

GORGIAS Y EL DERECHO **ACTUALIDAD IUSFILOSÓFICA DE SU RETÓRICA LOGOLÓGICA**

Jorge Roggero*

Resumen

La retórica logológica de Gorgias pone en cuestión la ontología parmenídea que establece una correspondencia entre el ser, el pensamiento y el lenguaje. Este artículo se propone demostrar que el pensamiento gorgiano constituye el modelo que la iusfilosofía debe seguir si pretende desarrollar su posibilidad más propia.

Palabras clave: Retórica – verdad – ontología – temporalidad – teoría crítica del derecho

GORGIAS AND THE LAW **ON THE CONTEMPORARY JURISPRUDENTIAL** **RELEVANCE OF HIS LOGOLOGICAL RHETORIC**

Abstract

Gorgias's logological rhetoric calls into question the Parmenidean ontology that establishes a correspondence between being, thought and language. This article aims to demonstrate that the model of Gorgian thought must be pursued if jurisprudence is to attain its most proper possibility.

Key words: rhetorics – truth – ontology – temporality – critical legal theory

* Abogado y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA). Profesor Adjunto a cargo de la materia “Derecho y Literatura. Elementos para un análisis semiológico, crítico y deconstructivo del discurso jurídico” de la carrera de Abogacía de la UBA. Docente de la materia “Metafísica” de la carrera de Filosofía de la UBA. Director del proyecto de investigación DeCyT 1233 “Derecho y Literatura. Una articulación necesaria”, con sede en la Facultad de Derecho de la UBA. Autor de diversos artículos en sus áreas de especialidad.

Correo electrónico: jorgeroggero@derecho.uba.ar

1. Introducción

Los operadores del derecho somos *rhétores*.¹ La retórica, la *rhetoriké tejné* que practicaban los sofistas define nuestra actividad desde su origen. Allí se encuentra nuestra *Herkunft* (procedencia) y, por lo tanto, también nuestra *Zukunft* (porvenir), nuestra posibilidad más propia.² Sin embargo, la historia del derecho es la historia del ocultamiento de esta dimensión constitutiva. Es tiempo de emprender una heideggeriana *Destruktion* (destrucción) que permita recuperar esta posibilidad originaria que quedó obturada por la tradición del pensamiento occidental.³

En los comienzos del siglo V a.C., el legislador Parménides de Elea⁴ sanciona la “ley” que regirá el pensamiento occidental de Jonia a Jena⁵ o, más precisamente, de Elea a Jena. En el fragmento segundo de su Poema prescribe:

Y bien, yo diré –y tú, que escuchas, recibe mi relato– cuáles son los únicos caminos de investigación que hay para pensar: uno, por un lado, [para pensar] que ‘es’, y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña la verdad; otro, por otro lado, [para pensar] que ‘no es’, y que es necesario no ser; te enuncio que este

¹ *Rhétor* significa orador y maestro de retórica. En el apartado final me explayo sobre el significado de este término en tiempos de Gorgias.

² “...procedencia [*Herkunft*] también es siempre porvenir [*Zukunft*] (Heidegger, 1985: p. 91)”.

³ La *Destruktion* de la historia de la ontología es la tarea que la filosofía debe emprender para alcanzar la “fluidez de la tradición endurecida” y así recuperar el sentido de la pregunta por el ser que quedó olvidado (cf. Heidegger, 1977: pp. 27-36). Cabe señalar que la búsqueda heideggeriana de lo originario, no debe entenderse como un intento de alcanzar el *arché* (principio, fundamento), de alcanzar un fundamento teórico incommovible que sirva de base a la labor filosófica, sino más bien como la tarea de explicitación de aquello que opera como medio en el que se desarrolla el pensamiento.

⁴ Es Espeusipo quien comenta que Parménides fue legislador de Elea (cf. DK 28 A 1).

⁵ Tomo la expresión de Franz Rosenzweig. En su *Estrella de la Redención*, Rosenzweig pone en cuestión a la “honorable asociación de los filósofos, de Jonia a Jena” (Rosenzweig, 2002: 13), que, en su búsqueda de lo Uno y de la totalidad, identifica atemporalmente el ser y el pensar, olvidando la singular angustia de la existencia ante la muerte. El punto de partida de la filosofía debe ser el aquí y ahora de la existencia temporal. La primera guerra mundial marca a una generación de pensadores que entienden sus programas filosóficos como ordenados a un profundo cuestionamiento del pensamiento abstracto y los sistemas filosóficos que se desentienden del individuo situado en su facticidad histórica. Rosenzweig –junto con Jaspers y Heidegger– es uno de los autores más representativos de este “giro existencial”.

sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás (DK 28 B 2, 1-7).⁶

La historia de la filosofía ha transitado por el primer camino, el camino de la verdad, el camino que enlaza ser (*eînai*), pensar (*noeîn*) y decir (*légeîn*).⁷ La verdad de Elea a Jena, consiste, por lo tanto, en la adecuación del pensar y el decir con el ser.

Durante más de dos mil años, la prohibición parmenídea fue respetada: el camino del no ser permaneció inexplorado hasta el advenimiento de la filosofía contemporánea. Esta verdad que anuda ser, pensar y decir fue puesta en cuestión por primera vez, en toda su dimensión, por Friedrich Nietzsche:⁸

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 1973: 375-374).

⁶ Para todas las citas de Parménides utilizo la traducción de Néstor L. Cordero (cf. Cordero, 2005: 219-222).

⁷ La relación entre ser, pensar y decir es desarrollada en diversos fragmentos del poema de Parménides. Entre ellos, en el fragmento 3: "...pues es lo mismo pensar y ser"; en el fragmento 6, 1: "Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es"; en el fragmento 8, 34-37: "Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil". Comentando estos pasajes, Néstor Cordero afirma: "El discurso y el pensamiento ocupan un lugar privilegiado en el sistema de Parménides, pero ellos dependen de un contenido ontológico, determinado por el camino de la verdad" (Cordero, 2005: 114). Cabe señalar que el "camino de la verdad" parmenídea es el camino de la verdad por correspondencia o por adecuación. Hay verdad cuando hay correspondencia entre el ser, y el pensamiento y el lenguaje, entre las cosas y las palabras.

⁸ Quizás pueda señalarse –como lo ha hecho Vaihinger (Cf. Vaihinger, 1922)– al proyecto crítico kantiano como un primer momento en esta línea y, sin duda, pueden indicarse cierta línea discontinua a partir de diversas reflexiones de autores que en este punto se sitúan al margen de la marcha de la historia "oficial" de la filosofía (tal es el caso de Michel de Montaigne o Blaise Pascal, entre otros); pero es recién con la obra de Nietzsche que el cuestionamiento de la ecuación entre el ser, el pensar y el decir adquiere la radicalidad necesaria.

Nietzsche comprueba la emancipación del pensar y el decir respecto del ser, lo que obliga a poner en cuestión todo concepto de verdad que pretenda una correspondencia entre las palabras y las cosas. La verdad es una construcción poética y retórica. La muerte de Dios implica la ausencia de toda referencia absoluta que pueda servir de anclaje para una verdad última, independiente de toda perspectiva, una verdad que más allá de todo punto de vista pueda dar cuenta del mundo de manera autónoma. El perspectivismo nietzscheano es la constatación de la irremediable mediación del lenguaje, de la interpretación.⁹ No existe una realidad independiente de la perspectiva en la que la comprendemos. En este sentido, todo decir sobre la realidad es un decir retórico, un decir que no puede limitarse a describir neutralmente una realidad preexistente, sino que busca persuadir respecto de la realidad que sostiene. El ser es un efecto del decir. Todo ser es ser interpretado. Pues ¿qué implicaría un ser no interpretado, un hecho en bruto, puro, imparcial? ¿Con qué tipo de lenguaje podríamos referirnos a él? No tenemos más que un lenguaje situado, comprometido con una perspectiva, es decir, no tenemos más que lenguajes, perspectivas. No es posible purgar al lenguaje de sus tropos, porque el lenguaje es retórico, parcial en su constitución misma.

En consonancia con estas ideas –como bien ha señalado Stanley Fish– puede hablarse de un “resurgimiento de la retórica”¹⁰ en la crítica contemporánea, que advierte la necesidad de abandonar todo esencialismo y sitúa a la cuestión del lenguaje como el problema filosófico principal. En este contexto, la figura de Gorgias cobra una importancia decisiva. El *rhétor* de Leontinos fue el primero que, en pleno vigor de la escuela eleática, se atrevió a poner en cuestión la ontología parmenídea. Su filosofía logológica¹¹ pone al descubierto el carácter inevitablemente retórico de todo lenguaje. Sin embargo, este descubrimiento fue rápidamente acallado por la obra de Platón y de Aristóteles. En su diálogo *Gorgias*, Platón define a la retórica como un engaño, una mera apariencia de sabiduría. El *rhétor* no necesita investigar la verdad, sino sólo desarrollar una estrategia persuasiva que lo muestre como

⁹ Cf. los fragmentos 1 [115], 2 [82], 2 [86] (Nietzsche, 1998: 26-28).

¹⁰ Stanley Fish propone una lista heterogénea de autores que conformaría este “resurgimiento de la retórica”: Kenneth Burke, Wayne Booth, Mijail Bajtin, Roland Barthes, Harold Garfinkel, Chaim Perelman, L. Olbrechts Tyteca, Barbara Herrstein-Smith, Fredric Jameson, Hayden White, Norman Holland, David Bleich, Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss y Richard Rorty (cf. Fish, 1999: 500-502).

¹¹ Barbara Cassin propone utilizar el término “logología” –acuñado por Novalis– para referirse al *lógos* gorgiano que toma el lugar de la ontología. “Onto-logía: el discurso conmemora el ser, su tarea es decirlo. Logo-logía: el discurso hacer ser, el ser es un efecto del decir. En un caso, el afuera se impone e impone que se lo diga; en otro, el discurso produce el afuera” (Cassin, 2008: 71). El término *lógos* es utilizado en este artículo con el sentido de “palabra”, “discurso”.

sabio ante los ignorantes (Cf. *Gorgias*, 459b-459c). En *Fedro*, Platón sostiene que el orador no indaga sobre la justicia verdadera, sino que se conforma con conocer la opinión de la gente sobre la justicia. Su saber se funda en la apariencia y no en la verdad (Cf. *Fedro*, 259e-260a). Platón condena a la retórica como un medio de persuasión que se desentiende de una consideración moral. Aristóteles repite esta misma acusación en la *Retórica* cuando denuncia la profesión de Protágoras como un engaño (Cf. *Retórica* II 1402, 24-27). Más allá de la pertinencia o no de las críticas de Platón y Aristóteles a los sofistas, lo cierto es que la recepción de su pensamiento en Occidente impidió el desarrollo de las posibilidades del pensamiento retórico. De Elea a Jena, la filosofía procuró asegurar la palabra, constreñirla al marco de restricción dado por su anclaje en el ser.

Siguiendo cierta tendencia actual,¹² mi intención es sostener que la obra de Gorgias reviste una vigencia no solamente en un plano filosófico general, sino que ella constituye el modelo que la iusfilosofía debe seguir si pretende desarrollar su posibilidad más propia. En primer lugar, la crítica gorgiana a la ontología parmenídea delinea el tipo de *Destruktion* que la filosofía del derecho debe emprender respecto de su historia iusnaturalista y positivista. Sin ánimo de participar en el debate respecto a la vigencia o la plausibilidad de la confrontación entre estas dos escuelas del derecho,¹³ me limito a señalar ciertos rasgos distintivos de ambas que perviven en algunos de los más reconocidos filósofos del derecho de la actualidad. Es posible caracterizar al iusnaturalismo como un intento de reconducción del sistema jurídico hacia un sentido último y absoluto, es decir, hacia una única perspectiva con validez universal. Por su parte, el enfoque positivista y analítico del derecho puede definirse como la puesta en práctica de un programa de depuración ideológica

¹² Son muchos los autores que en la actualidad acuden a la obra de Gorgias en búsqueda de respuestas. Bruce McComiskey sostiene que es posible hablar de una “neosophistic rhetorical theory” en autores como Susan Jarratt, Robert L. Scott, Michael C. Leff, James S. Baumlin, James L. Kinneavy, Sharon Crowley, Jasper Neel, Steven Mailloux, Audrey Wick, Victor J. Vitanza. El objetivo de estos teóricos no es hacer una reconstrucción histórica, sino encontrar la solución para problemas de la retórica contemporánea. Su intención no es dar cuenta del “verdadero” pensamiento de los sofistas, sino apropiarse de teorías y metodologías que constituyan una contribución para la problemática actual (cf. McComiskey, 2002: 55-76). Este artículo comparte ese mismo propósito aplicado al ámbito de la filosofía del derecho.

Por otra parte, McComiskey también señala que se puede afirmar cierta “postmodern sophistic” en las obras de Kenneth Burke, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard y Jacques Derrida, en tanto algunos de los conceptos a las que ellas recurren ostentan una llamativa similitud con conceptos gorgianos (cf. McComiskey, 2002: 77-96).

¹³ Cf. Bobbio, 1965; Nino, 1993; Cárcova, 1996; Dorado Porras, 2004; Atienza y Ruiz Manero, 2006; entre otros.

y lingüística. La teoría pura kelseniana busca purgar al estudio del derecho de toda consideración histórica, social, ética o política. El planteo hartiano propone centrar el estudio de la problemática jurídica en el análisis del uso lógico del lenguaje. Ambos implican una reducción formalista del derecho a su dimensión normativa y lógica respectivamente. Tanto el iusnaturalismo como el positivismo son intentos por controlar el poder retórico del lenguaje. El pensamiento gorgiano ofrece la posibilidad de emprender una crítica radical de estas posturas.

En segundo lugar, la propuesta logológica del sofista da cuenta performativamente del potencial ético-político más extremo que contiene la dimensión retórica del lenguaje, y que la iusfilosofía pretende poder controlar. Gorgias ofrece una puesta en práctica de la forma en que puede operar su retórica logológica en *Encomio de Helena* y en *Defensa de Palamedes*.

Un recorrido por la obra del sofista nos permitirá advertir la relevancia de sus textos a estos fines. En un primer apartado me detendré en su tratado *Sobre el no ser*. En un segundo apartado examinaré la propuesta logológica que se desprende del *Encomio de Helena*. Finalmente, extraeré las consecuencias que este pensamiento tiene para la iusfilosofía.

2. Lógos sin garantías

En el tratado *Sobre el no ser*,¹⁴ Gorgias se mide expresamente con Parménides. Frente a las tesis del filósofo de Elea, que unifican ser, pensar y decir:

el ser es y el no ser no es,
existe un vínculo necesario entre ser y pensar,
el decir debe subordinarse al ser y al pensar,
el sofista sostiene tres tesis opuestas:
nada es,
aunque algo fuera, no lo podríamos conocer,
aunque algo fuera y lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar
(cf. DK 82 B 3, 65).

¹⁴ Se conoce el contenido de este tratado a través de dos fuentes indirectas que lo resumen. La primera se encuentra en *Adversus Mathematicos* VII 65-87 (DK 82 B 3) del escéptico Sexto Empírico, la segunda, en la obra anónima *De Meliso Xenophane Gorgia* (DK 82 B 3bis). En razón de su mayor claridad seguiré principalmente la exposición de Sexto Empírico, e indicaré expresamente si en algún caso utilizo la versión anónima.

Las tres tesis se encuentran entrelazadas. El procedimiento gorgiano propone como punto de partida una tesis extrema (primera tesis). Luego, la argumentación se despliega a través de una serie de concesiones que le permiten afirmar, en todo caso, la pretensión menos radical de la tercera tesis. El objetivo final del tratado es sostener la ausencia de garantías para el *lógos*, sostener que existe una heterogeneidad radical entre las palabras y las cosas. Lo que implica no sólo que el discurso no se encuentra subordinado al ser, sino que, debido a la falta de garantías ontológica y gnoseológica, el *lógos* debe ocupar el lugar del ser: el *lógos* deviene fundamento infundado, *arché* an-árquico. Las consecuencias positivas de esta constatación serán analizadas en el próximo apartado.

Mucho se ha debatido sobre el carácter lúdico de los textos de Gorgias y la imposibilidad de considerarlos como un aporte filosófico serio. Él mismo caracteriza su discurso como un “juego” (*paígnion*). Sin embargo, esto no debe ser interpretado como una confesión de una debilidad, sino que debe ser entendido como una novedosa estrategia argumentativa.¹⁵ El propio Aristóteles destaca esta actitud gorgiana en *Retórica* III 18, 1419b 3:

Gorgias, en una recomendación acertada, afirmó que hay que destruir la gravedad de los adversarios con el humor, y su humor con la gravedad (DK 82 B 12).

Gorgias, como un Nietzsche *avant la lettre*, es consciente de que “por medio de la risa se mata” (Nietzsche, 1980: 392); es consciente del poder de la parodia para hacer tambalear a las estructuras de la ontología tradicional.¹⁶ El tono paródico de sus obras tiene principalmente ese objetivo. En el tratado, la estrategia de Gorgias consiste en utilizar el tipo de razonamiento propio de la lógica eleática para demostrar que es posible arribar a conclusiones contrarias a las del poema. Es allí donde reside la ironía gorgiana: Parménides es derrotado con sus propias armas.

¹⁵ Al respecto, son elocuentes las palabras de Guthrie: “...es un error pensar que la parodia está reñida con las serias intenciones. El propósito de Gorgias era negativo, pero no por eso menos serio. Poner de relieve lo absurdo de la lógica eleática y, en particular, de la de Parménides era de la mayor importancia, tanto para el sentido común como para la teoría de la retórica” (Guthrie, 1984: 194).

¹⁶ Como bien destaca Mónica B. Cragolini, analizando la función de la risa en Nietzsche: “La risa opera como elemento de destrucción y desbarajuste, es la fuerza subversiva que des-centra, cambia el lugar y el valor de las jerarquías y, con ello, muestra que tanto el lugar como el valor son invenciones humanas, demasiado humanas. Como consecuencia, la política legitimadora de aquellas jerarquías también queda desenmascarada como invención” (Cragolini, 2006: 178). Esta misma función cumple la parodia en Gorgias.

La primera tesis del tratado: “nada es”, se articula en tres negaciones: la negación de la existencia de lo que es como ente, la negación de la existencia de lo que es como no ente, y la negación de la existencia de lo que es como ente y no ente al mismo tiempo (cf. DK 82 B 3, 66). Esta tesis es tradicionalmente considerada una tesis ontológica. Ahora bien, ¿en qué medida puede afirmarse que se trata exclusivamente de una tesis ontológica? ¿Qué es lo que mienta Gorgias al afirmar que nada es? George B. Kerferd es quien ha dado la respuesta más atinada a esta cuestión al sostener que es decisivo interrogar por el sentido en que debe ser entendido el verbo “ser”. El “es” del “nada es” (*oudén éstin*) puede tener un valor existencial o un valor predicativo. Kerferd afirma que Gorgias utiliza el verbo “ser” en un sentido predicativo, pues la pregunta del tratado no es si el ser es o no es, sino si el “es” puede ser predicado de las cosas sin caer en contradicción (cf. Kerferd, 1981: 95). El problema en juego no es el de la existencia, sino el de la predicación. La apreciación de Kerferd invita a advertir la permanente coimplicación de los planos ontológico, gnoseológico y del lenguaje en el tratado. Es importante no perder de vista que probar la tercera tesis, la tesis que niega el valor descriptivo del lenguaje, es el objetivo último del texto.

Gorgias demuestra que utilizando la lógica eleática no es posible afirmar lo que es como no ente (cf. DK 82 B 3, 67), ni tampoco afirmar lo que es como ente (cf. DK 82 B 3, 68-74), pues en ambos casos se llega a conclusiones contradictorias. Y por los mismos motivos, tampoco es posible afirmar sin contradicción lo que es como ente y no ente al mismo tiempo (cf. DK 82 B 3, 75-76). Por lo tanto, si no es posible afirmar lo que es, se sigue que debe negarse lo que es. Ahora bien, lo que compromete principalmente esta negación no es la existencia de las cosas, sino el valor predicativo del *éstin*: la posibilidad de decir lo real. Por primera vez en la historia de la filosofía, se plantea el problema del significado y la referencia. Como bien destaca Claudia Mársico, el trasfondo del planteo gorgiano es la puesta en cuestión de la idea de verdad por correspondencia (cf. Mársico, 2005: 89). Esta primera tesis sustrae la garantía ontológica sobre la que descansa esta concepción de la verdad. Si no es posible predicar el verbo “ser” respecto de las cosas, tampoco es posible apoyar la verdad del *lógos* en un plano ontológico.

La segunda tesis del tratado apunta, críticamente, a señalar las limitaciones para conocer lo real. Nuevamente Gorgias recurre al tipo de argumentación eleática utilizando alternativas excluyentes. Sobre la base de este tipo de oposiciones construye las premisas para un *modus ponens*:

- Si las cosas pensadas no son cosas que son, lo que es no es pensado (cf. DK 82 B 3, 77).
- Es manifiesto que las cosas pensadas no son entes, no son cosas que son (cf. DK 82 B 3, 78).
- Por lo tanto, el ente, lo que es no es pensado ni conocido (cf. DK 82 B 3, 80 y 82).

Gorgias organiza su razonamiento a la manera eleática sobre el par excluyente “si lo que es pensado no es, lo que es no es pensado”. Y luego se limita a señalar, en primer lugar, ejemplos respecto de cosas pensadas en las que no es posible predicar el verbo “ser”: un hombre que vuela o un carro que corre por el mar (cf. DK 82 B 3, 79); y, en segundo lugar, algunos ejemplos de cosas pensadas que no son cosas que existen: Escila y Quimera (cf. DK 82 B 3, 80). La mera ocurrencia de algunos casos en los que se verifica que se pueden pensar cosas de las que no es posible predicar el “ser” o que simplemente no tienen existencia, alcanza para poner en duda nuestra capacidad de conocer. Si desaparece la garantía ontológica, también desaparece la garantía gnoseológica. Según la ya célebre caracterización de Mario Untersteiner, asistimos a una *tragedia del conoscere* (tragedia del conocer) (Untersteiner, 1949: 180), a una tragedia gnoseológica. En razón de que utilizamos arbitrariamente el verbo “ser” para referirnos indistintamente tanto a lo que es como a lo que no es, no contamos con un criterio seguro para saber cuándo estamos frente a lo que es y cuándo frente a lo que no es. La existencia de esta duda indica que lo más prudente es afirmar la imposibilidad del conocimiento.¹⁷

La tercera tesis es la tesis fundamental del tratado, la tesis que Gorgias quiere sostener como conclusión. Con este objetivo, pone en juego tres argumentos. El primero refiere a la heterogeneidad de la palabra respecto del ser.

El discurso no es ni las cosas que subsisten ni las cosas que son. En definitiva, no revelamos a los demás las cosas que son, sino el discurso, que es diferente de las cosas que subsisten. Al igual que lo visible no se vuelve audible ni a la inversa, lo que es no podría volverse discurso nuestro, puesto que subsiste afuera (DK 82 B 3, 84).

Mientras que el discurso es interior, las cosas son exteriores, “subsisten afuera”. Este primer argumento gorgiano traza una tajante distinción entre adentro y afuera. El *lógos* constituye un compartimento cerrado, sin contacto con el afuera.

¹⁷ A fin de no introducir una digresión respecto del objeto de este trabajo, no me detengo en la objeción que el propio Gorgias presenta a su argumento (cf. DK 82 B 3, 81-82), y me limito a examinar el argumento presente en la versión de Sexto Empírico, sin referir a la anónima.

El segundo argumento practica una concesión. Gorgias supone que es posible una relación con el afuera; sin embargo, esto tampoco es suficiente para afirmar que las cosas son comunicables. Esto es así porque no es posible que dos personas perciban lo mismo, ya que –como se afirma en el anónimo–

lo mismo no puede estar a la vez en varios individuos que además están separados; pues lo uno sería dos. Pero aun si, dice, precisamente lo mismo estuviera en muchos, nada impide que no les parezca semejante a aquellos que no son semejantes en todo y que no están en la misma situación. Pues si estuvieran en la misma situación, serían uno y no dos. (DK 82 B 3bis, 23-24).

Es más –continúa el anónimo–,

parece que 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 (DK 82 B 3bis, 25).

Aun cuando se conceda la posibilidad de una relación del *lógos* con el afuera, los problemas de comunicación persisten debido al carácter singular e insustituible de la percepción. Existe una imposibilidad esencial de la palabra para dar cuenta acabadamente de la experiencia sensible. Este argumento gnoseológico de Gorgias, que da lugar a la consideración del carácter único e irrepetible de los factores espaciales y temporales, anticipa cierto criterio ético kairológico que desarrollaré en el próximo apartado.

El tercer argumento se pregunta por la dimensión sensible del *lógos* en tanto sonido. Si consideramos al *lógos* como una cosa más de entre las “cosas que subsisten”, debemos asignarle las mismas propiedades que a las demás cosas. Si ninguna de ellas tiene la propiedad de revelar la naturaleza (*phúsis*) de otra, sino que sólo puede mostrarse a sí misma, tampoco el *lógos* puede tener esa propiedad. El discurso, como cualquier otra cosa, sólo da cuenta de sí mismo (Cf. DK 82 B 3, 86).

De esta manera, Gorgias considera demostrada su tesis: “aunque algo fuera y lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar”. Ahora bien, es importante destacar que Gorgias no pone en cuestión la posibilidad de comunicación en sí misma, sino la posibilidad de una comunicación descriptiva, una comunicación de cosas. La tesis gorgiana encierra una fuerte crítica a la representación: el lenguaje

no tiene por función representar a las cosas. Por el contrario –como se desprende de la lectura del *Encomio* que será analizada en el próximo apartado–, al lenguaje le es asignada una función mucho más importante y con una responsabilidad ética mucho mayor; el discurso ya no tiene por función decir la realidad, sino transformarla.

3. Lógos creador de garantías

Puede afirmarse que el tratado *Sobre el no ser* constituye un primer movimiento negativo-destructivo que culmina con la afirmación de que el lenguaje no puede decir las cosas, no puede describir la realidad. Pero esta no es su última palabra. En otros fragmentos, principalmente en *Defensa de Palamedes* y *Encomio de Helena*, Gorgias emprende un segundo movimiento de carácter positivo-constructivo que le permite demostrar performativamente el “poder soberano” del *lógos* como creador. En este apartado me detendré particularmente en el *Encomio de Helena*, donde Gorgias afirma que su teoría sobre el carácter retórico del lenguaje es aplicable por igual a todas las áreas. En el fragmento 13, el *rhétor* sostiene que tanto los meteorólogos (la ciencia), como los abogados e incluso los filósofos utilizan la persuasión en su argumentación (cf. DK 82 B 13).

El *Encomio* comienza con la declaración de que el *kósmos* para un *lógos* es la verdad. ¿Cómo hay que entender este *kósmos*? Si seguimos la crítica platónica a la retórica en *Gorgias* 462a-466a, donde se afirma que los discursos retóricos son respecto a la justicia lo que la cosmética es respecto a la belleza: mera apariencia, se podría traducir *kósmos* como “ornamento” o “cosmética”. Sin embargo, esta traducción perdería de vista la real dimensión de la propuesta gorgiana. Gorgias no está diciendo que la verdad del *lógos* es ornamento, es mera apariencia de verdad, sino que la verdad del *lógos* está en su “orden”. *Kósmos* debe traducirse por “orden”. Con esta primera afirmación, Gorgias está proponiendo una nueva concepción de la verdad. Si la verdad del discurso está en su “orden”, esto implica un pasaje de una verdad que se asienta en el plano ontológico a una verdad meramente lógica. Siguiendo la ya mencionada opinión de Mársico, puede afirmarse que Gorgias sustituye la verdad por correspondencia por una concepción de la verdad como coherencia de enunciados (cf. Mársico, 2005: 88). No es posible saber si el discurso se corresponde con las cosas; sin embargo, es posible afirmar su verdad en tanto no contenga contradicciones internas. Cabe agregar que ésta es la verdad propia del arte. Frente a una obra de arte, la pregunta no es cómo se ajusta a la realidad que

representa, sino cómo se atiene a sus propias reglas, a su propia lógica interna.¹⁸ Gorgias pone en práctica este criterio inmanentista en el *Encomio* analizando las cuatro causas posibles de la partida de Helena a Troya:

1. bien por designios de la fortuna, orden de los dioses y decreto de la necesidad;
2. bien fue raptada por la fuerza;
3. bien fue persuadida por las palabras;
4. bien fue presa del amor (cf. DK 82 B 11, 6).

En cualquiera de los cuatro casos, Helena debe ser considerada inocente. En ninguna de las cuatro posibilidades es ella la responsable de una acción, sino más bien es la que padece la acción de otro.

El primer motivo se desdobra en tres: la fortuna, los dioses y la necesidad. Sin embargo, los tres se reducen a uno si se tiene en cuenta que los tres implican la misma imposibilidad para lo más débil de impedir lo más fuerte (cf. DK 82 B 11, 6). No se puede luchar contra la fortuna o contra los dioses o la necesidad porque ellos son más fuertes que nosotros. Por lo tanto, si este fuera el caso, Helena no podría ser culpabilizada por haber sido vencida por una fuerza superior.

La segunda causa que analiza Gorgias es la posibilidad de que haya mediado la fuerza del raptor. Paris pudo haber forzado a Helena a acompañarlo a Troya por medio de la violencia. Si así fuera, Helena es más digna de compasión que de infamia (Cf. DK 82 B 11, 7).

También el cuarto motivo exonera a Helena, ya que si ha caído presa del amor (*éros*), tampoco es ella la artífice de sus actos, sino que actúa bajo el influjo de una pasión irresistible que la posee. Si la belleza de Alejandro provocó una pasión desenfrenada en su alma, Helena no puede ser culpabilizada (Cf. DK 82 B 11, 19).

Pero Gorgias se extiende particularmente en el análisis de la tercera posible causa: la persuasión del *lógos*.

Si fue la palabra la que persuadió y engañó su alma, con relación a esto tampoco es difícil hacer una defensa y liberarla de la acusación de la siguiente manera. La palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible lleva a término las

¹⁸ Pilar Spangenberg propone un doble linaje para la obra gorgiana: la tradición parmenídea y la tradición poética (cf. Spangenberg, 2010: 73.76). Es la herencia poética la que le permite desarrollar una concepción de la verdad diversa a la parmenídea.

obras más divinas. Pues es capaz de hacer cesar el miedo y mitigar el dolor, producir alegría y aumentar la compasión (DK 82 B 11, 8).

Helena tampoco es responsable si fue persuadida por el poder irresistible de la palabra. En todo caso, el culpable es quién uso la persuasión para cometer injusticia (Cf. DK 82 B 11, 12), es decir, Paris. Helena no puede ser acusada de sucumbir ante el poder del *lógos*. Pero ¿en qué consiste más precisamente este poder? Gorgias propone compara la palabra con un fármaco [*phármakon*]. Así como un fármaco puede tanto curar como dañar, también la palabra tiene el poder de causar dolor o deleite, de provocar audacia en quienes la escuchan o hechizar el alma con una persuasión maligna (Cf. DK 82 B 11, 14). El *lógos*, liberado de su función descriptiva, descubre todo su potencial y, al mismo tiempo, su radical ambivalencia. Como un *phármakon*, el *lógos* puede ser beneficioso o dañino. El poder del *lógos* es un poder poético,¹⁹ creador y, como tal, se encuentra determinado por la *apáte*.²⁰ Es en la existencia de *apáte* en donde radica la ambivalencia del *lógos* (cf. Untersteiner, 1949: 195). La persuasión y la *apáte* no son otra cosa que las consecuencias de la tragedia gnoseológica. Porque somos seres temporales e históricos, a quienes “no resulta fácil recordar el pasado, analizar el presente, ni adivinar el futuro” (DK 82 B 11, 11), es necesaria la persuasión. La persuasión no existiría si pudiésemos conocer y decir la realidad. Por este motivo, el *lógos* debe ocupar el lugar del ser. El *lógos* no puede referir a las cosas, pero puede producir acciones por medio de la persuasión y la *apáte*. *Apáte* se distingue de *pseûdos*²¹ en tanto la estrategia o artificio conlleva un carácter subjetivo que no está presente en el error o la falsedad. Como bien destaca Untersteiner, el término *apáte* es utilizado en los autores de la época para designar una actividad creadora, una actividad transformadora, mientras que *pseûdos* tiene una connotación gnoseológica y ética (Cf. Untersteiner, 1949: 134). *Pseûdos* da cuenta de una concepción gnoseológica de la verdad como verdad por correspondencia, lo que implica, a su vez, una concepción ética que también actúa por correspondencia. Existe error cuando la palabra no se corresponde con la cosa o cuando mi acción no se corresponde con un catálogo de normas morales eternas e inamovibles. La *apáte*, por su parte, es

¹⁹ Gorgias destaca la capacidad de la poesía de infundir “un escalofrío de terror, una compasión que arranca lágrimas y una aflicción doliente” (DK 82 B 11, 9) en el alma de quienes la escuchan.

²⁰ *Apáte* se traduce por “engaño”, “fraude”, “estratagema”, “añagaza”. La traducción que mejor se ajusta al sentido que este término tiene en este artículo es “estratagema”.

²¹ *Pseûdos* se traduce por “mentira”, “falsedad”, “embuste”, “engaño”, “fraude”, “falsa idea”, “doctrina falsa”, “error”. La traducción que mejor se ajusta al sentido que este término tiene en este artículo es “error”.

consciente de la imposibilidad de esta correspondencia, pues no existe esta garantía ontológica, o, en todo caso, se trata de una garantía creada por los hombres y, por lo tanto, eternamente modificable. La *apáte* atiende al carácter particular del *kairós*,²² del momento oportuno en el que el *lógos* expone su dimensión política.²³ En este punto, se devela la dimensión ética de la concepción de la verdad gorgiana, que no se limita a una verdad por coherencia, sino que extrae su justificación última de su relación con el *kairós*. La verdad gorgiana es una verdad que acepta su condición temporal e histórica, y lo que es más importante aún, es una verdad que se ajusta al carácter irreductible de cada ocasión en su absoluta particularidad, es decir, se ajusta a un concepto de justicia opuesto al platónico en tanto no está dispuesta a sacrificar la singularidad en pos de la totalidad.²⁴ En “Del organismo al picnic.

²² *Kairós* significa “momento oportuno”, “ocasión”, “medida conveniente”, “coyuntura favorable”. Todos estos sentidos se conjugan en la definición gorgiana de este término.

²³ Bruce McComiskey señala que la palabra *kairós* sólo aparece una vez en los textos de Gorgias (cf. McComiskey, 2002: 112). En *Defensa de Palamedes* se lee: “Cierto es que no es tarea mía el hacer mi propio elogio. La presente oportunidad [*parôn kairós*] me ha obligado, sin embargo, tanto más ante las acusaciones que sobre mí pesan, a hacer mi defensa por todos los medios a mi alcance” (DK 82 B 11a, 32). No obstante, es posible rastrear la aplicación de un principio kairológico siempre presente en la retórica gorgiana. El fragmento de Dionisio de Halicarnaso, a pesar de su carácter crítico, atestigua la viabilidad de esta hipótesis: “Ningún *rhétor* ni filósofo, hasta el momento, ha definido el arte de la ‘oportunidad’ [*kairós*], ni siquiera aquel que, por vez primera, intentó escribir sobre ella, Gorgias de Leontinos, escribió nada digno de ser tenido en cuenta” (DK 82 B 13).

²⁴ Esta concepción kairológica de la justicia guarda relación con la concepción de la justicia propuesta por Jacques Derrida. El filósofo argelino analiza el carácter aporético de la relación que puede plantearse entre el derecho y la justicia cuando se sostiene una noción de justicia que pretende atender a la particularidad irreductible de la singularidad. En *Fuerza de ley*, Derrida enuncia tres aporías: La primera es la caracterizada como la *epojé* (puesta entre paréntesis) de la regla: para ser justo debo ser absolutamente libre y responsable respecto de mi decisión, pero esta decisión o libertad del justo, para ser reconocida como tal, debe seguir una ley. “Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio” (Derrida, 1989-1990: 960). La segunda aporía refiere al acoso de lo indecidible. La justicia, radicalmente heterogénea al orden del derecho, al orden de lo calculable y decidable, exige una decisión, una concreción. Se trata, ciertamente, de una decisión imposible y, al mismo tiempo, de la única decisión posible en tanto es una decisión que advierte el fondo indecidible en el que se asienta. “Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo –es de un deber de lo que hay que hablar– entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecidible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa” (Derrida, 1989-1990: 962). Finalmente, la tercera aporía señala la urgencia que obstruye el horizonte del saber. La decisión

¿Qué consenso para qué ciudad?”, Cassin propone distinguir ciertas características de la política kairológica sofista. Atenerse al *kairós* implica una concepción del consenso (*homónoia*) como creación continua por medio de la palabra.²⁵ Contra la idea platónica de consenso como consentimiento frente a las jerarquías fijas, Gorgias propone un consenso como resultado siempre precario de una operación de persuasión que produce, en cada oportunidad (*kairós*), una unidad instantánea compuesta de diferencias (cf. Cassin, 1994: 86). La *homónoia*, en una ciudad que se caracteriza por la pluralidad, no es otra cosa que el efecto de la misma *stásis*²⁶ en su continuo devenir. Cassin sostiene que este es el sentido del fragmento de Plutarco (cf. DK 82 B 8a) que comenta el discurso *Sobre la concordia* de Gorgias. El objeto a seducir por medio del *lógos* es la *stásis* misma. El camino que produce el consenso no es la identidad de sentimiento, sino cierta capacidad para incorporar la *stásis* en una dinámica que produce *homónoia*. Este es el sentido en que debe entenderse el *Discurso epitafio* que—según Filóstrato—Gorgias pronunció en Atenas en honor a los caídos. Si bien el objetivo de su discurso es incitar a los atenienses contra los medos y los persas, Gorgias no menciona un principio de *homónoia* entre los griegos, pues conoce las intenciones imperialistas de los atenienses (Cf. DK 82 A 1, 5). Pero esto no significa que ellos no puedan compartir cierto consenso con los demás griegos. De esta manera, Gorgias, “consejero en *homónoia*” (DK 82 A 1, 4) de Grecia, produce la *homónoia* sin siquiera mencionarla, integrando la *stásis* (cf. Cassin, 1994: 88). El *lógos* sin garantías, crea sus propias garantías, sus propios consensos, atendiendo al disenso.

4. Conclusión

Si nos detenemos en las propuestas de algunos de los principales filósofos del derecho de la actualidad, podemos reconocer los rasgos iusnaturalistas y positivistas descriptos en la introducción. En un afán por controlar el poder retórico del

justa no admite demora: “. . . la justicia, por muy no presentable que sea, no espera. Para ser directo, simple y breve, diré lo siguiente: una decisión justa es necesaria siempre inmediatamente, enseguida, lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podría justificarla” (Derrida, 1989-1990: 966). De esta manera, Derrida delinea la problemática de una articulación aporética, pero no por eso menos exigible.

²⁵ En el *Encomio*, el objetivo de Gorgias es producir, por medio de la persuasión de la palabra, otro consenso sobre Helena, un consenso favorable a su inocencia (cf. Cassin, 1992: 87).

²⁶ *Stásis* significa “sublevación”, “sedición”, “revuelta”; “lucha de partidos”, “querrela”, “disputa”, “facción”; “disensión”, “oposición”, “desacuerdo”. Para este artículo, tomamos principalmente este último sentido de “disensión”, “oposición”, “desacuerdo”.

lenguaje jurídico, algunos de los más renombrados iusfilósofos buscan, por un lado, reconducir la diseminación del sentido a un sentido último y originario, libre de interpretación, y por otro, purgar de elementos “contaminantes” al discurso jurídico. Retomando el gesto iusnaturalista, Ronald Dworkin pretende que es posible encontrar una única solución para todo caso judicial, es decir, un sentido último, una última palabra. Según Dworkin, la perspectiva del juez “Hércules” es la única válida (Cf. Dworkin, 1978, 81-130). Por su parte, Owen Fiss manifiesta un temor similar al de Dworkin frente a la posibilidad de una pluralidad de lecturas y propone una estrategia para fijar el sentido del texto afirmando que el intérprete se encuentra limitado por “reglas disciplinarias”, que se sitúan más allá del texto, es decir, más allá del alcance de la interpretación, y que permiten juzgar la corrección de una interpretación (Cf. Fiss, 1982, 744). Asimismo, en consonancia con la búsqueda de la pureza positivista, en el ámbito del movimiento “Derecho y Literatura”, Richard Posner se opone férreamente a la “contaminación” del derecho que podría provocar la implementación de una metodología de lectura e interpretación desarrollada en el ámbito de la teoría literaria.²⁷ Por otra parte, Posner también repite el gesto iusnaturalista cuando afirma que en la interpretación jurídica, la subordinación del intérprete a la intención del autor es una condición de legitimidad (Cf. Posner, 1988, 245). Finalmente, también llama la atención cómo autores que adscriben a la “Teoría de la Argumentación Jurídica”, que explícitamente reconoce la importancia de la retórica para el campo jurídico, pretenden controlar su poder persuasivo subordinándola a los cánones de la racionalidad, una racionalidad que se postula como única y universal. Tal es el caso de Neil MacCormick, quien sostiene que un argumento jurídico es persuasivo “en sentido objetivo” cuando es razonable (Cf. MacCormick, 2005, 17).

Todos estos planteos pueden ser rebatidos a partir de la propuesta logológica gorgiana. Es tiempo, no ya simplemente de aceptar con timidez la retórica en la argumentación jurídica, sino de acogerla en toda su radicalidad, como la posibilidad más propia del derecho. La tarea que desde hace ya algunos años vienen realizando las diversas teorías críticas del derecho,²⁸ tiene en la obra del *rhétor* de Leontinos –acaso el primer operador jurídico– el modelo a seguir.

²⁷ “Las funciones de la literatura y el derecho son tan diferentes, y los objetivos de los lectores de estos dos distintos tipos de productos mentales son tan diversos, que los principios y acercamientos desarrollados para uno no tienen aplicación útil para el otro” (Posner, 1986, 1374). También cf. Posner, 1988, 254-263.

²⁸ Cf. Cornell, 1992; Fish, 1999; Frug, 1988; Goodrich, 1986, 1987, 1990; Hutchinson, 1988; Marí, 1998; Ost, 2007; Cárcova, 2009; entre otros.

Cuando los *rhetêres* pasan a ser *rhétores*,²⁹ cuando el uso de la palabra se desplaza del aristócrata guerrero que se dirige a un “pueblo en armas” (*laoî*) al ciudadano que se dirige a sus conciudadanos (*polítai*), surge la actividad jurídica más propia.³⁰ Cuando el poder se horizontaliza, cuando la argumentación ya no se impone por la fuerza, sino por la persuasión, nace la actividad ético-jurídico-política del *rhétor*. Como bien destaca Bruce McComiskey, puede leerse la obra de Gorgias como una declaración respecto al uso comunitario y ético del *lógos* (cf. McComiskey, 2002: 12). Los operadores del derecho somos *rhétores* en tanto estamos llamados a asumir este uso democrático de la palabra. Sólo la palabra retórica, la palabra emancipada del control ontológico, la palabra comprometida con su propia perspectiva, la palabra libre, puede ser una palabra democrática. En este sentido, todo operador jurídico, en tanto *rhétor*, es un actor político.

El discurso jurídico es, sin lugar a dudas, el discurso retórico por excelencia. Sin embargo, en el campo de la filosofía del derecho parece temerse particularmente a esta palabra sin garantía. Es necesario desenmascarar el carácter retórico del lenguaje jurídico, poner en evidencia que sus categorías no reflejan realidades naturales independientes, sino que tienen el carácter de interpretaciones dependiente de una perspectiva hermenéutica que responde a una circunstancia histórica provisorio. Toda declaración de derechos, incluso las garantías constitucionales, tiene un carácter histórico. No hay garantías ontológicas para las garantías. Lo que no quiere decir que no haya garantías para las garantías, sino que ellas no están ya dadas y, por lo tanto, serán el producto de la creación humana. Y como tales deben ser sostenidas democráticamente, horizontalmente. No hay un sentido último que, sustraído del tiempo, pueda servir de fundamento inmovible para nuestro derecho o nuestras decisiones jurídicas. La tragedia gnoseológica de la que da cuenta Gorgias es la tragedia de la temporalidad. Somos seres temporales, históricos. Para

²⁹ “Al agotarse el modelo del aristocrático héroe homérico, como consecuencia del desmoronamiento del mundo de la aristocracia reflejado en Homero, ya no existe el *rhetér* u orador que brilla en la asamblea de guerreros (*Il. IX, 443*), sino el *rhétor*, el político, primeramente aristocrático y luego democrático, decidido a persuadir a sus conciudadanos para realizar su política (López Eire, 2005: 48)”.

³⁰ “La voz *rhétor*, a diferencia de la voz *rhetér*, que significa ‘capaz de hablar en público’, significa ya ‘el que de hecho habla en público’, el ‘político’, que hace una *rhétra*, o sea, un ‘pacto verbal’ (*Hom. Od. XIV, 393*), o bien –en los dialectos dóricos o nordoccidentales, como el laconio o el eleo– el que hablando en la ‘asamblea’ y actuando, por tanto, como ‘político’, propone una ‘ley’, un ‘decreto’, o una ‘ordenanza’ (*Plu. Lyc. 6*). El nuevo *rhétor* está obligado al reconocimiento de las distintas esferas de la actividad política y social (la ‘racionalidad formal’ de Weber) y por ello debe respetar los códigos escritos o consuetudinarios que limitan la arbitrariedad de los poderes de los aristócratas y regulan los conflictos político-sociales” (López Eire, 2005, 50).

un ser histórico no existen garantías ontológicas ni gnoseológicas, no podemos afirmar una correspondencia entre las palabras y las cosas, precisamente, porque vivimos en el tiempo. Por otra parte, es este carácter temporal el que impide purgar al lenguaje de la *apáte*. No es posible alcanzar un lenguaje neutral, un lenguaje libre de ideología, porque es la condición temporal la que exige el compromiso con una perspectiva. El lenguaje jurídico, como todo lenguaje, está indisolublemente arraigado a una perspectiva. No es posible escindir la dimensión ética, política, ideológica del lenguaje jurídico, porque estas dimensiones le son constitutivas en tanto lenguaje histórico y social.

Ahora bien, ¿es la condición temporal realmente una “tragedia” o, como el personaje de Wenders,³¹ podemos encontrar una atractivo particular en ella? La tarea destructiva debe ser acompañada de una constructiva. Pues no se trata solamente de aceptar con estoicismo el carácter persuasivo de la palabra y la imposibilidad de controlarla, sino de entender que esto constituye su posibilidad más propia. En el carácter retórico de la palabra jurídica reside su potencia para transformar la realidad. La palabra emancipada del ser, liberada de su función descriptiva, recupera todo su poder ético-político. Sólo una palabra emancipada es capaz de ser justa, es capaz de ajustarse al *kairós*, de responder a la demanda de justicia que se da siempre en un momento único e insustituible, en un aquí y ahora kairológico. Sólo si advertimos el carácter irrepitible de cada situación, sólo si evitamos la reducción de lo único a lo uno, sólo si entendemos gorgianamente el carácter insustituible del acontecimiento en su singularidad (Cf. DK 82 B 3bis, 23-24), podemos aspirar a la justicia.

5. Bibliografía

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, Deutschland, 1959 (DK). Traducciones utilizadas: AAVV, *Sofistas. Testimonio y fragmentos*, trad. A. Piqué Angordans, Bruguera, Barcelona, España, 1985; AAVV, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, trad. A. Melero Bellido, Editorial Gredos, Madrid, España, 1996; Gorgias, *Sobre el no ser*, trad. M. E. Díaz y P. Spangenberg, Ediciones Winograd, Buenos Aires, Argentina, 2011; Gorgias, *Encomio de Helena*, trad. M. C. Davolio y G. E. Marcos, Ediciones Winograd, Buenos Aires, Argentina, 2011.

Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, España, 1982.

³¹ Me refiero, por supuesto, al ángel Daniel del film *Der Himmel über Berlin*, quien renuncia a la eternidad para poder experimentar la temporalidad.

- Atienza, Manuel y Ruiz Manero, Juan, “Dejemos atrás al positivismo jurídico” en Ramos Pascua, José Antonio y Rodilla González, Miguel Ángel (eds.), *El positivismo a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Ediciones Universidad de Salamanca, Madrid, España, 2006, pp. 765-780.
- Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano, Italia, 1965.
- Cárcova, Carlos María, “Jusnaturalismo vs. Positivismo: un debate superado” en Cárcova, Carlos María, *Política, Derecho y Magistratura*, Biblos, Buenos Aires, Argentina, 1996, pp. 151-185.
- , “¿Hay una traducción correcta de las normas?”, *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja”*, núm. 4 (2009) pp. 33-42.
- Cassin, Barbara, “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?” en Cassin, Barbara (ed.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, Argentina, 1994, pp. 85-108.
- , *El efecto sofístico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2008.
- Cordero, Néstor Luis, “Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias”. *Escritos de Filosofía*, núm. I (1978), pp. 135-142.
- , *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2004.
- Cornell, Drucilla, *The Philosophy of the Limit*, Routledge, London, England, 1992.
- Cragolini, Mónica Beatriz, “De la palabra y de la máscara (Derivas en torno al lenguaje y al Carnaval)” en Cragolini, Mónica Beatriz, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 171-187.
- Derrida, Jacques, “Force de Loi: Le Fondement Mystique de l’Autorité / Force of Law : The Mystical Foundation of Authority”, *Cardozo Law Review*, vol. 11 (1989-1990), pp. 920-1045.
- Dorado Porras, Javier, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico: Una revisión de los argumentos en defensa del iuspositivismo*, Dykinson, Madrid, España, 2004.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, USA, 1978.
- Fish, Stanley, *Doing what comes naturally. Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham, USA, 1999.
- Fiss, Owen, “Objectivity and Interpretation”, *Stanford Law Review*, 34 (1982), pp. 739-763.
- Frug, Jerry, “Argument as Character”, *Stanford Law Review*, vol. 40 (1988), pp. 867-927.
- Goodrich, Peter, *Reading the Law: A Critical Introduction to Legal Method and Techniques*, Blackwell, Oxford, England, 1986.
- , *Legal Discourse. Studies in Linguistics, Rhetoric and Legal Analysis*, MacMillan, London, England, 1987.
- , *Languages of Law. From Logics of Memory to Nomadic Masks*, Weidenfeld, London, England, 1990.
- Guthrie, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía griega III*, Gredos, Madrid, España, 1984.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 2. Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Deutschland, 1977.

—, „Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Deutschland, 1985, pp. 79-146.

Hutchinson, Allan, *Dwelling on the Threshold*, Carswell, Toronto, Canada, 1988.

Kerferd, George Briscoe, *The sophistic movement*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1981.

López Eire, Antonio, *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los griegos lo descubrieron*, Universidad Autónoma de México, México DF, México, 2005.

MacCormick, Neil, *Rhetoric and the Rule of Law. A Theory of Legal Reasoning*, Oxford University Press, Oxford, England, 2005.

Marí, Enrique E., “Derecho y Literatura. Algo de lo que sí se puede hablar, pero en voz baja, *Doxa*, vol. 21, núm. II (1998), pp. 251-287.

Mársico, Claudia, “Argumentar por caminos extremos. I: La imposibilidad de pensar lo que es. Gorgias y la instauración del criterio de verdad como coherencia de enunciados” en Castello, Luis Ángel y Mársico, Claudia (eds.) *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?* Editorial Altamira, Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 87-108.

McComiskey, Bruce, *Gorgias and the New Sophistic Rethoric*, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville, USA, 2002.

Nietzsche, Friedrich, „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band III.2. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Verlag de Gruyter, Berlin, Deutschland, 1973, pp. 367-384.

—, *Also sprach Zarathustra I-IV*, en *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 4. Band*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin, Deutschland, 1980.

—, *El nihilismo: Escritos póstumos*, Península, Barcelona, España, 1998.

Nino, Carlos Santiago, “Dworkin y la disolución de la controversia ‘positivismo vs. iusnaturalismo’”, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaiso*, 38 (1993), pp. 495-528.

Ost, François, *Dire le Droit, Faire Justice*, Bruylant, 2007, Bruxelles, Belgique.

Platón, *Gorgias* en Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, España, 1982a.

—, *Fedro* en Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, España, 1982b.

Posner, Richard, “Law and Literature: A Relation Reargued”, *Virginia Law Review*, 72 (1986), pp. 1351-1392.

—, *Law and Literature: A Misunderstood Relation*, Harvard University Press, Cambridge, USA, 1988.

Rosenzweig, Franz, *Stern der Erlösung*, herausgegeben von Albert Raffelt, Universitätsbibliothek, Freiburg in Breisgau, Deutschland, 2002.

Spangenberg, Pilar, “Persuasión y *apáte* en Gorgias”. *Hypnos*, núm. 24 (2010) pp. 69-92.

Untersteiner, Mario, *I Sofisti*, Einaudi, Torino, Italia, 1949.

Vaihinger, Hans, *Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Felix Meiner, Leipzig, Deutschland, 1922.

Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, ILSA, Bogotá, Colombia, 2003.