Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.
ISSN: 1989-4651 (electrónico) http://dx.doi.org/10.6018/daimon.703761
Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Los *sokratikoì lógoi* y los límites del saber proposicional

The *sokratikoì lógoi* and the limits of propositional knowledge

FLORENCIA CASTRO POSSI[1]

Resumen: Este artículo aborda la transmisión del conocimiento filosófico de los *sokratikoì lógoi*. Se argumenta que estos textos no constituyen solamente vehículos de transmisión doctrinal, sino que son construcciones literarias que transmiten un tipo específico de conocimiento filosófico procedimental y experiencial. Primero, se examina la evolución de la «cuestión socrática», mostrando cómo el reconocimiento del carácter ficcional de las fuentes permite superar el problema de la reconstrucción histórica para concentrarse en las implicaciones epistemológicas de las filosofías socráticas. En segundo lugar, se analizan las características performativas y miméticas de los *sokratikoì lógoi*; y finalmente, se exploran las conexiones metodológicas con los *díssoi lógoi*, mostrando continuidades que cuestionan la tradicional dicotomía entre socráticos y sofistas. Se concluye que la dimensión performativa de los *sokratikoì lógoi* configura un modelo epistémico que privilegia el proceso dialógico sobre la transmisión proposicional del saber.

Palabras clave: Sócrates, *sokratikoì lógoi*, sofística, *díssoi lógoi*, conocimiento performativo

Abstract: This article addresses the transmission of philosophical knowledge through the *sokratikoì lógoi*. It argues that these texts are not simply vehicles for doctrinal transmission, but rather literary constructions that convey a specific type of procedural and experiential philosophical knowledge. First, it examines the evolution of the "Socratic question", showing how recognition of the fictional character of sources allows us to move beyond the problem of historical reconstruction to focus on the epistemological implications of Socratic philosophies. Second, it analyzes the performative and mimetic characteristics of the *sokratikoì lógoi*; and finally, it explores the methodological connections with the *díssoi lógoi*, revealing continuities that challenge the traditional dichotomy between Socratics and Sophists. It concludes that the performative dimension of the *sokratikoì lógoi* configures an epistemic model that privileges dialogical process over propositional knowledge transmission.

Key words: Socrates, *sokratikoì lógoi*, sophistry, *díssoi lógoi*, performative knowledge

1. Introducción

La pregunta por la naturaleza del conocimiento filosófico y sus formas de transmisión es uno de los problemas centrales de la reflexión sobre las prácticas intelectuales. Este artículo la

Recibido: 23/02/2026. Aceptado: 26/11/2026.
[1] Profesora asistente, Instituto de Filosofía, Universidad San Sebastián (Chile). Doctora en Filosofía (Universidad Alberto Hurtado, en cotutela con la Universidad de Buenos Aires) y candidata a doctora en Estudios Clásicos (Ph.D. candidate in Classical Studies), Bar-Ilan University. Líneas de investigación: Jenofonte y las filosofías socráticas; adivinación, teología y religión en el pensamiento griego antiguo; emociones y liderazgo en la filosofía antigua. Publicaciones recientes: Castro Possi, F. (2026). Puppet Masters? Gods and Human Emotions in Xenophon's Philosophy. *The Classical Quarterly*. Publicación anticipada en línea. https://doi.org/10.1017/S0009838826101517; Castro Possi, F. (2025). Sacerdotes de los dioses: adivinación y liderazgo en Jenofonte. *Archai*, (35), e03508. https://doi.org/10.14195/1984-249X_35_08. Correo electrónico: florencia.castro@uss.cl. Este trabajo contó con el apoyo de la Milgat Hanasi Scholarship de la Bar-Ilan University.

aborda a través de los *sokratikoì lógoi*, un fenómeno cultural sin precedentes que surge tras la muerte de Sócrates en el siglo IV a.C. Estos textos, escritos por discípulos directos como Platón, Jenofonte, Esquines, Fedón y Antístenes, prefiguran un tipo específico de saber filosófico: no son vehículos de las filosofías socráticas, sino su forma misma de transmisión.

Hablar de Sócrates exige referirse primero a la «cuestión socrática», el debate sobre si es posible conocer al Sócrates histórico a partir de representaciones diversas y a menudo contradictorias, o incluso reconstruir una «personalidad socrática» a partir de ellas (Stavru & Moore, 2018). Desde comienzos del siglo XIX, autores como Schleiermacher, Burnet y Taylor privilegian algunas fuentes sobre otras, en particular los diálogos tempranos de Platón (Dorion, 2023: 12).[2] El punto de inflexión es el ensayo de Schleiermacher «Sobre el valor de Sócrates como filósofo» (1818), que invierte la jerarquía de fuentes vigente: contra la tradición que privilegiaba a Jenofonte y su Sócrates de moral pragmática, Schleiermacher lo juzga filosóficamente «plano y aburrido», incapaz de haber inspirado a Platón o Euclides (Dorion, 2010: 2-3). Busca entonces al Sócrates filosófico en Platón, admitiendo como auténtica cualquier obra compatible con la Apología y exigiendo que no contradiga los rasgos confiables del retrato jenofonteo (Ausland, 2006: 495; Dorion, 2010: 4). Frente a esta posición, Gigon (1947) representa el escepticismo radical: los testimonios sobre Sócrates deben leerse como *Dichtung*, ficción literaria antes que biografía, medios para exponer al maestro a través de sus propias ideas (1947: 67-70), una postura excesiva pero que habilita el análisis filológico y filosófico de las fuentes en tanto tales (Stavru & Rossetti, 2010: 12).

En la segunda mitad del siglo XX, Vlastos revitaliza la búsqueda del Sócrates histórico desde una perspectiva analítica, tomando a Platón como fuente principal. Su tesis desarrollista (*developmentalist*) distingue un «Sócrates E» (*elenctic*), el Sócrates histórico de los diálogos tempranos, preocupado por la refutación y la indagación moral, de un «Sócrates M» (*middle*), portavoz de las doctrinas metafísicas platónicas en los diálogos medios (Vlastos, 1991: 45-106). La metodología recibe numerosas críticas: la partición entre ambos Sócrates se apoya en una cronología de los diálogos establecida, en parte, por criterios doctrinales, de modo que aislar los diálogos tempranos exige ya saber qué tesis son socráticas. A esto se suma que el descarte del testimonio de Jenofonte descansa menos en un reconocimiento de sus méritos como fuente que en

[2] Seguimos la división estilométrica tradicional: tempranos (socráticos o de juventud), medios y tardíos. Véase Guthrie (1993: 50).

la expectativa, heredada de Schleiermacher, de hallar en Sócrates a un filósofo de cierto tipo (Morrison, 1987). Guthrie (1971) defiende, en cambio, el uso del grupo canónico completo: Aristófanes, Platón, Jenofonte y Aristóteles.[3]

Las posiciones modernas consideran casi imposible resolver el problema, al juzgar irreconciliables las imágenes que ofrecen estas fuentes. Rossetti propone una vía distinta que consiste en pasar por la historia de los géneros literarios (2011: 18). Su argumento descansa en tres premisas. Primero, que en las primeras décadas del siglo IV a.C. se escriben cientos de diálogos socráticos, un fenómeno sin paralelo previo; segundo, que ningún género surge espontáneamente sin un modelo que lo motive; y tercero, que resulta implausible desvincular la aparición simultánea de ese modelo del contacto directo de sus autores con Sócrates. De allí concluye que Sócrates mismo es el creador del género (2011: 18): el acceso al Sócrates «en carne y hueso» (2011: 135) no depende del contenido de los diálogos, siempre ficcionalizado; depende, antes bien, de la existencia misma del género, cuyo modelo original algo tuvo que motivar. En las últimas décadas se impone la posición de Dorion, quien concluye que el problema del Sócrates histórico es insoluble y constituye, en rigor, un «pseudo-problema», porque cada fuente responde a intereses filosóficos y literarios particulares que median inevitablemente cualquier representación (Dorion, 2006: 93; 2010; 2023).

El estado de las fuentes es, en este punto, desigual y condiciona cualquier reconstrucción. De los catorce autores de *sokratikoì lógoi* que la tradición registra, solo conservamos obra completa de dos: Platón y Jenofonte. Del resto (Esquines de Ésfeto, Antístenes, Fedón de Élide, Euclides de Mégara, Aristipo de Cirene, Simón el zapatero, entre otros) disponemos solo de tradición indirecta, esto es, citas y paráfrasis transmitidas por autores posteriores (Diógenes Laercio, Plutarco, Cicerón, Ateneo, Estobeo, Elio Arístides) con intereses doxográficos, retóricos o polémicos propios. Esta asimetría explica que la caracterización canónica del socratismo se haya construido sobre el corpus conservado, dejando a los socráticos menores al margen. Las ediciones críticas de Giannantoni (1990; SSR) y, en español, de Mársico (FS), que citamos por ambas numeraciones, revirtieron parcialmente esa situación; en inglés, Boys-Stones y Rowe (2013) habilitan un análisis igualmente amplio. Alessandro Stavru observa por esto un «regreso» del interés por el Sócrates histórico:

[3] La inclusión del testimonio de Aristóteles, aunque no conoció personalmente a Sócrates, resulta metodológicamente enriquecedora: al no haber escrito *sokratikoì lógoi*, no está sujeto a las exigencias de ficcionalización del género, y su acceso a la tradición de la Academia le permite informar qué tesis se atribuían a Sócrates con independencia de la caracterización dramática que cada socrático construía (Bataillard, 2001: 222-223).

aunque sea imposible reconstruir una biografía completa, puede identificarse un «personaje socrático» coherente en los *sokratikoì lógoi*, con rasgos fijos como su estilo de vida o su singularidad (Stavru, 2013: 26).

Ese núcleo reconocible incluye, sobre todo, una estrategia relacional y conversacional constante donde se pone al interlocutor a gusto dirigiendo la conversación hacia su persona, se mantiene el control del intercambio, y se minan sus certezas mediante analogías y contraejemplos, para conducirlo a la aporía y, aun así, tratarlo con consideración (Rossetti, 2011: 19).[4] La literatura suele leer estos mismos rasgos bajo la clave del «mito» de Sócrates, en particular la del hombre condenado injustamente por impiedad,[5] que convierte su propio juicio en un texto paradigmático antes que en una crónica forense (Chroust, 1957: 41; Montuori, 1998).[6] Sin necesidad de resolver aquí si ese relato es histórico o legendario, este trabajo adopta un cambio de enfoque afín: en lugar de buscar al Sócrates «verdadero» detrás de los textos, nos interesa analizar sus representaciones y lo que ellas revelan, en la certeza de que «múltiples Sócrates auspiciaron múltiples doctrinas» (Máralém, 2013: 226) y de que ese pluralismo permite recuperar posiciones «silenciadas por razones que nada tienen que ver con su papel en el concierto de su época» (Máralém, 2013: 222). Bajo esta luz, los rasgos del núcleo duro dejan de ser contenidos proposicionales transmisibles para volverse procedimientos en los que lo transmitido no se ve como una doctrina, sino que es un modelo de práctica filosófica cuya comprensión exige la experiencia del intercambio mismo.

Que las fuentes sean construcciones literarias potencia, en este tipo de análisis, su valor filosófico. Si los *sokratikoì lógoi* son ficciones deliberadas, la pregunta relevante deja de ser qué dijo el Sócrates histórico y pasa a ser qué tipo de conocimiento buscan producir estos textos y cómo lo producen. Este desplazamiento habilita el análisis que sigue y, en vez de preguntar por el referente histórico, preguntamos por el modelo epistémico que los *sokratikoì lógoi* ponen en acto.

Conviene precisar qué entendemos aquí por conocimiento proposicional. Se trata del saber que puede formularse íntegramente en enunciados susceptibles de verdad o falsedad y que, por eso, se transmite sin pérdida al comunicar esos enunciados. Es el modelo que la epistemología

[4] Rossetti (2011: 19) ofrece el ejemplo de Eutidemo en *Mem*. 4.2.40.
[5] La noción de misión socrática se deriva del retrato platónico en *Ap*. 28e, 33c, donde Sócrates presenta su indagación como mandato divino. Véase McPherran (1986, 1996); Stokes (1992); Destrée (2005); Graham (2016); y, para una lectura de la misión socrática como forma de vida antes que como doctrina, Hadot (1998). Dorion (2006: 96) señala que esta misión responde al Sócrates de Platón: el retrato de Jenofonte no la profesa.
[6] Véase Dorion (2023: 237-247), que analiza el episodio de la Pitia y Querefonte en la *Apología* como punto de partida mítico de la práctica elénctica, que en otros diálogos, como el *Cármides*, aparece como encantamiento o *epōidḗ*.

contemporánea llama *knowing that* y que, desde Ryle (1949: 25-61), se contrapone al *knowing how*; el intelectualismo de Stanley y Williamson (2001) sostiene, en cambio, que todo *know-how* es reducible a conocimiento proposicional bajo un modo de presentación práctico. Nuestra tesis no pretende zanjar ese debate y es más acotada al sostener que los *sokratikoì lógoi* fueron compuestos como si esa reducción no fuera posible, y su forma literaria (escenificar un intercambio en lugar de enunciar sus resultados) solo se explica bajo ese supuesto. Lo que está en juego, en el fondo, es qué concepción del conocimiento presupone un género que elige representar una conversación antes que consignar lo que en ella se estableció.

2. Los *Sokratikoì lógoi*

La figura de Sócrates inspira un corpus textual que constituye un género literario propio, denominado por Aristóteles *Sokratikoì lógoi* (*Poet*. 1447b9-11). Cultivado por discípulos y seguidores de Sócrates, este género consiste en conversaciones protagonizadas por la figura del maestro. Se calculan unos catorce autores, entre las figuras prominentes de Platón y Jenofonte y los llamados «socráticos menores»: Esquines, Fedón, Euclides, Antístenes, Aristipo, Critón, Simón, Glaucón y Simias (Rossetti, 2011: 30). La magnitud del fenómeno suele subestimarse, pero se trata, según Rossetti, de «un evento cultural de gran magnitud» que produjo unos 200 títulos en más de 250 rollos de papiro: «estadísticamente un nuevo diálogo socrático por mes durante un cuarto de siglo» (Rossetti, 2011: 31-32). Lo que estos textos buscan recrear no es necesariamente un diálogo históricamente acontecido: es cierta atmósfera, «la atmósfera que Sócrates sabía crear con solo palabras» (Rossetti, 1991: 24), y el género le permite a cada autor «una gran libertad de invención» que «autoriza y fomenta la ficcionalización» (Dorion, 2023: 233).[7]

2.1 La dimensión performativa de los *sokratikoì lógoi*

Los *sokratikoì lógoi* presentan un mecanismo de transmisión filosófica innovador: «los socráticos se movilizaron considerablemente para concebir y desarrollar un tipo enteramente nuevo de escritura, el diálogo» (Rossetti, 2011: 270), una forma que representa al filósofo «en acción» (Rossetti, 2011: 276). Tres rasgos son distintivos. Primero, una finalidad performativa: estos textos no pretenden transmitir doctrinas, buscan provocar en el lector una experiencia similar a la que viven los interlocutores de Sócrates. Es lo que Rossetti llama «estrategia macro-retórica», diferente de la sofística en que no busca demostrar tesis paradójicas, sino que busca «representar a Sócrates

[7] Véase Máralém (2010: 40-48).

trabajando para sacudir las certezas de su interlocutor» (Rossetti, 2011: 56). Segundo, una atmósfera particular que condiciona la recepción del contenido filosófico (Márs ico, 2014: 118-121). Tercero, una estructura comunicativa asimétrica entre quien maneja un *quantum* de saber y quien aparece en un lugar de ignorancia: Sócrates mantiene siempre el control de la conversación, incluso cuando aparenta cederlo (así también el Sócrates jenofonteo de *Memorabilia*; Humble, 2018), en una asimetría «entre un maestro "que sabe" y un estudiante "que no sabe"» (Stavru & Rossetti, 2010: 52) que forma parte de las «reglas del juego» del género.[8]

Un ejemplo paradigmático de este efecto performativo se encuentra en el *Aspasia* de Esquines de Ésfeto (FS 1222-1224 = SSR VI.A.70), transmitido por Cicerón (*Inv*. I.31.51-3) y Quintiliano (*Inst*. V.11.27-9).[9] Aspasia, discípula y continuadora del método socrático, interroga sucesivamente a la esposa de Jenofonte y a Jenofonte mismo mediante una serie graduada de preguntas sobre si preferirían las posesiones del vecino a las propias, hasta llegar a la pregunta por el cónyuge, donde la esposa «se ruboriza» [*hic mulier erubuit*] y Jenofonte «también calla» [*Xenophon quoque ipse tacuit*], dos reacciones distintas que en la traducción al español se funden en una sola. Lo relevante no es el contenido proposicional del intercambio, sino más bien su mecanismo, porque los interlocutores quedan atrapados en una estructura argumentativa que ellos mismos han ido concediendo, y experimentan, no aprenden conceptualmente, la insatisfacción con sus propias certezas. Es significativo que quien produce aquí el efecto socrático sea Aspasia y no Sócrates: el foco de la transmisión no está puesto en la persona, sino en la forma de la interacción. Esto confirma el carácter estructural, y no solamente carismático, del modelo epistemológico socrático.

Como ya anticipamos, estos fragmentos llegan por vía indirecta y tardía (Cicerón, Quintiliano, Plutarco, Elio Arístides), de modo que ninguno puede tomarse como registro de lo que Esquines escribió, y menos aún de lo que Sócrates dijo. Esa distancia, sin embargo, afecta de manera desigual a distintos tipos de evidencia: si buscáramos el contenido de una doctrina, la

[8] En FS 1125 (= SSR III.F.18), Diógenes Laercio (II.134-135) transmite un testimonio de Menedemo de Eretria (del grupo de Fedón de Élide), descrito como «sumamente erístico». Aléxino le pregunta si dejó de golpear a su padre, la falacia clásica de la pregunta compuesta, y cuando Menedemo se niega a responder con un simple sí o no («ni le pegaba, ni he dejado» [ἀλλ' οὔτε ἔτυπτον, οὔτε πέπαυμαι]), insiste en que siga las reglas de la disputa; Menedemo responde que «sería ridículo seguir las normas [νόμοι] de ustedes», en referencia a esas reglas ajenas. El ejemplo muestra que el recurso a las «reglas del juego» propias no es exclusivo de Sócrates dentro del círculo socrático.

[9] Para los socráticos menores se sigue la edición y traducción de Márs ico (2014), cuya numeración (FS) acompaña a la de Giannantoni (SSR). El griego se cita donde el término sostiene un paso del argumento, sin pretensión de aparato filológico, dado que el objeto de este trabajo no es la fijación textual de los fragmentos, sino los efectos del diálogo socrático sobre sus interlocutores y las funciones que cumple.

mediación sería ruinosa, porque cada transmisor la recorta según sus propios intereses. Lo que rastreamos, no obstante, es la forma que estos autores atribuyen al efecto socrático, y esa forma se conserva con notable estabilidad a través de transmisores cuyos intereses (retóricos en Cicerón y Quintiliano, moralizantes en Plutarco, apologéticos en Elio Arístides) difieren entre sí y del original. La convergencia de fuentes tan dispares en un mismo esquema de interacción es un dato sólido que fortalece nuestro análisis.

Todavía más revelador para la tesis del conocimiento experiencial es el fragmento FS 1276 (= SSR VI.A.91 = SSR IV.A.2), transmitido por Plutarco (*De curios*. 2.516c), que relata cómo Aristipo, al encontrarse con Iscómaco en los Juegos Olímpicos, le preguntó «por qué Sócrates al dialogar disponía así a los jóvenes [τί Σωκράτης διαλεγόμενος οὕτω τοὺς νέους διατίθησι]», y cuenta que «con unas pequeñas pruebas y muestras de sus discursos quedó tan apasionado que se impactó corporalmente y se puso pálido y débil [ὥστε τῷ σώματι συμπεσεῖν καὶ γενέσθαι παντάπασιν ὠχρὸς καὶ ἰσχνός], hasta que sediento de él e inflamado, tras navegar hacia Atenas, bebió de la fuente misma [ἠρύσατο τῆς πηγῆς] y conoció al hombre, sus discursos y su filosofía, cuyo fin era reconocer los propios males y evitarlos». La transmisión aquí es de tercer grado (Aristipo no oyó a Sócrates: oyó a alguien que había conversado con él) y, sin embargo, produce (y reproduce) el efecto físico del contacto directo. Si el conocimiento socrático fuera proposicional, se degradaría en cada transmisión; en cambio, lo que circula es un modo de afectación que se replica porque su forma (el relato en primera persona, la progresión dramática, la asimetría conversacional) reproduce las condiciones de posibilidad del efecto. El fragmento nombra, además, el fin explícito de esa filosofía que no busca adquirir un cuerpo de doctrinas, sino «reconocer los propios males y evitarlos», esto es, una transformación de la relación del sujeto consigo mismo.

El testimonio más explícito de que este modelo excluye la transmisión proposicional proviene también de Esquines. En un pasaje de su *Alcibíades* conservado por Elio Arístides (FS 1226 = SSR VI.A.53), Sócrates declara:

> Yo, por el amor que siento realmente por Alcibíades, no me pasa nada diferente que a las bacantes, puesto que las bacantes, cuando están posesas, de las fuentes de donde los demás no pueden sacar ni agua, ellas consiguen miel y leche. Así, aunque no conozco ningún estudio con el cual, al enseñárselo a un hombre, lo pudiera ayudar, sin embargo creo que, al unírmele por amor, lo puedo hacer mejor [καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμι ἂν, ὅμως ᾤμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι].

Sócrates niega poseer un *máthēma*, un cuerpo de conocimiento enseñable y transferible mediante enunciados, y sin embargo afirma poder mejorar a su interlocutor por medio de una unión a través del *eros*.[10] Lo que hace posible esa mejora es el vínculo directo con el conocimiento, no la comunicación de contenidos, y el símil de las bacantes precisa su naturaleza: una capacidad que opera a través de quien la ejerce sin que este la domine técnicamente. El pasaje complementario (FS 1225 = SSR VI.A.53) refuerza el punto por vía negativa: «si creyera que puedo ser útil con alguna técnica, me acusaría a mí mismo de completa estupidez [ἐγὼ δ' εἰ μέν τινι τέχνῃ ᾤμην δύνασθαι ὠφελῆσαι, πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μωρίαν κατεγίγνωσκον]». La elección de los dos términos es importante, pues *máthēma* nombra un contenido doctrinal transmisible por enunciados y *tékhnē* una destreza práctica susceptible de enseñanza; Sócrates niega poseer cualquiera de los dos, de modo que el bien que produce en Alcibíades no puede reconstruirse como la comunicación de ninguna clase de saber articulado. Un tercer testimonio del mismo diálogo confirma que el efecto es corporal y afectivo antes que doxástico: Sócrates «refrenaba a Alcibíades, lo llevaba al verdadero llanto cuando era refutado y reorientaba su corazón [Σωκράτης Ἀλκιβιάδην ἐκόλουε, καὶ δάκρυον ἐξῆγεν ἀληθινὸν ἐξελεγχομένου καὶ τὴν καρδίαν ἔστρεφε]» (FS 1223 = SSR VI.A.51, Plutarco, *Quomodo adul*. 29, 69e-f). El *élenkhos* no culmina en el reconocimiento de una proposición falsa: culmina en el llanto, signo de frustración, indicador de que la refutación alcanzó su objetivo. Tomados en conjunto, estos fragmentos permiten reconstruir el modelo epistémico que los socráticos menores atribuyen a su maestro: un saber que no consiste en proposiciones, que no se transmite por enseñanza de contenidos y cuyo criterio de éxito es una transformación de la disposición del interlocutor. La ausencia de este material en las reconstrucciones canónicas del socratismo, construidas sobre Platón y Jenofonte, explica en buena medida por qué la dimensión no proposicional del conocimiento socrático ha resultado tan difícil de tematizar.[11]

2.2 Mímesis, mimo, imitación

Aristóteles identifica los *sokratikoì lógoi* como un género y los compara con los mimos de Sofrón y Jenarco (*Poet*. 1447b9-11). Ya en el siglo V a.C. encontramos lo que Redfield llama literatura coloquial, la incorporación al texto escrito de los registros del habla cotidiana (interrupciones, vacilaciones, fórmulas de cortesía, respuestas breves), primero en la comedia y

[10] *Cfr*. Márquez (2014: 392, n. 67) sobre el doble sentido de la expresión διὰ τὸ ἐρᾶν.
[11] Véase Guthrie (1971); Vlastos (1971, 1983, 1991, 1994, 1999); Brickhouse & Smith (1990, 1994, 2000); Smith & Woodruff (2000).

luego en la tragedia (Redfield, 2018: 125); en ese mismo siglo se origina el diálogo en prosa en Siracusa de la mano de Sofrón y su hijo Jenarco. Aristóteles advierte que no hay un nombre común para estos mimos y los diálogos socráticos, y que estos últimos varían desde conversaciones sin demasiada sustancia hasta la argumentación rigurosa de doctrinas de carácter científico.

Los *sokratikoì lógoi* imitan a individuos en conversación, pero no se trata solamente de *mímēsis* del *élenkhos*. Se trata, principalmente, de imitación del *éthos* de Sócrates, su carácter, su *atopía*,[12] su forma de relacionarse con los interlocutores; por eso se dice que sus autores son *ethopoioí* (Clay, 1994: 24), pintores o retratistas de caracteres. La imitación opera en varios niveles, en particular, el carácter de los personajes, la dinámica del diálogo entre ellos y un proceso filosófico o filosófico-pedagógico de transformación, visible en los diálogos aporéticos, en la búsqueda de definiciones y en el *exetázein ta legómena* de los interlocutores. Según Giannantoni, se imita el «estar juntos conversando» (*suneînai allḗlois dialegoménous*), en contraste con la oratoria sofística que habla para la gente (*dēmēgoreîn*) (*Prot*. 336a-b; Giannantoni & Centrone, 2005: 64), distinción a la que volveremos al examinar la relación entre socráticos y sofistas.

2.3 La estrategia dialógica y su relación con el conocimiento

Rossetti identifica en la estrategia dialógica de los *sokratikoì lógoi* rasgos que iluminan sus formas de conocimiento no proposicional. El más notorio es la «provocación del ridículo»: un «ridículo inducido, preparado, provocado, querido» (2011: 196), empleado como un arma «muy profesionalizada y muy potente» (2011: 209-210) para desencadenar «una crisis saludable» y llevar al interlocutor a una *metánoia* o transformación interior.[13] El interlocutor, atrapado en una situación que subestimó, comete una torpeza que termina aprisionándolo (2011: 201), y en esa exposición pública la imagen de Sócrates se engrandece mientras la del interlocutor queda debilitada. Se trata de un procedimiento para acceder a un conocimiento que trasciende lo proposicional. El diálogo socrático no busca solo transmitir un contenido doctrinal, busca provocar una experiencia cognitiva transformadora.

Esta dimensión metacognitiva implica, además, un conocimiento implícito de las «reglas del juego» del diálogo socrático (Rossetti, 2011: 64, 139), que recibe su formulación más precisa en la lectura de Wieland: «en la medida en que se trate de un saber que se manifieste en el

[12] Este rasgo se documenta en la caracterización del Sócrates de Platón (*Symp*. 215a, 221d; *Gorg*. 494d; *Tht*. 149a; *Phdr*. 229c); Dorion (2006) observa que en el Sócrates de Jenofonte no aparece, salvo en *Mem*. 4.2.

[13] Máralém (2018: 202-207) analiza en detalle este modelo de shock en Esquines, distinto del de los socráticos «mayores».

conocimiento de proposiciones, Sócrates es en realidad un ignorante» (Wieland, 1991: 30). El *know-how* socrático es análogo al del artesano y presupone un conocimiento tácito irreductible a su formulación explícita. Bajo esta óptica, la aporía con la que concluyen tantos *sokratikoì lógoi* no es un fracaso argumentativo, es el resultado epistemológicamente correcto de un método que no apunta a producir proposiciones verdaderas: apunta a generar en el interlocutor la conciencia de la propia ignorancia. Esa conciencia no puede formularse proposicionalmente sin perder su carácter transformador, porque saber que no se sabe no es saber una proposición, es ocupar una disposición cognitiva diferente; los *sokratikoì lógoi* son el dispositivo literario diseñado para producir esa disposición en el lector que no puede asistir físicamente a la conversación.

Esta concepción no es una proyección moderna sobre los socráticos menores: el propio Platón la formula. En *Fedro* 274b-278b, Sócrates niega que la escritura produzca saber y le reconoce apenas el poder de la rememoración (*hypómnēsis*), no el de la memoria (275a); el texto escrito repite siempre lo mismo, no puede defenderse de quien lo interroga ni elegir a sus destinatarios (275d-e), de modo que el *lógos* escrito resulta un *eídōlon* de aquel que se traza «con conocimiento en el alma del que aprende» (276a). El pasaje expone explícitamente el límite que los *sokratikoì lógoi* ponen en acto (hay un saber cuya transmisión exige la presencia de un interlocutor y el ajuste de lo dicho a quien lo recibe) y lo hace, además, por escrito y dentro de un diálogo, dentro del mismo dispositivo cuya insuficiencia denuncia.

3. ¿Contra los sofistas?

Examinar las conexiones entre los socráticos, Sócrates y los sofistas en el debate intelectual de los siglos V y IV a.C. es indispensable para nuestra tesis, porque reabre la pregunta de qué constituye un conocimiento filosófico frente a otras formas de saber. ¿Es Sócrates un sofista? ¿Lo son los socráticos?[14]

3.1 *Sokratikoì lógoi* y *Díssoi Lógoi*

Un antecedente influyente de los *sokratikoì lógoi* son los *Díssoi Lógoi*, texto anónimo de probable origen sofístico, escrito en dialecto dórico como los mimos de Sofrón y datado a fines del

[14] Para un estudio general del movimiento sofístico, véase Guthrie (1969), Kerferd (1981), Romilly (1997), Dillon y Gergel (2003), Notomi (2014), Bonazzi (2020) y Billings y Moore (2023); los testimonios están recopilados en Diels-Kranz (DK 80-90) y en Untersteiner (1954). Sobre la definición de sofista, véase Silva (2021, sección «What and who is a sophist?»).

siglo V o comienzos del IV a.C.[15] Su temática ejemplifica la antilogía, el desarrollo de argumentos contrapuestos sobre temas éticos y filosóficos (Molinelli, 2024: 113), y consiste en exponer una tesis con sus argumentos y luego la tesis contraria con los suyos, sobre lugares comunes como lo bueno y lo malo o lo justo y lo injusto, para exponer la relatividad de los conceptos sin decidir entre ellos (Rankin, 1983: 78).

Existe una interpretación de los *sokratikoì lógoi*, defendida por Rossetti (1991) y por Marín Garzón (2025),[16] que los acerca a los sofistas por esta vía y se aparta de considerarlos enemigos de la retórica sofística (Kahn, 1996). Marín Garzón sostiene que los *Díssoi Lógoi* y la antilogía sofística son un antecedente directo de los *sokratikoì lógoi* (2025: 217-218), pues ambos géneros comparten un fuerte carácter performativo, arraigado en prácticas orales, que busca involucrar activamente al lector, aun siendo distintos en su forma final, tratado antilógico en un caso, diálogo en el otro. El *élenkhos* mismo puede verse como una forma particular de antilogía (Rankin, 1983: 22; Notomi, 2022: 9).[17] Y así como los *Díssoi Lógoi* presentan tesis opuestas sin declarar una superior, dejando al receptor la tarea de sopesarlas, los *sokratikoì lógoi* impulsan, a través de la aporía, a continuar la búsqueda antes que a aceptar pasivamente un resultado (Marín Garzón, 2025: 226-227); en ambos casos la clave no está en una doctrina explícita, está en la perplejidad que el proceso mismo genera (Rossetti, 2011: 126).[18] La distinción socrático/sofístico, bajo esta lectura, describe una diferencia de contexto y propósito, no de estructura epistemológica, ya que en ambos casos el saber emerge del encuentro entre *lógoi* opuestos y no lo precede, y la escritura es, en ambos casos, el intento de reproducir las condiciones de ese encuentro en ausencia del intercambio oral directo.

3.2 Sócrates, los socráticos y los sofistas

Algunos académicos sostienen que, antes de la distinción que traza Platón, Sócrates pertenece al clima intelectual del «movimiento sofístico», por compartir escenario, intereses temáticos y herramientas argumentativas. Kerferd (1981) sostiene que Sócrates, aunque no cobrara por sus enseñanzas, debería contarse entre esos «pensadores pioneros» (1981: 55-57)[19]; la edición

[15] Se toma la edición de Robinson (1979) como base de las traducciones recientes: en español, Solana Dueso (1996); en francés, Dorion (2009); en inglés, Molinelli (2018, 2024). Véase también Sprague (1968, 1972) y Roochnik (1997).
[16] Véase Rossetti (1991, 2001) y Marín Garzón (2025).
[17] Véase, por ejemplo, *Ap.* 29d-e, 33d; *Mem.* 4.2.1, 4.5.12.
[18] Véase Rossetti (2008).
[19] Se debate si los sofistas constituyen un «movimiento» coherente. Kerferd (1981) defiende esta idea; McKirahan (2024: 6) enfatiza en cambio su individualidad y rivalidad profesional. La tendencia actual reconoce la diversidad del grupo, sin descartar intereses y métodos compartidos (Billings & Moore, 2023; Laks & Most, 2016).

de Laks y Most (2016)[20] recupera esta tendencia e incluye a Sócrates en una «economía de la sabiduría» más amplia (Tell, 2023: 123) junto a otros *practitioners of wisdom*, incluidos los adivinos *freelance* (Johnston, 2009).[21] Aristipo de Cirene y Esquines de Ésfeto, por caso, cobran por enseñar[22] o se dedican a la retórica, actividades asociadas a los sofistas; el caso de Antístenes es aún más elocuente, porque la tradición lo presenta primero como discípulo de Gorgias, de donde «introduce la forma retórica en sus diálogos» (DL VI.1 = FS 749 = SSR V.A.11), y solo después, ya oyendo a Sócrates, como su seguidor (DL VI.2 = FS 750 = SSR V.A.12). Bajo el mismo número de Giannantoni, el *Gnomologium Vaticanum* recoge que Antístenes «enseñó primero retórica, luego cuando Sócrates le habló cambió de actitud» y dijo a sus alumnos «primero eran ustedes mis discípulos [μαθηταί], pero si ahora prestan atención, serán mis condiscípulos [συμμαθηταί]» (FS 751 = SSR V.A.12). Lo que estos pasajes muestran es una reorientación, sin abandono, de la técnica retórica, pues el mismo repertorio de recursos queda al servicio de un fin distinto, lo que demuestra que la línea divisoria no es absoluta ni inmediata, ni siquiera dentro del círculo socrático (Zeller, 1877: 387-388).

La reconocida habilidad de Sócrates para persuadir, refutar y atraer seguidores, descrita a veces con metáforas de encantamiento, tiene puntos de contacto claros con la retórica sofista: para Gorgias, la palabra es un «gran soberano» (*dunástēs mégas*) capaz de «hacer cesar el temor, quitar la aflicción, suscitar la alegría, desarrollar la compasión» (DK 82 B11.8; Romilly, 1997: 77)[23], y quien la ejerce así juega con las pasiones del interlocutor, calmándolas o agitándolas a voluntad (Romilly, 1997: 78)[24], de modo que «es muy posible que el que se presenta como filósofo parezca un sofista, como podría ser el caso de Sócrates» (Silva, 2021: 116).[25] Tanto Sócrates como los sofistas ponen el *lógos* en el centro de su actividad, y estos últimos hacen de su *tékhnē* una

[20] Los editores explican la inclusión de Sócrates en un volumen dedicado a los sofistas: «aunque cronológicamente Sócrates es una figura central del período considerado, los intentos de Platón por establecerlo como filósofo en el contraste más agudo posible con los "sofistas" han dificultado el reconocimiento de lo que de hecho tenían en común [...] tiene más sentido ver a Sócrates como un "sofista" ateniense idiosincrásico» (Laks & Most, 2016: 293, traducción propia).

[21] «Platón no solo agudiza la distinción, también juega un papel clave en crear la categoría "sofista" como grupo relativamente homogéneo y en establecer el canon de los "grandes sofistas" (Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico)» (Moore, 2023: 337).

[22] *Cfr*. Blank (1985) sobre la tensión entre sofistas y socráticos a propósito del cobro por enseñar, y Tell (2009) sobre la relación de los sofistas con el dinero.

[23] Gorgias (*Hel*. 8, 10, 14) compara el *lógos* con un *phármakon* y con los encantamientos divinos (*epōidaí*), la brujería (*goēteía*) y la magia (*mageía*). Véase Romilly (1997: 76-79).

[24] *Cfr*. la caracterización platónica de la retórica en *Phdr*. 261a, 271c-d como *psukhagōgía tis dià lógōn*.

[25] Véase Silva (2017, 2021).

profesión, reflexionando sobre su poder y enseñando su uso eficaz en la retórica (Notomi, 2022: 9)[26]; Isócrates, rival de ambos grupos, los critica por igual, señalando que para él «los sofistas no son aquellos integrantes del movimiento intelectual del s. V a.C. encabezados por Gorgias, Protágoras e Hipias, sino que sofistas son los socráticos, vistos como personajes desmedidos y pretenciosos de promesa fácil y engaño presto» (Máralém, 2014: 10).

Los sofistas también recurren al diálogo (preguntas y respuestas cortas, como en Eutidemo y Dionisodoro), a la refutación y a técnicas argumentativas emparentadas con los *Díssoi Lógoi* o la antilogía (Notomi, 2022: 9), de modo que la dialéctica socrática y la erística sofística resultan, desde fuera, difíciles de distinguir (Máralém, 2014: 18),[27] como ya lo explota Aristófanes en *Las nubes*. La distinción que Platón establece entre el sofista, agente de persuasión en una epistemología relativista, y Sócrates, examinador ético orientado por la verdad, es filosóficamente influyente pero históricamente tardía, y los propios socráticos menores la ponen en tensión: Aristipo cobra honorarios y elabora una ética del placer que ningún relativista sofístico rechazaría; Esquines practica la retórica y adopta técnicas argumentativas de cuño sofístico; Antístenes estudia con Gorgias antes de acercarse a Sócrates (DL VI.1-2 = FS 749-750 = SSR V.A.11-12). Esto no muestra que los socráticos «cayeran» en el campo de los sofistas, sino que muestra que la distinción misma no fue experimentada como absoluta por quienes vivían en sus márgenes. El modelo epistemológico de los *sokratikoì lógoi* (conocimiento como emergente del diálogo, saber como disposición transformada y no como contenido adquirido) es estructuralmente compartido con la práctica sofística de la antilogía; tratar la distinción platónica como un dato histórico, en lugar de una operación retórica, equivale a asumir precisamente la posición que la investigación contemporánea ha puesto en cuestión (Notomi, 2022; Billings & Moore, 2023; Laks & Most, 2016).

3.3 Sócrates en el espejo: el *Sofista* y el *Fedro*

El reconocimiento de esta continuidad metodológica no requiere apelar solo a los socráticos menores, pues el propio Platón, en dos diálogos maduros, ofrece los testimonios más incómodos para la distinción que él mismo buscó consolidar. En el *Sofista* (226b-231b), el Extranjero de Elea describe el examen que purifica el alma de las opiniones que la estorban (una

[26] Diógenes Laercio (IX.53) atribuye a Protágoras, presentado por Platón como el primer sofista en autodenominarse tal, la invención de la argumentación «socrática».
[27] *Cfr*. Máralém (2014: 24-25).

kátharsis, especie del arte de separar o *diakritikḗ*, 226b-d) y lo designa «sofística de noble linaje» (*gennaía sophistikḗ*, 231b). La calificación es extraña: el *élenkhos*, procedimiento que en los diálogos socráticos se presenta como lo opuesto a la retórica sofística, queda clasificado por el propio Platón, a través de un portavoz que no es Sócrates, como una especie del género «sofística». El único criterio de distinción que el texto ofrece es el propósito (el sofista trabaja por dinero, el filósofo por amor a la verdad), pero el método (confrontar al interlocutor con sus propias contradicciones, conducirlo a la aporía y limpiar las falsas creencias como condición del conocimiento) es el mismo en ambos casos.

Que esta atribución sea deliberada y no un desliz del diálogo es la tesis que defiende Kerferd en el estudio que fijó los términos de la discusión sobre este pasaje (1954: 84-90), donde sostiene que el Extranjero reconoce en la *kátharsis* socrática una técnica genuinamente sofística en su forma, y reserva el adjetivo «noble» precisamente para marcar que su practicante no persigue el lucro ni la mera victoria verbal, no para negar el parentesco técnico. Notomi (1999) sostiene, en la monografía que dedica un capítulo entero a esta atribución, que todo el *Sofista* está construido sobre esa tensión: el diálogo persigue una definición del sofista que permita, a la vez, distinguirlo del filósofo y explicar por qué ambas figuras resultan tan difíciles de separar en la práctica, al punto de que el propio procedimiento definitorio termina alcanzando, en 231b, la actividad del filósofo examinador. Leído junto con Kerferd, Notomi confirma que el pasaje no es una concesión incidental, más bien es el punto en que el diálogo reconoce, desde dentro de su propio aparato conceptual, que el criterio procedimental no alcanza para trazar la frontera que Platón quiere trazar en otros lugares de su obra.

En el *Fedro* (237a-241d), Sócrates pronuncia un discurso erótico de estructura y propósito claramente sofísticos, en defensa de una tesis que él mismo sabe falsa, a saber, que el no amante es preferible al amante (*Phdr*. 243a-b). La palinodia que sigue no cancela el carácter sofístico del primer discurso, lo completa, ya que el par que ambos forman (primero la tesis de que conviene ceder ante quien no ama, después la contraria) constituye un ejercicio de *díssoi lógoi* aplicado al problema del amor, con el agravante de que quien sostiene sucesivamente las dos posiciones es el mismo hablante y lo hace a sabiendas,[28] cubriéndose el rostro e invocando a las Musas (*Phdr*. 237a) como quien marca el discurso como ajeno mientras lo pronuncia. Sócrates practica aquí el modelo

[28] Cicerón documenta un uso muy consciente de esta ironía: Sócrates «alaba hasta el cielo [*in caelum effert laudibus*] a Protágoras, Hipias, Pródico, Gorgias y otros, mientras se finge él mismo un ignorante y rudo en todos los asuntos [*se autem omnium rerum inscium fingit et rudem*]» (FS 1189 = SSR VI.A.27 = *Brut*. 85.292).

epistemológico que, según la tradición derivada del propio Platón, se supone que rechaza. El diálogo muestra, desde dentro, que la frontera entre el uso filosófico y el uso sofístico de la palabra no puede determinarse por el método mismo, solo por el horizonte de sentido en que se inscribe, y ese horizonte es precisamente lo que está en disputa entre socráticos y sofistas.

4. Conclusión

La crítica moderna, de Zeller a Gigon y Chroust, coincide en que nuestra imagen de Sócrates está irremediablemente mediada por la literatura y por su construcción legendaria posterior. En palabras de Gigon, se trata de un «problema» histórico-literario antes que de una figura histórica susceptible de reconstrucción directa. Ese reconocimiento de los límites documentales no socava, sin embargo, el valor filosófico de los *sokratikoì lógoi* como vehículos de un método y una concepción particular del conocimiento.

Sócrates comparte con los sofistas los métodos argumentativos y el interés por el *lógos*, y por eso fue confundido con ellos tanto por la crítica de Isócrates como por la sátira de Aristófanes. Los rasgos con que la tradición posterior lo separó de ellos (la enseñanza gratuita, la profesión de ignorancia, la orientación hacia la verdad antes que hacia la persuasión) no resisten el examen de los socráticos menores: Aristipo y Esquines cobraban por enseñar, Antístenes venía de la escuela de Gorgias, y ninguno de ellos parece haber vivido esa frontera como una línea de separación. Tales rasgos describen, cuando mucho, una diferencia de propósito declarado, pero no de estructura epistemológica. Lo que Platón consolidó como una oposición de géneros es, visto desde los textos de primera generación, una disputa por el sentido de una práctica compartida.

La dimensión performativa de los *sokratikoì lógoi* y su relación con los *díssoi lógoi* permiten comprender mejor la naturaleza procedimental y experiencial, no enteramente proposicional, de ese conocimiento. Ambos géneros dramatizan prácticas argumentativas orales, estructuran su contenido de forma que exige el involucramiento del receptor y priorizan el proceso de argumentación sobre la presentación de conclusiones definitivas, y configuran así un modelo epistémico en el que el saber es efecto del intercambio y no materia previa que el intercambio comunique.

Queda planteada una cuestión que este trabajo no resuelve, a saber, si ese modelo pertenece al género o a la práctica que el género imita. Los testimonios permiten describir cómo escribieron los socráticos; no permiten decidir si escribieron así porque Sócrates conversaba así, o

si Sócrates nos resulta un maestro de ese tipo porque el diálogo era la única forma capaz de representarlo.

Referencias

Ausland, H. W. (2006). Socrates' Definitional Inquiries and the History of Philosophy. En S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (Eds.), *A Companion to Socrates* (pp. 493-510). Blackwell.

Bataillard, M.-C. (2001). Le Socrate d'Aristote: Fondateur et fossoyeur de la morale. En G. Romeyer-Dherbey & J.-B. Gourinat (Eds.), *Socrate et les socratiques* (pp. 221-239). Vrin.

Billings, J., & Moore, C. (Eds.). (2023). *The Cambridge companion to the Sophists*. Cambridge University Press.

Blank, D. L. (1985). Socratics versus Sophists on Payment for Teaching. *Classical Antiquity, 4*(1), 1-49.

Bonazzi, M. (2020). *The Sophists*. Cambridge University Press.

Boys-Stones, G., & Rowe, C. (2013). *The Circle of Socrates: Readings in the First-Generation Socratics*. Hackett Publishing Company.

Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (1990). *Socrates on Trial*. Princeton University Press.

Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (1994). *Plato's Socrates*. Oxford University Press.

Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2000). *The philosophy of Socrates*. Westview Press.

Chroust, A.-H. (1957). *Socrates, Man and Myth: The Two Socratic Apologies of Xenophon*. University of Notre Dame Press.

Clay, D. (1994). The Origins of the Socratic Dialogue. En P. A. Vander Waerdt (Ed.), *The Socratic movement* (pp. 23-47). Cornell University Press.

Destrée, P. (2005). The “Daimonion” and the Philosophical Mission—Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, 38*(2), 63-79.

Diels, H., & Kranz, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6a ed., 3 vols.). Weidmann.

Dillon, J. M., & Gergel, T. (2003). *The Greek Sophists*. Penguin.

Dorion, L.-A. (2006). Xenophon's Socrates (S. Menn, Trad.). En S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (Eds.), *A Companion to Socrates* (pp. 93-109). Blackwell.

Dorion, L.-A. (2009). Discours doubles (*Dissoi logoi*). En J. Pradeau (Ed.), *Les Sophistes* (Vol. 2, pp. 204-216). Flammarion.

Dorion, L.-A. (2010). The Rise and Fall of the Socratic Problem. En D. R. Morrison (Ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1-23). Cambridge University Press.

Dorion, L.-A. (2023). *Études socratiques*. Les Belles Lettres.

Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (4 vols.). Bibliopolis.

Giannantoni, G., & Centrone, B. (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Bibliopolis.

Gigon, O. (1947). *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. A. Francke.

Graham, D. W. (2016). Socrates' Mission. *BYU Studies Quarterly, 55*(4).

Guthrie, W. K. C. (1969). *The Sophists*. Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates*. Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. (1993). *A history of Greek philosophy. 4: Plato: the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge University Press.
Hadot, P. (1998). *Éloge de Socrate*. Allia.
Humble, N. (2018). Xenophon's Philosophical Approach to Writing: Socratic Elements in the Non-Socratic Works. En A. Stavru & C. Moore (Eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (pp. 577-597). Brill.
Johnston, S. I. (2009). *Ancient Greek Divination*. Blackwell.
Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press.
Kerferd, G. B. (1954). Plato's Noble Art of Sophistry. *The Classical Quarterly, 4*(1-2), 84-90.
Kerferd, G. B. (1981). *The sophistic movement*. Cambridge University Press.
Laks, A., & Most, G. W. (Eds.). (2016). *Early Greek philosophy, Volume VIII: Sophists, Part 1*. Harvard University Press.
Marín Garzón, A. (2025). Los *Dissoi logoi* sofísticos como antecedente de los diálogos socráticos: El uso de la prosa en los siglos V y IV a. C. *Revista de Filosofía, 50*(1), 217-232.
Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Libros del Zorzal.
Mársico, C. (2013). Poeticidad y potencia epistémica de la palabra en las filosofías socráticas. *Eidos, 20*, 221-246.
Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Losada.
Mársico, C. (2018). Shock, Erotics, Plagiarism, and Fraud: Aspects of Aeschines of Sphettus' Philosophy. En A. Stavru & C. Moore (Eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (pp. 202-220). Brill.
McKirahan, R. D. (2024). *The Sophists*. Routledge.
McPherran, M. (1986). Socrates and the duty to philosophize. *The Southern Journal of Philosophy, 24*(4), 541-560.
McPherran, M. (1996). *The religion of Socrates*. Pennsylvania State University Press.
Molinelli, S. (2018). Dissoi Logoi*: A New Commented Edition* [PhD Thesis]. Durham University.
Molinelli, S. (2024). Dissoi Logoi*: Introduction, Critical Text, Translation, and Commentary*. Springer.
Montuori, M. (1998). Agraphia e mitologia socratica. En *Socrate. Fisiologia di un mito* (3a ed., pp. 11-31). Vita e Pensiero.
Moore, C. (2023). The Fourth-Century Creative Reception of the Sophists. En C. Moore & J. Billings (Eds.), *The Cambridge Companion to the Sophists* (pp. 337-369). Cambridge University Press.
Morrison, D. (1987). On Professor Vlastos' Xenophon. *Ancient Philosophy, 7*, 9-22.
Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's* Sophist*: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
Notomi, N. (2014). The Sophists. En J. I. Warren & F. C. C. Sheffield (Eds.), *The Routledge companion to ancient philosophy* (pp. 94-110). Routledge.
Notomi, N. (2022). Socrates and the Sophists: Reconsidering the History of Criticisms of the Sophists. *Humanities, 11*(6), 153.
Rankin, H. D. (1983). *Sophists, Socratics and Cynics*. Croom Helm.
Redfield, J. M. (2018). The Origins of the Socratic Dialogue: Plato, Xenophon, and the Others. En A. Stavru & C. Moore (Eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*. Brill.

Robinson, T. M. (1979). *Contrasting Arguments. An Edition of the* Dissoi Logoi. Ayer Company.
Romilly, J. de. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (P. Giralt Gorina, Trad.). Seix Barral.
Roochnik, D. (1997). Teaching Virtue: The Contrasting Arguments (*Dissoi Logoi*) of Antiquity. *Journal of Education, 179*(1), 1-13.
Rossetti, L. (1991). Logoi Sokratikoi anteriori al 399 a.C. *Quaderni dell'Istituto di Filosofia, 9*, 21-40.
Rossetti, L. (2001). Le dialogue socratique *in statu nascendi*. *Philosophie antique, 1*, 11-35.
Rossetti, L. (2008). El "drama filosófico", invención del s. V a. C. (Zenón y de los Sofistas). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XLVI*(117/118), 29-38.
Rossetti, L. (2011). *Le Dialogue Socratique*. Les Belles Lettres.
Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson.
Silva, T. (2017). *Naming the Wise: The Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato* [PhD Thesis]. University College London.
Silva, T. (2021). Plato's use of "Sophistēs": Neither novel nor distinct nor derogatory. *Byzantion Nea Hellás*, (40), 101-124.
Smith, N. D., & Woodruff, P. (Eds.). (2000). *Reason and religion in Socratic philosophy*. Oxford University Press.
Solana Dueso, J. (Ed.). (1996). *Protágoras de Abdera.* Dissoi Logoi. *Textos relativistas*. Akal.
Sprague, R. K. (1968). *Dissoi Logoi* or Dialexeis. *Mind, 77*(306), 155-167.
Sprague, R. K. (Ed.). (1972). *Dissoi Logoi* or Dialexis. En *The Older Sophists* (pp. 279-293). Hackett Publishing Company, Inc.
Stanley, J., & Williamson, T. (2001). Knowing How. *The Journal of Philosophy, 98*(8), 411-444.
Stavru, A. (2013). The Present State of Socratic Studies: An Overview. En F. de Luise & A. Stavru (Eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature* (pp. 11-26). Academia Verlag.
Stavru, A., & Moore, C. (2018). Socrates and the Socratic dialogue: An overview from the first-generation Socratics to Neoplatonism. En A. Stavru & C. Moore (Eds.), *Socrates and the Socratic dialogue* (pp. 1-27). Brill.
Stavru, A., & Rossetti, L. (Eds.). (2010). *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Levante.
Stokes, M. (1992). Socrates' Mission. En *Socratic Questions*. Routledge.
Tell, H. (2009). Wisdom for Sale? The Sophists and Money. *Classical Philology, 104*(1), 13-33.
Tell, H. (2023). The Professional Lives of the Sophists. En J. Billings & C. Moore (Eds.), *The Cambridge Companion to the Sophists* (pp. 98-123). Cambridge University Press.
Untersteiner, M., Reale, G., Battegazzore, A. M., & Cicero, V. (1954). *Sofisti: Testimonianze e frammenti*. La Nuova Italia.
Vlastos, G. (Ed.). (1971). *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. Anchor Books.
Vlastos, G. (1983). The Historical Socrates and Athenian Democracy. *Political Theory, 11*(4), 495-516.
Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cornell University Press.
Vlastos, G. (1994). *Socratic Studies* (M. Burnyeat, Ed.; 2a ed.). Cambridge University Press.
Vlastos, G. (1999). Socratic piety. En G. Fine (Ed.), *Plato 2: Ethics, politics, religion, and the soul* (pp. 213-238). Oxford University Press.
Wieland, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis, IV*(1), 19-37.

Zeller, E. (1877). *Socrates and the Socratic schools*. Longmans, Green and Co.