

## LA ESPIRAL DEL LENGUAJE

*María del Carmen Cabrero*  
Universidad Nacional del Sur

El pueblo griego ha sido sensible siempre al encanto de las palabras y su preocupación por el lenguaje cobra una forma predominante que determinará toda la tradición humanística según la cual la esencia del hombre está en el λόγος?. Si consideramos que la actividad del lenguaje, es decir, el λέγειν -en el sentido griego original de 'recoger', 'elegir' y 'reunir'- es un suceso sociológico, un encuentro semiótico mediante el cual se intercambian los significados que constituyen el sistema social, la conocida frase de Saussure (1985) "el lenguaje es un hecho social" nos remite a una larga tradición, cuyo origen es el postulado sofístico del como  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  producto del en tanto νόμος convención.

Nos encaminamos así hacia la identificación del λόγος como el verdadero lugar, el lugar primigenio, en que la palabra expresa el sistema social dentro del análisis del lenguaje que realiza la sofística en el marco general de la cultura griega.

Si λόγος es un suceso sociológico codificado por el sistema lexicogramatical, ¿qué codifica él a su vez?

¿Codifica, acaso, el sistema social que elige y recoge significados unificándolos según la interpretación tradicional recogida por Platón en el *Cratilo*? ¿O bien, codifica el sistema social que, al elegir y recoger, disgrega y anula toda posibilidad de integrar la comunicación en un sistema semiótico, como afirmara Gorgias? ¿O, simplemente, podremos ver en el análisis sofístico, una vez más, que

el hombre sólo por medio de esa actividad del λέγειν puede imponerse como ser histórico?

Estas reflexiones están presentes en estas páginas de la misma manera que la meditación acerca de la matriz de ese poder: la persuasión verbal. El poder persuasivo de la palabra, al manifestarse como "un decir para hacer pensar" o "para hacer hacer", tiende, en una dimensión pública, a configurarse como poder político. "La ausencia de lo que se podría definir como socioretórica, -según señala Silvana Rocca (1995:31)-, junto con la constatación objetiva de la existencia de una relación, históricamente determinada, entre las distintas formas y ocasiones en que la retórica se ejercita (su difusión, su máximo esplendor y la involución de las *declamations*) y el contexto político (contactos diplomáticos con países extranjeros, complejas relaciones de poder entre las clases sociales) en que se desarrolla, demuestran en qué gran medida, el poder que confiere el lenguaje es un poder político y se encuentra presente de hecho en la historia y en la cultura".

Desde tiempos remotos este poder procedía de la creencia en la mágica fascinación de la palabra, en el convencimiento de que la palabra era susceptible de convertirse en fórmula de encantamiento. Y esta concepción rebasó la esfera de lo religioso y llegó hasta los mismísimos albores de la medicina, de la poética y de la retórica. Estas palabras poderosas se cumplen, destruyen, crean, curan, hechizan, deleitan y persuaden. A través de ellas se puede aprender lo que la cosa es. En virtud de esta posibilidad inmanente, el λόγος constituye un saber y se inscribe en consecuencia dentro del horizonte de la verdad.

La crítica sofística viene a quebrar este universo de pensamiento. Es evidente que el tratamiento del concepto de λόγος elaborado por Gorgias constituye un pretexto para una alta especulación teórica dentro del proceso de secularización de la palabra que se venía gestando en Grecia desde el siglo VI a. C. Gorgias se perfila como un hombre muy próximo al perfil del político, de ese tipo de hombre al que los griegos llamaban φρόνιμος.

intelectuales que tenían en común un mismo campo de acción y una misma forma de inteligencia.

El análisis de Gorgias está impregnado de sugerencias que superan el ámbito de esta problemática y convierten sus reflexiones, como afirma E. Dupréei (1948; 73) en una "introducción filosófica a la ciencia del discurso". A partir de estas observaciones nos permitiremos sugerir nuevas líneas de interpretación del concepto de λόγος en el interior de las obras del sofista de Leontinos',

Oír, ver, persuadir; *el lógos* como semiótica social

En el tratado titulado *Acerca de la Naturaleza o Del No Ser* Gorgias argumentó acerca de la heterogeneidad que existe entre el lenguaje y la realidad, ofreciendo con ello un fundamento teórico a la concepción sofística del lenguaje como instrumento puramente persuasivo o emotivo. Aproximarnos a su concepción del lenguaje implica, en primer término, recorrer estos fragmentos de su analítica. Advertimos en ellos que el λόγος no solamente no revela las cosas en las que se apoya, sino que no tiene nada que comunicar, no puede ser una forma de comunicación con el otro. "Nada es cognoscible, -afirma-, y no existe relación alguna entre el lenguaje y la realidad". Se trata de dos mundos escindidos, uno 'inexistente', -lo real- y otro 'todopoderoso', -el λόγος-. Puesto que su objetivo es demostrar la imposibilidad de la comunicación por medio del lenguaje la única función que le reconoce es la de 'mostrar o indicar' -μενύειν- las cosas. Es muy difícil llegar a saber qué son las cosas para Gorgias pues no poseemos más testimonios acerca de su concepción de la realidad que esta visión totalmente negativa contenida en la primera parte del *Tratado* donde concluye afirmando que 'nada existe';

Y que las dos cosas, el ser y el no-ser, no existen a la vez, es fácil argumentarlo. Efectivamente, si existe el ser y existe el no ser, el no-ser se identificará con el ser en cuanto a la existencia, y por eso ni uno ni otro existen. Pues que el no-ser no existe, ya ha sido

admitido, y ha sido demostrado que el ser es idéntico al no-ser. Por tanto, el ser tampoco existirá. [75]

Con todo, si el ser es el mismo que el no-ser, no es posible que los dos existan, pues si existen los dos, no son idénticos, y si son idénticos, ya no son dos. De eso se sigue que existe el no-ser. Pues si no existe el ser ni el no-ser, ni los dos a la vez, fuera de esto no hay nada concebible: nada existe. [76]

Admitir como hipótesis que existe algo exterior al sujeto, -'las cosas' (ὄντα), identificadas con lo sensible (sonidos, colores, etc.), supone que el hombre cuenta con órganos adecuados para captar estos estímulos: la vista, el oído, el tacto, etc. En tal caso, el órgano adecuado para recibir sonidos significativos, o sea, palabras, es el intelecto. Pero ocurre que el intelecto, a diferencia de los órganos correspondientes a las sensaciones, no es infalible. Si hubiese una adecuación total y recíproca entre el intelecto y lo real, sólo podría pensarse lo que efectivamente existe. Pero, si como enfatiza Gorgias, no existen ni la Quimera ni los carruajes que atraviesan el mar y, sin embargo, podemos pensarlos [80]; ¿cuándo escuchamos una palabra, qué certeza tenemos de que captamos realmente el verdadero significado que la misma pretende transmitirnos? Gorgias argumenta así:

Así, pues, si se piensa que unos carros corren por el mar, por más que no puedan ser vistos, se debe creer que hay carros corriendo en el mar. Pero esto es absurdo. Por tanto, el ser no es pensado ni aprehendido. [82]

Pero aunque pudiese ser aprehendido, es incomunicable a otro. [83]

De estos párrafos emerge la clave de su razonamiento: a diferencia de lo que ocurre con los sonidos o con las imágenes que plasman la

realidad con palabras no hallamos correlato alguno entre la palabra y lo real.

... De la misma manera que el objeto visible no sería objeto audible, y viceversa, asimismo, dado que el objeto sigue siendo un ser exterior a nosotros, no podría ser una palabra nuestra. [84]

Y como no es una palabra no podrá ser manifestado a otro... [85]

Como consecuencia de esta ruptura no hay experiencia posible de las palabras. Vale decir que el lenguaje queda desprovisto del único canon aceptado por Gorgias como criterio de verdad: la experiencia sensible. El λόγος subsiste reducido al carácter de una mera vibración acústica y, en este caso, sí corresponde al oído recibir el estímulo armónico o disonante. Pero esta experiencia es exclusivamente individual, pues "nadie percibe lo mismo que otro" [86]. Aquí el individualismo de Gorgias se acerca sugestivamente al subjetivismo relativista de Protágoras para quien cada individuo es el criterio de lo real<sup>2</sup>. El precio que el sujeto debe pagar por esta infalibilidad es el aislamiento, ya que, si pretendiéramos poseer la clave para comunicar a otro lo que se ha percibido, nada hallaríamos que nos permitiera aseverar que nuestro interlocutor ha recibido correctamente nuestro mensaje.

En el marco de esta crítica del lenguaje advertimos que, si bien la denominación aparece como un momento privilegiado del lenguaje y susceptible de asumir todas sus funciones hasta establecer con él una verdadera identificación, todas las informaciones subsidiarias, que la recepción incorpora a un mensaje determinado y que conducen al nihilismo de la postura gorgiana, podrían ser consideradas, desde el punto de vista de la lingüística actual, como connotativas<sup>3</sup>. C. Kerbrat-Orecchioni (1983:90) señala: "... el reconocimiento de esta oposición entre ambos planos tiene lugar durante los procesos onomasiológicos (denominación) y semasiológicos (extracción del sentido e identificación del referente)". La lingüista aclara que esa suerte de relación se da a partir del plano

denotativo del significado al que define como (1983:19): "...el sentido que interviene en el mecanismo referencial, es decir, al conjunto de las informaciones que vehicula una unidad lingüística y que le permiten entrar en relación con un objeto extra-lingüístico". Es innegable que Gorgias advierte que este nivel no permite explicar la mayor parte de los procesos de comunicación y mucho menos cuando de retórica se trata. Obviamente, el sofista no trabaja estos aspectos con la sutileza terminológica que hoy lo hacemos, pero sus consideraciones nos permiten afirmar que había percibido claramente el juego que se gestaba en el interior de los procesos comunicativos.

La denotación es, tan sólo, un primer paso hacia el reconocimiento de una materia significativa; el sentido, tal como ha sido analizado por el *Tratado* de Gorgias, no se juega en ese nivel. Si la relación que incluye todo signo se jugara allí, tendríamos la mente llena de significados absolutamente adheridos a significantes y un universo discursivo y mental totalmente uniformado. La actualidad de su planteo consiste en percibir que todo signo comporta un proceso, una dinámica y que determinada materia significativa no necesariamente dice lo mismo a cada interlocutor. Lo dice en ese nivel de conocimiento denotativo, al que hemos aludido, pero no concluye allí la problemática de la comunicación. Por el contrario, el sentido se juega en los significados segundos o plano connotativo a que da lugar un determinado mensaje. Gorgias percibe que toda manifestación lingüística tiene un significado inmediato estructurado de manera tal que permite el despliegue de otros significados que constituyen, en definitiva, el sentido que para un individuo puede llegar a tener dicho mensaje.

Los dos discursos del sofista que han sido transmitidos completos son un claro ejemplo de esta postura.

En la *Defensa de Palamedes*, nos conduce a admitir la suma dificultad de demostrar la verdad con palabras:

En realidad, si por medio de las palabras la verdad de las obras se proyectase limpia y clara a cuantos me escuchan, sería fácil una sentencia a partir de lo

expuesto. Pero al no ser así , poned en custodia a mi persona, tomaos más tiempo, pero dad la sentencia con ayuda de la verdad<sup>4</sup> [35]

Como señala M. Untersteiner (1948:133), la conclusión del *Palamedes*, enlaza con la tercera proposición del tratado *Sobre el No Ser*<sup>5</sup> y pone, al respecto, el acento en el problema fundamental de la comunicación:

Pero aunque pudiese ser aprehendido, es incomunicable a otro. Efectivamente, si hay seres visibles, audibles y, en general, perceptibles -los cuales precisamente subsisten en el exterior-, y de ellos los visibles son aprehensibles por la vista, los audibles por el oído, y no viceversa, ¿cómo podrán, entonces, ser significados a otro?. [83]

Puesto que el λόγος significa contenidos diferentes para el emisor y sus distintos receptores la verdadera función representativa de la lengua, tal como será analizada en la obra de Platón, particularmente en su *Cratilo*, se convierte en un ideal utópico. Al anular la posibilidad del λόγος de revelar la 'cosa' en su esencia, el discurso sólo puede mostrar la 'verdad' o 'falsedad'. Pero 'verdad' o 'falsedad' constituyen simplemente 'cualidades de la cosa' que afloran de sus valores connotativos y no la cosa misma en su presencia masiva e irrevocable.

El *Encomio a Helena* vuelve a poner en escena la ambigüedad del λόγος. Para exculpar a Helena la tradición se había mostrado interesada particularmente por la vertiente negativa. Gorgias, sin embargo, quiere que también tomemos en cuenta su faceta positiva. A ello obedecen sus primeros ejemplos' en los que nos presenta al λόγος cumpliendo funciones semejantes a las que desarrollará *Eros* en los discursos de Aristófanes y Agatón en el *Banquete*<sup>8</sup> platónico. Como este *Eros*, el λόγος gorgiano despliega en el plano connotativo una función *eudemonística* para el hombre como individuo y como ser

social. Anulados los criterios de verdad vigentes, cobrarán ahora plena relevancia los sentidos connotados por estas premisas de apertura que ponen en primer plano la función impresiva<sup>9</sup> de la lengua tornándola fundamental para el discurso epidíctico.

El análisis del exordio y de la tercera prueba (λόγῳ πεισθεῖσα) representan un paso necesario para una mejor comprensión de las preocupaciones lingüísticas del sofista.

En el exordio el desarrollo de la idea de κόσμος condiciona todas las nociones de λόγος imbricadas luego en el análisis de la tercera prueba. La idea de 'prescripción', que implica, trabaja por debajo de la persuasión de Helena por medio del poder de la palabra y se articula, en consecuencia, en torno a la vieja idea de 'orden'. Será esta noción de 'orden' (traducida por 'ornato'), la que nos conduzca hacia el plano de sentido connotado por el sentido general y último de este discurso de defensa:

Ornato de la ciudad es el coraje varonil, del cuerpo la belleza, del alma la sabiduría, de la acción la virtud, de la palabra la verdad. Contrario de todo esto es el desorden. Hombre y mujer, palabra y obra, ciudad y acción, lo digno de elogio se debe honrar con el elogio, lo indigno débese cubrir de vituperio. [11:1]

Del mismo modo que la idea de κόσμος organiza el *Encomio*, la noción de 'norma' está presente en toda la reflexión semiológica contemporánea. "Mientras que la suerte de la connotación no es absolutamente solidaria de la ideología, es indisociable, en cambio, de la noción de norma", -sostiene Kerbrat-Orecchioni (1983:237) y añade-: "Admitir que existe un sentido denotativo es admitir que existe, para un objeto, una denominación normal, y para una palabra, un sentido normal, el cual se determina en el contexto (porque este sentido normal, en un enunciado dado, no coincide necesariamente con el sentido fundamental de una unidad polisémica sino que depende de la combinatoria semántica); todos los valores que se agreguen a este sentido normal se llamarán valores connotados".



En la historia de la lengua griega la palabra νόμος<sup>10</sup> desplaza al vocablo homérico κόσμος que cubría un ámbito más confuso y enmarañado. Ambos designan el 'orden'. Pero, mientras que el término κόσμος, en Homero, implica 'adorno', 'arreglo' y 'conformidad', el νόμος<sup>11</sup> comprende 'la organización del mundo', 'los principios de la vida', 'los fundamentos de la realidad' y 'las disposición de las partes en un conjunto'. Esta idea general, trascendente y casi religiosa, se especifica y se enriquece<sup>12</sup>.

El comienzo del *Encomio* a partir de la idea de 'orden', entendido como 'disposición organizada de elementos diversos' (*el coraje viril, la belleza, la sabiduría, la virtud, la verdad*), crea en el alma del oyente la idea de un orden inmanente al discurso, estable y necesario, impuesto por el poder de la persuasión, distinto de las cosas (*ciudad, cuerpo, alma, acción, palabra*) pero apto para gobernarlas. El orador sabe bien que la vigencia constante e inviolable de estas sentencias, (verdaderos argumentos de autoridad, aceptados unánimemente e irrefutables), forja la tradición de su respetabilidad y de su índole venerable. Pero la tradición se convierte en costumbre, en hábito, despojando al concepto de κόσμος de sus atributos de necesidad y soberanía que constituyen el fundamento de su eficacia. Gorgias, como todos los sofistas, acoge este sentido degradado de la ley de la *polis* y propone una nueva interpretación que la reduce al simple 'convenio', al acuerdo entre individuos y entre ciudades. Su índole ya no es 'absoluta y necesaria' como en Platón, sino 'accidental y contingente', porque en su constitución interviene la elección humana y porque esta elección le confiere un carácter relativo. Justamente, esta independencia de lo real es la que confiere agilidad y fluidez al razonamiento y permite que los argumentos de la defensa se sucedan con entera libertad. Sólo interesa su poder de convicción. Esta omnipotencia del aspecto práctico del lenguaje se construye sobre las ruinas de su pretensión reveladora. Por encima y más allá del lenguaje como sistema de verdad (κόσμος ... λόγῳ δὲ ἀλήθεια ... [11:1]) y del lenguaje como parámetro institucional (χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, [τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶνον ἐπιτιθέσθαι] [11:1]), Gorgias trabaja en su discurso un concepto unificador y más general: el del λόγος como 'semiótica

social'. La idea general de 'orden' se resuelve entonces en aplicaciones positivas y particulares emergiendo nuevamente en el *Encomio* en el interior de la tercera prueba como la idea de un 'orden de las cosas del mundo', tal como fuera enunciada en las premisas de apertura. Su famosa descripción sirve de punto de partida a su actividad *psicagógica*:

La palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible realiza acciones divinas. Puede, en efecto, hacer cesar el miedo, eliminar el dolor, provocar el gozo, aumentar la compasión. [11:8]

...a quien la escucha penetra un escalofrío lleno de terror, una compasión que arranca las lágrimas, una codicia derretida de nostalgia; por efecto de la palabra el alma sufre un sufrimiento peculiar con relación a la suerte y al fracaso de hechos y personas ajenas. [11:9]

Todo esto lo consigue por vía emocional, no racional. Para hacer aflorar esta δύναμις del λόγος acude a términos del campo semántico del hechizo (ἐνθεοί, ἐπηδαί, γοετεία, θέλγειν) y hace del λόγος un verdadero γοός, un 'hechicero' todopoderoso en el campo de la ἀπάτη y la πειθώ. La primacía de la función impresiva queda reconocida en la prueba de su capacidad *psicagógica* que produce una modificación de la opinión del alma (ἐν τῇ δόξει τῆ ψυχῆ) [11:10]<sup>13</sup>.

El efecto de este poder modifica la tradición poética que inculpaba a Helena e impone una nueva manera de pensar, una nueva versión del mito que la libera de toda acusación. El trabajo interno del vocabulario y la selección de los datos mitológicos, que rescatan tan sólo el origen divino de Helena y su belleza semejante a la de los dioses [11:4], contribuyen a sancionar esta nueva interpretación. El λόγος adquiere una nueva dimensión gracias a que ha centrado su poder, exclusivamente, en su función persuasiva y a partir de este momento se revela en toda su plenitud como el

verdadero instrumento del cambio social provocado por la interpretación sofística.

El *Encomio* se torna *Defensa* y el concepto de κόσμος queda restringido a convención. La crítica de la tradición, modificada por el poder *psicagógico* del λόγος sobre la opinión del alma, habrá perdido su autoridad. La demostración buscada revelará que el λόγος es capaz de suprimir su necesidad y reemplazarla por la relatividad de la convención, que no es expresión de un orden, sino manifestación de la ὄξια, cuya contingencia, desde el punto de vista del conocimiento, representa la fugacidad de las impresiones sensibles, desorganizadas y confusas, dependientes del movimiento, del interés y de la pasión. Su validez es particular y por lo tanto, permite desplegar en toda su riqueza los valores connotativos de las palabras. Frente a la verdad, universal y necesaria, la opinión constituye el dominio de la apariencia, por eso, la convención está afectada de un irreductible carácter contingente. Sólo por medio del λόγος, que ejerce su poder (τὸ κράτος τῆς πειθοῦς [11:1]) de 'elegir' y 'recoger' los sonidos y vocablos que poseen las cualidades necesarias para transformar la opinión del alma, la retórica se muestra auténticamente como una 'artesana de persuasión' y el λόγος llegará a ser un "decir para hacer pensar" y un "decir para hacer hacer" pues Gorgias -el gran maestro de la elocuencia- no reconoce para λόγος otros usos que no sean los de carácter retórico<sup>14</sup>.

En el terreno de la retórica estas reflexiones llegan a ser fundamentales, sobre todo si tenemos en cuenta que el interés del orador era, y seguirá siendo, el de inclinar al público en una cierta dirección, lograr su apoyo, persuadirlo en torno de algo. Se triunfa si el público adhiere, hace suyo el sentido que el orador quería hacer aflorar.

Hoy, como entonces, se pretende programar a nivel masivo las connotaciones, uniformarlas para que la matena significativa resulte reducida a una suerte de automatismo- Interesa la connotación programada, esto es: de qué manera desde lo social son programadas determinadas formas de aceptar mensajes que en definitiva son siempre una versión de la realidad, pero no la realidad

misma. La retórica consiste, precisamente, en eso; es el intento de instaurar un sentido en el público, de programar el sentido que deberá encontrarle un auditorio particular a determinado mensaje. Hay pues una deliberada búsqueda de la monopolización del sentido que atraviesa los siglos, y entabla así nuevos debates en torno a la vieja pretensión de abordar 'la ciencia de la palabra' como una τέχνη que apunta a la ἀπάτη y se funda sobre las pasiones, pero pretende dominarlo todo con la razón.

## NOTAS

<sup>1</sup> Las citas en griego pertenecen a la edición de Diels, H. - Kranz, W. (1956), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, cap. 79-91. La traducción española es de Piqué Angordans, A. (1985), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Barcelona, Bruguera.

<sup>2</sup> Acerca de esta idea Sexto Empírico, en su obra *Esbozos pirrónicos* (1,216-219), aporta también el testimonio de Protágoras: "Protágoras quiere que el hombre sea la medida de todas las cosas de las que existen por el hecho de que existen, de las que no existen por el hecho de que no existen [B1], Por 'medida' entiende criterio, por 'cosas' las realidades, de manera que en virtud de esto puede decir que el hombre es el criterio de todas las cosas,, " (Piqué Angordans, A., 1985: 29).

<sup>3</sup> El problema que le interesa remarcar al sofista en este punto nos remite al estudio de las connotaciones como valores asociados de las palabras, Al respecto señala C, Kerbrat-Orecchioni (1983: 122-123): "En un contexto dado, una palabra dada recibe un valor denotativo único en general; este valor se integra a la isotopía referencial y asegura la coherencia semántica del discurso. Pero muy a menudo este nivel semántico, que es primero y primordial, no es el único que se actualiza en virtud del juego de diversos mecanismos asociativos, otros estratos semánticos se agregan al primero, y constituyen así otros tantos valores connotativos sobreañadidos a la significación denotativa".

<sup>4</sup> Esta misma idea aparece en el párrafo 11 del *Encomio a Helena* donde la personificación del λόγος se despliega en ricas imágenes.

<sup>5</sup> Cf. Diels-Kranz, (1956 [83]: 282)

<sup>6</sup> Como sostiene M, Untersteiner? (1948; 133): "Questa proposizione significa che  $\eta$  vero non si può dimostrare, cioè che il logos può solo ἀπατᾶν, imponendo un termine vuoto da κενός, senza riuscire  $\eta$ n ogni caso a comunicare il proprio contenuto di pensiero, come è, inoltre, dimostrato nella terza proposizione del trattato gnoseologico-ontologico". (B 3bis 980 b 9-14)

<sup>7</sup> Cfr. Diels-Kranz, (1956: 292, [11, -6-, -7])

<sup>8</sup> Cf. Platón, (1966:195-197; 202-204).

<sup>9</sup> Cf. R. Jakobson (1963: cap, XI).

<sup>10</sup> Cf. E. Laroche (1949: cap. IV).

<sup>11</sup> Píndaro puede decir, por eso, en un célebre fragmento: "El orden -νόμος- es rey de todos, mortales e inmortales". Frag. 169, de Schroeder.

<sup>12</sup> En la música, νόμος designa la melodía, en cuanto 'orden' de notas sucesivas y equivale al término μέλος que luego lo sustituye; en la religión designa las prácticas rituales; en la moral, califica los imperativos y prescripciones que ordenan la vida social e individual; en la política, caracteriza la organización jurídica y recibe el sentido de constitución y ley; en el dominio de la filosofía, por último, representa la legalidad inmanente de los principios y fundamentos y su respectiva articulación.

<sup>13</sup> El sofista ponía así la oratoria sobre una base psicológica; lo mismo nos dirá Platón en el *Fedro*, 261a. Y añade: "...la capacidad en cuanto tal es ambigua: puede producir el bien o el mal".

<sup>14</sup> También en su *Discurso Olímpico*, Gorgias compara ai λόγος con el κήρυγμα de los juegos: ὁ γάρ τοι λόγοι καθάπερ τὸ κήρυγμα τὸ Ὀλυμπίασι καλεῖ μὲν τὸν βουλόμενον, στεφαν οἱ δὲ τὸν δυναμενον ("La palabra, tal como el anuncio del heraldo en los Juegos Olímpicos, llama a quien se ofrece, pero corona a ααμέλ que es capaz"). Diels-Kranz, (1956:287), ΟΛΙΜΠΙΚΟΣ, 8. Ξλεμ. Στρ. I, 51.

## BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. (1971) *Retórica*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

BENVENISTE, Emile. (1973) *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI.

CASSIRER, Ernest. (1972) *Filosofía de las formas simbólicas*. México, F.C.E.

DUPREEL, Eugene. (1948) *Les Sophiste*. Neuchâtel, Ed. Du Griffon.

DIELS. H. - KRANZ, W. (1956) *Die fragmente der vorsokratiker*. 8° ed. Beriin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

FOURNIER, E. (1946) *Les verbes diré en grec anden*. Paris, Klincksieck.

HEIDEGGER, Martin. (1991) *Holderlin y la esencia de la poesia*. Madrid, Anthropos.

KENNEDY, G. A. (1963) *The Art of Persuasion in Greeve*. Princeton N. J.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. (1983) *La connotación*. Buenos Aires, Hachette.

KIRK, G.S. y R.AVEN, J.E. (1981) *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Cremos.

LAROCHE, E. (1949) *Histoire de la racine nem- en grec anden*. Paris, Klincksieck.

LYONS, John. (1981) *Lenguaje, significado y contexto*. Barcelona,

Raidos,

PIQUE ANGORDANS, A. (1985) *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Bruguera.

PLATÓN. (1966) *Obras completas*. Madrid, Aguilar,

PLATÓN, (1931) *Oeuvres completes*. Tome V, 2<sup>o</sup> partie. *Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres.

ROCA, Silvana. (1995) "Il potera della parola. La persuasione d'Elena e la scuola di retorica". *Aufidus*, 25, año IX, Universidad de Bari.

ROMILLY, Jacqueline de, (1973) "Gorgias et le pouvoir de la poésie". JHSXCIII.

ROSS, David. (1989) *Teoría de las ideas de Platón*. Barcelona, Cátedra.

SAUSSURE, F. De. (1985) *Fuentes manuscritas y estudios críticos*. México, Siglo XXI,

SCHUHL, Pierre-Maxime, (1956) *La obra de Platón*. Buenos Aires, Hachette.

UNTERSTEINER, M. (1967) *Sofistica antica*, 4fasc. Fasc. II 4 (82) Gorgia, Licofrone e Prodicó, Frammenti, Interno al non ente o Interno alla natura. 2<sup>o</sup> edic. Firenze.

VERNANT, J. P. (1983) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel.