

## Olimpiodoro sobre la retórica en el *Gorgias*: un ejemplo de filosofía como armonización

Marta Jiménez

Universidad Complutense de Madrid

[martji24@ucm.es](mailto:martji24@ucm.es)

<https://orcid.org/0000-0001-7940-4945>

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es estudiar las estrategias interpretativas de Olimpiodoro en su comentario al *Gorgias*, y defender que es un ejemplo de hermenéutica filosófica refinada y compleja. Lejos de simplemente reproducir sin crítica la propuesta de Sócrates sobre la retórica o de deformarla para encajar en sus intereses, Olimpiodoro propone una interpretación filosóficamente sofisticada de las premisas Socráticas a la luz de distinciones que el mismo Sócrates hace en el diálogo. El comentario de Olimpiodoro muestra, así, cómo la posición de Platón es más coherente con su propio criterio y con teorías Aristotélicas y Estoicas. Aunque el objetivo de Olimpiodoro sea mostrar que existe una oratoria que es una práctica legítima, su propuesta no es una mera defensa interesada de la oratoria, sino un intento de resolver filosóficamente las tensiones que surgen en el *Gorgias*. Su estrategia es doble: desenmarañar el concepto de experiencia (*empeiria*) del de adulación (*kolakeia*) y abrir espacio a las prácticas experienciales como artes o saberes legítimos, lo que le permite distinguir varias formas de practicar la retórica y encontrar lugar para la retórica como práctica legítima con utilidad política y ética. Olimpiodoro utiliza métodos filosóficos sofisticados para encontrar armonía bajo el aparente desacuerdo y así abrir espacio para la práctica de la retórica como una profesión respectable.

**Palabras clave:** Olimpiodoro; retórica; método; interpretación; armonización

**Abstract:** The aim of this paper is to study the interpretative strategies employed by Olympiodorus in his *Commentary on Plato's Gorgias*, and defend the thesis that it is an example of a refined and complex philosophical hermeneutics. Rather than merely reproducing without critique Socrates' proposal concerning rhetoric or distorting it to serve his own interests, Olympiodorus presents a philosophically sophisticated interpretation of the Socratic premises in light of the distinctions made by Socrates himself in the dialogue. Thus, he shows how Plato's position is more coherent with his own stance than the theories of the Aristotelians and the Stoics. Although Olympiodorus seeks to show that there exists a form of oratory that can be considered a legitimate practice, his proposal does not amount to a mere biased defense of oratory, but rather constitutes an attempt to philosophically solve the tensions that arise from the *Gorgias*. He uses a dual strategy: on the one hand, he disentangles the concept of experience (*empeiria*) from the concept of adulmentation (*kolakeia*), and on the other hand, he acknowledges experiential practices



as legitimate arts and forms of knowledge. This enables him to differentiate between various ways of practicing rhetoric and to create a space for rhetoric as a legitimate practice with a political and ethical purpose. Olympiodorus uses sophisticated philosophical methods to uncover harmony beneath the apparent disagreement and thus creates a space for the practice of rhetoric as a respected profession.

**Keywords:** Olympiodorus; rhetoric; method; interpretation; harmonization

### *Introducción*

En el presente trabajo, me propongo abordar uno de los hilos centrales y más espinosos del comentario de Olimpiodoro al *Gorgias* de Platón: su valoración de la retórica como práctica legítima y políticamente útil, aparentemente en contra de lo que Sócrates defiende en el diálogo. Mi propósito es mostrar que la interpretación que Olimpiodoro ofrece del texto platónico es iluminadora y compleja, prueba de su calidad filosófica y un ejemplo claro de su ambicioso modo de filosofar Neoplatónico. Contra algunas lecturas negativas, muestro que Olimpiodoro no se limita a reproducir sin crítica los escritos de Platón, ni a pasar de puntillas por las dificultades, sino que se propone eliminar aparentes tensiones internas en los textos y armonizar las doctrinas de los diálogos platónicos con teorías aristotélicas, estoicas, y cristianas –doctrinas con las que él considera que Platón está de acuerdo en el fondo, bajo la superficie de los aparentes desacuerdos terminológicos<sup>1</sup>. Olimpiodoro señala con frecuencia que una de las misiones principales de la filosofía es la de encontrar la semilla del acuerdo que yace bajo las disputas verbales, y él mismo pone en práctica esta misión en sus comentarios<sup>2</sup>. Mi intención es añadir material en apoyo de

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, E.R. Dodds en su influyente comentario al *Gorgias* de Platón desdeña la interpretación de Olimpiodoro, y dice que es “seldom of much direct interest” (E.R. Dodds, *Plato: Gorgias. A Revised Text*, p. 59).

<sup>2</sup> Sobre este aspecto de la práctica filosófica de Olimpiodoro, véase por ejemplo Griffith 2016: “The Olympiodorean philosopher is also distinguished by his approach to disagreement. Like his contemporary Simplicius, Olympiodorus maintains that it is diagnostic of philosophical expertise to ‘track down’, below the surface of an apparent or *verbal* (*kata lexin*) disagreement, the seed of a consensus on the *spirit* (*nous*) of the issue at hand. He applies this technique selectively to the ‘harmony’ of Plato and Aristotle, and it also evidently grounds his conciliatory approach to Christianity” (M. Griffith, *Olympiodorus: On Plato, First Alcibiades 10-28*, p. 2). Sobre la tesis de la armonización en el Platonismo antiguo véase Karamanolis 2006.

trabajos recientes que defienden la obra de Olimpiodoro como una aportación filosóficamente valiosa a la interpretación de textos antiguos<sup>3</sup>.

En el *Gorgias*, Sócrates parece desacreditar el valor epistémico de la retórica calificándola de “mera experiencia” y haciéndola equivalente a la adulación, y parece concluir que la retórica es inevitablemente un pseudo arte peligroso por su capacidad de enmascarar la falta de conocimiento y reconducir al oyente hacia consideraciones de placeres y dolores, en lugar de consideraciones sobre lo que es verdaderamente bueno. Esta interpretación es la más común en lecturas contemporáneas del *Gorgias*, que tienden a centrarse en la posición absolutamente negativa que Sócrates parece adoptar en gran parte del diálogo (*Gorg* 447a-515a) –sobre todo en sus conversaciones iniciales con Gorgias y Polo, y en la primera mitad de su conversación con Calicles– donde la retórica se caracteriza como una mera práctica de la adulación sin método<sup>4</sup>.

Olimpiodoro, en cambio, presenta una lectura más abierta del argumento Socrático, en la que, si bien Sócrates parece inicialmente rechazar la retórica por completo, más adelante nos da herramientas para no rechazar al menos un tipo de retórica que sí es una práctica legítima: una retórica que es un cierto saber y habilidad, y que puede generar resultados beneficiosos para la comunidad. Para ello, Olimpiodoro construye la posición socrática utilizando distinciones que Sócrates mismo hace en la segunda mitad de su conversación con Calicles (*Gorg* 515a-522e), y se centra en los posibles aspectos de una retórica aceptable para Sócrates. Esta estrategia le permite mostrar que hay en el fondo armonía entre la doctrina real platónica sobre la retórica y la que él considera correcta, en acuerdo también con las doctrinas de Aristóteles y de los estoicos.

El argumento de Olimpiodoro procede a través de una serie de distinciones que ayudan a desenmarañar la experiencia (*empeiria*) de la adulación (*kolakeia*), y sirven para abrir un abanico de posibilidades entre la ignorancia absoluta y el conocimiento político completo, reivindicando así el valor potencial de las prácticas basadas en la experiencia, entre las que se encuentra la retórica. Primero, distingue la falsa retórica, que no es más que la mera adulación, de la

<sup>3</sup> Mi tratamiento sigue el ejemplo del ensayo de K. Lycos (“Olympiodorus on Pleasure and the Good”), quien defiende el valor filosófico de las lecturas de Olimpiodoro con relación al difícil pasaje sobre la diferencia entre el placer y el bien en *Gorg* 495b-497e.

<sup>4</sup> La mayoría de las interpretaciones contemporáneas adoptan una lectura del diálogo como completamente negativo en relación con el valor de la retórica –una lectura que es razonable dado lo que Sócrates dice en las primeras tres cuartas partes del mismo. Lo interesante de la interpretación de Olimpiodoro es no tanto que muestre que estas interpretaciones son incorrectas, sino que introduce distinciones que abren posibilidades interesantes dentro del rechazo general a la retórica que Sócrates hace inicialmente, y muestra las condiciones para una retórica aceptable.

verdadera retórica, que es un arte subordinado al arte del estadista. Segundo, recoloca la retórica en el esquema platónico de saberes y propone que la retórica, incluso de los tipos inferiores, es en cierto sentido un saber práctico (*technē*). Tercero, introduce una tercera retórica “intermedia,” que sitúa entre la retórica verdadera y la mera adulación. Esta retórica intermedia es equiparable a la pericia o habilidad –por ejemplo, una empresa que merece la pena y se puede hacer bien, incluso si uno no tiene conocimiento de las causas o de cómo son las cosas realmente– y que es, por tanto, una práctica legítima. Finalmente, siguiendo la distinción socrática entre artes sirvientes y artes gobernantes, distingue entre el orador intermedio y el buen político (o político verdadero), y aclara que, aunque solo este último tiene saber sustantivo, el orador intermedio es capaz de producir resultados beneficiosos cuando sigue las indicaciones del buen político. En conclusión, el orador intermedio posee una habilidad legítima que puede ser políticamente útil.

La clave de la interpretación de Olimpiodoro es el pasaje del mismo *Gorgias* (517c-518a) donde Sócrates presenta la distinción entre artes auxiliares y artes dominantes, en un intento por explicar el caso de las vidas y capacidades de los cuatro políticos y oradores más populares del siglo V (Pericles, Temístocles, Milciades y Cimón, a veces llamados “los Cuatro”). Aunque Sócrates utiliza la distinción inicialmente para explicar por qué a su juicio estos cuatro famosos políticos fueron meros aduladores y dañinos para la comunidad política (*Gorgias* 503c-ss.), Olimpiodoro muestra que, según las categorías Socráticas mismas, los Cuatro no fueron meros aduladores, sino que poseían una habilidad imperfecta, dependiente del conocimiento del político real, lo que les permitió hacer una labor positiva, aunque insuficiente.

Mi objetivo en lo que sigue es mostrar que el análisis de Olimpiodoro no es una mera defensa interesada de la retórica, sino un intento de resolver, con herramientas filosóficas, las tensiones que surgen en el *Gorgias* por el tratamiento de la retórica, por un lado, como una práctica vacía propia de aquellos que son completamente ignorantes, y por otro, como una práctica que tiene rasgos de pericia o habilidad, que requiere aprendizaje, y que sigue un método para alcanzar resultados. Utilizando distinciones sofisticadas para una interpretación del diálogo completo, Olimpiodoro no solo abre espacio para la práctica de la retórica como una profesión respetable y puede explicar el fallo de los políticos del pasado sin echar completamente por tierra sus intentos, sino que además ofrece una lectura compleja y filosóficamente interesante.

### 1. Retórica, experiencia, y adulación en la primera parte del *Gorgias*

En el *Gorgias*, Sócrates parece rechazar la retórica como un recurso útil para la vida práctica. Su posición es una reacción a la alta estima que Polo y Calicles tienen por la oratoria, que es para Gorgias el arte más elevado y poderoso, para Polo una fuente fundamental de conocimiento (*technē*) (*Gorg* 448c4-7, 462b10-c3) y para Calicles un instrumento indispensable para la buena vida (*Gorg* 484c5-e4). Frente a la defensa que hacen Gorgias, Polo, y Calicles, Sócrates no solo critica la retórica como una práctica de manipular a base de adular y gratificar al oyente, sino que además la cataloga como una mera práctica empírica rutinaria (*empeiria kai tribē*), que es por un lado como una fuente falsa de conocimiento y, por otro, una guía poco fiable para las decisiones importantes de la vida. La crítica inicial Socrática –al menos hasta que introduce la noción de “oficios auxiliares” más adelante (en 517c)– sugiere que no parece haber absolutamente nada de saber real en las prácticas de la retórica, que (como en los casos de la repostería, la cosmética, etcétera) consisten meramente en una serie de estrategias de agradar y adular basadas en la *empeiria* y sin conocimiento alguno. Los supuestos expertos en estas prácticas no son expertos, sino meros charlatanes.

Una de las principales líneas del ataque Socrático contra la retórica, junto a la repostería, la cosmética, y el resto de las prácticas basadas en la experiencia, es que no son *technai* (saberes prácticos) reales, sino meras *empeiriae kai tribai* (habilidades y rutinas), que toman como guías nuestros placeres y dolores inmediatos en lugar de orientarse hacia algún bien –se guían por lo que parece agradable en lugar de por lo que es realmente bueno–.

En la conversación con Polo, Sócrates presenta su crítica a la retórica y hace énfasis en los dos aspectos que a su juicio la hacen poco fiable. Por un lado, Sócrates identifica la retórica con “una especie de *empeiria*”, que no es conocimiento, y por otro, dice que está íntimamente conectada con la producción de gratificación y placer (*Gorg* 462c6-7). Sus ejemplos de prácticas similares son la repostería y la cosmética, que tienen como objetivo agradar a través de los dulces y el maquillaje (*Gorg* 462d8-e1). Para él, la retórica, como la repostería, forma parte de la adulación (*kolakeia*), porque tiene como objetivo simplemente el agradar. Pero la crítica va más allá, porque añade que adivina lo agradable sin conocimiento: no es más que una “práctica rutinaria” (*empeiria kai tribē*) (*Gorg* 463a6-b4) y no un arte real (*technē*), porque no tiene en cuenta las explicaciones (*aitiai*) de las cosas sobre las que trata, y es no-racional (*alogon*) (*Gorg* 464e2-465a6).

En respuesta a Calicles, Sócrates desarrolla las ideas presentadas en su conversación con Polo, e insiste en el rechazo a la retórica por las mismas razones. Primero, indica que la retórica, como el resto de las prácticas basadas en la *empeiria*, desvía nuestra atención hacia ciertos placeres y dolores sin consideraciones sobre lo que es bueno y malo (*Gorg* 500a8-b5). Además, Sócrates insiste en que las prácticas basadas en la *empeiria*, a diferencia de los saberes prácticos reales, no considera la naturaleza (*physis*) de su objeto, y no conoce la causa (*aitia*) del mismo, siendo completamente no-racional (*alogon*) (*Gorg* 500e4-501b1, 501b1-c5).

Para Sócrates, estas dos críticas están íntimamente relacionadas, y aunque no lo explica, parece asumir que hay una conexión estrecha entre dos aspectos de la retórica: que es una práctica experiencial y una forma de adulación, una *empeiria* y una *kolakeia*. Asume que las prácticas que se desarrollan a través de mera familiaridad y rutina son precisamente las que se guían siguiendo placeres y dolores sin prestar atención a lo que es realmente bueno. Esta asociación, que no parece obvia, es precisamente la que Olimpiodoro va a poner en cuestión y, finalmente, a rechazar, utilizando elementos del propio diálogo.

## 2. Una distinción clave: oficios “de servicio” vs. “dominantes”

En la segunda parte de su conversación con Calicles, Sócrates ofrece una visión un poco más generosa de la retórica, y en general de las prácticas basadas en la experiencia. Ya no habla de las prácticas experienciales (*empeiriai*) como diametralmente opuestas a las artes (*technai*), sino que las clasifica como artes “de servicio” frente a las que son “sus dueñas”, las artes dominantes. Es decir, en lugar de negar que la retórica, la cocina, la cosmética, y demás prácticas experienciales son artes, distingue un grupo de artes (auxiliares) que tienen que servir a otras artes porque no tienen conocimiento del bien, y otro grupo de artes (superiores, arquitectónicas) que, dado su conocimiento del bien, deben tener autoridad sobre las demás. Sócrates lo expresa del siguiente modo:

Por lo menos, yo creo que tú has admitido y reconocido repetidas veces que hay dos modos de ocuparse (*pragmateia*) tanto del cuerpo como del alma; uno de ellos, *de servicio* (*diakonikē*), por el cual se pueden procurar alimentos al cuerpo si tiene hambre, bebidas si tiene sed y, si tiene frío, vestidos, mantas, calzados y otras cosas que el cuerpo necesita –intencionadamente pongo los mismos ejemplos para que comprendas con más facilidad.

Los que facilitan estas cosas son los vendedores, los comerciantes o los artesanos que fabrican alguna de ellas: panaderos, cocineros, tejedores, zapateros y curtidores. No tiene nada de extraño que, al encontrarse en estas condiciones, se crean ellos mismos, y los demás juzguen, que son ellos los que cuidan del cuerpo, excepto quien sepa que, aparte de todas estas artes, existen la gimnasia y la medicina, que son las que, en realidad, cuidan del cuerpo y a las que corresponde *dirigir* (*archein*) todas estas artes y *utilizar* (*chrēsthai*) sus productos, porque saben qué alimentos o bebidas son buenos o malos para el buen estado del cuerpo, mientras que aquellas otras lo ignoran. Por esta razón decimos que todas las otras artes son *serviles*, *subalternas* e *innobles* (*douloprepeis diakonikas kai aneleutherous*) respecto al cuidado del cuerpo, y que la gimnasia y la medicina son, en justicia, las *dueñas* (*despoinas*) de ellas (*Gorg.* 517c-518a)<sup>5</sup>.

Para Sócrates, el oficio de los políticos atenienses conocidos, incluidos el de los más grandes en época reciente –Pericles, Temístocles, Milciades y Cimón, a veces llamados “los Cuatro”– entra en la categoría de las artes “serviles”, que se encargan de satisfacer deseos y no tienen conocimiento de lo bueno y lo noble, pero que pueden ser dirigidas por una de las artes dominantes y ser beneficiosas si se subordinan a ellas. Estas artes de servicio, dice Sócrates, normalmente fallan y son perjudiciales porque se toman por artes en plena regla y dominantes. Sócrates explica primero el problema en relación con las artes “de servicio” que se ocupan del cuerpo (como la cocina), y hace luego una analogía para mostrar que el caso del cuidado del alma es similar:

Que lo mismo ocurre respecto al alma, es cosa que creí habías entendido cuando yo lo dije y prestaste tu asentimiento como comprendiendo lo que decía; pero poco después vienes diciendo que ha habido en esta ciudad excelentes y preclaros ciudadanos, y cuando yo te pregunto quiénes han sido, propones personas, a mi parecer, tan adecuadas respecto a la política como si, por ejemplo, al preguntarte, hablando de gimnasia, quiénes han sido o son hábiles en el cuidado del cuerpo, citaras, completamente en serio, a Tearión, el panadero, a Miteco, el que ha escrito sobre la cocina siciliana, y a Sarambo, el tabernero, diciendo que éstos habían sido extraordinariamente hábiles en el cuidado de los cuerpos, porque el uno proveía de excelentes panes, el otro de guisos y el tercero de vino.

Quizá entonces te molestaras si yo te dijera: no entiendes nada, amigo, acerca de gimnasia; me citas hombres hábiles en servir y satisfacer los

---

5 Las traducciones del *Gorgias* son por Julio Calonge (Platón, *Diálogos II*, pp. 303-397).

deseos, pero que no saben nada noble y bueno acerca de estas cosas (*Gorg.* 518a-c).

Igual que en el caso de las prácticas relativas al cuidado del cuerpo, la razón por la que para Sócrates los políticos conocidos, incluidos “los Cuatro”, no son capaces de producir nada bueno (o hacer mejores a los ciudadanos) es no solo que su misión es satisfacer los deseos y apetitos de los ciudadanos, sino también que carecen de todo conocimiento de lo bueno y lo noble:

Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo. Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males (518e-519a).

La crítica que hace Sócrates es clara: “los Cuatro” fueron incapaces de producir nada bueno y noble en la ciudad por haber utilizado su habilidad oratoria para satisfacer los deseos y apetitos de los ciudadanos sin tener en cuenta las virtudes, y, en definitiva, por no subordinar su oficio (que es un oficio auxiliar, servil) al conocimiento de lo bueno y lo noble que pertenece al verdadero arte político. Aunque esta crítica a los oradores históricos parece en principio cerrar la posibilidad de un arte de la retórica que pueda ser beneficiosa, si bien diferente del verdadero arte político, Olimpiodoro va a ver en la idea de subordinar la retórica al conocimiento político una vía posible para argumentar que existe una práctica retórica legítima.

### 3. Olimpiodoro y la retórica intermedia

En su interpretación de la posición Socrática sobre la retórica en el comentario al *Gorgias*, Olimpiodoro presta atención a las distinciones hechas por Sócrates a lo largo del diálogo para subrayar la complejidad del tema. Su estrategia será defender una variedad más amplia de retóricas y abrir espacio a una retórica “intermedia” (*mesē*), que él ve implícita en el diálogo, situada entre los dos tipos extremos de retórica que Sócrates menciona explícitamente: la verdadera, basada en *technē*, con conocimiento, y dirigida a lo noble y lo bueno, y la falsa, basada en *empeiria* y dirigida al placer. Para ello, Olimpiodoro resalta

dos aspectos de la posición inicial socrática que han de ser reinterpretados: por un lado, el rechazo de las prácticas experienciales como ignorantes, y de la experiencia como epistémicamente vacía, y por otro, la asociación entre experiencia y adulación.

### 3.1 *El valor epistémico de la experiencia*

Olimpiodoro introduce primero, en la *Lección 1*, la distinción entre dos tipos de retórica (siguiendo una distinción hecha por Sócrates en *Gorg* 517a): una retórica verdadera (*alethēs*), “basada en el saber práctico” (*technikē*) y orientada hacia lo bueno y lo noble, y otra que es falsa (*pseudōnimos*), un tipo de experiencia (*empeiria*) y orientada hacia el placer (*pros hēdonēn*). “Ha de notarse que la retórica es de dos clases, una verdadera y científica, la otra falsa y experimental. La que está subordinada al estadista es científica, la que busca el placer es falsa” (*in Grg.* 1.13 4-7)<sup>6</sup>. Olimpiodoro nota que la dicotomía Socrática de los dos tipos de oratoria extremos depende de un malentendido sobre la relación entre *empeiria* y *technē* y se propone aclararlo. En la *Lección 2*, Olimpiodoro se pregunta acerca de la distinción platónica entre *technē* y *empeiria*, y en concreto por qué la *empeiria* no cuenta como saber práctico para Platón. En su respuesta, elabora una relación más compleja que la que encontramos en el *Gorgias*, como consecuencia de que intenta armonizar los puntos de vista de Platón con los de Aristóteles y otros filósofos (principalmente estoicos): “Ya hemos dicho que la retórica es de dos clases, una clase es un arte (*technē*), la otra una experiencia (*empeiria*). Cabe preguntarse por qué experiencia no es arte. Pues el mismo Platón también dice ‘Yo no la llamo arte’”<sup>7</sup> (*in Grg.* 2.1, 3-6). Olimpiodoro ofrece una doble explicación de la *technē*, citando dos definiciones estoicas: por un lado, introduce la definición inclusiva de *technē* como “un método que procede con sistema y orden junto con impresiones mentales” (2.2, 2-4), que proviene de Crisipo y, por otro lado, la definición restrictiva de *technē* como “un conjunto sistemático de actos cognitivos coordinados con vistas a algún objetivo útil en la vida” (*in Grg.* 2.2, 5-8), que proviene de Zenón<sup>8</sup>. Utiliza estas definiciones

<sup>6</sup> ιστέον τοίνυν ὅτι ή ὁγητορική διττή ἐστιν, ή μὲν ἀληθῆς καὶ τεχνική, ή δὲ ψευδώνυμος καὶ ἐμπειρικά καὶ τεχνική μέν ἐστιν η τῷ πολιτικῷ ἐπομένη, ψευδώνυμος δὲ η πρὸς ἡδονὴν ὄρωσα. Las traducciones del comentario de Olimpiodoro al castellano son mías y el texto griego de L. G. Westerink, *Olympiodori philosophi In Platonis Gorgiam commentaria* (1970).

<sup>7</sup> Ἡδη εἰοήκαμεν ὅτι διττή ἐστιν η ὁγητορική, η μὲν τέχνη, η δὲ ἐμπειρικά. ἀξιον οὖν ζητήσαι πῶς οὐκ ἐστιν η ἐμπειρικά τέχνη· καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων εἰπεῖν ἔχει ὅτι ‘τέχνην αὐτὴν οὐ καλῶ’.

<sup>8</sup> Jackson et al 1998 identifican que los filósofos mencionados en este pasaje son Crisipo y Zenón (*Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, ad loc.).

para problematizar la distinción inicial entre dos retóricas, la verdadera y la falsa, ya que de acuerdo con la definición más inclusiva de *technē*, cualquier saber mínimamente organizado puede llamarse *technē*, incluyendo la retórica popular, la cocina, etcétera, mientras que, según la segunda definición, solo contarían como verdaderas *technai* aquellas que dan cuenta de causas:

Según la primera definición, incluso la falsamente llamada retórica sería un arte, pues emplea un sistema y un orden, poniendo primero los proemios y luego el establecimiento del caso, y así sucesivamente. Sin embargo, según la segunda definición, este tipo de retórica no es un arte, sino solo lo es la verdadera retórica, la que proporciona las causas<sup>9</sup> (*in Grg.* 2.2, 8-12).

Pero ¿por qué digo que según la primera definición la falsamente llamada retórica es un arte? En ese caso también lo serían la cocina y cosmética. No cualquiera es cocinero, sino lo es quien tiene experiencia y procede con un cierto sistema y aprende a adaptarse a los gustos de quien le manda (*despotēn*) –en lo relativo a cosas dulces o lo que sea. Del mismo modo también un cosmetólogo conoce los aceites y sabe adornar el cabello<sup>10</sup> (*in Grg.* 2.3, 1-7).

En consecuencia, Olimpiodoro muestra que la distinción socrática inicial entre retórica verdadera y falsa es complicada: mientras que la retórica verdadera es un tipo de conocimiento legítimo, ya que se identifica con un saber que revela las causas y está orientada al bien más útil –lo bueno y lo noble mismo–, también muchos casos de la llamada falsa retórica pueden contar como *technai*, ya que presentan una estructura que funciona, en cuanto que proceden con un sistema y orden, y cumplen así al menos el criterio mínimo establecido por Crisipo. Por ello, Olimpiodoro concluye que muchos casos que caen bajo la categoría inicial de retórica falsa proporcionan, no obstante, algún tipo de conocimiento (es decir, algo que es susceptible de ser enseñado, aprendido, mejorado, etcétera) que las distingue de la mera adulación engañosa.

La discusión en 2.3 de la analogía con dos tipos de médicos, los racionistas (*logikos*) y los empíricos (*empeirikos*), subraya que los que proceden de la experiencia y no se basan en la *technē* tienen, no obstante, algún tipo de método y orden, saben algunas cosas sobre lo que hay que hacer y, en consecuencia,

<sup>9</sup> κατὰ μὲν τὸν πρῶτον ὄρον καὶ ἡ ψευδώνυμος ὁγηομικὴ τέχνη ἀν κληθείη ὅδῷ γάρ κέχονται καὶ τάξει, προσοίμια πρότερον τάπτουσα είτα κατάστασιν καὶ τὰ ἐφ- εξῆς. κατὰ δὲ τὸν δεύτερον οὐκ ἔστιν τέχνη αὕτη, ἀλλὰ μόνη ἡ ἀληθῆς ὁγηομικὴ ἡ τὰς αἰτίας ἀποδιδούσα.

<sup>10</sup> τί δὲ λέγω ὅτι ἡ ὁγηομικὴ ἡ ψευδώνυμος κατὰ τὸν πρῶτον ὄρον τέχνη ἔστιν; ὅπου γε καὶ ἡ ὄφοποιητικὴ καὶ ἡ κομμωτικὴ. καὶ γάρ οὐ τυχόντος ἔστιν ὄφοποιήσαι, ἀλλὰ τοῦ ἔμπειρου καὶ ὅδῷ τινὶ προϊόντος καὶ ἀρμοζόμενου πρὸς τὸν δεσπότην ἡ γλυκέσιν ἡ τοιοῖς χαίροντας ὠσαύτως ἡ κομμωτικαὶ οἴδε τὰ ἀλείμματα καὶ γινώσκει πῶς δεῖ κοσμῆσαι τὰς τρίχας.

son capaces de hacer algunas cosas adecuadamente. Sin embargo, no cuentan como verdaderos expertos porque no pueden dar las causas y sus conocimientos no están “orientados hacia un único buen fin”, como requeriría el criterio de *technē* establecido por Zenón: “Pues igual que un médico racionalista sabe que las dietas húmedas ayudan a las personas con fiebres, los médicos empíricos también lo saben. Y así como el médico racionalista sabe que el enfermo ocular necesita beber vino puro, o necesita lavarse, o un baño de vapor, también lo sabe el médico empírico. Pero el médico racionalista y experto (*technitēs*) además proporciona las causas, mientras que el médico empírico no las conoce. Del mismo modo el verdadero orador conoce las causas, y el falso orador no las conoce”<sup>11</sup> (*in Grg.* 2.3, 12-18; sobre esta distinción, véase también 12.2).

### 3.2 Separación entre *empeiria* y adulación

El segundo paso para abrir espacio a una retórica intermedia legítima es romper el vínculo que Sócrates establece entre prácticas experienciales y adulación. En la *Lección 12*, Olimpiodoro ofrece razones para resistir esta asociación. Su argumento es que son cosas diferentes y caen bajo categorías distintas, y utiliza el ejemplo del médico empírico para mostrar que no todo tipo de *empeiria* es adulación:

La experiencia se investiga bajo la categoría ‘cognición’, la adulación bajo el de ‘vida’. Si una de ellas, la adulación y la experiencia, cayera bajo la otra, estaría bien que las abordáramos ambas juntas: por ejemplo, ser humano cae bajo ‘animal’ y bajo ‘sustancia’, ya que el animal también es sustancia. Pero dado que son muy diferentes, ¿cómo podemos tratarlas juntas? Es evidente que no pertenecen al mismo género. Porque no todos los casos de experiencia son también adulación. Igual que el médico empírico utiliza tanto las incisiones como las quemaduras, sin ninguna adulación. Tampoco el adulador es una persona de experiencia. Por ejemplo, es porque opera sin experiencia que de vez en cuando incurre en odio y es expulsado<sup>12</sup> (12.3, 16-25).

<sup>11</sup> ὡσπερ γὰρ ὁ λογικὸς ιατρὸς οἱδὲν ὅτι τοῖς πυρέττουσιν αἱ ὑγραὶ δίαιται συμβάλλονται, οὕτως καὶ οἱ ἐμπειρικοί, καὶ ὥσπερ ὁ λογικὸς οἱδὲν ὅτι ὁ ὄφθαλμῶν χοϊζει ἀκρατοποιίας ἢ λουτροῦ ἢ πυρίας, οὕτω καὶ ὁ ἐμπειρικός. ἀλλ' ὁ μὲν λογικὸς καὶ τεχνίτης καὶ τὰς αἰτίας ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ ἐμπειρικὸς οὐκ οἱδὲν οὕτως οὖν καὶ ὁ μὲν ἀληθῆς ὁρτῷ τὰς αἰτίας οἱδὲν, ὁ δὲ φευδῆς οὐ.

<sup>12</sup> ἐν μὲν οὖν τῇ γνώσει θεωρεῖται ἡ ἐμπειρία, ἐν δὲ τῇ ζωῇ ἡ κολακεία. εἰ μὲν οὖν ὑπάλληλα ἤσαν ταῦτα, ἦ τε ἐμπειρία καὶ ἡ κολακεία, καλῶς ἀν ἀμφότερα ἀμά παρελαμβάνομεν, ὥσπερ τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τὸ ζῶν καὶ τὴν οὐσίαν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ζῶν οὐσίᾳ· ἐπειδὴ δὲ διάφορά εἰσι, πῶς ἀμά; ὅτι δὲ ὑπὸ τὸ αὐτὸν γένος οὐκ εἰσι, δῆλον· οὐδὲ γάρ ἡ ἐμπειρία πάντως καὶ κολακεία, οὕτω γοῦν ὁ ἐμπειρικὸς ιατρὸς καὶ κάει καὶ τέμνει μὴ πρὸς κολακείαν ὄρων οὐδὲ ὁ κόλαξ ἐμπειρικός ἔστιν, ἀμέλει ἀπείρως φερόμενος ἔστιν ὅτε καὶ μισεῖται καὶ ἐκβάλλεται.

Con estos comentarios, Olimpiodoro llama la atención sobre lo innecesario de la asociación entre experiencia y adulación que Sócrates parece tomar por evidente en sus conversaciones con Polo y Calicles. Aunque se entiende que frecuentemente placeres y dolores son centrales en nuestra experiencia inmediata, la experiencia no tiene por qué limitarse o estar guiada por placeres y dolores, e incluye también formas de saber hacer que pueden resultar útiles si están bien orientadas. Por otra parte, añade, tampoco la adulación requiere experiencia. Por ello, Olimpiodoro sospecha que Sócrates tiene que ir más allá del rechazo a toda práctica experiencial y asume que Sócrates está utilizando esta asociación simplemente como provocación para hacer ver a Polo y Calicles que hay algo erróneo en sus formas de ver la retórica.

En resumen, Olimpiodoro revisa la caracterización de la retórica que Sócrates hace en la primera parte del diálogo y nos hace repensar los requerimientos para practicar una habilidad experiencial propiamente. Esto lo hace en preparación para poder considerar al menos algún tipo de retórica como algo que requiere habilidad práctica y conocimiento, y algo que va más allá de la adulación y la gratificación.

#### 4. La defensa de “los Cuatro” y el orador intermedio como “sirviente”

Una vez hechas las distinciones necesarias en las primeras secciones de su comentario, Olimpiodoro tiene instrumentos suficientes para tomar posición con relación a si existen o no algunos políticos que sean útiles y capaces, a pesar de no tener conocimiento filosófico sobre la justicia, lo bueno y lo noble. Para avanzar en su argumento, se centra en el caso de “los Cuatro”, que Sócrates critica claramente en el *Gorgias* y caracteriza como políticos fallidos y dañinos para la ciudad (*Gorg* 503c, 515d ss.). Olimpiodoro en cambio defiende que, aunque estos cuatro políticos célebres no eran estadistas propiamente dichos, sirvieron a la ciudad y contribuyeron en parte al bienestar, aunque fallaron (como Sócrates apunta) en no poder hacer a los ciudadanos mejores.

Olimpiodoro le da una lectura positiva al caso de “los Cuatro”, y en su comentario a *Gorg* 499b4-501c8 se agarra al modelo de la medicina para explicar su posición:

El objetivo de lo que sigue es enseñar lo que es la felicidad política. Así pues, cuando Calicles se refiere a aquellos cuatro hombres, Pericles, Temístocles, Milciades y Cimón, y pregunta: ‘Pues bien, ¿no son estadistas? Él dice que no, y explica su punto de vista bien, mientras que Arístides hace declaraciones vacías

contra argumentos imaginarios y repite de nuevo sobre ellos cosas que el propio Platón ya había dicho. Y ciertamente uno de los comentaristas bien observó que lo que Platón había dicho bien sobre ellos, Arístides lo había tornado misterioso por extenderse excesivamente. Pues también Platón dice que salvaron (*esōsan*) la ciudad, pero que no eran estadistas, y ofrece medicina como modelo<sup>13</sup> (*in Grg.* 32.2, 1ff.).

Para Olimpiodoro, los cuatro oradores democráticos no fueron meros aduladores, y su superioridad sobre los meros aduladores se debió a que salvaron su ciudad y, concretamente, salvaron los cuerpos de sus ciudadanos (1.13, 32.3), mientras que los oradores aduladores simplemente complacen los caprichos más bajos de sus ciudadanos. La inferioridad de los cuatro oradores democráticos respecto a los verdaderos políticos es debida a sus fines: ellos mismos no poseían los fines correctos (que tiene el estadista), sino que se limitaban a cumplir los deseos de los ciudadanos (2.4). Eran como boticarios que dan a un paciente medicamentos para conseguir el efecto que el paciente desea, y no el que el médico sabía que era el mejor. Un verdadero orador no necesita saber la razón para recomendar una determinada política, sino que subordina sus recomendaciones a las razones que establece el verdadero estadista, que sí sabe.

Olimpiodoro utiliza la noción de *technē* “de servicio” o servil (auxiliar), propuesta por Sócrates en el diálogo, para explicar el tipo “intermedio” de retórica, que es inferior a la retórica verdadera del estadista, pero también diferente de la retórica falsa de los aduladores. Con esta distinción Olimpiodoro puede establecer que no todos los que practican la oratoria son iguales: algunos intentan hacer algo más que agradar al público, incluso en los casos en los que carecen de conocimiento del bien. La analogía con los farmacéuticos sugiere una habilidad que necesita ser dirigida, pero que no tiene por qué simplemente intentar alcanzar el placer y evitar el dolor, sino que puede dirigirse a lo beneficioso (la salud), entendido del modo en que el médico lo establezca.

De la misma manera, la retórica es triple: la falsa, que pretende adular, como cuando dice ‘¿Qué queréis? ¿Qué os propongo? ¿Qué satisfacción os doy?’, la verdadera, que es la sirvienta de la ciencia política, y la intermedia (*mesē*), que se aparta de los aduladores –Demóstenes es también un ejemplo de esta, pues ataca

---

<sup>13</sup> Σικοπὸς τοίνυν ἐστὶν ἐν τοῖς ἐφεξῆς διδάξαι τίς ἐστιν ἡ πολιτικὴ εὐδαιμονία. εἴτα τοῦ Καλλικλέους μνηθέντος τῶν τεσσάρων ἔκεινων, Περικλέους Θεμιστοκλέους Μιλτιάδου Κίμωνος, καὶ λέγοντος ὅτι ‘τί οὖν; οὔτοι οὐκ εἰσὶ πολιτικοί;’ φρονίν ὅτι οὐ, καὶ καλῶς ἀποφαίνεται, καὶ μάτην ὁ Αριστείδης πολλοὺς φιληνάφους λόγων καταβάλλει καὶ ἔκεινα διὰ πολλῶν λέγει περὶ αὐτῶν ἢ πρὸ αὐτοῦ ὁ Πλάτων αὐτὸς εἴπεν. ἀμέλει καλῶς εἰπέ τις τῶν ἔχηγητῶν ὅτι, ἢ ὁ Πλάτων καλῶς εἴπεν περὶ αὐτῶν, ταῦτα ὁ Αριστείδης διὰ τὸ πλήθος τῶν λόγων ἀμφιβολεῖ ἐποίησεν· λέγει γὰρ καὶ αὐτὸς ὅτι ἔσωσαν τὴν πόλιν ἀλλ' οὐκ ἤσαν πολιτικοί, καὶ φέρει παραδειγμα τὴν ιατρικήν.

a los aduladores– pero que, sin embargo, no se dirige a la verdad. ‘Los Cuatro’ eran de este tipo intermedio. Pues salvaron a los ciudadanos, pero no los beneficiaron con verdadera salvación y bienestar. Se asemejaban a los farmacéuticos porque tal como ellos almacenan hierbas y otros remedios, pero no saben usarlas ni asistir a los médicos, así también ‘los Cuatro’ eran servidores, preservando la seguridad pública, pero ignorantes de cómo promover lo noble o cómo salvar sus almas. Si alguien pregunta ‘¿Y bien? ¿Acaso actuaron mal al salvarlos? Está claro que era necesario preservarlos para que pudieran ser beneficiados. Lo que no vive no puede ser beneficiado, solo lo que se mantiene vivo’, dile: ‘Había necesidad de preservar sus cuerpos, pero no solo eso, sino también necesidad anterior de una conservación verdadera, que es la de sus almas’. Que ellos no hicieron nada de provecho se observa en que están en una democracia y nunca han creado una aristocracia<sup>14</sup> (*in Grg.* 32.3, 1ff.).

Con la creación de esta categoría intermedia de una retórica que es capaz de servir a la ciencia política cuando se subordina propiamente a ella, consciente de que sin esa subordinación no puede ser verdaderamente útil, Olimpiodoro explica de forma sofisticada el fallo de “los Cuatro”: ellos tenían capacidad de salvar a los ciudadanos hasta cierto punto, pero solo fueron capaces de servirles en lo relativo a sus necesidades materiales, y fallaron en cultivar sus almas propiamente, por falta de conocimiento sobre lo noble y lo bueno, y por falta de conocimiento de los límites de su propio saber práctico.

## 5. Conclusión

A lo largo de su comentario, y especialmente en las secciones donde comenta el caso de los cuatro políticos o retóricos atenienses célebres, Olimpiodoro pone su mira en hacer distinciones conceptuales suficientemente refinadas para no confundir conocimiento con ignorancia, manipulación con

---

<sup>14</sup> οὗτω τοίνυν καὶ ἡ ὄρτοικη τριτή ἐστιν· ἡ μὲν ψευδώνυμος, ἡ πρὸς κολακείαν ὁρῶσα, ὡς ὅταν εἴπῃ ‘τί βούλεσθε; τί γράψω; τί ύμιν χαρίσωμαι;’ ἡ δὲ ἀληθῆς, ἡ καὶ συνέριθος τῇ πολιτικῇ, ἡ δὲ μέση, ἡ ἀποστρεφομένη μὲν τοὺς κόλακας (ἥς ἦν καὶ Δημοσθένης, διαβάλλει γὰρ τοὺς κολακεύοντας), μὴ μέντοι μηδὲ αὕτη πρὸς τὸ ἀληθὲς ὁρῶσα. Ταῦτης τοινυν τῆς μέσης ἥσαν οἱ τέσσαρες ἐκεῖνοι· ἔσφεζον μὲν γὰρ τοὺς πολίτας, τὴν δὲ ὄντως σωτηρίαν καὶ εὐζωΐαν οὐν ἔχαριζοντο αὐτοῖς. ὡμοιοῦντο οὖν τοῖς πιμενταριοῖς· ὕσπερ γὰρ ἐκεῖνοι ἔχουσι μὲν βοτάνας καὶ ἄλλα βοηθήματα, οὐκ ἵσασι δέ χρησθαι ἀλλὰ διακονοῦντι τοῖς ἰατροῖς, οὔτως καὶ οὗτοι οἱ τέσσαρες διακονικοὶ ἥσαν, φυλάττοντες μὲν τὴν σωτηρίαν, μὴ εἰδότες δὲ ἐπὶ τὸ καλὸν ἄγειν καὶ ψυχὴν σῶσαι. εἰ δέ τις εἰποὶ ὅτι ‘τί οὖν; κακῶς ἐποίουν σάφεστες; καὶ μήν χρεία σωτηρίας, ἵνα σωζόμενοι ὀφελῶνται οὐ γὰρ τὸ μὴ δὲ ὠφελεῖται αὐτά τὸ δὲ καὶ σωζόμενον’, εἰπε ὅτι ‘χρεία μὲν τῆς σωτηρίας τῶν σωμάτων, ἀλλ’ οὐ ταῦτης μόνης ἀλλὰ πρὸ ταῦτης τῆς ὄντως τῶν ψυχῶν σωτηρίας· ὅτι γὰρ οὐδὲν χρηστὸν ἐποίουν, οὐδὲ ἐκ τοῦ ἐν δημοκρατίᾳ αὐτοὺς εἶναι καὶ μηδέποτε ἀριστοκρατίαν πεποιηκένατ.

consejo, adulación con ayuda. Si bien acepta y adopta la crítica a la retórica falsa que ocupa gran parte del *Gorgias*, Olimpiodoro presta atención a pasajes en los que Sócrates abre la posibilidad de casos intermedios entre una retórica dañina, ignorante y aduladora, que ha de ser rechazada, y otra claramente beneficiosa pero quizás excesivamente exigente epistémicamente. Por ello, crea la noción de retórica intermedia, que Sócrates hace posible con su noción de artes auxiliares, o “de servicio”, y que sirve para empezar a entender cómo se puede practicar una oratoria útil y beneficiosa.

Aunque no es probable que Sócrates tenga intención de producir una defensa de la retórica en ningún momento en el *Gorgias*, la lectura de Olimpiodoro tiene la virtud de llamar la atención a un momento interesante del diálogo que frecuentemente pasa desapercibido. Y su análisis de la distinción entre artes de servicio y artes dominantes sirve para dejar ver un espacio conceptual que permite armonizar la doctrina del *Gorgias* sobre la retórica, la *empeiria*, y la *technē*, con doctrinas aristotélicas y estoicas que podrían en principio parecer opuestas.

Mi conclusión, en acuerdo con la creciente reivindicación de Olimpiodoro como filósofo en toda regla, es que el análisis de Olimpiodoro es perspicaz e iluminador, y que su proyecto de armonización e intento de resolver tensiones conceptuales, lejos de llevarle a manipular el texto, le lleva a prestar atención a detalles importantes, que pueden resultar útiles para encauzar las lecturas contemporáneas y para generar nuevas avenidas de interpretación<sup>15</sup>.

### Bibliografía

- Bohle, B., *Olympiodors Kommentar zu Platons Gorgias* (Studien zu Literatur und Erkenntnis 11), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2020.
- Bohle, B., “The Neoplatonists Hermias and Olympiodorus on Plato’s Theory of Rhetoric’, en: Albert Joosse (ed.), *Olympiodorus of Alexandria. Exegete, Teacher, Platonic Philosopher* (Philosophia Antiqua, Volume: 159). Leiden: Brill, 2021.
- Dodds, E.R., *Plato: Gorgias. A Revised Text*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

---

<sup>15</sup> En este sentido estoy de acuerdo con el veredicto de Cristina Viano: “Je pense pour ma part –contrairement à l’opinion répandue mais peu justifiée... selon laquelle Olympiodore est un érudit pédant et dénué de tout intérêt philosophique– qu’il est un commentateur intelligent, parfois novateur et toujours sensible aux points problématique du texte, pour lesquelles il propose des solutions qui pourraient très bien être utilisées dans un débat modern” (Viano, C., *La matière des choses: le livre IV des Météorologiques d’Aristote et son interprétation par Olympiodore*, p. 8).

- Francesca, F., *Olimpiodoro d'Alessandria. Tutti i Commentari a Platone. Introduzione, traduzione, testo greco a fronte e note*, 2 vols., Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017.
- Griffin, M., *Olympiodorus: On Plato, First Alcibiades 10-28*, London: Bloomsbury, 2016.
- Griffin, M., "Olympiodorus of Alexandria", en: Tarrant et al., *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, 2018, pp. 555–568.
- Irwin, T., *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Plato Series, 1979.
- Jackson, R., Lycos, K. and Tarrant, H. (ed. and trans.), *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, Leiden: Brill, 1998.
- Karamanolis, G.E., *Plato And Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Lycos, K., "Olympiodorus on Pleasure and the Good", en: Taylor, C.C.W. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XII, Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 83–205.
- Militello, C., "The Virtues of a Neoplatonic Commentator", en: *The Classical Review*, LXXII, 2 (2022), 498–501.
- Opsomer, J. "Olympiodorus", en: Gerson, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 697–710.
- Platón, "Gorgias", J. Calonge, (trad.), en: *Diálogos II*, Barcelona: Gredos, 2010, 303–397.
- Renaud, F., "Rhétorique philosophique et fondement de la dialectique: le commentaire du 'Gorgias' par Olympiodore", en: *Philosophie Antique*, 6 (2006), 137–161.
- Tarrant, H., "Introduction", en: Jackson, R., Lycos, K. & Tarrant, H. (trad.), *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias, translated with full notes*, Leiden: Brill, 1998, 1–52.
- Tarrant, H., "Observations to the Text of Olympiodorus *On Plato's Gorgias*", en: *Mnemosyne*, LII, 1 (1999), 23–40.
- Tarrant, H., "Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades", en: *International Journal of the Platonic Tradition*, 1 (2007), 3–29.
- Tarrant, H., et al., *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden / Boston: Brill, 2018.
- Viano, C., *La matière des choses: le livre IV des Météorologiques d'Aristote et son interprétation par Olympiodore*, Paris: Vrin, 2006.
- Westerink, L.G. (ed.), *Olympiodori philosophi In Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner, 1970.