
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

El paradigma de la sensibilidad y la fragmentación en el *PTMO* de Gorgias

The paradigm of fragmented sensitivity in Gorgias' 'PTMO'

Pilar Spangeberg ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>

pspangenberg@gmail.com

ⁱ Universidad Nacional de Rosario – Rosario – Argentina.

SPANGBERG, P. (2021). El paradigma de la sensibilidad y la fragmentación en el PTMO de Gorgias. *Archai* 31, e-03129.

Resumen: El artículo pretende mostrar la importancia que reviste el tratamiento ofrecido por Gorgias en torno a la sensación y su relación con el pensamiento y el lenguaje en los dos resúmenes conservados del *Peri tou me ontos* (PTMO). Sostengo que allí se postula una fragmentación radical del hombre como polo unificado de la

sensación, así como también del objeto en una multiplicidad de aristas que no encuentran momento sintético alguno. El paradigma de la sensibilidad fragmentada es el fundamento central, incuestionado en el tratado que se proyectará a las relaciones entre ser, pensamiento y discurso para abonar la tesis de la imposibilidad del conocimiento y de la comunicación. Más allá de las intenciones gorgianas, se subraya el valor aporético de tales planteos y se sugieren importantes proyecciones de tales aporías en las propuestas de Platón y Aristóteles en torno a la sensibilidad.

Palabras claves: Gorgias – sensibilidad – sensibles propios – *Peri tou me ontos*

Abstract: The article aims to show the importance of Gorgias' treatment of sensation and its relation to thought and language in the two preserved summaries of the *Peri tou me ontos* (PTMO). I argue that Gorgias postulates there a radical fragmentation of man in multiple sensations, as well as of the object in a multiplicity of edges that do not find any synthetic moment. The paradigm of fragmented sensitivity is the central scheme, unquestioned in the treatise, that will be projected to the relationships between being, thought and discourse to support the theses of the impossibility of knowledge and communication. Beyond Gorgias' intentions, the article aims to exhibit the important projections of the aporias raised by him as shown in Plato and Aristotle's proposals regarding sensitivity.

Keywords: Gorgias – sensitivity – proper sensible - *Peri tou me ontos*.

En Teeteto 184 b– 186 d y en De anima II 6-III 2 Platón y Aristóteles ofrecen sendas teorías de la sensibilidad. Tales propuestas conllevan sin duda grandes diferencias.¹ Sin embargo, en ambos textos se asume como piedra de toque de la sensibilidad la adquisición de sensibles propios a través de los sentidos especializados: la visión

¹ El desarrollo en *De anima* es mucho más vasto y detallado que aquel ofrecido por Sócrates en el *Teeteto*, pasaje en que el objetivo antes que un tratamiento autónomo de la sensibilidad es justamente exhibir sus límites en cuanto conocimiento.

aprende el color, el oído el sonido, el gusto el sabor. A partir de tal constatación, en ambos pensadores se verifica un particular interés por articular la actividad de los diversos sentidos con facultades de conocimiento más complejas que suponen justamente la posibilidad de enlazar aquellos datos que cada uno de ellos adquiere independientemente de los otros. Así, en uno y otro caso se acude a un modelo que contempla la posibilidad de instancias “comunes” que articulen los datos sensibles aportados por cada una de las sensaciones. La sensibilidad, a su vez, se encastra en un plexo de facultades de conocimiento que la trascienden, si bien encuentran en ella una ocasión imposible de obviar en la adquisición del conocimiento. Sin adentrarme en tales teorías acerca de la sensibilidad, me gustaría en este trabajo mostrar que la doctrina de los sensibles propios desarrollada tanto por Platón como por Aristóteles encuentra un antecedente fundamental aun insuficientemente explorado en el tratado *Peri tou me ontos* (PTMO) de Gorgias. Tal antecedente se verifica fundamentalmente en las aporías que las ingenierías conceptuales desarrolladas por los filósofos en relación con la percepción vendrían a resolver. En efecto, el planteo del sofista abre una serie de interrogantes en relación con la posibilidad de enlace tanto de las sensaciones entre sí, como también con respecto al pensamiento y al lenguaje que los filósofos parecen haber retomado a la hora de pensar el conocimiento.

En efecto, en la segunda y tercera tesis del tratado PTMO, el sofista de Leontinos se sirve de una doctrina según la cual cada sentido tiene un objeto que le es propio y, lejos de contemplar una instancia de enlace de las diversas sensaciones, rechaza cualquier momento sintético en relación con ellas. De hecho, la sensación opera en la segunda y tercera tesis del tratado como el ámbito paradigmático de la separación y la heterogeneidad.

Sabemos por el anónimo pseudo- aristotélico que Gorgias se sirve allí de diversas teorías en boga y opone las de unos pensadores a las de otros. Muy probablemente el sofista se haya servido de doctrinas ya prefiguradas en pensadores anteriores o contemporáneos. Si atendemos al testimonio platónico, emerge la figura de Empédocles

como influencia incontestable en lo que hace a la concepción acerca de la sensación, en la medida que el filósofo de Agrigento habría afirmado que las emanaciones de las figuras se adaptan a la medida de los sentidos. Así, a cada sentido le habría correspondido una cierta emanación.² Los objetos emiten efluvios que son pequeñas partículas materiales captadas por los órganos: cada uno de ellos tiene poros adecuados a un tipo determinado de partículas materiales, de modo que estas encastran exclusivamente en un órgano específico (cf. DK 31A36; A92). Esta doctrina de Empédocles tiene interesantes aristas que no abordaremos. Sólo nos interesa destacar dos puntos: en primer lugar, la mencionada distinción entre objetos propios de cada uno de los sentidos; y, en segundo lugar, la estrecha relación que establece entre los sentidos y el pensamiento. En efecto, en B3 se insta al joven a inteligir cada cosa por el medio en que se haga patente, refiriéndose por “medio” (poros) a cada uno de los de los sentidos: “la visión, la audición, las revelaciones de la lengua”, de modo que el pensamiento en cierto modo se sirve de los sentidos. Además, según el testimonio de Teofrasto, se contempla una instancia en que el material por ellos provisto se mezcla y, en cierto modo, se unifica: la sangre contenida en el corazón sería donde reside el pensamiento, y puesto que lo semejante conoce a lo semejante y en la sangre se mezclan en idéntica proporción los elementos, allí parecen confluir los diversos elementos que penetran a través de los poros de los sentidos (31A86).³ Así, dejando de lado todas las aristas sugerentes que presenta este planteo, interesa subrayar la clara continuidad – si no la

² En *Menón* 76c Platón da cuenta de una supuesta relación entre la teoría de la percepción de Empédocles y aquella que habría defendido Gorgias al afirmar: “¿Quieres que te conteste como Gorgias, de la manera que tú me seguirías con más facilidad? [...] ¿No decís, siguiendo a Empédocles, que existen unas ciertas emanaciones de las cosas? [...] ¿Y que existen unos poros hacia y a través de los cuales avanzan las emanaciones? [...] ¿Y que unas emanaciones coinciden con determinados poros, mientras que otras son mayores o menores? [...] ¿No es cierto que mantiene también la existencia de la visión? [...] El color es una emanación de las figuras que se adapta a la medida de la vista y por ella es perceptible”. El vínculo entre Gorgias y Empédocles también es atestiguado por D.L. (*Vitae* VIII 58).

³ En idéntico sentido va el testimonio de Porfirio en DK 31B105.

identidad, como considera Aristóteles – que habría establecido Empédocles entre las sensaciones y el pensamiento y que habría implicado la posibilidad de una instancia que en cierto modo “unifica” aquello que los sentidos captan.⁴

Ahora bien, según veremos, en el caso de Gorgias se recupera exclusivamente la dimensión que tiene que ver con la “especialización” de cada uno de los órganos de los sentidos con relación a sus propios objetos. Se rechaza, en cambio, cualquier instancia de unificación entre las diversas sensaciones. Más allá del vínculo que podríamos encontrar en la correlación establecida entre sentido y sensible, el sofista parece explorar problemáticas inéditas a la hora de abordar la relación entre sensación, pensamiento y lenguaje. Para estudiar tales problemática, puesto que contamos con dos resúmenes paralelos del PTMO que presentan considerables diferencias entre sí, haremos referencia al tratamiento que en cada una de ellos recibe la sensibilidad, para luego dar cuenta de los puntos que consideramos más relevantes.⁵

La versión de Sexto

Comencemos entonces por la versión que nos transmite Sexto Empírico que resulta siempre más sencillo. Allí, en el contexto de la segunda tesis en que se defiende la imposibilidad de pensar

⁴ Mazzara (1999, 34) considera que los principios en los cuales se apoya la segunda tesis parecen referir, además de a Empédocles, también a Demócrito. Ambos, junto con Meliso, habrían sostenido que los órganos de los sentidos no nos hacen ver de modo correcto. En Demócrito se subraya, a diferencia de Empédocles, una distancia infranqueable entre ser y aparecer y, en consecuencia, entre pensamiento y sensación. Sin embargo, algunos fragmentos dan a pensar, como en el caso de Empédocles, en la necesaria colaboración entre los sentidos y el pensamiento para alcanzar el conocimiento. En efecto, en 68 B 125 los sentidos, frente a la naturaleza convencional que Demócrito les otorga a las cualidades por ellos aprehendidas, se dirigen a la razón y le reclaman: “nuestra caída será tu propia destrucción”. De modo que el pensamiento deberá servirse de los sentidos (y a la vez trascenderlos) para acceder a la verdad.

⁵ Con respecto a las dos versiones cf. Kerferd (1955) Cassin (1995, 28-34); Rossetti (2017, 156-160).

(φρονεῖσθαι) lo que es, Gorgias abre su tratamiento de la sensibilidad en ocasión del planteo de un posible contraargumento frente a aquellos presentados para rechazar la posibilidad de pensar lo que es. Para demostrar que lo que es no es pensado Gorgias había establecido que si pensamos cosas que son, entonces las cosas que no son no serán pensadas (SE 76). Es importante aclarar que el verbo empleado por Sexto para referir al pensar es φρονεῖσθαι, término que, como exhibe Cassin, está ligado al cuerpo e implica una operación del alma en su relación con él. De modo que, así como en la tercera tesis se tratará de establecer la imposibilidad de comunicar “las cosas que subsisten fuera” (ἐκτὸς ὑπόκειται), acá de lo que se trata es de la posibilidad de pensar también aquellas cosas con las que nos conectamos a través de los sentidos.

Una vez establecida la alternativa de hierro: o se piensa lo que es o se piensa lo que no es, se intentará mostrar que lo que es no es pensado dado que pensamos cosas que no son tal como las pensamos (como el hombre que vuela o el carro que corre sobre el mar), o cosas que no son a secas, es decir que no existen (como Escila o la Quimera). Esto nos obliga a dar todo pensamiento por falso (SE 79-80). Es clave la importancia de esta distinción presentada por Gorgias entre cosas que no son y cosas que no son presentadas *tales como son*, en la medida que será la llave maestra para resolver lo que se conoce como “el problema de lo falso” a partir del planteo platónico del *Sofista*, pues envuelve la diferencia entre inexistencia y falsedad, así como también la distinción entre dos funciones diversas del verbo ser. Contiene así la simiente de la solución que el Extranjero brinda al problema en *Sofista* a través de la distinción entre decir lo que es y decir lo que es tal como es.⁶ Gorgias, en cambio, emplea esta distinción para establecer que si podemos pensar algo *tal como no es* o directamente cosas que no existen el pensamiento aprehende *todas* las cosas *tales como no son*. Si bien allí no se establece explícitamente, de lo que se afirmará a continuación se sigue que quienes sancionan que tales cosas no son son los sentidos. Así,

⁶ Tal solución reconoce un antecedente en *Crátilo* 385b y en *Eutidemo* 284c.

Gorgias deriva la imposibilidad por parte del pensamiento de alcanzar lo real de su capacidad de pensar cosas que no son según atestigua la percepción.

Frente a tal argumento, en esta versión se contempla un contraargumento que establece la posibilidad de que pensamiento y sensibilidad marchen por canales absolutamente paralelos sin posibilidad alguna de contacto entre sí, de modo que el hecho de no percibir un cierto fenómeno pensado no lo convertiría en falso.⁷ Gorgias se sirve entonces de la relación entre los diversos sentidos y los objetos de cada uno de ellos para trazar una analogía con el pensamiento. Si el pensamiento es a la manera de un sentido más, ningún testimonio del resto de los sentidos podría erigirse en criterio para establecer su falsedad:

Si no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen ni desdeñamos las cosas audibles porque no se ven (pues cada una debe ser juzgada por su sensación propia [ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως] y no por otra), así también las cosas pensadas, aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oído, serán por el hecho de ser aprehendidas con su criterio propio (πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου). (SE 81)

El ámbito de la sensación opera aquí como paradigmático con respecto a la relación exclusiva que guarda un sentido con su propio objeto. Esta relación entre la sensación propia (ἰδία αἴσθησις) y su objeto la convierte en el criterio propio (οἰκείον κριτήριον) capaz de determinar la verdad o realidad de su objeto. Así, el oído no puede juzgar sobre el objeto de la vista, ni la vista sobre el objeto del oído.

⁷ Se ha visto en esta argumentación de Sexto una absoluta incoherencia, no reparando en la dimensión antilógica o dialéctica presente también en esta versión. Entiendo que en muchos argumentos se evidencia la naturaleza dialéctica del escrito, sobre todo en lo concerniente a la primera tesis. En esta segunda, una correspondencia general con la versión del anónimo muestra que seguramente Gorgias haya recurrido aquí también a estudiar alternativas contradictorias. La diferencia está dada por el hecho de que en el caso del anónimo no se establece una conclusión unilateral frente a las alternativas (que en cualquier caso conducen a establecer la imposibilidad de atribuir verdad al pensamiento), mientras que en el caso de Sexto se da una opción por válida y la otra se descarta por absurda.

Del mismo modo, el pensamiento se convierte en vía exclusiva de aprehensión (λαμβάνειν) el propio objeto, por un lado, y en el único criterio para juzgar su verdad, por otro. Lo que para los sentidos es percepción, para el pensamiento es la aprehensión. En consecuencia, los sentidos no podrían desmentir al pensamiento cuando este se representa carros que corren por el mar u hombres que vuelan, aun cuando aquellos atestigüen que eso no es posible.⁸

En la versión de Sexto tal contraargumento es rechazado rápidamente por absurdo (ἄτοπον). Sin embargo, según veremos, en la versión del anónimo parece quedar en pie de igualdad respecto de la tesis que afirma que todo pensamiento es falso.⁹ Pero, más allá del rol que le atribuyamos a este contraargumento en el cuerpo de la argumentación a favor de la segunda tesis, interesa hacer hincapié aquí en la concepción acerca de la sensación de los propios que Sexto atribuye a Gorgias, puesto que tal concepción seguirá en pie a la largo de argumentación referida a la incapacidad del discurso de comunicar la sensación. De hecho, tal concepción nunca es cuestionada y se asume como modelo de la heterogeneidad irreductible entre ser, pensamiento y discurso. A partir de tal concepción referida a los sentidos, cabe preguntarnos qué sucede con sus objetos: siendo que no se contempla la posibilidad de una instancia de enlace entre las diversas sensaciones, ni por el lado de la sensibilidad ni por el lado del pensamiento, el objeto también parece quedar escindido en una multiplicidad de aristas aprehendidas por cada sentido.

El segundo contexto en el cual Gorgias refiere a los sensibles propios en esta versión transmitida por Sexto Empírico es el de la tercera tesis, aquella que apunta a establecer la incomunicabilidad. A la hora de mostrar la imposibilidad de comunicar “las cosas que subsisten

⁸ Pensado desde una perspectiva histórica, tal argumento tiene considerable peso filosófico, pues contempla la posibilidad de entes cuya naturaleza resulta captable por alguna otra vía distinta de los sentidos. Fija entonces la existencia de dos ámbitos claramente delimitados: el sensible y el pensable. No hace falta redundar en la importancia que adquirirá esta mera sugerencia gorgiana.

⁹ Con respecto a la relación entre las dos versiones en relación con la tesis de la incognoscibilidad cf. Kerferd (1955, 4), Gigon (1972, 97), Untersteiner (1993, 148), Cassin (1996, 28-34), Mazzara (1999, 35) y Caston (2002, 208-229).

fuera” (ἐκτὸς ὑπόκειται) – y subrayo que es este y no cualquier tipo de entidad aquel cuya transmisión quedará vedada al discurso –, el sofista vuelve a operar con la teoría de los sensibles propios (SE 83-84). A través de la analogía Gorgias vuelve a apuntar a la imposibilidad de contacto, pero esta vez entre lo percibido y el discurso. Afirma pues que del mismo modo que la vista no puede aprehender el sonido, ni el oído el color, el λόγος no puede comunicar lo que subsiste afuera (SE 83). En este caso la analogía le resulta funcional para dar cuenta de la imposibilidad por parte del λόγος de referir a lo sensible. En efecto, cada tipo de sensible es aprehendido por el órgano del cual es propio y con relación al cual tiene plena exclusividad de conocimiento. El lenguaje, en cambio, es diferente de lo que subsiste y de lo que es (λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα), marcha por un canal paralelo que no entra en contacto con el de la sensibilidad.

En la argumentación de esta tercera tesis Gorgias vuelve a proceder, como en el tratado en general, sirviéndose de concesiones a un posible objetor: luego de negar en un primer momento cualquier relación entre el plano de la sensibilidad y el discurso a través del llamado “argumento categorial”, analiza entonces en un segundo momento la posibilidad de que haya algún contacto entre la sensación y el λόγος. En tal caso, sin embargo, ese contacto sería unilateral: iría de la sensación al λόγος, pero no podría ir del λόγος a la sensación. Razón por la cual, nosotros podríamos referir a nuestras propias sensaciones, pero a la hora de intentar transmitir las, nuestro interlocutor no podría comprendernos en la medida que la sensación es única, particular e irrepetible.¹⁰

El discurso, dice, se constituye a partir de las cosas que nos sobrevienen desde afuera (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων), es decir, de las cosas perceptibles (τῶν αἰσθητῶν). Pues a partir del encuentro con el sabor se genera en nosotros el discurso que emitimos sobre esta cualidad, y a partir de la incidencia del color, el que emitimos sobre el

¹⁰ Según se desprende de MGX 980b 15 y ss.

color. Pero si esto es así, no es el discurso el que expone el afuera, sino que el afuera se convierte en revelador del discurso (τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μὴνυτικὸν γίνεται). (SE 85)

Este pasaje, largamente debatido, fija desde mi punto de vista, la posibilidad de un contacto entre el lenguaje y la sensibilidad, pero hace del lenguaje algo propio, no apto para la comunicación de lo sensible.¹¹ Si uno percibe el vino en tanto dulce y, supongamos, etiqueta tal sabor como dulce, puesto que la percepción del mismo vino es diferente para otro hombre, este podrá nombrarlo de otra manera o, admitiendo que lo llame “dulce” cuando hable de “dulce” hará referencia a otra percepción.¹² Así, en este segundo argumento se admite un choque con algo que sobreviene desde afuera, según indica el verbo προσπίπτω, término que pone justamente el acento en la unilateralidad. Pero el discurso no permite desandar ese camino e ir del adentro (el discurso) hacia lo percibido (el afuera), puesto que ese choque es único y peculiar. Aquí entiendo que es lícito reponer un elemento fundamental que afortunadamente nos brinda la versión del anónimo en MXG 980 b 12-14: las cosas no se aparecen de modo semejante a dos personas por dos motivos. En primer lugar, porque dos hombres no pueden ser semejantes en todo (en tal caso, podríamos pensar que serían uno y no dos); y, en segundo lugar, puesto que por el hecho de ser dos están en diversa situación. En virtud de la diferencia en cuanto a las características y a la situación o perspectiva entre ambos sujetos, por necesidad la experiencia de la percepción será distinta y nunca podrán tener idéntica representación. La percepción resulta entonces única e irrepetible y es por eso que difícilmente dos sujetos puedan denominar de modo idéntico a dos experiencias que difícilmente puedan serlo.

¹¹ Con respecto a la interpretación del pasaje cf. Mourelatos (1987, 158-164), Cassin (1995, 70-74) y Spangenberg (2011, 78-82).

¹² Esta imposibilidad de comunicación se sostiene sobre la base de una concepción relativista respecto de la sensación, tal como se evidencia en MXG 980b14-17. Sobre la posibilidad de atribuir la tesis relativista a Gorgias cf. Calogero (1932, 262) y Mansfeld (1990, 112). En contra de tal posibilidad cf. Kerferd (1981 b) y Bett (1989).

Una segunda concesión que da lugar al tercer argumento es realizada a continuación: supongamos que no sólo hay un contacto entre sensación y discurso, sino que el discurso constituye él mismo algo sensible. Si pensamos que el discurso puede ser oído (o visto en el caso del discurso escrito), tal consideración no resulta descabellada. El discurso podría ser considerado como cosa sensible entre las cosas sensibles. Sin embargo, se afirma, cada cosa que subsiste manifiesta su propia naturaleza, no la de las otras cosas (οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν). En efecto, “lo visible es captado por un órgano, y el discurso por otro diferente” (δι’ ἑτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτὸν ἐστὶ τὸ ὄρατὸν καὶ δι’ ἄλλου ὁ λόγος) y si nosotros pretendemos manifestar otras cosas a través del discurso, no haremos más que revelar lo perceptible (audible) del discurso, no la naturaleza de aquello (visible) a lo que pretendemos referir (SE 86). En este sentido, si pensamos el discurso en su dimensión sensible, no podremos explicar por qué pretendemos que él nos reconduzca a otra cosa. El objeto en tanto sensible es plano, superficial, no esconde dobleces. Se niega así la dimensión semántica del lenguaje que supone por necesidad reenviar a otra cosa más allá de la materialidad que oficia de soporte de esa significación. Interesa remarcar, en relación con el pasaje recién citado, que allí se mencionan los órganos de los sentidos. Esta concepción instrumental de los sentidos, según veremos, será establecida (¿o retomada?) por Platón en el *Teeteto*.

La versión del anónimo

Vamos ahora a un breve rastreo de la cuestión de la sensibilidad en la versión del anónimo pseudo-aristotélico. En este resumen las tres tesis exhiben mayor permeabilidad entre ellas que en la versión de Sexto y, en este sentido, el recurso a la exclusividad de la cualidad sensible con relación a cada sentido opera conjuntamente para demostrar tanto que lo que es no puede ser pensado, como que lo que es no puede ser dicho. Una diferencia relevante en relación con el otro resumen es el hecho de que aquí no se determina un quiebre en relación con la primera tesis como sí se daba en el caso de Sexto en que el tratamiento de la segunda tesis se iniciaba al establecer la

hipótesis de que algo fuera: “aun en el caso de que algo sea, es incognoscible e impensable para el hombre” (SE 77). Aquí, en cambio, no se establece tal corte, de modo que si bien hacia el comienzo del resumen del tratado el anónimo había establecido que “si es, es incognoscible” (978a13) y que al final de la sección concluye “aunque fueran, las cosas serían incognoscibles para nosotros” (980a20), el tratamiento sobre el pensamiento se inicia suponiendo que nada es. Unas líneas más tarde, sin embargo, se supondrá la posibilidad de que algo sea. En efecto, esta segunda tesis comporta dos momentos que contemplan dos posibilidades antitéticas (al igual que en el caso de Sexto): la primera supone que el pensamiento instituye el ser para nosotros y subordina así a los sentidos; la segunda, en cambio, que pensamiento y sentidos con autónomos y que no es posible establecer una relación de subordinación entre ellos, de modo que frente al conflicto no habrá modo de dirimir la contienda en favor de alguno de ellos, de suerte que la verdad nos resulta desconocida.

El salto al estudio del pensamiento se produce a partir de una consideración sobre las demostraciones, de las cuales se afirma que, si efectivamente nada es, “dicen todas las cosas” (989a8). Apoyándose en una premisa de corte aparentemente parmenídeo, se afirma que “es necesario que las cosas pensadas sean y que lo que no es, en tanto no es, tampoco sea pensado” (989a8-9). Así, toda demostración en tanto asume un objeto de pensamiento le “confiere” ser a aquello a lo que refiere.¹³ Asumiendo entonces la necesaria referencia de todo pensamiento al ser establecida por Parménides, se concluye que en tal caso nada sería falso aún cuando dijéramos que los carros compiten en el mar. De modo que si bien los sentidos nos ofrecen evidencia en contrario, debemos admitir como verdadero todo aquello que pensemos.¹⁴ En el marco de esta propuesta de un

¹³ Con respecto a tal interpretación cf. Cassin (1980, 531), quien encuentra que en este argumento se exhibe la esencia del discurso sofístico que encuentra la omnipotencia en un mundo “ontológicamente” inexistente.

¹⁴ De acuerdo con Mazzara (1999, 39) en esta sección en que se alude a la dimensión perceptiva del pensamiento Gorgias asume como objeto de crítica tanto

idealismo extremo se encontrarán las primeras afirmaciones acerca de la percepción. Si así fuera, según se afirma, el pensamiento operaría como fundamento del ser, aún del ser sensible:

Pues también las cosas visibles y las audibles son por esta razón, a saber, que cada una de ellas es pensada (ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν). (MXG 980a12-13)

Acá no sólo se asume como en el caso del contraargumento de la versión de Sexto, que el pensamiento no sea cuestionado en su veracidad por los sentidos, sino que se lo erige en criterio en relación con ellos. De algún modo, el pensamiento será el que determinará la realidad o el ser de lo percibido. Esta afirmación puede ser interpretada de dos maneras: en tanto posición ultra-parmenídea según la cual lo real no adquiere existencia hasta tanto no es pensado;¹⁵ o, a partir de una posición menos radical, según la cual lo sensible no adquiere existencia *para nosotros* en la medida en que no hay una intervención del pensamiento.¹⁶ Así, las cosas son visibles y audibles en tanto tales en la medida que interviene el pensamiento. Acá se contempla entonces no sólo la posibilidad de contacto, sino que se le atribuye al pensamiento una suerte de tutelaje y de juicio sobre lo sensible.

Pero, según hemos adelantado, en el marco del ejercicio antilógico que se propone en esta versión del tratado, Gorgias contempla la

a Parménides físico como a Protágoras, que habrían considerado toda percepción en tanto verdadera.

¹⁵ Con esta categoría de “ultra-parmenídea” no pretendo adscribirle a Parménides la tesis idealista. Según las sugerencias del anónimo pseudo-aristotélico Gorgias se habría servido en su collage de lecturas radicalizadas de Parménides para volcar unas contra las otras. Se ha señalado como *target* de este argumento a Meliso, en especial DK B 8. Al respecto cf. Caston (2002, 225-227).

¹⁶ El *para nosotros* encuentra un anclaje en ambas versiones del argumento. En el caso de Sexto se afirma que es incognoscible para el hombre (ἀνθρώπῳ, SE 65), mientras que en el del anónimo se dice que es incognoscible para nosotros (ἡμῖν, 980a18). En este sentido, Gorgias podría adelantar la tesis postulada por Platón en el *Teeteto* según la cual en la medida en que no hay una intervención del alma con sus comunes (ser, unidad, diferencia, etc.), la sensibilidad no nos dice nada.

posibilidad opuesta: que las cosas no sean por el hecho de que las pensemos.¹⁷ El pasaje es controversial y admite diversas lecturas:

Pero si no son por esa razón, sino que así como nada más son las cosas que vemos, así nada más son las cosas que vemos que las cosas que pensamos. (980a13-14)

Esta segunda alternativa supone dos instancias: en primer lugar, las cosas vistas y en segundo lugar, las cosas percibidas. Es importante aclarar que, mientras hasta aquí se había utilizado el verbo *φρονεῖσθαι* para referir al pensar como en la versión de Sexto, en esta oposición con los sentidos aparece el verbo *διανοεῖσθαι*. El primer verbo, según vimos, está ligado al cuerpo e implica una operación del pensamiento en relación con el cuerpo. En cambio, cuando las operaciones del cuerpo y del pensamiento se consideran de manera autónoma, *φρονεῖσθαι* es reemplazado por *διανοεῖσθαι*, concebir en tanto contrapuesto al percibir.¹⁸ Idéntico verbo aparece más tarde en la línea 17. El sentido del texto que acabamos de citar no es claro. Se podría pensar que se afirma que así como las cosas visibles no son en mayor medida por el hecho de que nosotros las pensemos, tampoco lo son las cosas pensadas por idéntica razón. Se suprime así la relación causal propuesta en la primera parte del argumento en que las cosas sensibles eran por el hecho de ser pensadas. Así, ni la percepción ni el pensamiento confieren ser, de modo que frente a una posible oposición entre lo que revela la sensación y el pensamiento, ni una ni otro podrían erigirse en criterio. El argumento contribuiría entonces a mostrar que el pensamiento de algo no es garantía alguna del ser de aquello que se piensa.

Vemos entonces que mientras en la primera posibilidad de la antilogía lo percibido era por el solo hecho de ser pensado, aquí, en cambio, aquello que se percibe a través de los sentidos no es por el hecho de que así lo considere el pensamiento. En consecuencia, el

¹⁷ Caston (2002, 227) entiende que se trata de un argumento que acude a la indiferencia de las alternativas ofrecidas.

¹⁸ Al respecto cf. Cassin (1980, 532-533).

pensamiento no es ni donador ni garante del ser de aquello que se piensa. Lo que no se dice aquí, pero sí se pone en evidencia poco más adelante en la comparación entre el lenguaje y la sensación, es que *prima facie* vemos lo que se nos aparece, de modo que la vista tendría un correlato ontológico. El pensamiento, en cambio, no parece comportar la necesidad de tal correlato (y así lo evidencia el ejemplo del pensamiento de los carros que corren sobre el mar). Gorgias establece, sin embargo, que uno y otro son dudosos en cuanto a su valor de verdad si nos atenemos a las diferencias que surgen de la percepción y del pensamiento entre diversos sujetos. Ni siquiera el consenso se establece como un criterio válido para determinar la verdad:

Porque así como muchos allí pueden ver estas cosas (ἄν ταῦτα ἴδοιεν), muchos de nosotros aquí podemos pensar estas cosas (ἄν ταῦτα διανοηθεῖμεν) (980a16).

Entiendo que el pasaje presupone el conflicto entre aquellas cosas que muchos ven y aquellas cosas que muchos piensan. En tal caso, el criterio de la cantidad no puede sancionar ni que la vista ni que el pensamiento se constituyan en criterio para imponerse sobre el otro. De modo que una y otro constituirán compartimientos estancos a la manera de lo postulado en el contraargumento de Sexto: cada una podría ser considerada su propio criterio. Así, del mismo modo que la vista no puede juzgar acerca del sonido, el pensamiento no puede hacerlo sobre la vista y viceversa. El consenso no basta entonces para garantizar la verdad ni de la percepción ni del pensamiento ni para privilegiar el uno sobre el otro en casos de conflicto.¹⁹ De ahí se sigue la conclusión de la sección ontológica:

Pero cuáles son verdaderas no es manifiesto (ἄδηλον), de modo que aunque fueran, las cosas (τὰ πράγματα) serían incognoscibles para nosotros. (980a18-19).

¹⁹ Con relación a la interpretación general de esta segunda tesis cf. Mazzara (1999, 51) y Cassin (1980, 530-539).

El pasaje no aclara si lo que no es manifiesto es el carácter verdadero de lo pensado o el de lo pensado y lo percibido a la vez. El argumento parece apoyarse en la posibilidad de conflicto entre los diversos datos de los sentidos y el pensamiento: si frente a tal conflicto (como el que se daría respecto del pensamiento de los carros que corren sobre el mar) ni sensación ni pensamiento se pueden imponer como criterio para juzgar la verdad, debemos asumir entonces que las cosas nos resultan incognoscibles. El argumento parece así de corte netamente escéptico: frente a la equipolencia de las alternativas contrarias no podemos optar por ninguna de ellas, de modo que debemos afirmar la incognoscibilidad.

En 980a19 se concede la posibilidad de que las cosas (τὰ πράγματα) sean cognoscibles (γνωστά) y se inicia el examen con relación a la comunicación al ofrecerse la pregunta de cómo podría exhibirlas a otro (δηλώσειεν ἄλλῳ). A diferencia de la tesis anterior, el tratamiento del lenguaje involucra a un tercero. ¿Cómo es que se puede transmitir aquello que conocemos a través de los sentidos al otro? Gorgias obvia en este contexto la instancia del pensamiento al plantear la siguiente pregunta:

lo que uno ve, ¿cómo, dice, podría comunicarlo con el discurso? ¿O cómo podría hacer manifiesto aquello a quien escucha sin ver? (980a20-21).

Las preguntas contemplan dos instancias diversas: la primera apuntaría a establecer el modo de comunicar lo percibido a través del discurso; la segunda, en cambio, focaliza en algo más específico: ¿cómo comunicar lo percibido a través de un sentido a quien lo percibe a través de otro? En el primer caso, la diferencia se establece entre el plano de la comunicación y el de la sensibilidad en general. El segundo supone, en cambio, mayor complejidad porque apunta a señalar que la relación que guardaría cada uno de los sentidos con respecto al pensamiento no permite retraducir el lenguaje de un

sentido para hacerlo accesible al que percibe a través de otro.²⁰ La heterogeneidad entre uno y otro sentido sería total y no permitiría pensar en un objeto común a ambos. Y aquí viene la expresión que, como en Sexto, cierra el lenguaje sobre sí:

Pues así como la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído oye los colores, sino los sonidos. Y dice quien dice, pero no un color ni una cosa (λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρώμα οὐδὲ πρᾶγμα). (980b1-2)

Las instancias en juego aquí son cuatro: sonido, color, cosa, discurso. Así como el sonido no puede ser percibido por la vista, ni el color por el oído, del mismo modo el discurso no puede acceder a los objetos de los sentidos y es por eso que no puede operar de mediador entre los diversos sentidos, así como tampoco retraducir lo que nos llega a través de uno de los sentidos a otro. Entiendo que el argumento procede por analogía y que, en este sentido, aquí no es relevante el aspecto sensible del discurso que sí asumía relevancia en el tercer argumento de Sexto. La analogía tiene sus límites, pero en ellos quizás se ponga de manifiesto lo más interesante del planteo gorgiano: en el caso de la visión se menciona tanto la vista (facultad de los ojos) como el color. Hay un sujeto del conocimiento, así como también un objeto con el que guarda exclusivo contacto. También se mencionan las respectivas facultades o los respectivos procesos: la vista (ἡ ὄψις) y el oído (ἡ ἀκοή). En el caso del discurso, sin embargo, no está clara tal estructura de sujeto-objeto. El participio “hablante” (ὁ λέγων), análogo a “aquel que oye” (ἐκεῖνο ἀκούσαντι) o a “el que ve” (ιδόντι), parece contar con una capacidad o facultad (λόγος), pero carece de un objeto análogo a los colores (τὰ χρώματα) o los sonidos (φθόγγους), mencionados como correlato de los otros participios. A partir de la ruptura de los esquemas análogos se podría inferir que el λόγος se produce, es nuestro, a diferencia de los objetos de la percepción que vienen de afuera. Así, la analogía sacaría a la luz diferencias centrales que Gorgias parece explotar en el *Encomio de*

²⁰ No queda del todo claro si lo que tiene Gorgias en mente son percepciones respecto de propiedades de un mismo objeto, es decir si lo que se escucha es el mismo objeto que otro ve.

Helena. El λόγος no viene de afuera junto con la sensación, sino que es producido por nosotros. Mientras que los sentidos se activan ante una cualidad (el color o el sonido), el discurso, en cambio, se produce a sí mismo. El objeto y el sujeto no resultan del todo escindibles en lo que concierne a la discursividad. Hay una suerte de circularidad y de clausura en el sujeto en todo el proceso de la discursividad que bien ha marcado Cassin y que se percibe en la autoreferencialidad que se desprende de la frase según la cual “λέγει ὁ λέγων λόγον”:

Por consiguiente, aquello que alguien no tiene en mente (μὴ ἐννοεῖ), ¿cómo lo tendrá a partir de otro por el discurso (λόγῳ) o por algún signo diferente de la cosa (σημεῖον τινὶ ἑτέρῳ τοῦ πράγματος), a menos que, al verlo, tenga el color o al oírlo el sonido? Pues, para empezar, quien dice no dice un sonido ni un color, sino un discurso. (980b6)

Aquí se vuelve a poner de relieve el plano del pensamiento.²¹ Se supone, como en el segundo argumento de Sexto, la posibilidad de “tener en mente” lo captado por las diversas sensaciones. El discurso es concebido usualmente como el medio para hacer pasar una experiencia de la mente de uno a la del otro. Si bien en este argumento se admite el proceso que iría de la sensación a la mente de cada sujeto, aquella experiencia que la sensación imprime en la mente del que percibe un pensamiento no puede ser reemplazada por la palabra. “El discurso o algún signo diferente de la cosa” no puede ocupar el lugar de la experiencia sensible. La palabra no puede reemplazar la sensación, de modo que el sonido y el color que constituyen la cosa (πράγμα) sólo pueden ser percibidos, no dichos. Pero en tanto dichos ya no son ni sonido ni color. Son discursos. Una vez más entonces vemos cómo es posible pasar del afuera hacia el adentro, pero no es posible para el otro desandar este camino.

²¹ Si bien a primera vista las tres tesis defendidas en el tratado parecen referir cada una al tratamiento exclusivo de ser, pensamiento y lenguaje respectivamente, una lectura atenta encuentra que en ambos resúmenes el tratamiento de cada uno de los tres componentes de la tríada involucra a los otros dos.

Aquí una vez más se establece un corte con la argumentación anterior al conceder la posibilidad de conocer la cosa como de decirla. En este caso, aun cediendo como en la versión de Sexto la posibilidad de que se produzca un pasaje de lo pensado al discurso, se niega la posibilidad de comunicarlo y que lo mismo (τὸ αὐτό) esté en la mente de dos. Para hacerlo, según hemos adelantado, muestra primero que esto es imposible porque uno sería dos en la medida en que en estaría en dos sujetos separados. Pero aún cuando lo mismo pudiera estar en dos, a dos hombres se les podrían (a)parecer (φαίνεσθαι) las cosas de diversa manera, pues no son semejantes en todo ni están en idéntica situación. Pero el argumento va todavía más allá al establecer:

ni el mismo hombre percibe cosas semejantes respecto a sí mismo en el mismo momento, sino diferentes por el oído y por la vista, y distintas ahora y en el pasado. De modo que difícilmente alguno pueda percibir la misma cosa, ciertamente, que otro. (980b14-17)

La percepción resulta entonces única e irrepetible. Si el mismo hombre no puede percibir lo mismo a través de un sentido y de otro, más difícil aún será que otro hombre acceda a esa identidad. La fragmentación de los diversos sentidos impacta en la fragmentación del hombre que, en rigor, no puede constituirse en sujeto en la medida en que no logra un enlace de las diversas sensaciones. Somos, sirviéndonos de la imagen que utilizará Platón para referir a una teoría tal, como un caballo de Troya, formado por una multiplicidad que no encuentra en instancia alguna un polo identitario. A este análisis se le suma la consideración del factor tiempo: no es posible tener dos veces idéntica sensación porque, podemos presuponer según el argumento *a fortiori* que se ofrece a continuación, el hombre ya no será el mismo a lo largo del tiempo ni estará en idéntica situación. Así, la sensibilidad deviene un cúmulo de sensaciones atómicas que se suceden en el tiempo imposibilitando la experiencia y, en consecuencia, la configuración tanto de un objeto como de un sujeto como polos identitarios.

Las aporías planteadas y sus proyecciones

Si optamos por leer el texto en términos críticos, el aporte de Gorgias en la consideración de la relación entre sensibilidad, pensamiento y discurso es inmenso. Hemos visto que el sofista concibe los sentidos como capacidades ultra especializadas que tienen como correlato su propio objeto. No se explica, como en el caso de Empédocles, el modo o la causa de este vínculo entre el sentido y su propio sensible ni se contempla la existencia de punto alguno de enlace de tales instancias particulares de la sensibilidad. Así, no solamente se rompe el objeto en sus diversas dimensiones sensibles, sino también el vínculo con el pensamiento. Y aun cuando se admitiera una relación con el pensamiento, no podría postularse vínculo alguno con el discurso debido a la heterogeneidad radical de ambos ámbitos: uno remite a nosotros, el otro al afuera. Gorgias pone el foco así una cantidad de huecos que implicarán un enorme legado para el pensamiento posterior. Las aporías por él planteadas suponen el hecho de sacar a la luz una serie de interrogantes que no pasarán inadvertidos para lo pensadores que lo sucedieron: ¿cuál es el verdadero sujeto del conocimiento sensible?; ¿cuál es el verdadero objeto de tal tipo de conocimiento?; ¿cómo se ligan en un mismo objeto diversos aspectos sensibles?; ¿cómo se ligan en el sujeto los datos de la sensibilidad apprehendidos a través de la diversidad de los sentidos?; ¿cómo se liga con el pensamiento aquello que se apprehende a través de la sensibilidad?; ¿cómo se ligan idénticos datos con el discurso?; ¿cómo referimos a lo sensible?; ¿qué se transmite a través del discurso al hacer referencia a lo sensible?

Tales interrogantes no han sido pasados por alto por Platón y Aristóteles.²² En el caso de Platón se podrían rastrear estas preguntas

²² Con relación al silencio de Platón y Aristóteles en relación con tales planteos gorgianos cf. Migliori (1999) y Ioli (2007). Sexto, en cambio, menciona explícitamente a Gorgias, si bien refiere a un par de argumentos que no se encuentran en los mismos términos en los resúmenes conservados del PTMO. En el caso de Migliori se analiza breve pero atinadamente la impronta gorgiana en el tratamiento de la sensibilidad en el mencionado texto del *Teeteto*. Lo que muestra allí, desde mi punto de vista de manera atinada, es que si bien permanece en la

en diversos pasajes desperdigados a lo largo de su obra. Sin embargo, el texto en que desde mi punto de vista se verifica de manera más clara el impacto de tales interrogantes es el *Teeteto*²³ que en el pasaje 184b-186d, en el intento de diferenciar αἴσθησις y ἐπιστήμη ἐννοήσειεν, establece que los ojos y los oídos son órganos, medios de los que se sirve el alma para acceder a lo sensible. Por ello son aquello a través de lo cual (διὰ, 184c) percibimos y no con lo cual percibimos.²⁴ Caso contrario, afirma Sócrates, seríamos como un caballo de madera en que, a la manera del modelo gorgiano, los sentidos no encontrarían vínculo alguno entre sí. Si bien Sócrates le concedería a Gorgias que no es posible aprehender por medio de un sentido lo que se aprehende por el otro y que cada uno de los sentidos percibe los contrarios en diversos momentos, encuentra en el alma funciones que le permiten efectuar una comparación entre los objetos de los diversos sentidos, así como también pensar a la vez los contrarios que aprehende un determinado sentido a lo largo del

oscuridad, el personaje de Sócrates retoma ciertos planteos gorgianos. Desde mi punto de vista, la metáfora del caballo de madera lo convierte justamente en target de sus críticas.

²³ Migliori (1999, 119-120) ha demostrado que, sin bien se suele leer la primera parte de este diálogo a la luz de la discusión con Protágoras, muchos tratamientos esconden una respuesta a posiciones gorgianas. Comparto su opinión, aunque entiendo que las posiciones asumidas como objeto de crítica tienen elementos de ambos pensamientos, pero no reflejan en sentido estricto ninguno de ellos. De hecho, el punto de partida de toda la discusión de la primera parte del diálogo que es la identificación entre αἴσθησις y ἐπιστήμη, desde mi punto de vista no puede atribuirse ni a uno ni a otro pensador. En el caso de Protágoras la αἴσθησις resulta el ámbito paradigmático de la relatividad, pero no se identifica con el saber. La posición que asume más relevancia, en cambio, es la de la identificación entre la φαντασία y la ἐπιστήμη. Al respecto cf. Spangenberg (2009). Por el lado de Gorgias tampoco se asume tal identidad, puesto que hay tantos saberes como sentidos. Así, el chiste de Sócrates del hombre que ve y no ve el manto porque le tapamos un ojo (165b-c) supone llevar al extremo la lógica gorgiana profundizando las consecuencias aporéticas que se siguen de no establecer una facultad que asuma el tutelaje de los diversos sentidos, pero partiendo de un suelo que no es gorgiano: el de la identificación entre αἴσθησις y ἐπιστήμη.

²⁴ Aquí se habla de ψυχή, pero en *Timeo* 64b5 se remite al φρόνιμον como término equivalente. Allí se establece que las afecciones del cuerpo tienen que ser transmitidas al φρόνιμον para poder percibir, de modo que llamativamente, el vocabulario allí utilizado parece retomar el gorgiano.

tiempo y atribuirles, por ejemplo, ser, diferencia, identidad y número, las llamadas características “comunes” (κοινά) (185c9-d2).²⁵ En efecto, frente a la fragmentación sincrónica y diacrónica del sujeto gorgiano, Sócrates encuentra en el alma una instancia reflexiva subyacente e idéntica a lo largo de los procesos sensitivos que puede juzgar sobre propiedades comunes a los objetos de los diversos sentidos e incluso a todas las cosas (184c 4-5).²⁶ Aunque aquí no se desarrolla una teoría al respecto, podríamos pensar sin aventurarnos demasiado, acudiendo a diversos pasajes como los de *Fedón* 72e-77a, que tales conceptos comunes son, en términos de Sócrates, objeto de reminiscencia y, en ese sentido, la teoría de la percepción encastra en un cuadro de conocimiento más complejo que involucra instancias *a priori* idénticas para todos los hombres. La ocasión del recuerdo en que se hacen patentes tales conceptos, sin embargo, tal como se evidencia en *Fedón* 73c-76e se dispara a partir de la percepción, de modo que el conocimiento en sentido estricto no puede reducirse a la percepción (que no aprende los comunes involucrados en la aprehensión de la verdad), pero tampoco prescindir de ella. Lejos de la propuesta gorgiana, entonces, se postular una fuerte solidaridad entre percepción y pensamiento y se encuentra en este último una vía para enlazar los datos de los sentidos.

En el caso de Aristóteles, por su parte, se vuelve a ofrecer como piedra de toque de acceso al mundo la sensación y, específicamente, la de los objetos propios de cada uno de los sentidos. En *De anima* II 6 el estagirita ofrece una distinción entre sensibles por sí, que son los propios y los comunes, y sensibles por accidente. Los sensibles propios, como en el caso de Gorgias y del texto del *Teeteto*, pueden ser percibidos exclusivamente por el sentido al que dan el nombre. Los sensibles comunes, en cambio, pueden ser aprehendidos por más

²⁵ Los comunes pueden ser interpretados en dos sentidos, en tanto implicados en cualquier juicio ordinario (186a-c), así como también suponiendo un tratamiento explícito y reflexivo de los conceptos envueltos en tales juicios (186b6-9). Al respecto cf. Frede (1989, 23-24).

²⁶ Tales funciones son referidas en todos los casos a facultades ligadas al pensamiento: διανοεῖν (185a4, 9, b7); ἀναλογίζεσθαι (186a10-c3), συλλογισμός (186d-e) e incluso δοξάζειν (187a2-8).

de un sentido. Aristóteles menciona como ejemplos de estos últimos el movimiento, el número, la figura y el tamaño, a los que añadirá en DA III 2 425b20 la unidad. Aparte de estos dos, Aristóteles se refiere a los sensibles por accidente que suponen la aprehensión a partir de un sensible propio, de alguna otra instancia con la que aquella se liga accidentalmente (por ejemplo cuando decimos que eso blanco es el hijo de Diáres). Si bien los propios son los que máximamente pueden ser considerados objetos sensibles (τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά) porque por ellos queda definida la esencia de los sensibles y tienen un carácter infalible, los sensibles comunes y por accidente son fundamentales en la medida que suponen la coordinación de los diversos sentidos. Parecen ofrecer así una respuesta directa a las problemáticas originadas en la fragmentación de la sensibilidad planteada por Gorgias. La facultad denominada “sentido o sensorio común” (αἰσθησις κοινή) resulta central en el esquema propuesto no sólo porque capta los sensibles comunes mencionados, sino también porque involucra la conciencia reflexiva de la percepción o apercepción, los juicios sobre la unidad de objetos sensibles complejos, así como también la discriminación de las diferencias entre objetos propios, imposibles de plantear a partir de un modelo como el gorgiano que no admitía otra instancia que la de los sentidos especializados.²⁷ Y Aristóteles no sólo establece tal facultad para enlazar los datos de los diversos sentidos: en la captación de los sensibles por accidente también se vinculan o enlazan instancias y se introduce la consideración del factor temporal. Para aprehenderlos se requiere al menos de una mínima experiencia que posibilita justamente el reconocimiento de una conexión accidental. Para abrir la percepción a la dimensión temporal (la percepción de los sensibles por sí siempre es de lo presente) postula la φαντασία que, frente a la percepción de lo sensible por sí, puede operar en ausencia del objeto sensible y que a su vez, articula también con la νόησις. Vemos entonces cómo también Aristóteles, por un lado, intenta también dar

²⁷ Dejamos aquí de lado discusiones centrales en torno al sensorio común como aquella que atañe a su misma naturaleza en tanto facultad que viene a sumarse a los sentidos particulares o en tanto modo alternativo de operar de estos últimos.

cuenta de la unidad sincrónica y diacrónica de la facultad perceptiva; y, por el otro, encastra la sensibilidad en un sistema que, sin solución de continuidad, permite pasar del conocimiento más básico hasta la ciencia y la intelección.

A partir de este esquemático planteo, vemos que más allá de las importantes diferencias que comportan los modelos de la sensibilidad postulados por Platón y Aristóteles, en ambos se exhibe tanto el reconocimiento de una instancia ineludible del conocimiento sensible, dada por la captación de los sensibles propios, como la voluntad de superar la fragmentación que estos suponen. En ambos casos, en efecto, se postula el recurso a instancias comunes (en el caso de Platón del orden del pensamiento, en el de Aristóteles aun del orden de la sensibilidad) que permitan enlazar aquello que los sentidos nos brindan de modo independiente. Estos esquemas parecen plantearse entonces en respuesta a la fragmentación postulada por Gorgias y dan lugar al establecimiento, también contra la postulado por el sofista, de una articulación completa entre el plano de la sensibilidad, el del pensamiento y el del discurso.

Bibliografía

CASSIN, B. (1980). *Si Parmenide, Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille.

CASTON, V. (2002). Gorgias on Thought and its Objects. In: CASTON, V.; GRAHAM, D. W. *Presocratic Philosophy, Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Ashgate, p. 205-231.

DIELS, H.-Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 3 vols., Weidmann.

GIGON, O. (1936). Gorgias *Über das Nichtsein*. Hermes 71, p. 186-213 (reimpreso en *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York, 1972, p. 69-97).

IOLI, R. (2007). Il silenzio di Platone e Aristotele sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia. *Dianoia* 12, p. 7-42.

- KERFERD, G. B. (1955). Gorgias on nature of that which is not. *Phronesis* I, n. 1, p. 3-25.
- MAZZARA, G. (1999). *Gorgia. La Retorica del Verosimile*, Sankt Agustin, Academia Verlag.
- MIGLIORI, M. (1999). Gorgia quale sofista di riferimento di Platone. *Giornale di Metafisica* 21 (1), p. 101-126.
- MOURELATOS, A. P. D. (1987). Gorgias on the Function of Language. *Philosophical Topics* XV, 2, p. 135-170.
- ROSSETTI, L. (2017). Trilemmi: il PTMO di Gorgia tra Zenone e Meliso. *Peitho, Examina Antiqua* 1 (8).
- SPANGENBERG, P. (2009). *Phantasía y verdad en Protágoras*. In: MARCOS, G.; DÍAZ, M. E. (eds.) *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica*. Buenos Aires, Prometeo, p. 69-98.
- SPANGENBERG, P. (2011). “Estudio introductorio” a Gorgias, *Sobre el no ser*, Buenos Aires.
- UNTERSTEINER, M. (1967), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Florencia, La Nuova Italia.

Sometido en 01/05/2021 y aprobado para publicación en 01/08/2021



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
