuña y Ma Roda Lafuente, trad.). Madrid, Gredos. Biblioteca Universitaria Gredos/Manuales, 1.
- Platón (2010), *Diálogos I: Apología de Sócrates / Critón / Eutifrón / Ion / Lisis / Cármides / Hipias Menor / Hipias Mayor / Laques / Protágoras / Gorgias / Menéxeno / Eutidemo / Menón / Crátilo / Fedón / Banquete / Fedro* (Julio Calonge Ruiz, Emilio Gual, Emilio Acista Méndez, Francisco José Olivieri, José Luis Calvo y Marcos Martínez Hernández, trad.). Madrid, Gredos. Grandes Pensadores.
- Plutarco de Queronea (2005), *Vidas de los diez oradores* (Inmaculada Rodríguez Moreno, trad.). Madrid, Akal. Clásicos Griegos, 78.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert (2002), *Les sophistes*. Paris, Presses Universitaires de France [1985]. Que sais-je, 2223.
- Romilly, Jacqueline de (2010), *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles* (Pilar Giralt Gorina, trad.). Madrid, Gredos. Biblioteca de la Nueva Cultura.
- Romilly, Jacqueline de y Trédé, Monique (2015), *Pequeñas lecciones sobre el griego antiguo* (Jorge Huerta, trad.). México, Me cayó el veinte.
- Schiappa, Edward (2018), *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega* (Ignacio Etchart, trad.). Madrid, Avarigani.
- Steidler, Wolf (1952), «Redekunst und Bildung bei Isokrates», en *Hermes*, n.º 80, pp. 257-296.
- Vernant, Jean-Pierre (1987), *Mito y sociedad en la Grecia antigua* (Cristina Gázquez, trad.). Madrid, Siglo XXI.
- Weil, Simone (1945), *The Iliad or The Poem of Force* (Mary McCarthy, trad.), en *Politics*, vol. 2, n.º 11 <[https://libcom.org/files/politics%20\(November%201945\).pdf](https://libcom.org/files/politics%20(November%201945).pdf)>, [10/11/2024].