

# Erística

## Génesis y desarrollo de un fenómeno difuso

Autor:

Gardella, Mariana

Tutor:

Mársico, Claudia Teresa

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras



## **Erística: génesis y desarrollo de un fenómeno difuso**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar los requisitos finales  
para la obtención del título de Doctora en Filosofía

Aspirante: Mariana Gardella

Directora: Dra. Claudia Teresa Mársico

Co-directora: Dra. María Angélica Fierro

**2017**

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν,  
καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

“Es necesario conocer que la guerra es común, la justicia, lucha,  
y que ocurren todas las cosas según lucha y necesidad”

Heráclito

(Orígenes, *Contra Celsum* VI 42; DK 22 B 80)

# Índice

|  |    |
|--|----|
| <b>Prefacio</b> .....  | 7  |
| <b>Siglas y abreviaturas</b> .....   | 9  |
| <b>Introducción</b> .....  | 12 |
| I. Objetivos de la investigación y delimitación del objeto de estudio.....       | 12 |
| II. Estado de la cuestión general sobre el tema de la investigación.....         | 15 |
| III. Tesis general y tesis específicas.....                                      | 21 |
| IV. Precisiones metodológicas y delimitación del <i>corpus</i> .....             | 25 |
| <br>   |    |
| <b>Capítulo I</b>  |    |
| <b>La génesis de la erística</b> .....   | 27 |
| <br>   |    |
| I. Genealogía de los conceptos involucrados.....                                 | 28 |
| I. 1. Apreciaciones generales sobre las nociones de σοφιστής y φιλόσοφος.....    | 28 |
| I. 2. Las raíces de la noción de ἐριστική.....                                   | 31 |
| I. 2. 1. Observaciones sobre el sustantivo ἔρις.....                             | 32 |
| I. 2. 2. Hesíodo y la presentación mitológica de Eris.....                       | 35 |
| I. 2. 2. 1. Eris, madre del λόγος.....   | 35 |
| I. 2. 2. 2. Eris, fuerza doble.....  | 37 |
| I. 2. 3. Observaciones sobre el verbo ἐρίζειν.....                               | 39 |
| I. 2. 4. El adjetivo ἐριστικός.....  | 40 |
| II. El nacimiento de la erística: cimientos de una construcción platónica.....   | 43 |
| II. 1. Contraposición entre erística y dialéctica.....                           | 45 |
| II. 2. Erística y antilogía.....   | 50 |
| II. 2. 1. Observaciones preliminares sobre la antilogía.....                     | 50 |
| II. 2. 2. Algunas consideraciones de la opinión platónica sobre la antilogía.... | 52 |
| II. 3. La presentación de la erística en <i>Eutidemo</i> .....                   | 58 |

|  |    |
|--|----|
| II. 3. 1. Erísticos, sofistas de una nueva especie.....  | 59 |
| II. 3. 2. Erística y refutación en el <i>Eutidemo</i> .....  | 62 |
| II. 3. 3. Erística y refutación en las <i>Refutaciones sofísticas</i> de Aristóteles:<br>continuidad con la interpretación platónica del <i>Eutidemo</i> ..... | 66 |
| II. 3. 4. Las paradojas erísticas.....   | 73 |
| II. 3. 4. 1. Ejemplos de paradojas erísticas.....  | 73 |
| II. 3. 4. 1. 1. Paradojas basadas en la homonimia.....   | 73 |
| II. 3. 4. 1. 2. Paradojas basadas en la ἀμφιβολία.....   | 75 |
| II. 3. 4. 1. 3. Paradojas basadas en la falacia <i>a dicto secundum quid ad dictum simpliciter</i> .....   | 77 |
| II. 3. 4. 1. 4. Paradojas basadas en el accidente.....   | 78 |
| II. 3. 4. 1. 5. Paradojas basadas en la falacia <i>plurium interrogationum</i> .....   | 80 |
| II. 3. 4. 2. Fundamentos y objetivos de las paradojas erísticas.....   | 81 |
| II. 4. El tratamiento de la erística en <i>Sofista</i> .....   | 85 |
| III. La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica.....   | 90 |

## Capítulo II

|   |     |
|---|-----|
| <b>Zenón de Elea: antilogía, paradoja y gimnasia del pensamiento</b> .....  | 95  |
| I. Zenón y la erística.....   | 96  |
| I. 1. El testimonio de Platón.....  | 96  |
| I. 2. El testimonio de Aristóteles.....   | 98  |
| I. 3. El testimonio de la doxografía.....   | 102 |
| II. Zenón, ¿defensor de Parménides?.....  | 105 |
| II. 1. Zenón, filósofo monista: la interpretación tradicional.....  | 105 |
| II. 2. Críticas a la interpretación tradicional.....  | 106 |
| II. 3. Zenón, filósofo sin filosofía: una interpretación alternativa.....   | 109 |
| III. Zenón, contradictor: desarrollo y fundamento del uso de la antilogía.....                                      | 110 |
| III. 1. Las paradojas sobre “uno” y “múltiple”.....   | 112 |
| III. 1. 1. El Palamedes eleático y las nuevas aplicaciones de la antilogía ( <i>Fedro</i> 261d6–8, DK 29 A 13)..... | 112 |

|  |     |
|--|-----|
| III. 1. 2. Una ayuda, no una defensa para el argumento de Parménides<br>( <i>Parménides</i> 128b7–e4, DK 29 A 12)..... | 115 |
| III. 1. 3. La gimnasia dialéctica.....   | 118 |
| III. 1. 4. La crítica a “lo uno en sí” ( <i>Metafísica</i> III 4. 1001b7–13, DK 29 A 21)....                           | 121 |
| III. 1. 5. La imbricación de las críticas a lo uno y las críticas a lo múltiple.....                                   | 128 |
| III. 1. 5. 1. Observaciones generales sobre el testimonio de Simplicio<br>sobre Zenón.....                             | 128 |
| III. 1. 5. 2. La discusión de las opiniones de Eudemo de Rodas y Alejandro<br>de Afrodisia.....                        | 133 |
| III. 1. 5. 3. Consideraciones fundamentales sobre DK 29 B 1–2.....   | 138 |
| III. 2. Algunas observaciones sobre las paradojas del espacio y el movimiento...                                       | 145 |
| III. 2. 1. La paradoja del lugar.....  | 145 |
| III. 2. 2. La paradoja del lugar del movimiento.....   | 147 |
| III. 2. 3. Las paradojas del movimiento.....   | 148 |
| III. 2. 3. 1. La dicotomía.....  | 149 |
| III. 2. 3. 2. La flecha.....   | 152 |

### Capítulo III

|   |            |
|---|------------|
| <b>Protágoras de Abdera: antilogía y relativismo.....</b>   | <b>156</b> |
| I. Protágoras y la erística.....  | 157        |
| I. 1. El testimonio de Platón.....  | 157        |
| I. 2. El testimonio de Aristóteles.....   | 160        |
| I. 3. El testimonio de la doxografía.....   | 164        |
| II. Aspectos del relativismo protagórico: consideraciones generales sobre la tesis<br>antropométrica..... | 167        |
| III. La doctrina protagórica del λόγος.....   | 176        |
| III. 1. Los discursos opuestos o antilogía.....   | 177        |
| III. 1. 1. El testimonio de las <i>Nubes</i> de Aristófanes.....  | 179        |
| III. 1. 2. El testimonio del <i>Protágoras</i> de Platón.....   | 182        |
| III. 1. 3. El caso de la muerte de Epitimio de Farsalia.....  | 183        |
| III. 2. Hacer más fuerte el discurso más débil.....   | 184        |

|  |     |
|--|-----|
| III. 3. ¿No es posible contradecir?.....   | 187 |
| IV. Los Δισσοὶ λόγοι (DDLL): análisis e interpretación.....  | 193 |
| IV. 1. Información preliminar sobre la obra y el autor.....  | 194 |
| IV. 1. 1. La fecha de composición.....   | 194 |
| IV. 1. 1. 1. <i>Terminus post quem</i> y relación con la fecha dramática del<br><i>Protágoras</i> de Platón..... | 194 |
| IV. 1. 1. 2. Referencias a las tesis de los filósofos socráticos.....  | 195 |
| IV. 1. 2. La identidad del autor.....  | 200 |
| IV. 1. 3. La importancia de los DDLL en el siglo IV a. C.....  | 201 |
| IV. 1. 4. Las influencias en el autor: ¿cuán “protagóricos” son los DDLL?.....                                   | 202 |
| IV. 1. 5. La unidad y los objetivos de los DDLL.....   | 204 |
| IV. 1. 6. La estructura de los DDLL.....   | 205 |
| IV. 2. La antilogía en los DDLL.....   | 207 |
| IV. 2. 1. Uso de la antilogía en DDLL §§ 1–4.....  | 207 |
| IV. 2. 1. 1. DDLL §§ 1–3.....  | 207 |
| IV. 2. 1. 2. DDLL § 4.....   | 213 |
| IV. 2. 2. Los objetivos, alcances y condiciones del uso de la antilogía en DDLL<br>§§ 8–9.....                   | 218 |
| IV. 2. 2. 1. DDLL § 8.....   | 219 |
| IV. 2. 2. 2. DDLL § 9.....   | 221 |
| IV. 3. El punto de vista del autor.....  | 223 |

## Capítulo IV

### Euclides de Mégara y el grupo megárico: antilogía, paradoja y refutación..... 227

|  |     |
|--|-----|
| I. Los megáricos y la erística.....  | 228 |
| I. 1. El testimonio de Platón.....   | 228 |
| I. 2. El testimonio de Aristóteles.....  | 232 |
| I. 3. El testimonio de la doxografía.....  | 233 |
| II. Los megáricos, ¿eleáticos o socráticos?.....                                   | 238 |
| II. 1. Los filósofos megáricos son eleáticos: la interpretación tradicional.....   | 238 |
| II. 2. Los filósofos megáricos son socráticos: una interpretación alternativa..... | 242 |

|  |         |
|--|---------|
| II. 3. Crítica a las interpretaciones vigentes.....  | 245     |
| II. 4. Una reconsideración sobre la influencia de Zenón.....   | 247     |
| III. La metafísica megárica.....   | 247     |
| III. 1. La <i>agathología</i> de Euclides de Mégara.....   | 248     |
| III. 2. Estilpón y la justificación del monismo predicativo.....   | 253     |
| III. 3. Algunas observaciones sobre las críticas megáricas a la teoría platónica de las Formas.....              | 258     |
| IV. La doctrina megárica del λόγος.....  | 265     |
| IV. 1. Los límites y alcances del lenguaje.....  | 265     |
| IV. 2. El fundamento y la aplicación de la antilogía en la refutación.....                                       | 269     |
| IV. 3. Las paradojas megáricas.....  | 271     |
| IV. 3. 1. Paradojas basadas en la homonimia: el tercer hombre.....   | 271     |
| IV. 3. 2. Paradojas basadas en la ἀμφιβολία: que dios exista o ser dios.....                                     | 272     |
| IV. 3. 3. Paradojas basadas en la falacia <i>a dicto secundum quid ad dictum simpliciter</i> : el mentiroso..... | 273     |
| IV. 3. 4. Paradojas basadas en el accidente.....   | 274     |
| IV. 3. 4. 1. La paradoja de Electra.....   | 274     |
| IV. 3. 4. 2. La paradoja del montón.....   | 275     |
| IV. 3. 4. 2. 1. Formulación clásica y aplicación en diversos ámbitos.....  | 275     |
| IV. 3. 4. 2. 2. El sonido de un grano de mijo al caer.....   | 277     |
| IV. 3. 5. Paradojas basadas en la falacia <i>plurium interrogationum</i> : el cornudo...                         | 279     |
| IV. 3. 6. La paradoja del movimiento de Diodoro Crono.....   | 280     |
| <br><b>Conclusiones</b> .....  | <br>286 |
| <br><b>Anexo</b>   |         |
| <b>Traducción de los Δισσοὶ λόγοι</b> .....  | 292     |
| <br><b>Bibliografía</b> .....  | <br>327 |

## Prefacio

La investigación que se presenta en esta tesis fue realizada entre 2013 y 2017, gracias a una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET). El apoyo que esta Institución brindaba por entonces al impulso de las Humanidades, pilar fundamental del desarrollo científico de una nación, fue la condición de posibilidad para la realización de este trabajo. Esta investigación se ha radicado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, “Dr. Alejandro Korn”, donde me he formado y especializado profesionalmente.

Mi mayor agradecimiento es para la directora de esta tesis, la Dra. Claudia T. Mársico, quien supo transmitirme con inmensa generosidad y confianza el valor de mirar los detalles e invocar, con hechizos y conjuros, a los anónimos y ausentes. Debo también un agradecimiento especial a la co-directora de esta tesis, la Dra. María A. Fierro, por haberme enseñado con paciencia, pasión y cuidado a encontrar una voz sincera a través de la cual escribir y pensar. Me he beneficiado del gran talento intelectual de ambas y sus preciosas observaciones han contribuido a mejorar cada una de las páginas de este escrito.

No quiero dejar de reconocer la ayuda que he recibido de parte del Dr. Néstor L. Cordero y del Dr. José Solana Dueso, quienes me han guiado en el estudio de Zenón y Protágoras, y han puesto a mi disposición valiosísimo material de consulta. También quiero reconocer a mis compañeros y compañeras del equipo de investigación UBACyT, y a los profesores y profesoras de la cátedra de Filosofía Antigua de la Universidad de Buenos Aires, especialmente a la Dra. Graciela E. Marcos, a la Dra. Marisa Divenosa y al Dr. Esteban E. Bieda, por su constante auxilio y ayuda. Hace algunos años he iniciado mi labor docente en la carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, donde he tenido la oportunidad de trabajar junto con la profesora Victoria E. Juliá. Deseo agradecerle no solo por haberme ayudado en la revisión de la traducción de los *Δισσοὶ λόγοι*, sino también porque sus enseñanzas me han conmovido y transformado. También quiero reconocer a los y las estudiantes de dicha universidad, cuyas inquietudes y aspiraciones me interpelan constantemente.

Vaya también un especial agradecimiento a mi familia por haberme animado en los momentos difíciles: a mi padre, a mi madre, a mi hermano Ramón, a mi hermana Teresita,

a mi tía Alejandra y a mi primo Manuel; a mis gatos, Simón y Clara, y a Pamela, mi compañera en la vida, por su aliento constante, su mirada siempre comprensiva, por haberme hecho mejor persona.

## Siglas y abreviaturas

### Obras de referencia

- DK Diels, Hermann y Kranz, Walter (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Berlin: Weidmann [1º ed. 1903].
- FS Mársico, Claudia (2013–2014). *Filósofos socráticos*. 2 vols. Buenos Aires: Losada.
- LSJ Liddell, Henry G.; Scott, Robert y Jones, Henry S. (1996). *Greek–English Lexicon*. New York: Oxford University Press [1º ed. 1843].
- SSR Giannantoni, Gabriele (1991). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 vols. Napoli: Bibliopolis.

### Obras de autores clásicos

Se ha intentado no abreviar los títulos de las obras de los autores clásicos, con excepción de las referidas numerosa cantidad de veces o de aquellas de título extenso, como los comentarios a ciertos diálogos platónicos o tratados aristotélicos. Para ello se ha seguido la lista de abreviaturas propuesta por LSJ, debido a su uso extendido. Para facilitar su reconocimiento, se detallan a continuación:

#### Alejandro de Afrodisia

*in Metaph.*

*Comentario a la Metafísica de Aristóteles*

*in Top.*

*Comentario a los Tópicos de Aristóteles*

#### Amonio

*in Int.*

*Comentario al Sobre la interpretación de Aristóteles*

#### Aristóteles

*SE*

*Refutaciones sofísticas*

#### Asclepio

*in Metaph.*

*Comentario a la Metafísica de Aristóteles*

#### Aspasio

|                        |  |
|------------------------|--|
| <i>in EN</i>           | <i>Comentario a la Ética nicomaquea de Aristóteles</i>         |
| <b>Aulo Gelio</b>      |  |
| <i>NA</i>              | <i>Noches áticas</i>   |
| <b>Elías</b>           |  |
| <i>in Cat.</i>         | <i>Comentario a las Categorías de Aristóteles</i>              |
| <b>Esteban</b>         |  |
| <i>in Rh.</i>          | <i>Comentario a la Retórica de Aristóteles</i>                 |
| <b>Eusebio</b>         |  |
| <i>PE</i>              | <i>Preparación evangélica</i>                                  |
| <b>Hermias</b>         |  |
| <i>in Phdr.</i>        | <i>Comentario al Fedro de Platón</i>                           |
| <b>Juan Filópono</b>   |  |
| <i>in Ph.</i>          | <i>Comentario a la Física de Aristóteles</i>                   |
| <b>Miguel de Éfeso</b> |  |
| <i>in SE</i>           | <i>Comentario a las Refutaciones sofísticas de Aristóteles</i> |
| <b>Olimpiodoro</b>     |  |
| <i>in Cat.</i>         | <i>Comentario a las Categorías de Aristóteles</i>              |
| <b>Platón</b>          |  |
| <i>Euthd.</i>          | <i>Eutidemo</i>  |
| <i>Prm.</i>            | <i>Parménides</i>  |
| <i>Prt.</i>            | <i>Protágoras</i>  |
| <b>Proclo</b>          |  |
| <i>in Cra.</i>         | <i>Comentario al Crátilo de Platón</i>                         |
| <i>in Prm.</i>         | <i>Comentario al Parménides de Platón</i>                      |
| <i>in Ti.</i>          | <i>Comentario al Timeo de Platón</i>                           |
| <b>Sexto Empírico</b>  |  |
| <i>M.</i>              | <i>Contra los matemáticos</i>                                  |
| <i>P.</i>              | <i>Argumentaciones pirrónicas</i>                              |
| <b>Simplicio</b>       |  |
| <i>in Cat.</i>         | <i>Comentario a las Categorías de Aristóteles</i>              |
| <i>in Ph.</i>          | <i>Comentario a la Física de Aristóteles</i>                   |

**Temistio**

*in Ph.*

*Comentario a la Física de Aristóteles*

# Introducción

## I. Objetivos de la investigación y delimitación del objeto de estudio

Se señala usualmente que la filosofía nació en Grecia y que Tales de Mileto fue uno de los que primero filosofó. Esta “historia oficial” repetida una y otra vez en los manuales presenta un problema: se fija la fecha de nacimiento de la filosofía con anterioridad a la consolidación de la filosofía como disciplina, acontecimiento que tiene lugar en los albores del siglo IV a. C. Es cierto que parte de la constelación de problemas de los que la filosofía se ocupa, así como algunas de sus estrategias argumentativas más características, se encuentran ya en la indagación que llevan adelante los llamados “físicos” e incluso antes, en Hesíodo. Sin embargo, es Platón quien en abierta polémica con Isócrates se esfuerza por establecer la identidad de la práctica epistémico–discursiva que él mismo dio en llamar “filosofía”. Esta tarea implica no solo delimitar el método, los saberes y el campo de acción de los filósofos, sino también señalar qué esferas del saber son no–filosóficas o anti–filosóficas.<sup>1</sup> La tarea de constitución y fundamentación de la filosofía como disciplina trae aparejada la limitación y desestimación de ciertos saberes, prácticas y discursos que gozaban de reconocimiento social y cumplían un importante rol en la educación de la época. Aunque se reconoce que la sofística constituye uno de los blancos centrales contra los cuales Platón dirige sus críticas, poca atención se ha prestado al contraste establecido entre la filosofía y lo que él mismo da en llamar “erística”, usualmente amalgamada y

---

<sup>1</sup> Nightingale (1995, pp. 10–13) y Rossetti (2015, pp. 11–20). Sobre el tratamiento de problemas y el desarrollo de argumentos filosóficos por parte de Hesíodo, cfr. Rowe (1983, pp. 124–135).

confundida con la sofística, cuyo origen y desarrollo plantea un sinnúmero de interrogantes.

El objetivo general de esta tesis es desarrollar una interpretación del fenómeno de la erística. La enunciación de este propósito requiere de algunas precisiones, especialmente en lo que concierne al objeto de estudio de la investigación. Pretender estudiar la erística podría llevar a suponer que esta representa un hito en la historia del pensamiento griego, un movimiento intelectual auto-constituido. Sin embargo, por paradójico que pueda sonar en este momento, se podría decir de manera un poco provocadora que la erística como tal nunca existió. No hubo en Grecia una escuela dedicada a la enseñanza de la erística ni personas que se llamaran a sí mismas como tales. Como se muestra en esta investigación, “erística” es un concepto utilizado por algunos intelectuales para identificar, caracterizar y censurar ciertos usos del λόγος que, por diversas razones, se manifiestan como perniciosos. Estos usos del λόγος abarcan algunas técnicas de argumentación que, fundamentadas en determinada perspectiva sobre los alcances de la indagación teórica, la constitución de lo real o las potencialidades y limitaciones del lenguaje, no persiguen el conocimiento verdadero de lo que es, sino otros objetivos que, como se verá, no carecen de relevancia epistemológica.

Por esta razón, se ha optado aquí por presentar a la erística como un *fenómeno, i. e.* como algo que se describe y se juzga tal como se manifiesta. Aunque general, esta caracterización preliminar pone de manifiesto que “erística” es una etiqueta que representa un parecer, un juicio de valor sobre el alcance y efectividad de diversas técnicas de argumentación, cuya unidad y continuidad vienen muchas veces dadas solo por el hecho de ser censuradas como “erísticas”. Asimismo, el sentido negativo de este concepto suele ensombrecer el valor heurístico que dichas prácticas argumentativas poseen, lo cual convierte a la erística en un fenómeno de carácter *difuso*. Por este motivo, una parte de esta investigación se consagra a poner de manifiesto la utilidad que ciertas estrategias discursivas “erísticas” presentan para la investigación teórica, considerando los fundamentos que las respaldan y justifican. En efecto, se intenta mostrar que la argumentación llamada “erística” sirve como una herramienta para mostrar las limitaciones de ciertas perspectivas sobre el mundo, que puede ser utilizada con fines solo críticos o predéuticos.

La interpretación del fenómeno de la erística que aquí se propone parte del estudio de la génesis de esta noción en los diálogos de Platón, donde por primera vez aparece para referir principalmente a la utilización de argumentos opuestos, conocida como *antilogía*, con el fin de conseguir la victoria en los debates. Como se mostrará, es probable que Platón haya sido el creador de la noción de *ἐριστική*, de manera que el análisis del fenómeno de la erística se verá siempre comprometido con conceptos platónicos que, lejos de expresar un punto de vista neutral, dejan traslucir algunas críticas que es necesario despejar, contextualizar o incluso objetar. Esto no representa un problema que se deba resolver, sino el punto de partida que es preciso asumir, puesto que el juicio platónico, copioso en detalles y rico en matices, está a la base de la constitución de este fenómeno y forma parte de su propia identidad.

La opinión de Platón se complementa en esta investigación con el estudio de las prácticas argumentativas utilizadas por algunos de los intelectuales que la tradición ha condenado como erísticos, paso que también reviste algunas complejidades. En su obra Platón suele aludir a los erísticos de forma general sin individualizarlos, lo cual dificulta en gran medida su identificación, salvo en dos oportunidades: al referirse a Menéxeno como un erístico (*Lisis* 211b8) y al presentar a Eutidemo y Dionisodoro como expertos en sabiduría erística (*Euthd.* 272b10). Dado que los argumentos desplegados por los hermanos de Turios se asemejan notablemente a los del grupo megárico, es posible pensar que para Platón –y, en cierta medida, también para Aristóteles– erísticos eran principalmente los filósofos de este grupo. Sin embargo, en algunas fuentes filosóficas y doxográficas el uso de la categoría se extiende y, además de los megáricos, otros intelectuales son asociados con la erística o considerados erísticos, *e. g.* Jenófanes,<sup>2</sup> Parménides y Meliso,<sup>3</sup> Zenón de Elea,<sup>4</sup> Heráclito,<sup>5</sup> Leucipo,<sup>6</sup> Protágoras,<sup>7</sup> Hippias,<sup>8</sup> Diógenes de Sínope,<sup>9</sup> Menedemo,<sup>10</sup> Pirrón,<sup>11</sup> Epicuro<sup>12</sup> y los estoicos.<sup>13</sup> Evaluar por qué

---

<sup>2</sup> Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 20, según Eusebio, *PE* XI 3. 1. 510b.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Física* 186a6 (DK 30 A 7). Cfr. Juan Filópono, *in Ph.* 29. 28–29, 58. 2–3 y Simplicio, *in Ph.* 51. 24.

<sup>4</sup> Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 3. 49–50 y Epifanio, *Adversus haereses* III 505. 30–506. 2.

<sup>5</sup> Simplicio, *in Ph.* 51. 23.

<sup>6</sup> Epifanio, *Adversus haereses* III 506. 5 (DK 64 A 33).

<sup>7</sup> Diógenes Laercio, IX 52. 5–11 (DK 80 A 1) y Hesiquio, Escolio a Platón, *República* 600c (DK 80 A 3).

<sup>8</sup> Albino, *Epitome doctrinae platonicae* 6. 4.

<sup>9</sup> Juan Estobeo, III 33. 14 (*SSR* V B 363).

razón son tratados como erísticos implicaría revisar no solo el tipo de argumentos que cada uno de ellos utiliza, sino el sentido que el término “erístico” adquiere en las fuentes que los toman por tales. Dado que este trabajo se enfocará principalmente en el análisis platónico de la erística y considerando, tal como se probará, que el uso de la antilogía es una de las notas centrales de la caracterización que Platón desarrolla, se evaluarán los objetivos y fundamentos del uso de argumentos opuestos en Euclides de Mégara y sus allegados. Asimismo, puesto que Zenón de Elea y Protágoras de Abdera, considerados también erísticos en algunas fuentes, han sido pioneros en el desarrollo de la antilogía, se incorporará a la investigación el análisis del uso de argumentos opuestos que cada uno de ellos ha hecho, con el objetivo de evaluar su influencia en el desarrollo de la dialéctica refutativa del grupo megárico. Para el estudio de Zenón y de Protágoras, Platón resulta ser también una fuente fundamental, aunque la información contenida en los diálogos se ampliará con los aportes de Aristóteles, comentaristas posteriores de la obra aristotélica y algunos doxógrafos. En todos los casos se intentará analizar las características y alcances de la antilogía por referencia a los fundamentos ontológico–epistémicos que la sustentan, lo cual mostrará que es mucho más que la victoria en los debates lo que con el uso de los argumentos opuestos se pretende.

## II. Estado de la cuestión general sobre el tema de la investigación

Uno de los problemas a los que se ha enfrentado esta investigación es la falta de estudios dedicados íntegramente al tema que puedan ser tomados como referencia. Esta situación nos ha obligado a rastrear opiniones sobre la erística en trabajos que no han pretendido lograr una comprensión profunda de este fenómeno. Dado que esta fue concebida o bien como una forma de refutación pervertida que se opone a la socrática, o bien como una

---

<sup>10</sup> Diógenes Laercio, II 134–135 (*SSR* III F 18, *FS* 1125) y Numenio, fr. 2 (Eusebio, *PE* XIV 5. 13. 729e; *SSR* III F 22; *FS* 1133).

<sup>11</sup> Clemente, *Stromateis* VII 16. 101. 4.

<sup>12</sup> Sócrates de Constantinopla, *Historia ecclesiastica* III 16. 35.

<sup>13</sup> Aunque ningún estoico es calificado expresamente como “erístico”, algunos testimonios asocian el estoicismo con la erística megárica, *e. g.* Suda, *s. v.* Sócrates (*SSR* II I 2, S 2; *FS* 92–93; fr. 121 Hülser). Asimismo, Crisipio discute y reformula paradojas megáricas, tales como el argumento mentiroso, el cornudo y la paradoja del montón. Véanse a modo de ejemplo Diógenes Laercio, VII 82. 1–9, 186. 6–187. 7; Suda, *s. v.* Crisipo; Aulo Gelio, *NA* XVIII 2; Epicteto, *Disertaciones* II 17. 34. 163 y Cicerón, *Academica Priora* II 30. 95–98 (fr. 1205–1207, 1209, 1212 Hülser). Cfr. fr. 1213–1257 Hülser.

variante de la sofística, los análisis sobre este fenómeno, siempre sucintos y relegados, se encuentran en estudios dedicados al método socrático o a la sofística, junto con algunas referencias relevantes que aparecen en trabajos sobre *Euthd.* y *SE*, las dos únicas obras de la Antigüedad consagradas al análisis de la erística. Esto se debe no solo a la falta de interés por el tema, sino también a su complejidad inherente, que se ha intentado poner de manifiesto en el punto anterior. Por este motivo, parece quedar justificada la necesidad de emprender un estudio integral sobre la erística griega, sin perder de vista su conexión con los patrones discursivos de la sofística y con la dialéctica socrática.

Tradicionalmente, la erística ha sido entendida como un movimiento intelectual que sintetiza componentes sofísticos y socráticos. En efecto, esta representaría una suerte de “segunda fundación” del movimiento sofístico, caracterizada por una fuerte influencia de la dialéctica socrática.<sup>14</sup> Desde este punto de vista, la erística representaría, como sugiere Sidgwick (1872, p. 302) en un antiguo trabajo que no pierde actualidad, “a new kind of Sophistry, the post-Socratic Sophistry”. A partir de estas observaciones, intérpretes como Campbell (1867, p. XII), el mismo Sidgwick (1872, pp. 297–298) y recientemente Hawtrey (1981, pp. 28–30), Dorion (1995, pp. 37–52), Hitchcock (2000, p. 62) y Mársico (2015, pp. 138–139) acuerdan en que el origen de la erística se situaría en el círculo socrático y principalmente en el entorno de Euclides de Mégara. El principal argumento para sostener esta posición radica en la semejanza entre el ἔλεγχος erístico y el socrático. En efecto, al adoptar el patrón de la argumentación socrática, pero persiguiendo objetivos diferentes de los de Sócrates, los erísticos pretenderían refutar las opiniones de sus interlocutores a través de preguntas que los conduzcan hacia una aporía.<sup>15</sup>

Las caracterizaciones generales que se ofrecen sobre la erística suelen verse impregnadas del juicio crítico que se recoge de las obras de Platón y Aristóteles. En efecto, los rasgos que usualmente se le atribuyen son aquellos que aparecen referidos en *Euthd.* o en *SE*. Por una parte, en estudios como los de Zeller (1881 [1856–1868], p. 463), Guthrie (1977 [1969], pp. 275–278), Kerferd (1981, p. 62) y Dixsaut (2001, pp. 34–41), se ha destacado la impronta belicosa y hostil de la erística, que se justifica en la intención de

---

<sup>14</sup> En palabras de Untersteiner (1967 [1949], p. XXII), “questi sofisti, che si definiscono dall'eristica, sono la conseguenza estrema della dialettica dialogica di Socrate”. La misma idea es defendida por Zeller (1868 [1856–1868], pp. 468–469), Ryle (1966, pp. 105–106), Kerferd (1981, pp. 59–67) y Barney (2006, p. 81).

<sup>15</sup> Sobre las diferencias entre la aporía erística y la socrática, cfr. Marcos (2015, pp. 20–21).

refutar al interlocutor y obtener la victoria en la discusión, sin importar cuáles sean las posiciones defendidas u objetadas. Según la clásica caracterización ofrecida por Kerferd (1981, p. 62), cuyo trabajo constituye una valiosa referencia para esta investigación, se señala que:

As Plato uses the term, eristic means ‘seeking victory in argument’, and the art which cultivates and provides appropriate means and devices for so doing. Concern for the truth is not a necessary part of the art, victory in argument can be secured without it, sometimes more easily so.

Esta perspectiva reproduce la imagen de la erística diseñada en *Euthd.* Allí los hermanos Eutidemo y Dionosidoro son descriptos como “luchadores completos”, expertos tanto en el combate corporal en el que son capaces de adiestrar a cualquiera que pague una cuota, como en el judicial, ya sea para discutir entre ellos mismos o enseñar a otro a pronunciar y redactar sus propios discursos (*Euthd.* 271c2–272a5). El combate discursivo que llevan adelante en el diálogo consiste en refutar todas las opiniones del interlocutor, sean estas falsas o verdaderas (*Euthd.* 272a7–b1). En ese contexto, la erística se presenta como un arte del combate cuyo propósito es vencer, no buscar la verdad, pues esta no garantiza la victoria en una disputa dialéctica.

Por otra parte, dado que se prescinde del conocimiento de lo verdadero, se ha señalado que el triunfo en la discusión por parte de los erísticos puede ser real o aparente. En efecto, la erística emplea una serie de técnicas “in order to achieve its aim, which is success in debate or at least the appearance of such success” (Kerferd, 1981, p. 63).<sup>16</sup> En esta caracterización se reconoce la marca de Aristóteles, en cuyas *SE* se establece que son erísticos “los razonamientos deductivos o aparentemente deductivos, que parten de opiniones aparentemente plausibles, pero que no lo son” (*SE* II 165b7–8).<sup>17</sup> Como se verá, desde el punto de vista del estagirita, los razonamientos erísticos no cumplen con las características propias del razonamiento dialéctico, ya que, o bien son razonamientos en apariencia, *i. e.* falacias, o bien parten de *ἔνδοξα* aparentes. Aunque sean numerosas las estrategias para construir los silogismos erísticos, entre ellas se destaca el

---

<sup>16</sup> Cfr. Hawtrey (1981, p. 35).

<sup>17</sup> Cfr. Aristóteles, *Tópicos* I 100b23–25.

aprovechamiento de la ambigüedad lexical, *e. g.* la homonimia, y de la ambigüedad sintáctica, *e. g.* la ἀμφιβολία (Kent Sprague, 1962, pp. 5–6; Hawtrey, 1981, pp. 2–3, 35).

Estas características permiten diferenciar la refutación erística de la socrática a la que a primera vista se parece. A pesar de las semejanzas formales entre ambos procedimientos de indagación, existen diferencias notables que se manifiestan en los objetivos epistemológicos y éticos que se persiguen. Si se toma como referencia los diálogos tempranos de Platón, se puede apreciar cómo Sócrates pone la refutación al servicio de la transformación moral de los interlocutores, a través del examen de las creencias que rigen el tipo de vida que estos llevan (Brickhouse y Smith, 1996 [1991], pp. 119–144). La refutación erística, en cambio, carece por completo de objetivos morales y se emplea para contradecir al interlocutor de turno solo por el placer de hacerlo. Como señala Dorion (2000, p. 45), “la dialectique mégarique, telle qu’elle est illustrée dans l’*Euthd.*, est dévoyée dans la mesure où elle ne se soucie aucunement de la perfectibilité morale du répondant et où elle traite l’ἔλεγχος comme s’il trouvait sa finalité en lui-même (réfuter pour le simple plaisir de réfuter)”.<sup>18</sup>

Por otra parte, según la opinión de Vlastos, el ἔλεγχος socrático consiste en un método para establecer la verdad de las premisas socráticas, mientras que la erística es solo una estrategia para ganar los debates.<sup>19</sup> Esta caracterización de la erística está supeditada a una visión “constructivista” del ἔλεγχος, de acuerdo con la cual este es un método que sirve para establecer la verdad de las premisas defendidas por Sócrates y la falsedad de las del interlocutor de turno.<sup>20</sup> Por el contrario, desde la interpretación “no

---

<sup>18</sup> Comparten la misma opinión Kent Sprague (1962, p. 3), Robinson (1953 [1941], pp. 85–86), Canto–Sperber (1989, p. 33), Brickhouse y Smith (2002, pp. 153–154), y Weiss (2002, p. 71).

<sup>19</sup> Vlastos (1996 [1983], p. 30, n. 14): “Elenchus remains in principle a method of searching for truth, which eristic is not, but only a method (or set of methods—a whole bag of tricks) for winning arguments, regardless of whether or not you take what you are arguing for to be true”.

<sup>20</sup> La interpretación del ἔλεγχος como un método ha sido especialmente criticada, ya que Sócrates no emplea una única estrategia de investigación, con pasos diferenciados y determinados que permitan alcanzar un fin, sino que la conversación que mantiene con los interlocutores se adapta a las características propias de cada uno de ellos—sus habilidades, deseos e intereses, su necesidad o docilidad, su aptitud o ineptitud—, así como también a las exigencias del contexto en el que esa conversación se desarrolla. De modo que la reducción de las múltiples formas que toma la conversación socrática a un único patrón, usualmente designado como “ἔλεγχος socrático”, oculta la riqueza de este procedimiento. Sin embargo, esto no impide ofrecer una característica amplia de las conversaciones socráticas en las que, en general, se observa que se revisan y objetan las creencias del interlocutor que sustentan diversas formas de vida a través de la argumentación, pero no a través de una forma específica de argumentar.

constructivista” que propone Benson (1989, p. 593), el ἔλεγχος socrático se limita a mostrar la consistencia o inconsistencia del conjunto de premisas defendido por el interlocutor, mientras que la refutación erística pretende establecer una inconsistencia meramente verbal o aparente que no toma en consideración lo que este cree, sino solo lo que dice, sin importar si sus afirmaciones expresan o no sus creencias. En este punto no se respeta el principio de asentimiento sincero, *i. e.* decir lo que uno cree, requisito básico del ἔλεγχος socrático.<sup>21</sup> Por este motivo, la perplejidad en la que quedan sumidos los interlocutores no les permite reconocer su propia ignorancia sobre el tema investigado, sino solo su incapacidad para salir airosos del intercambio erístico (Benson, 1989, pp. 596–599).

Si bien las contribuciones recién mencionadas resultan valiosas para el estudio de la opinión sobre la erística que desarrolla Platón, y en cierta medida Aristóteles, existen otros estudios que aportan algunas observaciones que enriquecen el conocimiento de este fenómeno y sirven como importante antecedente de las hipótesis que aquí se defienden. En primer lugar, resultan especialmente relevantes las contribuciones que sostienen que la erística es más bien una etiqueta que permite identificar y clasificar determinadas prácticas argumentativas con el fin de criticarlas. Ya Grote advierte que “erística” no es ni una categoría inequívoca ni un término técnico, sino más bien un vituperio o un agravio utilizado *a gusto e piacere* por parte de quienes pretenden menospreciar y criticar a ciertos intelectuales rivales.<sup>22</sup> La caracterización de la erística es una prerrogativa que no corresponde a los mismos erísticos, sino a quienes buscan diferenciarse de ellos. Platón emplea esta noción con el fin de establecer un contraste nítido entre la erística y la dialéctica, asimiladas por intelectuales que, como Isócrates, condenan como erísticos a todos los integrantes del círculo socrático.<sup>23</sup> En efecto, como enfatiza Nehamas (1990, p.

---

Sobre este tema, cfr. Brickhouse y Smith (2002, pp. 147, 155), Carpenter y Polansky (2002, pp. 89–100), y Penner (2007, pp. 3–19).

<sup>21</sup> Este requisito es establecido por Vlastos (1996 [1983], pp. 32–33). Cfr. Weiss (2002, p. 73). Por el contrario, Beversluis (2000, pp. 37–58) cuestiona la presencia y operatividad de este principio en los diálogos.

<sup>22</sup> Grote (2009 [1865], p. 554, n. r): “The Platonic critics talk about the Eristics (as they do about the Sophists) as if that name designated a known and definite class of persons. This is altogether misleading. The term is vituperative, and was applied by different persons according to their own tastes”.

<sup>23</sup> Guthrie (1977 [1971], p. 275): “This word ‘eristic’ was so freely bandied about that it might be said that one man’s philosophy was another man’s eristic: *I* pursue truth, *you* simply want a cheap victory in disputation. In the eyes of Isocrates, Plato and the other Socratics were as much eristics as any

8), con cuya opinion acuerdan Chance (1992, p. 6) y Kahn (1996, p. 60), “Plato uses the term ‘eristic’ as a term of abuse, not in order to refer to a method of argument but, instead, to various *misuses* of dialectic”.<sup>24</sup>

En segundo lugar, sirven de importante referencia los estudios que han explorado, aunque de forma incipiente, la relación entre la erística y la antilogía, tema que se profundizará en este trabajo. Kerferd (1981, pp. 63, 65) ha señalado que la antilogía es, al menos para Platón, una suerte de término medio entre la erística y la dialéctica, ya que puede ser usada, o bien con propósitos erísticos, o bien como una estrategia válida de argumentación para oponer a una tesis dada otra que le sea contraria o contradictoria y que obligue a abandonar la posición inicial, tal como hace Sócrates al refutar a sus interlocutores. La misma idea defienden De Luise y Farinetti (2000, p. 214, n. 5), para quienes “il contraddittorio risulti tecnica sterile, quando rimane chiusa nella sua autonomia, pericolosa nelle mani degli inesperti, utile, come strumento preliminare di analisi e di controllo, nelle mani del filosofo dialettico”. Aún más, de acuerdo con la opinión de Narcy (1984, p. 79) y Canto–Sperber (1989, p. 39), la erística es una subespecie de la antilogía, en tanto consiste en oponer argumentos solo con el fin de refutar y alcanzar la victoria en la discusión. De manera que ciertas técnicas y razonamientos de los erísticos podrían ser válidos, siempre y cuando se utilizaren con otros objetivos. Esto explicaría por qué Platón siempre condena la erística, pero no así la antilogía, ya que esta última es una técnica de argumentación e investigación que puede ser puesta al servicio de la adquisición del conocimiento (Kerferd, 1981, p. 65).

En tercer lugar, algunos estudios vinculan con la erística no solo a Euclides de Mégara y sus allegados, sino también a otros intelectuales. En efecto, se ha señalado que un antecedente importante de la argumentación erística son las antinomias de Zenón de Elea y las antilogías de Protágoras.<sup>25</sup> Incluso, en opinión de Chance (1992, pp. 6–7), una historia completa de la erística debería incluir una referencia a los textos de Isócrates que

---

Sophists was to Plato. It was therefore vital to Plato to *demonstrate* the difference between eristic and Socratic dialectic” (el destacado es original). En esta investigación empleo el término “dialéctica” en sentido amplio, entendida como una forma de discusión o diálogo, y en sentido estrecho, al hacer referencia al concepto platónico de *διαλεκτική τέχνη* y al aristotélico de *διαλεκτικός συλλογισμός*.

<sup>24</sup> Cfr. Robinson (1953 [1941], p. 85): “The more detailed connotation of ‘eristic’ and ‘antilogic’ tends to be whatever Plato happens to think of as a bad method at the moment, just as ‘dialectic’ is to him at every stage of his thought whatever he then considered the best method”.

<sup>25</sup> Grote (2009 [1865], p. 109), Zeller (1868 [1856–1868], pp. 264–278), Sidgwick (1872, pp. 298–299), Taylor (1911, pp. 91–93), Hawtrey (1981, p. 37) y Capra (2001, pp. 114–121, 147–149).

intentan no solo aplicar la etiqueta de “erísticos” a los socráticos que, como los megáricos, son criticados por Platón, sino también a Platón mismo. Dado que no se ha aportado argumentos de peso para defender esta perspectiva, parte de esta investigación se dedica a comparar la influencia que el uso de la antilogía por parte de Zenón y Protágoras ha tenido en el tipo de refutación que desarrolla Euclides de Mégara.

### III. Tesis general y tesis específicas

Tomando como referencia el estudio de las contribuciones analizadas en el estado de la cuestión, la tesis general que se defiende en este trabajo y que constituye un aporte original al tema de esta investigación es que la erística es una categoría conceptual con matiz peyorativo y despectivo que sirve para demarcar ciertas prácticas argumentativas que son, por diversos motivos, desestimadas y condenadas. Entre ellas, la más relevante es la antilogía. Esta técnica procede por medio de la presentación de discursos o argumentos que, por ser contrarios o contradictorios, se oponen y tienen un carácter eminentemente paradójico, ya que cuestionan las opiniones comúnmente admitidas. Si bien el concepto de “erística” es acuñado por Platón para referir principalmente al uso de la antilogía por parte de los megáricos, algunos rasgos de las prácticas argumentativas de Zenón de Elea y Protágoras de Abdera se aproximan a las de los erísticos. En efecto, en algunas fuentes ambos son tratados como precursores de la erística, a causa de la utilización de argumentos opuestos para la indagación teórica. En todos estos casos se observa que la aplicación de la antilogía por parte de Zenón, Protágoras y los megáricos se fundamenta en determinadas perspectivas ontológicas, gnoseológicas y lingüísticas, cuyo estudio permite comprender que, lejos de ser una estrategia fraudulenta para obtener la victoria en los debates, la antilogía persigue objetivos epistémicamente relevantes que solo pueden advertirse a la luz de la consideración de sus fundamentos.

Además de la tesis general, en cada uno de los cuatro capítulos de los que se compone este trabajo se defiende una tesis específica. En el primer capítulo, “La génesis de la erística”, se ofrecen argumentos para probar que Platón acuña la categoría de *ἐριστική* a partir de la caracterización negativa de la eris presente en la poesía épico-trágica y en la prosa ática, donde ya se sugiere una relación entre eris y la oposición de argumentos. A pesar de las semejanzas que guarda con la sofística, la erística es vista como un fenómeno

novedoso, no reductible completamente a los esquemas sofísticos. Esta consiste en la utilización de la antilogía, técnica que procede por medio de la presentación de discursos opuestos que ofrecen dos alternativas igualmente válidas para dar solución a un mismo problema, entre las cuales es imposible decidir. Aunque Platón considera que la antilogía es provechosa, si se utiliza en alianza con el método dialéctico, la juzga también como nociva, cuando se emplea para alcanzar la victoria en las discusiones. El uso de esta técnica permite a los erísticos, o bien desarrollar un argumento opuesto al del interlocutor, o bien elaborar paradojas basadas en falacias o en ambigüedades sintácticas y semánticas propias de la lengua griega, que defienden o rechazan al mismo tiempo una tesis y su antítesis. El objetivo último del uso de este patrón argumentativo es refutar cualquier tesis dada, sin considerar el valor de verdad de los argumentos que se proponen o de los enunciados que se critican, ya que no hay interés en obtener conocimiento del tema tratado. Por esta razón, la refutación erística toma la forma de un intercambio hostil que no fomenta mejoras a nivel epistémico o moral en el interlocutor, sino que lo sumerge en una situación de aporía que le impide continuar investigando. La definición y caracterización de la erística permite a Platón diferenciarla de la filosofía. Con esto se opone a Isócrates, quien a partir de una definición diferente de la filosofía y dirigiendo sus críticas a los intelectuales del círculo socrático, juzga como erística, entre otras, la intención de buscar la verdad.

Dada la estrecha conexión entre erística y antilogía, en el resto de los capítulos se analiza el uso de la antilogía de parte de algunos intelectuales que, debido al uso de argumentos opuestos, han sido, o bien considerados “erísticos”, o bien señalados como precursores de la erística. En el segundo capítulo, “Zenón de Elea: antilogía, paradoja y gimnasia del pensamiento”, se muestra que Zenón hace uso de la antilogía para construir paradojas cuyo objetivo no es probar la verdad de la tesis de Parménides, en contra de lo que sugiere la interpretación tradicional, sino poner al descubierto las contradicciones y absurdidades que se desprenden de conceptos tales como “uno”, “múltiple”, “espacio” y “movimiento”, que se reiteran tanto en las teorías, como en las opiniones de sentido común sobre la *φύσις*. En el caso de las paradojas de uno y múltiple, a través de una compleja argumentación que es posible reconstruir a partir de diversas fuentes, Zenón objeta tanto la existencia de lo múltiple, como la existencia de lo uno. Para ello prueba que, dado que todo lo que existe tiene magnitud y es por tanto divisible, no existen ni lo uno ni lo múltiple. Lo uno no existe porque carece de magnitud y la multiplicidad tampoco, dado

que se compone de unos, de manera que, o bien está constituida por entidades inexistentes, o bien se compone de entidades que existen, pero son infinitamente divisibles por poseer magnitud. Las paradojas del lugar y del movimiento no demuestran dogmáticamente que no existen ni el lugar ni el movimiento, sino más bien que, admitiendo determinados presupuestos sobre la naturaleza del espacio y del tiempo, aquellos se vuelven ininteligibles. La paradoja del lugar rebate la tesis según la cual todo lo que es está en un lugar, al mostrar que su admisión conduce a una regresión al infinito. La paradoja del lugar del movimiento argumenta en contra de la posibilidad del movimiento, al indicar que lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en el que está ni en el lugar en el que no está. Las paradojas del movimiento conocidas como “la dicotomía” y “la flecha” aportan argumentos para mostrar que no es posible el movimiento, si se acepta, o bien que el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles, o bien que son finitamente divisibles por estar compuestos de unidades atómicas indivisibles. El uso de la antilogía por parte de Zenón se apoya en una concepción “gimnástica” de la indagación teórica que prioriza la formulación de problemas por sobre su solución y muestra las limitaciones de los conceptos que usamos para pensar el mundo, sin proponer otros que los superen.

En el tercer capítulo, “Protágoras de Abdera: antilogía y relativismo”, se intenta probar que la tesis acerca de la existencia de discursos opuestos es una consecuencia necesaria de la tesis relativista del “hombre-medida”, según la cual la *φαντασία* es medida de la realidad, de manera que las cosas son juzgadas tal como a cada quien le (a)parecen. Con base en la diferencia de percepciones sobre un mismo hecho, es posible que dos sujetos enuncien discursos opuestos o que una misma persona, al ser persuadida, modifique su percepción de un hecho y defienda un argumento contrario al que sostenía anteriormente, por resultarle más beneficioso. Cada uno de los discursos enunciados en oposición aporta argumentos para defender una tesis y, al mismo tiempo, atacar la tesis rival, debilitándola. Esto explicaría por qué se atribuye a Protágoras la tesis de la posibilidad de volver más fuerte el argumento más débil, que muestra que la antilogía protagórica no se compromete con la equipolencia de los discursos enunciados en oposición, sino que sirve como estrategia para lograr imponer uno sobre otro. Asimismo, esta práctica argumentativa da por supuesto que contradecir es efectivamente posible, en contra de algunos testimonios e interpretaciones que sugieren que el sofista habría negado la posibilidad de la contradicción. De este enfoque sobre la antilogía, hay algunos ejemplos

presentes en fuentes indirectas y, fundamentalmente, en los *Δισσοὶ λόγοι*, opúsculo compuesto probablemente en el primer tercio del siglo IV a. C., que combina el uso de los argumentos opuestos protagóricos con el tratamiento de algunos problemas propios de la filosofía socrática. El autor anónimo desarrolla allí una visión propia de la antilogía, a la que presenta como una estrategia de investigación que permite no solo explorar posiciones antagónicas y encontrar argumentos para sostener una de ellas en detrimento de la contraria, sino también para alcanzar un conocimiento amplio de lo que cada cosa es.

En el cuarto capítulo, “Euclides de Mégara y el grupo megárico: antilogía, paradoja y refutación”, se muestra que los megáricos utilizan la antilogía con el objetivo de refutar a los interlocutores en un intercambio dialéctico de preguntas y respuestas. En algunos casos se contradice la tesis que el interlocutor propone, en otros se construyen paradojas que defienden al mismo tiempo una tesis y su antítesis. Los megáricos tomarían como referencia la estructura argumentativa y los objetivos de las paradojas de Zenón para formular razonamientos que ponen de manifiesto las ambigüedades de los nombres, los problemas sintácticos y semánticos de las estructuras predicativas, o las falacias en las que incurren ciertos razonamientos, todo lo cual mostraría que el lenguaje es una herramienta completamente inadecuada para alcanzar el conocimiento de lo real. Al asumir las falencias del lenguaje y posicionarse en contra de algunos postulados de las teorías metafísicas de Platón y Aristóteles, los megáricos desarrollan una concepción ontológica *sui generis* de acuerdo con la cual la realidad está conformada por una multiplicidad de entidades que tienen el mismo carácter del principio que las organiza, el bien, pues todas ellas son una e idénticas a sí mismas, fenómeno que el lenguaje no acierta a expresar.

Las tesis específicas defendidas en cada uno de estos capítulos refuerzan la conexión de la erística con la antilogía que se plantea en la tesis general de este trabajo. Los argumentos desarrollados intentan mostrar no solo la razón por la cual ciertos usos de la antilogía son calificados de “erísticos”, sino también los fundamentos y alcances de esta estrategia argumentativa cuyo valor heurístico suele quedar ensombrecido por la visión crítica sobre este procedimiento presente en algunas fuentes filosóficas.

#### IV. Precisiones metodológicas y delimitación del *corpus*

Esta tesis se ocupa de la investigación de un tema, la erística, cuyo tratamiento se rastrea en las obras de varios autores clásicos. Para analizar la opinión de Platón y, en menor medida, también la de Isócrates y la de Aristóteles, se ha procurado contextualizar el tratamiento de la erística. Para ello se ha intentado reflexionar sobre los fundamentos teóricos en los que reposa la distinción entre la erística y otras prácticas discursivas, y analizar el sentido de los conceptos clave involucrados en el tratamiento del tema, *e. g.* “dialéctica”, “antilogía” y “refutación”. Es preciso tener en cuenta que el trabajo no se ocupa de los autores mencionados *per se*, sino de lo que en sus obras se dice sobre el tema que es objeto de investigación de esta tesis. Asimismo, este trabajo incluye el análisis del uso de la antilogía por parte de Zenón, Protágoras y los allegados al círculo megárico. Dicho análisis se enmarca en el estudio pormenorizado de las propuestas teóricas de cada uno de estos intelectuales. Para tal fin, se han adoptado los enfoques hermenéuticos tradicionales para el estudio del pensamiento llamado “presocrático” y del de los socráticos.

Parte de la investigación se ocupa de abordar algunas paradojas tradicionales, tales como las paradojas del movimiento de Zenón o la del mentiroso, enunciada por Eubúlides de Mileto. Se evita incurrir en análisis lógicos o lógico-matemáticos, así como también en propuestas de solución que partan de la crítica de las falacias o errores a partir de los cuales, en ciertos casos, los argumentos operan. Por el contrario, el análisis que se desarrollará busca aclarar los supuestos teóricos a partir de los cuales se enuncia la paradoja en cuestión, así como también organizar las premisas que permiten deducir la conclusión paradójica. Se intenta rescatar el valor de las paradojas que radica, según se prueba aquí, en impulsar la reflexión y revisar las nociones teóricas cuya validez se da por supuesto. Por este motivo, el estudio que se presenta en este trabajo se ocupa de evaluar cuáles son sus alcances y los conceptos que estas ponen en cuestión, así como también la concepción implícita sobre el valor de la indagación y el fundamento del conocimiento que su enunciación supone.

Para el estudio desarrollado en el primer capítulo se utiliza un *corpus* de textos de diferentes autores y tradiciones, cuyo criterio de selección ha sido la mención expresa de algunos de los términos estudiados, *e. g.* ἔρις, ἐρίξεν ο ἐριστικός. La investigación de estos

términos se ha llevado a cabo a través de las herramientas provistas por el *Thesaurus linguae graecae*, y de la consulta de los *lexica* –LSJ (1996 [1843]), Bailly (1950) y Chantraine (1968–1977)– e *indices* especializados –Ast (1956 [1835]), Bonitz (1955 [1870]), Branwood (1976), y Radice y Bombacigno (2003–2005)–.

La mayor parte de las traducciones de los textos clásicos es de nuestra autoría. Se reservan las antilambdas para marcar los términos que no se encuentran en el original griego, pero que es preciso reponer para lograr una traducción con sentido en castellano. Los diálogos platónicos constituyen una excepción, pues la mayoría de las veces se opta por seguir traducciones reconocidas. La traducción de *Teeteto* pertenece a Boeri (2006); la de *Sofista*, a Cordero (1988); las de *Prt.* y *Menón*, a Divenosa (2006, 2007); la de *República*, a Divenosa y Mársico (2005); y la de *Euthd.*, a Mársico e Inverso (2012). Con respecto a los textos isocráticos, se sigue la traducción ofrecida por Guzmán Hermida (1979). La traducción de *Nubes* de Aristófanes pertenece a Cavallero, Frenkel *et alii* (2008); la del poema de Parménides, a Cordero (2005); y la de los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos, a Mársico (2013, 2014). Toda vez que fuere necesario apartarse ligeramente de las traducciones mencionadas, se indicarán los cambios expresamente.

# Capítulo I

## La génesis de la erística

El objetivo de este capítulo es analizar la opinión de Platón sobre lo que él mismo dio en llamar “erística”. Para ello se presentan, a modo de preámbulo, algunas observaciones sobre el uso platónico del adjetivo σοφιστής y φιλόσοφος que servirán como punto de partida y marco de referencia para el análisis de la noción platónica de “erística”. La interpretación que aquí se desarrolla se apoya en un análisis terminológico, en un análisis propiamente exegético y en un análisis comparativo. Dado que el adjetivo ἐριστικός, presuntamente forjado por Platón, reproduce en cierta medida la concepción negativa que los griegos poseían de la eris, se analizan algunos sentidos y usos relevantes del sustantivo ἔρις y el verbo ἐρίζεω en fuentes no filosóficas, prestando especial atención a la presentación mitológica de Eris en los poemas hesiódicos. El análisis terminológico sirve como referencia para desarrollar una interpretación sobre la caracterización y crítica que se hace de la erística en los diálogos platónicos, tomando como fuente principal el *Euthd.*, las observaciones sobre la erística desplegadas a propósito de la quinta definición del sofista que aparece en el diálogo homónimo y algunas referencias generales tomadas de diálogos como *Prt.*, *Menón*, *República* y *Teeteto*. La interpretación se apoya en los siguientes puntos de análisis: la contraposición entre erística y dialéctica, la relación entre erística y antilogía, la vinculación entre erística y ἔλεγχος, y la caracterización y fundamentación de las paradojas erísticas. Para enriquecer el análisis de *Euthd.*, se hace referencia a algunos pasajes de *SE* de Aristóteles que ratifican y amplían el punto de vista de Platón sobre este fenómeno. El estudio llevado a cabo en este capítulo se completa con el examen

comparativo de algunos aspectos de la mirada sobre el fenómeno de la erística que desarrolla Isócrates, a fin de evaluar las rupturas y continuidades que guarda con la interpretación platónica.

## I. Genealogía de los conceptos involucrados

### I. 1. Apreciaciones generales sobre las nociones de σοφιστής y φιλόσοφος

Al igual que la sofística, la erística se presenta en los diálogos platónicos como una de las modalidades del no-filosofar. Se trata de un término negativo, un término que indica “lo que no”, utilizado para delinear los contornos de diversos antagonistas cuyas prácticas argumentativas son, por diferentes motivos, criticadas y censuradas. A fin de echar luz sobre la relación que la erística guarda con la sofística, es preciso realizar un somero análisis de la noción de σοφιστής que ponga de manifiesto la amplitud de su sentido originario en contraste con la apropiación que Platón realiza del término.

El sustantivo σοφιστής (“sofista”), emparentado con el adjetivo σοφός (“sabio”) y el sustantivo σοφία (“sabiduría”), se utilizaba tradicionalmente para designar a quienes poseían un conocimiento privilegiado sobre asuntos humanos y divinos al que no tenía acceso la mayoría de los hombres (Kerferd, 1981, p. 24).<sup>26</sup> Una de las primeras apariciones de este término se registra en Píndaro, quien lo emplea para referir a los poetas cuyas odas elogian a los vencedores de los certámenes atléticos, quienes reciben sus composiciones como honras: “Quienes son honrados un ejercicio asignaron, a causa de Zeus, a los sabios (*i. e.* a los poetas, σοφισταῖς)” (*Ístmicas* 5. 28–29). El sustantivo también es utilizado por Esquilo, quien caracteriza a Prometeo como σοφιστής (*Prometeo encadenado* 62, 944). Eran considerados sofistas poetas de la talla de Homero y Hesíodo, músicos, rapsodas, adivinos, intelectuales como los llamados “siete sabios” y algunos políticos como Solón (Heródoto I 29. 3, II 49. 6). A la amplitud de este término se refiere Protágoras en el diálogo platónico homónimo. A propósito de la presentación de la técnica sofística, este declara que muchos la ocultaron detrás de la máscara de otras técnicas por temor. Homero, Hesíodo y Simónides escondieron la sofística detrás de la poesía; los seguidores de Orfeo y Museo, detrás de los oráculos; Icos de Tarento y Heródico de Selimbria, detrás de la gimnasia;

---

<sup>26</sup> Cfr. Untersteiner (1967 [1949], pp. XVI–XXIII) y Guthrie (1977 [1969], pp. 27–34).

Pítocles de Ceos, detrás de la música (*Prt.* 316d3–e4). Dada la amplitud del término, es imposible identificar una característica única que, por referencia a ciertas prácticas discursivas o perspectivas teóricas comunes, permita demarcar el grupo de “los sofistas”. De modo que, si respetáramos el uso tradicional que los griegos hicieron de este término, casi cualquier experto en alguna técnica podría ser considerado un sofista (Schiappa, 1991, p. 8).

Ahora bien, ¿por qué cuando nos referimos a los sofistas pensamos en Gorgias, Protágoras, Pródico, Hippias o Trasímaco, y no en Homero u Orfeo? Principalmente, a causa del uso –y abuso– que Platón hace de dicha noción. Por una parte, este acota la amplitud originaria del término “sofista” y lo usa para calificar a los maestros itinerantes que prometen enseñar a los jóvenes la virtud a cambio de dinero, intención que es todas las veces duramente criticada por Sócrates. Por otra parte, Platón reviste el término de un matiz profundamente peyorativo. La principal herramienta pedagógica y política de los sofistas es el *lóγος* cuyo uso, según se denuncia en los diálogos, no está respaldado en el conocimiento de la realidad, sino en la intención de persuadir a los oyentes a través de opiniones cuya verdad no está garantizada.<sup>27</sup> Por este motivo, los sofistas son los más efectivos engañadores y de estos engaños es preciso advertir y cuidar.

Platón no es el único responsable de desacreditar esta noción, como ha mostrado Guthrie (1977 [1969], pp. 33–34). En efecto, en algunas fuentes del siglo V a. C., *σοφιστής* aparece ya con un matiz ligeramente peyorativo, que habría servido como base para la radicalización del término que opera el filósofo ateniense. En *Nubes* de Aristófanes, el argumento más débil promete a Estrepsíades convertir a su hijo en un “hábil sofista” (*σοφιστήν δεξιόν*) para que en el transcurso de un proceso judicial sea capaz de ayudarlo a librarse de las deudas que debe pagar (*Nubes* 1111).<sup>28</sup> Sófocles distingue la potencia

---

<sup>27</sup> Striker (1996, pp. 4–5). Por este motivo se ha asociado a los sofistas con el desarrollo de la retórica. Sobre esta asociación, Cole (1991, pp. 71–94, 115–138) ha señalado que, si se entiende que la retórica implica la manipulación consciente por parte del orador de los medios de comunicación y expresión para asegurar que su mensaje sea recibido de la manera más favorable posible por parte de la audiencia, entonces Platón y Aristóteles han sido los responsables del desarrollo de una retórica formal. Los sofistas no desarrollaron estrictamente una técnica retórica, sino una técnica de los discursos o de las palabras (*τέχνας λόγων*, *Fedro* 271c2; Cole 1991, pp. 98–112). El interés de los sofistas por el lenguaje se vio reflejado, por ejemplo, en el estudio de la corrección de los nombres por parte de Protágoras y Pródico, al que se referirá luego. Sobre este tema, cfr. Kerferd (1981, pp. 68–77).

<sup>28</sup> Cfr. Aristófanes, *Nubes* 331, 1310. En ninguno de estos casos el sustantivo se utiliza para caracterizar a Sócrates. El perfil de Sócrates presentado por Aristófanes en esta comedia difiere notablemente del

creadora de un alma individual que sabe qué es lo justo de las invenciones de los sofistas que, se podría aventurar, prescinden del conocimiento de la justicia: “Pues un alma bien dispuesta y prudente en relación con lo justo, es mejor inventor que cualquier sofista” (*ψυχὴ γὰρ εὖνους καὶ φρονούσα τοῦνδικον κρείσσω σοφιστοῦ παντός ἐστιν εὐρέτις*, Estobeo, III 3. 8; fr. 97 Nauck). Finalmente, se atribuye a Eurípides la siguiente opinión: “aborrezco a un sofista cualquiera que no sea sabio para sí mismo” (*μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός*, Plutarco, *Vitae parallelae: Alexander* 53. 2. 6; fr. 905 Nauck). Aunque sea difícil interpretar la sentencia, debido a la ausencia de contexto, es sugerente que ya el sofista sea objeto de odio y que la causa de ese odio radique en la falta de coherencia entre la sabiduría que profesa y el modo en que actúa.<sup>29</sup>

Platón no solo utiliza este término en sentido peyorativo, sino que lo hace en oposición a la filosofía, que representa un modo alternativo de concebir el aprendizaje y utilizar la palabra.<sup>30</sup> El sofista, *alter ego* del filósofo, condensa una de las modalidades del no-filosofar o, se podría arriesgar, la modalidad por excelencia del no-filosofar (Cassin, 2008 [1995], pp. 13–14). Los sofistas son, para Platón, lo que no son, *i. e.* filósofos. Los intentos por definir al sofista son, al mismo tiempo, intentos por definir al filósofo. En este punto, vale recordar que con anterioridad al siglo IV a. C. la cultura griega no poseía un concepto claro y distinto de “filosofía”. El término *φιλοσοφεῖν* y sus cognados eran de uso poco frecuentemente y no referían a una disciplina particular, sino al gusto e interés por diversas manifestaciones de la cultura.<sup>31</sup> Esto se observa en Pericles, quien sostuvo que los atenienses “filosofamos sin debilidad” (*φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*, Tucídides II 40. 1), y en Heródoto quien presenta a Solón filosofando (*φιλοσοφέων*, I 30. 11).<sup>32</sup> “Filosofía” se

---

que encontramos en la obra platónica. En efecto, Sócrates aparece allí como un maestro que enseña a cambio de una retribución (*Nubes* 98, 1146), interesado por la astronomía y la geología (*Nubes* 95–97, 171–174, 186–197, 203–219, 225–235), y con habilidades retóricas (*Nubes* 98–99, 239, 260, 316–322). Sobre este tema, cfr. Dover (1968, pp. XXXV–XXXVI, XL), y Guidorizzi y Del Corno (2002 [1996] p. XXVI).

<sup>29</sup> Cfr. Eurípides, *Hipólito* 921–922 y *Heraclidas* 993.

<sup>30</sup> Es preciso aclarar que hay algunas pocas apariciones del sustantivo *σοφιστής* en el *corpus platonicum* que no tienen el sentido peyorativo que comentamos. Cfr. Platón, *Lisis* 204a7, *Menón* 85b4, *Prt.* 342b1 y *Banquete* 208c1.

<sup>31</sup> Nightingale (1995, p. 10), Notomi (2007 [1999], pp. 53–58) y Fierro (2012, pp. 85–89).

<sup>32</sup> Para otras apariciones del término en textos previos al siglo IV a. C., cfr. Nightingale (1995, p. 15, n. 3). El uso más acotado de la palabra en fuentes pre-platónicas se encuentra en Gorgias, *Encomio de Helena* 13, donde se distinguen “las contiendas de los discursos de los filósofos” (*φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας*) de los discursos de los astrónomos y de los oradores. El término también aparece en Heráclito. “Pues es necesario que los varones filósofos sean totalmente conocedores de muchas cosas” (Clemente,

convierte en una noción técnica recién a comienzos del siglo IV a. C. En abierta polémica con Isócrates, quien se llamaba a sí mismo tanto “sofista” como “filósofo”, Platón se apropia de este término para referir a una actividad determinada: la búsqueda del conocimiento de lo inteligible a través del método dialéctico, motivada por el deseo de saber.<sup>33</sup>

A la luz de estas precisiones, la sofística no solo constituye un hecho histórico, sino también, como defiende Cassin (2008 [1995], p. 14), un efecto de estructura: “hecho de historia, efecto de estructura: el punto de sutura, que constituye el objeto sofístico, es un artefacto platónico, el producto de los diálogos”. Al modo de un holograma, la sofística nace como una secuela de los diálogos platónicos. Estos proyectan la imagen de un movimiento cuya unidad y coherencia no se adecuan totalmente a la actividad concreta de los sofistas históricos, tal como esta puede reconstruirse a partir de fuentes diferentes a las de los diálogos. La resemantización por parte de Platón de la noción de “sofista” contribuye a construir la imagen de un fenómeno homogéneo y bien reconocible, que al mismo tiempo sirve como reverso y contraste de la filosofía. Ahora bien, a la par de la sofística y confundida con ella, la erística también aparece en los diálogos platónicos como una de las modalidades del no–filosofar. También la erística podría ser pensada como una secuela de los diálogos platónicos. Por esta razón, un estudio profundo de este fenómeno no solo aportará elementos para enriquecer la construcción platónica del filósofo, sino que también permitirá ampliar el frente de rivales cuyas pretensiones pedagógicas y prácticas argumentativas Platón critica.

## I. 2. Las raíces de la noción de ἐριστική

Existen algunas razones para pensar que el adjetivo ἐριστικός fue forjado por Platón para censurar ciertas prácticas argumentativas cuya particularidad no se dejaba clasificar en

---

*Stromateis* V 141; DK 22 B 35). Sin embargo, hay algunas dudas con respecto a la autenticidad del sustantivo φιλοσόφους en esta sentencia. En caso de que efectivamente hubiera sido utilizado por el de Éfeso, nada permite suponer que el término tuviera un sentido técnico. Algo similar se podría pensar sobre los testimonios que indican que Pitágoras fue el primero en llamarse a sí mismo “filósofo” (Diógenes Laercio, I 12. 1–4, VIII 8. 6–8; Cicerón, *Tusculanae disputationes* 5. 3).

<sup>33</sup> No nos ocuparemos de reconstruir la definición que Platón da sobre la filosofía. Para ello, se remite a Nightingale (1995, pp. 13–59), quien pone de relevancia cómo el sentido que Platón da a esta noción se aparta del que propone Isócrates, y a Fierro (2012, pp. 89–111), quien recoge la caracterización de la filosofía presentada en los diálogos de madurez.

otras categorías, tales como las de “retórica” o “sofística”. Para comprender cabalmente aquella noción es preciso desplegar un análisis semántico que tenga en cuenta no solo el sentido que Platón le imprime, sino el vínculo que el adjetivo guarda con otros términos de la misma familia de palabras, tales como *ἔρις* y *ἐρίζειν*, utilizados ya en textos homéricos. Esto permitirá mostrar que la idea platónica de “erística” reproduce en cierta medida la concepción negativa que los griegos poseían de la discordia. Para este análisis resulta particularmente interesante la presentación que Hesíodo hace de Eris, fuerza bivalente capaz de producir efectos negativos y positivos, que es madre de los discursos y de los discursos dobles. Esta asociación fundamental permite comprender por qué luego Platón caracterizará como erísticos a quienes aplican la antilogía sin buscar otro fin que el de refutar cualquier punto de vista.

### I. 2. 1. Observaciones sobre el sustantivo *ἔρις*

*ἐριστική* es la variante femenina singular del adjetivo *ἐριστικός*, que deriva del sustantivo *ἔρις* “riña, lucha, contienda”.<sup>34</sup> Existe una serie de sustantivos asociados con *ἔρις*: *ἐριδάντης* “adversario, contendiente”,<sup>35</sup> cuyo sentido es equivalente al de *ἐριστής*;<sup>36</sup> *ἔρισμα* “motivo de discordia”<sup>37</sup> y *ἐρισμός*, que posee el mismo significado que *ἔρις*.<sup>38</sup> La concepción sobre eris presente en la literatura griega es rica y compleja. Como se muestra a continuación, por una parte, se desarrolla en las fuentes una concepción negativa que asimila sin más eris al conflicto, a la discordia; por otra parte, se presenta a la par una concepción positiva que identifica a eris con la competitividad. Si bien en la competencia existe un factor de discordia, esta tiene un saldo productivo que redundará en efectos positivos para quienes se ven envueltos en ella.

<sup>34</sup> LSJ (1996 [1843], p. 689, s. v. *ἔρις*). La etimología del término es incierta. Se podría pensar en una relación con el verbo *ἐρέθω* “enfadar, provocar”, pero no hay argumentos de peso para fundamentar esta afirmación. Cfr. Chantraine (1968–1977, p. 372, s. v. *ἔρις*).

<sup>35</sup> LSJ (1996 [1843], p. 687, s. v. *ἐριδάντης*). Véase su uso en Plutarco, *Quaestiones convivales* (DK 65 B 150) y Timón, 28. 2.

<sup>36</sup> LSJ (1996 [1843], p. 689, s. v. *ἐριστής*). Se trata de un *ἄπαξ λεγόμενον* registrado en un salmo del *Antiguo testamento*, 138. 20. Para determinar que un término es un *ἄπαξ λεγόμενον* o un neologismo, no se tienen en cuenta las citas de gramáticos, lexicógrafos y escoliastas.

<sup>37</sup> LSJ (1996 [1843], p. 689, s. v. *ἔρισμα*). Se trata de un *ἄπαξ λεγόμενον* registrado en Homero, *Il.* 4. 38.

<sup>38</sup> LSJ (1996 [1843], p. 689, s. v. *ἐρισμός*). Se trata de un *ἄπαξ λεγόμενον* registrado en Timón, 28. 3.

El sustantivo *ἔρις* se emplea ya en Homero para caracterizar un conflicto que se percibe como disruptivo del orden humano o divino. Dado que se trata de una fuerza de desorden, en *Ilíada* eris es siempre presentada de forma negativa. Por esta razón, se desea que desaparezca de la vida de hombres y dioses (*Ilíada* XVIII 107). Tal es así que ningún personaje puede continuar envuelto en un conflicto, si reconoce que se trata de eris. Mientras el poeta y numerosos personajes de *Ilíada* caracterizan el enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón como *ἔρις* (*Ilíada* I 6, 8, 210, 277; IX 257), ellos mismos nunca se valen de este sustantivo para calificar la disputa en la que se ven envueltos, salvo cuando reconocen que nunca deberían haberse embarcado en ella (*Ilíada* XIX 58, 64; Nagler, 1988, pp. 82–83).

Si bien Homero desarrolla una concepción de eris principalmente negativa, en *Odisea* es posible rastrear el germen de una concepción positiva de eris, no asociada a la lucha y al conflicto, sino a un tipo de rivalidad que motiva la competencia y la consecución de objetivos beneficiosos. Se dice que Nausícaa y sus sirvientas lavaban a orillas del río los vestidos de la doncella feacia, “mostrando rivalidad” (*ἔριδα προφέρουσαι*, *Odisea* VI 92), *i. e.* trabajando a la par, motivadas por la competencia.<sup>39</sup> Una idea similar expresa Odiseo, al decir a Eurímaco que desearía entablar con él una “lucha de trabajo” (*ἔρις ἔργου*, *Odisea* XVIII 366), en la que juntos con una hoz cortaran la hierba en primavera. Aunque Hesíodo es el primero en establecer una diferencia nítida entre una eris que solo infunde rivalidad y otra que motiva al trabajo, en la *Odisea* se aprecian trazos de una nueva faceta de eris que podría verse como antecedente de eris positiva hesiódica (Verdenius, 1985, p. 14, n. 54; p. 17).<sup>40</sup>

En otros textos no filosóficos se profundiza la concepción negativa de eris desarrollada por Homero. Aunque *ἔρις* se emplee usualmente para designar la lucha física en un combate o batalla, se registran algunos usos del término con el sentido de “contienda verbal, discusión”, que implica un intercambio de opiniones hostil. A propósito del conflicto entre espartanos y argivos por la región de Tirea, Heródoto señala que “como resultado de la contienda verbal, lucharon mano a mano” (*τέλους δὲ ἐκ τῆς ἔριδος συμπεσόντες ἐμάχοντο*, I 82. 27–30). Al comentar los hechos de la batalla de Olpas, Tucídides indica que “había una gran discusión (*ἔρις*) e ignorancia respecto de quién

<sup>39</sup> Cfr. Homero, *Odisea* VIII 210 (*ἔριδα προφέρηται*).

<sup>40</sup> El tratamiento de la eris positiva asimilada a la competencia se desarrollará *infra*, capítulo I, apartado I. 2. 2. 2, “Eris, fuerza doble”.

pertenecía a los ambraciotas o a los peloponesios” (III 111. 4). En todos los casos, eris se presenta como un tipo de debate al que es difícil poner fin, pues parece imposible aportar precisiones sobre el tema que es objeto de disputa.

Es particularmente interesante el uso que hace Tucídides del sustantivo *ἔρις* cuando, al describir la peste que asoló Atenas durante la guerra del Peloponeso, comenta que los atenienses recordaban un verso que vaticinaba: “sobrevendrá una guerra doria y una peste junto con ella” (II 54. 2–3). En cuanto a la interpretación de este verso, se aclara que hubo una gran discusión (*ἔρις*) sobre la palabra empleada, ya que mientras algunos defendían que era “peste”, otros argüían que era “hambre”, términos cuyo significante en griego es casi idéntico.<sup>41</sup> La razón del desacuerdo radica, según se explica, en que el recuerdo se produce en relación con las circunstancias que se sufren, de manera que si al ocurrir una nueva guerra dórica sobreviniera el hambre, los hombres cambiarían su percepción y creerían recordar que la palabra utilizada en el verso era “hambre”, no “peste” (II 54. 3–4). Este pasaje es relevante porque se caracteriza como *ἔρις* una discusión en torno a significantes cuya semejanza genera confusión y ambigüedad. Como se verá más adelante, algunas de las paradojas erísticas citadas por Platón se construyen precisamente a partir de la ambigüedad de ciertos significantes o significados de la lengua.

En algunas tragedias de Eurípides, el sustantivo *ἔρις* aparece asociado con la oposición de discursos, dado que la discordia y la rivalidad surgen cuando se presentan dos puntos de vista divergentes para defender los cuales existen argumentos de peso.<sup>42</sup> La perspectiva sobre este tema que presenta Eurípides refleja los objetivos y patrones de la argumentación sofística, debido a la estrecha conexión que el poeta mantenía con intelectuales como Protágoras y Pródico, y a su capacidad para poner en escena temas y problemas del mundo intelectual de su época.<sup>43</sup> En *Hécuba* el coro de cautivas relata que, ante el reclamo de una víctima por parte del espectro de Aquiles, entre los helenos “rompió una ola de enorme discordia” (*πολλῆς δ' ἔριδος συνέπαισε κλύδων, Hécuba 116*), pues unos defendían la opinión de sacrificar a Políxena, hija de Hécuba y Héctor; otros no. Estas dos

---

<sup>41</sup> Tucídides, II 54. 3: “Los hombres tuvieron una discusión (*ἔρις*) acerca de que ‘peste’ (*λοιμόν*) no fue utilizada en el verso por los antiguos, sino ‘hambre’ (*λιμόν*), y, de acuerdo con la circunstancia del momento, prevaleció con razón <la opinión de que> se refirieron a la peste”.

<sup>42</sup> Para un tratamiento general de la *ἔρις* en la obra de Eurípides, puede consultarse Wilson (1979, pp. 7–20). No obstante, este estudio se focaliza en la reapropiación que hace el poeta del episodio del “juicio de Paris” y en el sentido de *ἔρις* como conflicto bélico, no discursivo.

<sup>43</sup> Eurípides también habría tenido un fuerte vínculo con Anaxágoras y Sócrates. Sobre la relación de Eurípides con la sofística, cfr. Allan (2000, pp. 145–156) y Scodel (2000, pp. 129–144).

opiniones son calificadas por el poeta como “discursos tensados” (λόγων κατατεινομένων, *Hécuba* 130), caracterización que evoca los discursos opuestos protagóricos.

En *Fenicias* Eteocles dice a su madre, Yocasta, que:

Si para todos fuesen idénticos al mismo tiempo lo bello y lo sabio,  
no existiría entre los hombres la discordia de doble discurso (ἀμφίλεκτος... ἔρις).  
Ahora nada es ni lo mismo ni igual para los mortales,  
salvo los nombres. Pues el hecho, este, no existe.  
(Eurípides, *Fenicias* 499–502).<sup>44</sup>

La discordia, asociada también aquí a la posibilidad de enunciar discursos dobles u opuestos, nace de las opiniones divergentes que tienen los hombres. Dado que la realidad es percibida de diversas formas, a tal punto que se dice que los hechos no existen, los discursos que refieren a esa realidad también son diferentes, a pesar de haber sido contruidos con herramientas que son las mismas para todos, los nombres. Esta opinión evoca nuevamente la posición de Protágoras. Como se mostrará en el segundo capítulo, el sofista de Abdera justifica la utilización de la antilogía en una perspectiva gnoseológica que, a partir de la imposibilidad de acceder a la realidad en sí misma, defiende el conocimiento de los hechos tal y como se manifiestan a nuestra percepción.<sup>45</sup>

## I. 2. 2. Hesíodo y la presentación mitológica de Eris

### I. 2. 2. 1. Eris, madre del λόγος

Eris, la “incesantemente furiosa”, es hermana y compañera de Ares (*Ilíada* IV 440–441, V 518). Se mueve entre los combatientes aqueos y troyanos infundiendo la disputa y es especialmente enviada por Zeus para animar el ejército de Agamenón (*Ilíada* XI 1–14, 73–77; XVIII 535; XX 48). De acuerdo con el mito, Eris es la causante de la guerra de Troya.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. Eurípides, *Fenicias* 1460, 1462.

<sup>45</sup> También es interesante tener en cuenta Eurípides, *Bacantes* 714–715, donde el mensajero comenta a Penteo que, al ver los prodigios de las bacantes, “boyeros y pastores, nos reunimos con el fin de discutir unos con otros, a partir de discursos comunes” (κοινῶν λόγων δώσοντες ἀλλήλοις ἔρῳ).

<sup>46</sup> Sobre las diferentes versiones del mito, cfr. Homero, *Ilíada* XXIV 25–30; Eurípides, *Andrómaca* 274–308, *Ifigenia en Áulide* 573–586, 1279–1318, *Helena* 675–682, *Troyanas* 919–934; Ovidio, *Heroides* 16 y Luciano, *Dialogi deorum* 20.

Queriendo vengarse por no haber sido invitada a la boda de Tetis y Peleo, lanza en medio de la fiesta una manzana de oro que debía ser entregada a Afrodita, Hera o Atenea, las más bellas de las diosas presentes. Zeus encomienda la elección a Paris quien elige a Cipris por haberle esta prometido el amor de Helena, esposa de Menelao, rey de Esparta, cuyos deseos por vengar el rapto de su esposa desatarán la guerra.

En la *Teogonía* de Hesíodo Eris es alumbrada en último lugar por la fuerza oscura de la Noche. Es una potencia cósmica opuesta a la de Eros, ya que mientras este reúne las cosas, aquella las separa.<sup>47</sup> Calificada de “poderosa” (*καρτερόθυμον*) y “abominable” (*στυγερή*) (*Teogonía* 225–226), pare a distintas potencias negativas que representan diversos aspectos conflictivos del mundo: Dolor, Olvido, Hambre, Sufrimientos, Batallas, Guerras, Asesinatos, Homicidios, Rivalidades, Caos y Ruina. Asimismo, entre sus descendientes se cuentan algunas fuerzas que representan el conflicto en el ámbito de la palabra: Mentiras, Discursos (*Λόγους*), Discursos dobles (*Ἀμφιλλογίας*) y Juramento (*Teogonía* 225–232).

¿Cuál es la relación que Eris mantiene con cada una de estas últimas fuerzas? Hesíodo explica únicamente la relación que guarda con Juramento: el incumplimiento de este último trae aparejados conflictos (*Teogonía* 231–232).<sup>48</sup> Con respecto a la mentira, se podría suponer que la enunciación de discursos falsos y, posteriormente, el descubrimiento de la falsedad de lo dicho serían fuente de discordia. La enunciación de discursos dobles también estaría animada por la discordia, dado que cada uno de ellos expresa puntos de vista rivales que buscan primar sobre su opuesto.

Ahora bien, Eris no solo es madre de los discursos dobles, sino también del discurso sin más, sea este verdadero o falso. Aunque el texto no ofrezca más pistas para orientar la interpretación, la conexión entre Eris y *λόγος* es profundamente sugerente y muestra la conciencia por parte del poeta de que todo discurso guarda en sí mismo un principio de rivalidad. Aunque este principio se manifieste cabalmente en la enunciación de discursos

---

<sup>47</sup> Strauss Clay (2003, p. 19). Esta complementación entre Eris y Eros se observa también en el poema de Empédocles, aunque aquí la idea de “discordia” se expresa usualmente por medio del sustantivo *νεῖκος*, salvo en dos excepciones, donde aparece *ἔρις* (Simplicio, *in Ph.* 1124. 15; Clemente de Alejandría, *Stromateis* III 14. 2; DK 31 B 20, 124). Para una comparación sobre el tratamiento de la discordia en Hesíodo y Empédocles, cfr. Hershbell (1970, pp. 152–157). Eris es también concebida por Heráclito como un principio cósmico que expresa la tensión de fuerzas opuestas (Orígenes, *Contra Celsum* VI 42; DK 22 B 80).

<sup>48</sup> Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días* 804.

opuestos, gobierna también la enunciación de cualquier tipo de discurso. En efecto, todo discurso expresa una opinión que mantiene no solo relaciones de continuidad con opiniones semejantes, sino también de oposición frente a opiniones divergentes. Un discurso puede oponerse, o bien a la opinión de un interlocutor rival, como ocurre en la *ἀμφιλλογία*; o bien a la *communis opinio*, *i. e.* a una forma extendida de ver e interpretar el mundo; o bien a un estado de cosas dado. Se inaugura aquí lo que se podría denominar “erilogía”, *i. e.* una concepción sobre el discurso según la cual todo *λόγος* constituye una forma de rivalidad, de oposición, de batalla frente a aquello que difiere de lo que el discurso enuncia y defiende.

### **1. 2. 2. 2. Eris, fuerza doble**

Eris es la responsable de los conflictos ente dioses y titanes que desembocan en la Titanomaquia. Para evitar nuevas disputas, Zeus inventa una forma de neutralizar los efectos negativos de la discordia y los conflictos entre los dioses y diosas, al instituir el juramento a Estigia, cuyo incumplimiento permite castigar a las divinidades (*Teogonía* 782–804). Por amenazar la estabilidad del orden olímpico, en el régimen de Zeus Eris solo posee efectos negativos. Sin embargo, su influencia en el ámbito humano puede ser también positiva. En *Trabajos y días* Hesíodo sostiene que existen dos Eris. Estas podrían ser consideradas no como dos entidades distintas, sino como una misma fuerza que posee diferentes efectos (Nagler, 1992, pp. 79–96; Verdenius, 1985, pp. 16–17). La primera, despreciada por los mortales, favorece las batallas; la segunda, puesta por Zeus en la tierra, es útil para los hombres, pues estimula la competencia y el trabajo. En efecto, quien está en peores condiciones envidia y siente celos de quien está mejor y pretende emularlo, *e. g.* quien ve a un vecino rico cultivar y procurarse una casa quiere trabajar para lograr lo mismo (*Trabajos y días* 11–24). Algo similar sucede en el ámbito de las diversas técnicas: el alfarero siente envidia del alfarero; el carpintero, del carpintero y el aedo, del aedo. La envidia estimula la competencia, pues todos quieren llegar a destacarse en las artes y oficios en los que se desempeñan. No obstante, los sentimientos que infunde la Eris positiva, expresados por verbos vinculados con los celos (*ζηλοῦ*), el enojo (*κοτέει*) y la envidia (*φθονέει*), la acercan a la Eris malvada y sugieren que las potencias benéficas de

aquella podrían transformarse fácilmente en los efectos nocivos de esta (*Trabajos y días* 23, 25–26; Gagarin, 1990, pp. 174–175; Verdenius, 1985, pp. 25–29).

No hay contradicción alguna en las dos presentaciones de la Discordia realizadas por Hesíodo. Por el contrario, lo dicho en *Teogonía* representa una visión parcial de Eris, cuyos efectos negativos se analizan solo por referencia al plano divino. Esta perspectiva es ampliada y completada en *Trabajos y días*, donde se mencionan los efectos positivos que esta tiene en el ámbito humano.<sup>49</sup> Allí se explica que ha sido el mismo Zeus quien la ha expulsado del Olimpo y la ha sumergido en las raíces de la tierra, donde se ha transformado en una fuerza positiva para la humanidad (*Trabajos y días* 17–19, Strauss Clay, 2003, p. 141). Esto no quita a Eris su fuerza destructiva, de cuyos efectos el poeta advierte a su hermano Perses en un pasaje donde se evocan las observaciones sobre la discordia presentadas en *Teogonía*:

¡Oh, Perses! Tú estas cosas guarda en tu ánimo:  
Ojalá Eris, que se regocija en acciones malvadas, no aleje tu ánimo del trabajo,  
por observar de cerca las querellas, atento en la asamblea.<sup>50</sup>  
Pues poco interés por las querellas y asambleas existe  
para cualquiera en cuya casa no se almacenan abundantes recursos para vivir  
en la estación adecuada, que la tierra produce, alimento de Deméter.  
Tras llenarte <de estas cosas>, podrías acrecentar las querellas y disputas  
contra los bienes ajenos (Hesíodo, *Trabajos y días* 27–34).

En este contexto Hesíodo hace referencia a la disputa que mantenía con su hermano, desatada presuntamente por la repartición de una herencia en la que Perses había tomado más de lo que debía recibir. Descuidando su trabajo, Perses asiste a la asamblea para observar las discusiones que allí se desarrollan y familiarizarse con las estrategias legales y argumentativas que pudieran servirle contra su hermano (Verdenius, 1985, pp. 30–31). Por esta razón, se señala a la malvada Eris como causa de la holgazanería y la ociosidad, pues aleja a los hombres de sus tareas, al concentrar su atención en las disputas que tienen lugar en la asamblea, en las que no debería perder el tiempo quien aún no se ha procurado el sustento básico. El efecto negativo de Eris se relaciona no solo con el cese del trabajo

---

<sup>49</sup> Strauss Clay (2003, pp. 6–8). La complementariedad de las dos visiones sobre Eris son una muestra de la unidad existente entre los dos poemas de Hesíodo.

<sup>50</sup> *νείκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακούων ἔόντα*. Verdenius (1985, p. 32) propone no vincular *ἀγορῆς* con *ἐπακούων*, dado que *νείκεα* necesita una cualificación. En ese caso, la traducción sería “por observar de cerca las querellas de la asamblea, atento”.

que procura los medios necesarios para vivir –razón por la cual se diferencia de la Eris buena, que infunde precisamente el trabajo a través de la competencia–, sino también con los litigios de la asamblea pública. Eris gobierna las acusaciones, los pleitos verbales, las causas establecidas contra las propiedades de otros. El dominio de Eris en este ámbito justifica el principio de oposición y desacuerdo que gobierna los discursos en pugna pronunciados en la asamblea. Esto también permite explicar por qué los discursos, los discursos dobles y las mentiras se cuentan entre su descendencia. Nuevamente, la descripción de Eris de *Trabajos y días* amplía, aclara y completa la ya formulada en *Teogonía*: puesto que Eris es madre del discurso, gobierna la asamblea, uno de los principales lugares en los que los hombres batallan con la palabra.

### I. 2. 3. Observaciones sobre el verbo ἐρίζω

Del sustantivo ἔρις, deriva el verbo ἐρίζω “reñir, pelear, luchar”.<sup>51</sup> Se emparentan con ἐρίζω otras dos formas verbales: ἐριδμαίνω “provocar una lucha, irritar, competir” y ἐριδαίνω “pelear, luchar, reñir”. Este último verbo se emplea no solo para referir a la actividad de luchar con el cuerpo o con armas, sino también a la de discutir. Esto se aprecia en el momento en que el anciano Néstor afirma que “en vano, pues, luchamos con palabras” (αὐτῶς γὰρ ἐπέεσσ' ἐριδαίνομεν, *Ilíada* II 342).<sup>52</sup> Al igual que ἐριδαίνω, la semántica del verbo ἐρίζω cubre no solo la lucha física, sino también la verbal, de donde se traduce como “discutir”, acepción que se registra ya en Homero. Se utiliza usualmente para referir a una discusión violenta en la que se emplean argumentos que no convencen, sino que agravan e impiden llegar a un acuerdo. En efecto, el poeta afirma que la cólera funesta de Aquiles fue la causa de incontables males: “A partir de la primera vez que se enemistaron, por haber discutido (ἐρίσαντε), el Atrida, jefe de varones, y el divino Aquileo” (*Ilíada* II 6–7). Asimismo, luego de que Tersites insultara a Agamenón, Ulises le reprocha: “Tersites, confuso farfullador, a pesar de ser un orador elocuente, detente y no quieras discutir (ἐριζέμεναι) tú solo con los reyes” (*Ilíada* II 246–247).<sup>53</sup> Tersites es un personaje que, por sus recriminaciones y exigencias, genera un profundo encono en los aqueos. La virulencia con la que se expresa anticipa de cierta forma la agresividad verbal propia de

<sup>51</sup> LSJ (1996 [1843], pp. 687–688, s. v. ἐρίζω).

<sup>52</sup> LSJ (1996 [1843], p. 687, s. v. ἐριδμαίνω, ἐριδαίνω).

<sup>53</sup> Cfr. Homero, *Ilíada* II 214.

ciertos intelectuales calificados de “erísticos”, como los hermanos Eutidemo y Dionisodoro.

Es llamativa la utilización del verbo ἐρίζειν por parte de Sófocles. Frente al pedido de Electra de no dejar las ofrendas enviadas por Clitemnestra en la tumba de Agamenón, Crisótemis responde: “Lo haré. Pues para dos personas no es razonable discutir (ἐρίζειν) sobre lo justo, sino instar a hacerlo (δρᾶν)” (*Electra* 466–467). Aquí se establece un contraste entre discutir y actuar, a partir del cual se sugiere que es fútil cualquier intercambio de opiniones abstracto sobre lo justo que no venga acompañado de la concreción de acciones justas.

#### 1. 2. 4. El adjetivo ἐριστικός

Dado que tanto ἔρις como ἐρίζειν refieren no solo a la lucha física, sino también a la contienda discursiva, se ha forjado a partir de esta acepción el adjetivo ἐριστικός que sirve para caracterizar a los expertos en el combate con palabras y a la técnica de la que estos se valen.<sup>54</sup> El uso de este término se ha impuesto por sobre los sustantivos ἐριδάντης y ἐριστής, y el adjetivo δύσερις “combativo, peleador”,<sup>55</sup> de uso muy poco frecuente.

Las apariciones más antiguas de ἐριστικός se registran en algunos textos de Isócrates y Platón, de manera que es probable que el adjetivo comenzara a ser utilizado recién a comienzos del siglo IV a. C. Diógenes Laercio adjudica a Protágoras la autoría de un *Técnica de los erísticos* (τέχνη ἐριστικῶν, IX 55. 2; DK 80 A 1), y a Antístenes, un *Opiniones* o *Erístico* (δόξαι ἢ ἐριστικός) y un *Sobre el uso de los nombres*, considerado un tratado de tipo erístico (VI 17. 11, SSR V A 41, FS 792). No obstante, los títulos de estas obras no son originales, sino espurios, dado que no fueron escogidos por sus autores, sino agregados posteriormente en una época donde el uso del adjetivo ἐριστικός ya se encontraba probablemente extendido.

A partir de lo dicho, Schiappa (1990, p. 464) sugiere que Platón acuñó el término ἐριστικός, así como también algunas otros adjetivos terminados en -ική y en -ικός, para referir a diversas técnicas y a los expertos en ellas, e. g. διαλεκτική, ἀντιλογική y

<sup>54</sup> LSJ (1996 [1843], p. 689, s. v. ἐριστικός).

<sup>55</sup> LSJ (1996 [1843], p. 456, s. v. δύσερις). Con este adjetivo se emparenta el sustantivo δυσεριστία “disposición combativa”, neologismo empleado por Proclo, *Comentario al Parménides de Platón* 539. Cfr. Chantraine (1968–1977, p. 372, s. v. ἔρις).

ῥητορικῆ.<sup>56</sup> Sin embargo, determinar con precisión quién fue el “inventor” de la noción de ἐριστικός es tarea difícil, pues está sujeta a controversia la fecha de composición de algunos de los diálogos de Platón y de los discursos de Isócrates en los que este adjetivo habría aparecido por primera vez. Esto ocurre por ejemplo con el *Euthd.*, considerado alternativamente una obra de juventud, de transición hacia la madurez e incluso de vejez.<sup>57</sup> La situación es aún más grave en el caso de Isócrates, ya que sobre la historia de constitución y transmisión de su *corpus* textual es poco lo que se sabe. Por ejemplo, del *Contra los sofistas*, donde no hay registro del adjetivo ἐριστικός pero sí de un sintagma equivalente, solo se puede aportar una fecha de composición aproximada. Dado que en *Antídosis* 193. 4–5, Isócrates afirma que publicó el escrito cuando comenzó a dedicarse a la enseñanza y suponiendo que la carrera pedagógica de Isócrates se inició *circa* 390 a. C., entonces es posible fijar tentativamente su composición cerca de esa fecha y, sin dudas, antes del *Panegírico*, redactado *circa* 380 a. C. (Mirhady y Too, 2000, p. 10; Livingstone, 2001, pp. 41–44). Presentadas estas dificultades, lo que interesa aquí es desarrollar una explicación acerca del origen del adjetivo ἐριστικός que considere no solo la fecha de redacción estimada de las fuentes donde aparece, sino fundamentalmente el uso concreto del adjetivo y sus cognados que realizan Platón e Isócrates.

El sustantivo ἔρις aparece diecinueve veces en el *corpus platonicum*.<sup>58</sup> En ocho de estas apariciones, tiene el sentido de “discusión, contienda verbal”.<sup>59</sup> El verbo ἐρίζω se registra siete veces.<sup>60</sup> Con excepción de la mención de *República* IV 395d8, en el resto de las apariciones refiere a la acción de “discutir”. El neologismo ἐριστικῶς se utiliza en dos oportunidades (*República* IV 454b5, *Filebo* 17a4) y el adjetivo ἐριστικός, en nueve. Este último sirve para caracterizar tanto a personas –e. g. Menéxeno (*Lisis* 211b8)– como argumentos (*Menón* 80e2, 81d6; *República* VI 499a7). En *Sofista* 225c9 y 225d1 se utiliza

<sup>56</sup> Cfr. Chantraine (1968–1977, p. 372, s. v. ἔρις), y Timmerman y Schiappa (2010, pp. 9–10, 36).

<sup>57</sup> Sobre esta discusión, cfr. Hawtrey (1981, pp. 3–11), Narcy (1984, pp. 179–184), Canto-Sperber (1989, pp. 37–40) y Chance (1992, pp. 4–5), quienes acuerdan en situar la redacción del diálogo cerca de la fecha de composición de *Menón*. Mársico e Inverso (2012, pp. 17–19) proponen como fecha tentativa el año 384 a. C., fecha en la que los hermanos podrían haber llegado a Atenas integrando la embajada de Quíos. Sobre esta hipótesis, cfr. Dušanić (1999, pp. 4–9).

<sup>58</sup> *Hípias Mayor* 294d2; *Menéxeno* 237d1; *República* II 379e5, V 454a8, VI 499a8; *Sofista* 216b8, 225e1, 237b10; *Político* 268e10; *Filebo* 49a2; *Timeo* 88a4; *Crítias* 109b2, 109b4 y *Leyes* V 736c8, VI 776c8, 776d1, VII 788d6, VIII 834d3.

<sup>59</sup> *Hípias Mayor* 294d2; *República* V 454a8, VI 499a8; *Sofista* 216b8, 225e1, 237b10; *Filebo* 49a2 y *Timeo* 88a4.

<sup>60</sup> *Lisis* 207c3; *Prt.* 337b1, 337b2, 343d3; *Banquete* 173e4 y *República* IV 395d8, V 454a5.

para llamar a una de las partes en que se divide la contradicción. Asimismo, Platón lo emplea para caracterizar a un grupo de intelectuales –“los erísticos y aficionados a las luchas verbales” (καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν, *Menón* 75c9)– que se valen de una técnica de discusión específica –la técnica erística (ἐριστικῆς ... τέχνης) (*Sofista* 226a2).<sup>61</sup> Estas pocas apariciones del adjetivo en el *corpus platonicum* contrastan con el uso que hace Aristóteles del término, en cuyo *corpus ἐριστικός* se registra cuarenta veces, de las cuales veintitrés corresponden a *SE*.<sup>62</sup>

En los discursos de Isócrates, el sustantivo ἔρις se registra ocho veces. Con excepción de *Encomio de Helena* 41. 5, donde hace referencia al conflicto entre Atenea, Afrodita y Hera originado en el juicio de Paris, se utiliza con el sentido de “discusión, contienda verbal”.<sup>63</sup> El verbo ἐρίζειν, usado siempre con la acepción de “discutir”, se registra tres veces (*Antídotosis* 73. 7, 147. 8; *Carta a Alejandro* 3. 6), al igual que el adjetivo ἐριστικός. Este último se emplea únicamente para caracterizar discursos y conversaciones: διὰ τῶν ἐριστικῶν λόγων (*A Nicocles* 51. 3), τοὺς ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντας (*Antídotosis* 261. 1–2) y τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικοὺς καλουμένους (*Panatenáico* 26. 4). Es llamativo que Isócrates no use el adjetivo para caracterizar a otros intelectuales. Para ello, se vale de sintagmas contruidos con un participio sustantivado y un circunstancial de tema en posición atributiva, formado por la preposición περί y el acusativo plural de ἔρις. Este sintagma aparece en dos oportunidades en *Contra los sofistas*, como si se tratara de un equivalente del adjetivo ἐριστικός: τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων (“los que malgastan el tiempo en contiendas verbales”, 1. 8) y τῶν περὶ τὰς ἔριδας καλιωδουμένων (“los que están ocupados continuamente en las contiendas verbales”, 20. 5).<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Cfr. Platón, *Sofista* 231e2 y *Euthd.* 272b10.

<sup>62</sup> Véase Aristóteles, *Tópicos* I 100b23, 100b28, 101a1, 101a3, VIII 162a17, 162b5; *SE* II 165a39, 165b7, 165b11, XI 171b8, 171b13, 171b19, 171b20, 171b23, 171b25, 171b26, 171b32, 171b35, 171b38, 172a2, 172a3, 172a10–11, 172b2, 172b4, XVII 175a34, 175b9, XXXIII 182b35, 183a7, XXXIV 183b6; *Problemata* 916b20, 917b4; *Física* I 2. 185a8; *Metafísica* IV 7. 1012a19; *Política* II 1261b30; *Retórica* I 11. 1371a1, 1371a7, II 24. 1402a3, 1402a15, 1402a28, III 14. 1414b28. Aristóteles emplea tres veces el sustantivo ἔρις con la acepción de “lucha” o “contienda” (*Ética Eudemia* VII 1235a27 = Homero, *Ilíada* XVIII 107; *Ética nicomaquea* VIII 1155b6 = DK 22 B 8; *Retórica* III 19. 1419b26). El verbo ἐρίζω es utilizado solo dos veces, una con la acepción de “luchar” (*Retórica* III 11. 1413a34), otra con la de “discutir” (*Problemata* 916b22). Se registran dos apariciones del adverbio ἐριστικῶς (*Tópicos* VIII 161a34, 161b2; *Física* I 3. 186a6).

<sup>63</sup> Isócrates, *Contra los sofistas* 1. 8, 20. 5; *Encomio de Helena* 1. 8, 6. 3, 46. 3; *Antídotosis* 258. 2 y *Carta a Alejandro* 3. 2.

<sup>64</sup> Cfr. Isócrates, *Antídotosis* 258. 2 (τῶν περὶ τὰς ἔριδας σπουδαζόντων).

A partir de lo señalado, podría establecerse que Isócrates emplea el adjetivo *ἐριστικός* solo para referir a determinado tipo de argumentos en textos cuya fecha de redacción puede estimarse de forma aproximada con posterioridad al 370 a. C. En efecto, de acuerdo con la datación que ofrecen Mirhady y Too (2000, p. 10), *A Nicocles* fue redactado *circa* 374 a. C.; *Antídosis*, entre 354 y 353 a. C.; y el *Panatenaico*, entre 342 y 339 a. C. Isócrates nunca emplea este adjetivo para caracterizar a personas, *i. e.* a los erísticos, ya que para ello se vale de los sintagmas de participio mencionados que se registran en *Contra los sofistas*. Platón, en cambio, cerca de la misma fecha de redacción del *Contra sofistas*, emplea ya el adjetivo *ἐριστικός* para referir no solo a determinado tipo de argumentos (*Menón* 80e2, 81d6), uso que comparte con Isócrates, sino también a personas como Menéxeno (*Lisis* 211b8) e, incluso, al conjunto de “los erísticos” (*Menón* 75c9). En este punto se podría arriesgar que Platón acuñó el término *ἐριστικός* como una noción técnica que sintetizaba y, a la vez, sistematizaba una idea que ya se encontraba en Isócrates expresada por medio de una construcción de sintagma de participio menos específica. Quienes para Isócrates se dedican o pierden el tiempo en las discusiones verbales son para Platón “erísticos” (*ἐριστικοί*), *i. e.* expertos en el combate verbal que se valen de una técnica específica de discusión, la técnica erística. El uso platónico de este adjetivo deja traslucir una concepción del fenómeno de la erística que excede la mera crítica, ya que detecta y clasifica nuevos patrones de argumentación a partir de cuyo uso se juzga a qué intelectuales les cabe tal calificación.

## II. El nacimiento de la erística: los cimientos de una construcción platónica

En el apartado anterior se han aportado argumentos para defender que Platón ha sido probablemente el inventor del concepto de “erística”. Esta afirmación requiere de algunas precisiones adicionales. Por una parte, Platón forja un concepto para demarcar, explicar y dar sentido a un movimiento, a una manifestación. Sin embargo, dicho concepto no se comporta como un espejo que refleje, con exactitud historiográfica, la impronta y particularidades de dicha manifestación. Por el contrario, la de “erística” es una construcción hermenéutica que no solo traza los límites, sino que también expresa un juicio crítico de valor sobre la propuesta teórica asociada a ese fenómeno. Se trata de una categoría que se impone a los intelectuales calificados como tales, pero que no nace de

ellos. Ninguno de los calificados por Platón como “erísticos” se llama a sí mismo de esa manera o se reconoce como tal, dado que, a diferencia de lo que ocurre con la noción de “sofista”, este término siempre estuvo cargado de un signo negativo, siempre fue utilizado para marcar “lo que no”.

Por otra parte, la noción técnica de “erística” que Platón forja aún no solo su opinión sobre ciertos intelectuales cuyas prácticas de argumentación contradicen los objetivos de la dialéctica, sino también el tratamiento de eris por parte de la tradición poética precedente. Platón se opone a la imagen hesiódica de una Eris benéfica. El poeta argumenta que Eris es un acicate para el trabajo y la consecución de nobles objetivos, e incluye su propia tarea, la del aedo, bajo la tutela y amparo de esta fuerza:

[...] cela el vecino al vecino, que está ansioso de riqueza, pues buena es esta Eris para  
[los mortales.  
El alfarero siente enojo hacia el alfarero; el carpintero, hacia el carpintero;  
el mendigo al mendigo envidia; el aedo, al aedo (Hesíodo, *Trabajos y días* 23–26).

Este reconocimiento de las bondades de Eris justificaría que Platón considerara a Hesíodo un sofista (*Prt.* 316d7), como defiende Boys–Stones (2010, p. 44). Para el filósofo, Eris está ausente del ámbito divino, pues los dioses se repartieron las regiones de la tierra según el destino, no según la discordia (*θεοὶ γὰρ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον οὐ κατ' ἔρω*, *Critias* 109b1–2). Asimismo, en el ámbito humano, no posee valor positivo alguno, pues motiva la discordia y la competencia, pero con intenciones poco nobles (*Lisis* 215c4–215d7). Por esta razón, a la futilidad de la erística Platón opondrá la fertilidad de la dialéctica, que sustituye a eris por eros, motor de la búsqueda del conocimiento inteligible.<sup>65</sup>

De la tradición que lo precede, Platón retoma la caracterización negativa de eris. Tres son los rasgos relevantes, señalados ya en textos de la poesía épico–trágica y de la prosa ática, que Platón incluirá en la presentación filosófica de la erística: [a] es un tipo de discusión poco amigable, hostil, donde se emplean argumentos que agravian, pero no convencen, y donde es difícil llegar a un acuerdo, como se sugiere en los pasajes ya

---

<sup>65</sup> Según la tesis de Boys–Stones (2010, pp. 45–50). En *República* VII 532a1–533d4 la dialéctica es definida como un método que, por medio del λόγος, permite progresivamente apartarse del ámbito sensible para alcanzar el conocimiento inteligible de las Formas y, en especial, de la Forma de Bien. En *Banquete* 209e5–211d, en un contexto dramático y filosófico diferente, se aprecia que este ascenso está motorizado por eros, deseo que permite, partiendo de lo sensible, alcanzar el conocimiento intelegible.

referidos de Homero, *Ilíada* I 6–7, II 214, 246–247, 342; Sófocles, *Electra* 466–467; Heródoto, I 82. 27–30 y Tucídides, III 111. 4; [b] es un tipo de discusión que procede por medio de la oposición de discursos o argumentos diferentes o contrarios, como se indica en Hesíodo, *Teogonía* 225–232 y Eurípides, *Fenicias* 499–502, *Hécuba* 116, 130; [c] es un tipo de discusión en el que se manipulan los significantes o significados de las palabras con la intención de generar confusión y ambigüedad, como sugiere de cierta forma Tucídides, II 54. 3.

A fin de reconstruir la génesis de la noción de “erística” en los diálogos platónicos, el *Euthd.* constituye sin lugar a dudas la fuente de estudio más relevante. De alguna manera, esta obra podría ser considerada el acta de nacimiento de la erística, pues allí se presenta una pintura detallada de la acción, la palabra y la intención erísticas. Esta minuciosa presentación se amplía en el marco de la quinta definición del sofista que se presenta en el diálogo del mismo nombre y se completa con referencias más escuetas dispersas en otras obras que, al ser ensambladas como piezas de un conjunto, nos devuelven una imagen nítida y coherente de la opinión platónica sobre este fenómeno.

La comprensión de la erística involucra tres conceptos clave del pensamiento platónico: dialéctica, antilogía y refutación, que serán definidos y tratados en los apartados que se desarrollan a continuación. Como se probará en este capítulo, desde la mirada platónica la erística consiste en la utilización de la antilogía con el fin de refutar cualquier tesis dada, sea esta verdadera o falsa, a partir de la formulación de paradojas que ponen en evidencia las falencias del lenguaje. La antilogía de tipo erística se opone así a la dialéctica –que puede no obstante valerse de la antilogía como procedimiento argumentativo válido– y también a la refutación tal como esta es practicada por el personaje Sócrates en los diálogos platónicos tempranos.

## II. 1. Contraposición entre erística y dialéctica

En el dibujo que Platón traza de la erística uno de los rasgos más importantes es el de la contraposición con la dialéctica. En muchos casos, esta contraposición no viene acompañada de una definición precisa de ambos procedimientos de indagación, sino que sirve para entronizar la dialéctica como el método de investigación apropiado y condenar la erística como una técnica argumentativa fútil (Robinson, 1953 [1941], p. 85; Kerferd,

1981, p. 65). A esto debe sumarse el hecho de que Platón no presenta una visión unificada de la dialéctica. En *Fedón* esta se identifica con el método hipotético, método que en *República* permite alcanzar el conocimiento del principio no hipotético, el Bien, y en *Prm.* examinar hipótesis contradictorias sobre lo uno. En cambio, en *Fedro* y *Filebo* la dialéctica se identifica con el método de síntesis y división que también se desarrolla en *Sofista* y *Político*. Asimismo, en los diálogos tempranos la dialéctica adquiere la forma de la refutación que procede por medio del intercambio de preguntas y respuestas. Llevar adelante un estudio exhaustivo de la dialéctica platónica excede en mucho los objetivos de este análisis.<sup>66</sup> Lo que interesa aquí es evaluar la caracterización de la dialéctica que se toma por supuesto cada vez que Platón la contrasta con la erística.

Uno de los pasajes más relevantes es *Menón* 75c8–d7, donde se establece una comparación nítida entre hablar de forma erística y dialéctica. Al analizar la segunda definición de “virtud”, según la cual esta es la capacidad de gobernar a los hombres (*Menón* 73c9–d1), Sócrates establece una comparación entre las virtudes y las figuras geométricas, con el objetivo de mostrar a Menón que, aunque las figuras son numerosas, todas ellas tienen en común el hecho de ser figuras, de manera que es de la figura de lo que hay que buscar una definición. Una vez que se establece que la figura es aquello que acompaña al color (*Menón* 75c4–7), Menón pregunta a Sócrates qué le respondería al que le dijera que tampoco sabe qué es el color:

Y si el que pregunta fuera alguno de los sabios (τῶν σοφῶν τις), ya sea de los erísticos como de los que están preparados para la lucha <verbal> (καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν), le diría que “para mí está respondido, pero si no hablo correctamente, tu función es tomar la palabra y refutarme (σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν)”. Pero si quisieran dialogar entre ellos como amigos, como lo somos tú y yo, es necesario que contesten más pacífica y dialécticamente (διαλεκτικώτερον). Tal vez “lo más dialécticamente posible” no solo sea contestar la verdad, sino también por medio de aquello que reconozca saber quien es interrogado (Platón, *Menón* 75c8–d7, traducción modificada).

Los erísticos, identificados en este caso con quienes están preparados para la lucha verbal, forman parte del conjunto de los sabios. En esta descripción se trasluce un matiz irónico, ya que a la luz de la crítica que se desarrolla en el pasaje, es improbable que Platón los

---

<sup>66</sup> Para ello remito al clásico estudio de Robinson (1953 [1941]) y muy especialmente al de Dixsaut (2001).

considerara realmente sabios. La función del erístico consiste en refutar. En el diálogo ficticio que imaginan Sócrates y Menón, tras ser definida la figura como aquello que acompaña al color, un erístico preguntaría a Sócrates qué es el color con el objetivo de cuestionar la definición de “figura”. Sócrates se negaría a responder esta pregunta aclarando que es suficiente aportar la definición de figura, pero desafiaría al erístico a que lo refutara. Por el contrario, si el que preguntara fuera un amigo, Sócrates estaría dispuesto a conversar, es decir, a participar de un proceso en el cual los interlocutores intercambiaran opiniones sobre el tema investigado, asintiendo o discutiendo. Aquí se sientan las bases de la distinción entre discutir amigablemente y rivalizar de forma hostil, distinción que no solo reposa en la actitud de los interlocutores, sino también en los objetivos que la conversación persigue (Dixsaut, 2001, p. 41). Mientras la discusión amigable que se identifica con la dialéctica busca el conocimiento de las definiciones, la discusión erística se ocupa de la refutación de todas ellas. Como se muestra en el transcurso del diálogo, la erística procede a través de la postulación de paradojas que, como la del conocimiento, calificada de razonamiento erístico (*Menón* 80e1–2), conducen a un tipo de aporía que no motoriza la búsqueda de saber, sino que la obstruye (cfr. Marcos 2015, pp. 19–21).

Para evitar esto, es preciso que los interlocutores, deponiendo la actitud hostil, contesten “más dialécticamente”. ¿En qué consiste esta actitud? No solo en responder con la verdad, sino también en incorporar en las respuestas aquello que los interlocutores reconocen saber. Aquí hay dos detalles relevantes. Por una parte, cada interlocutor debe contestar con aquello que cree conocer. Esta actitud refiere al llamado “principio del asentimiento sincero”, clave en el proceso de indagación que Sócrates lleva adelante en los diálogos de Platón. De acuerdo con este principio, es menester responder con lo que verdaderamente se cree sobre el tópico tratado. Esto garantiza que la conversación tenga efectos sobre el campo de creencias de los interlocutores y contribuya a modificar la forma de vida que estos llevan, la cual encuentra fundamento en las creencias examinadas.<sup>67</sup> Por el contrario, en las conversaciones erísticas no solo es irrelevante si lo dicho es verdadero o falso, sino que tampoco importa si las tesis enunciadas por los interlocutores son realmente creídas por ellos. Por este motivo, desde el punto de vista platónico, la erística

---

<sup>67</sup> Platón, *Crátilo* 49c11–d1, *Prt.* 331c4–d1, *Gorgias* 500b5–7 y *República* 1 349a4–6. Sobre este principio, cfr. *supra*, Introducción, apartado II, “Estado de la cuestión general sobre el tema de la investigación”.

no se preocuparía por obtener una mejora ni epistémica ni moral en los interlocutores, sino solo por refutar lo que estos dicen.

Por otra parte, la búsqueda del conocimiento no consiste en un trayecto despersonalizado, sino en un recorrido que se transita de acuerdo con las particularidades y posibilidades de los interlocutores que intervienen en la conversación (Carpenter y Polansky, 2002, pp. 89–100). Se intenta no solo encontrar la verdad, sino hacerlo a partir de lo que ha sido acordado con quienes participan activamente del diálogo. Si bien para Platón la verdad es objetiva y única, los senderos para llegar a ella son multiformes. Por el contrario, en una conversación erística no solo es irrelevante llegar a la verdad, sino que los patrones de refutación no se adaptan ni a las posibilidades del interlocutor ni a las particularidades de las circunstancias. En cualquier contexto las paradojas erísticas se enuncian como piezas “pre-fabricadas”, tras sacar de contexto nociones presentes en las respuestas ofrecidas por el interlocutor.

Una comparación similar aparece en *Prt.*, aunque sin referencia expresa a la dialéctica. Allí Pródico aconseja a Protágoras y a Sócrates asentir y cuestionar, pero no disputar entre sí, “pues los amigos cuestionan (*ἀμφισβητοῦσι*) a sus amigos con buena intención, pero los adversarios y los enemigos disputan (*ἐρίζουσιν*) unos con otros” (*Prt.* 337b1–3, traducción modificada).<sup>68</sup> De acuerdo con esta descripción, existe un tipo de indagación amigable en la que es posible tanto asentir como cuestionar lo dicho por el interlocutor. Durante este proceso, no se pretende solo rebatir las opiniones del adversario, sino acordar con este, cuando sus opiniones sean verdaderas, o discutir las, cuando se crea que está en el error. La discusión que tiene lugar entre amigos es caracterizada por medio del verbo *ἀμφισβητεῖν*. Es llamativo que en *Sofista* 225a8–b1 se caracterice como “controversial” (*ἀμφισβητητικόν*) todo combate verbal en el cual se oponen argumentos, género al que pertenece la erística, que es definida allí como un tipo de controversia contradictoria (*Sofista* 225b5–c9; Dixsaut, 2004, p. 413). El sentido del verbo *ἀμφισβητεῖν* “disputar, litigar, avivar una controversia” es cercano al de *ἐρίζειν*, lo cual explica que en *Sofista* la erística sea caracterizada como *ἀμφισβητητικόν*.<sup>69</sup> A pesar de

---

<sup>68</sup> Sobre la sintaxis de la frase, véase la discusión entre Dixsaut (2004, pp. 412–413) y Taormina (2004, pp. 379–381), cuya propuesta de análisis sintáctico se adopta aquí. Consideraciones adicionales sobre este pasaje serán presentadas *infra*, capítulo III, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”. Cfr. Platón, *Filebo* 17a3–5.

<sup>69</sup> LSJ (1996 [1843], p. 94, s. v. *ἀμφισβητέω*) y Taormina (2004, p. 383).

su proximidad semántica, en el pasaje de *Prt.* citado se los distingue, pues la discusión caracterizada por la acción de ἀμφισβητεῖν está regida por las coordenadas de la φιλία. En cambio, el intercambio expresado por medio del verbo ἐρίζειν representa una forma de indagación hostil propia de enemigos, que solo contempla la discusión, pero no el acuerdo. No es la verdad o falsedad el criterio que determina qué opiniones admitir o rechazar, sino que se combaten todos los pareceres del interlocutor rival por igual.

La comparación entre erística y dialéctica se amplía en *República*:

Sócrates: Realmente es notable, Glaucón, la fuerza de la técnica de contradicción (ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης) –dije yo.

Glaucón: ¿Por qué?

Sócrates: Porque me parece que muchos caen en ella incluso involuntariamente, y creen que no discuten, sino que dialogan (οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι), porque no son capaces de analizar lo dicho separando por clases (κατ' εἶδη διαιρούμενοι), sino que se aferran a la palabra misma para hacerle decir lo contrario (τῆν ἐναντίωσιν), de modo que se valen mutuamente de la disputa y no del diálogo (ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι) (Platón, *República* V 454a1–9).

La erística aparece aquí asimilada a la técnica antilógica, punto que se ampliará en el apartado siguiente.<sup>70</sup> Esta operación permite a Platón fundamentar la superioridad de la dialéctica como técnica de investigación. Para ello se degrada la contradicción al dominio de la oposición de las palabras y se reserva a la dialéctica la tarea de establecer una articulación conceptual que muestre las relaciones de semejanza y diferencia que existen realmente entre las cosas (De Luise y Farinetti, 2000, pp. 217–218; Dixsaut, 2001, pp. 63–67).

De acuerdo con la descripción presentada en este contexto, las contradicciones se producen al emplear los términos por sí mismos, escindidos de la realidad a la que nombran. Esta utilización del lenguaje permite manipular los significados, de modo de lograr que un mismo término pueda referir a cosas contrarias. El ejemplo que se cita es el de la falta de una definición precisa de lo que se entiende por “naturaleza idéntica y diferente” (τῆν αὐτὴν καὶ τῆν ἑτέραν φύσιν, *República* V 454c8). Esto lleva provisoriamente a la conclusión según la cual, por tener naturalezas distintas, varones y mujeres no pueden cumplir las mismas tareas, de modo que estas no podrían ser guardianas de la ciudad. Sin embargo, una definición precisa de estas nociones permite a Sócrates postular la tesis

---

<sup>70</sup> Cfr. Platón, *República* V 454b2, 454e6, 455a9.

contraria. Al prestar atención no a la naturaleza del varón y la mujer, sino a la naturaleza de quiénes son o no aptos para gobernar, tanto mujeres como varones se revelan capacitadas y capacitados para la tarea de gobierno (*República* V 455a9–456b12).

El diálogo filosófico se caracteriza por abordar el tema de discusión por medio del empleo de la técnica de separación o análisis en clases o géneros, estrategia que se emplea en diálogos posteriores donde se pone en práctica el método dialéctico de división y unión.<sup>71</sup> En el caso de los intercambios de tipo erístico no hay preocupación alguna por llegar a conocer la realidad que oficia como referente del lenguaje. Por este motivo, se manipulan los sentidos de las palabras para poder sostener puntos de vista opuestos y obtener la victoria en la discusión a través de la manipulación discursiva.

## II. 2. Erística y antilogía

### II. 2. 1. Observaciones preliminares sobre la antilogía

Para explorar la relación entre erística y antilogía, es preciso definir qué se entiende por “antilogía”. Para ello, como se ha hecho a propósito de la erística, se debe analizar qué utilización se hace del término en fuentes filosóficas y no filosóficas. Llama la atención que, de los *loci* recopilados por LSJ para mostrar los usos del sustantivo *ἀντιλογία* y del verbo *ἀντιλέγω*, ninguno haya sido tomado de textos anteriores al siglo V a. C.<sup>72</sup> Lo mismo sucede con el adjetivo *ἀντιλογικός*.<sup>73</sup> Sin embargo, el verbo *ἀνταγορεύω*, que equivale a *ἀντιλέγω*, aparece registrado en Píndaro, *Píticas* 4. 156.<sup>74</sup> Estas precisiones sugerirían que recién en el siglo V a. C. se nombra, tipifica, sistematiza y extiende la forma de argumentación que procede por oposición de argumentos o discursos, lo cual no excluye la posibilidad de que esta haya sido empleada con anterioridad a esa fecha. Por entonces la oposición de discursos era uno de los procedimientos argumentativos utilizado en los

---

<sup>71</sup> Platón, *Fedro* 265c8–266b7, 273d2–274a5; *Político* 265c6–266d9, 284e11–285c2 y *Sofista* 218d8–221c3, 253d1–e2.

<sup>72</sup> LSJ (1996 [1843], p. 158, s. v. *ἀντιλέγω*, *ἀντιλογέω* y *ἀντιλογία*). Véanse algunos usos relevantes del verbo *ἀντιλέγω* en Sófocles, *Edipo rey* 409; Eurípides, *Hipólito* 993; Aristófanes, *Ranas* 998, 1076, *Lisístrata* 806; Heródoto, VIII 77 y Tucídides VIII 53. Para usos relevantes del sustantivo *ἀντιλογία*, cfr. Aristófanes, *Ranas* 775 y Tucídides, I 31, 73, IV 59.

<sup>73</sup> LSJ (1996 [1843], p. 158, s. v. *ἀντιλογικός*).

<sup>74</sup> LSJ (1996 [1843], p. 148, s. v. *ἀνταγορεύω*). Cfr. Aristófanes, *Ranas* 1072.

tribunales y en la asamblea, órgano político fundamental de la democracia de tiempos de Pericles.<sup>75</sup> La utilización de la antilogía también quedó plasmada en la literatura de la época.<sup>76</sup> Por una parte, en la prosa de Tucídides, *e. g.* en los discursos que exponen corcireos y corintios en Atenas, cuando aquellos piden integrarse a la confederación de Delos al enterarse de que Corinto estaba preparando una gran flota naval para atacarlos (I 31–43); en la discusión entre Cleón y Diódoto por el destino de los ciudadanos de Mitilene tras la invasión ateniense a la ciudad (III 36–48); o en el debate entre melios y atenienses por la rendición de Melos y su incorporación a la Liga de Delos (V 85–113). Por otra parte, la antilogía se emplea en los *ἀγῶνες* de la comedia aristofánica, entre los que se destaca la confrontación entre el discurso fuerte y el discurso débil (*Nubes* 961–1104), y en los enfrentamientos verbales propios de las tragedias de Sófocles y Eurípides, *e. g.* entre Edipo y Creonte (*Edipo Rey* 513–630), entre Creonte y Antígona (*Antígona* 441–581), entre Crisóstemis y Electra (Sófocles, *Electra* 328–471), entre Electra y Clitemnestra (Eurípides, *Electra* 998–1146) o entre Medea y Jasón (*Medea* 446–626). En esta misma época, fue formulada la tesis protagórica de los discursos opuestos y Antifonte de Ramnunte redactó las *Tetralogías*, donde la antilogía se emplea de forma sistemática no con el objetivo de persuadir, sino de explorar nuevas formas de comunicar y de reflexionar sobre asuntos éticos, legales y políticos (Gagarin, 2002, pp. 22, 55). Asimismo, el hecho de que los ejemplos más claros del uso de la antilogía aparezcan en textos de la tradición sofística no implica que los sofistas hayan sido los únicos responsables de esta innovación. En efecto, como se verá en el segundo capítulo de esta investigación, Zenón de Elea es uno de los representantes más destacados del uso de argumentos opuestos (Giombini y Marcacci, 2010, pp. 277–294).

La antilogía representa una situación discursiva en la cual se confrontan argumentos o discursos que expresan posiciones opuestas (Velardi, 2006, p. 248, n. 221). Según la clásica definición de Kerferd (1981, p. 63), “it consists in opposing one λόγος to another λόγος, or in discovering or drawing attention to the presence of such an opposition in an argument or in a thing or state of affairs. The essential feature is the opposition of one λόγος to another either by contrariety or contradiction”.<sup>77</sup> La esencia de la antilogía es la oposición. Esta puede ser de dos tesis contradictorias, *e. g.* Aquiles es veloz y Aquiles no es

<sup>75</sup> Cfr. Platón, *Fedro* 261c4–d4 y Gallego (2003, pp. 326–336).

<sup>76</sup> Sobre este tema, cfr. De Romilly (2002 [1988], pp. 76–78) y Matelli (2000, pp. 21–46).

<sup>77</sup> Cfr. Castelnérac y Marion (2013, p. 13).

veloz; o de dos tesis contrarias, *e. g.* Aquiles es veloz y Aquiles es no veloz. Asimismo, ambas tesis pueden ser defendidas por un mismo enunciador o por enunciadores diferentes, *i. e.* una misma persona puede aportar argumentos para probar que Aquiles es veloz y que Aquiles no es veloz; o un enunciador puede defender que Aquiles es veloz, mientras su rival sostiene la tesis opuesta, que Aquiles no lo es. La potencia de la antilogía radica en la posibilidad de presentar dos alternativas igualmente sólidas para dar solución a un mismo problema, por una de las cuales es difícil optar. Se trata de construir “due discorsi di natura opposta, ugualmente potenti, ossia persuasivi e funzionanti, allo stesso modo e con la stessa intensità” (Giombini y Marcacci, 2010, p. 278). Ante una situación semejante, es posible encontrar razones, o bien para creer en las dos posiciones, o bien para refutarlas por igual, sin poder determinar cuál de ellas es verdadera y cuál falsa.

## II. 2. 2. Algunas consideraciones de la opinión platónica sobre la antilogía

En *Sofista* 232e2–4 la técnica antilógica es definida como “una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas”. Allí mismo se señala que, como es imposible poseer conocimiento de todo, el sofista contradice a partir de un conocimiento aparente que está a la base de la producción de discursos falsos. No obstante, en otros contextos Platón reivindica el uso de la antilogía. Esta ambivalencia se explica en parte porque la antilogía se evalúa según los fines para los que es utilizada. En tanto técnica argumentativa no es ni buena ni mala, pero su aplicación puede ser nociva o beneficiosa, según se emplee como herramienta de la erística o la dialéctica (Kerferd, 1981, pp. 65–66; De Luise y Farinetti, 2000, p. 214, n. 5). A continuación, se analizará la concepción negativa de la antilogía que desarrolla Platón, que se completará *infra* con las observaciones presentadas a propósito de la quinta definición del sofista que aparece en el diálogo homónimo. Luego, se formularán algunos comentarios sobre su consideración positiva de la antilogía, que serán relevantes para el desarrollo del segundo capítulo.

En *Fedón*, antes de discutir los argumentos del “alma–armonía” y la posibilidad de que el alma se corrompa a través de las sucesivas reencarnaciones, Sócrates censura el comportamiento de Simias y Cebes, ya que a pesar de aceptar que el alma es inmortal, insisten en proponer nuevas objeciones que cuestionan que pueda existir separada del cuerpo luego de la muerte. A la manera de los contradictores, defienden que el alma es y

no es inmortal. Aunque las objeciones de los tebanos sean valiosas y obliguen a Sócrates a presentar nuevos argumentos para fortalecer su propia doctrina, este aprovecha la oportunidad para advertir sobre los peligros de argumentar sólo por el afán de contradecir.

La antilogía es la causa del odio o resentimiento hacia los argumentos que se caracteriza como “misología” (*Fedón* 88c1–91c5). Al igual que la misantropía, la misología se genera por la falta de conocimiento experto (*ἀτεχνία*, *Fedón* 90d3).<sup>78</sup> La falta de *τέχνη* nos hace creer que todos los *λόγοι* son verdaderos, ilusión que se rompe cuando se descubre que existen argumentos falsos (*Fedón* 90b4–5). Este error de juicio genera una gran decepción. Sin embargo, en lugar de reconocer la propia ignorancia y asumir la responsabilidad del error, se termina por odiar esas cosas sobre las cuales se presumía saber. Los misántropos aborrecen a las personas, creyendo que todas son viles y desleales; los misólogos, los argumentos (*Fedón* 89d8–e3, 90d3–7).

En *Fedón* se presentan dos críticas a la antilogía. La primera, de tipo ontológica, indica que esta se fundamenta en la tesis metafísica según la cual todo está en constante fluctuación y cambio, tesis que Platón suele atribuir a Heráclito de Éfeso (*Fedón* 90c2–6).<sup>79</sup> En efecto, dado que ningún argumento es seguro ni firme, se supone que las cosas sobre las cuales estos versan tampoco lo son (Gallop, 1975, p. 154, n. *ad* 90b4–91c5). Esta descripción se ajusta al ámbito sensible, pero no al inteligible, cuyo conocimiento queda vedado para quienes utilizan este procedimiento. La segunda crítica, de tipo epistemológica, señala que el objetivo principal de quienes emplean la antilogía no es discutir cómo son las cosas, sino persuadir (*πιστεῦσαι*, 89d5; *πιστεύσει*, 90b6) a quienes los escuchan para que crean lo mismo que ellos, actitud que refleja el amor por la victoria en las discusiones (*ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαιδευτοὶ φιλονίκως*, *Fedón* 91a2–3). Los argumentos se utilizan para persuadir o refutar, sin importar su validez. Es decir, se utiliza el *λόγος* con independencia de la realidad, socavando así la relación que justifica la verdad y la falsedad (Dixsaut, 1991, p. 360, n. 210). Por este motivo, una de las consecuencias más calamitosas del uso de la antilogía es quedar privado de la verdad y del conocimiento de lo que es (*Fedón* 90d6–7), riesgo señalado también en *República* VII 539b9–c3.

---

<sup>78</sup> Cfr. Platón, *Fedón* 89d5, 89e7, 90b7. Para ampliar la caracterización de la misología, véanse *Laques* 188c5–e4 y *República* III 411c4–e3.

<sup>79</sup> Cfr. Platón, *Crátilo* 385e4–386e4, 402a4–c3 y *Teeteto* 152c8–e10, 160d5–e3, 179c1–183b5.

Las críticas a la antilogía ponen en evidencia la necesidad de desarrollar un método de investigación alternativo, el método hipotético, que supere los defectos y limitaciones del procedimiento antilógico, y restaure la confianza en el λόγος. Lejos de ser una imagen deficiente de la realidad, el λόγος se presenta como una vía segura para acceder al conocimiento de lo inteligible que, de otro modo, sería inaccesible a los mortales (*Fedón* 99e4–6). Además, este método propone un procedimiento para el tratamiento de hipótesis que evita incurrir en el vicio de discutir solo por el afán de hacerlo. En efecto, si alguien pidiera razones para justificar la hipótesis de partida, antes de responder sería preciso examinar si las consecuencias de la hipótesis concuerdan o no entre sí, para postular luego una nueva hipótesis de orden superior que permita explicar la primera, hasta llegar a algo suficiente (ἐπί τι ἰκανόν, *Fedón* 101d3–e1).<sup>80</sup> De este modo, se evita proceder como los que se dedican a contradecir (οἱ ἀντιλογικοί, *Fedón* 101e1–2). Estos suelen obstinarse en discutir la hipótesis inicial, presentando un argumento contrario a esa hipótesis, sin tomar en cuenta las conclusiones que se extraen de ella (*Fedón* 101d3–5). Por no poseer un procedimiento de indagación sistemático, discuten al mismo tiempo la hipótesis y sus consecuencias, mezclando y confundiendo niveles de análisis sin poder obtener ningún tipo de conocimiento sobre el asunto tratado (*Fedón* 101e1–5). En esta descripción podría verse una referencia al procedimiento de indagación de Euclides de Mégara. Este no cuestionaba las premisas de los razonamientos de sus oponentes, sino que se oponía directamente a la conclusión, sin importar qué razones la fundamentaran (Diógenes Laercio, II 107; *SSR* II A 34; *FS* 88).<sup>81</sup>

Una visión igualmente crítica de la antilogía se reitera en *República*. Una vez que Sócrates presenta el currículum educativo que deben seguir los guardianes de la ciudad, advierte sobre el peligro de que los jóvenes usen los argumentos para contradecir y con esto pretendan refutar a todo aquel que los rodea, como si se tratara de un juego:

Realmente, creo que ignoras que los jovencitos, cuando prueban los argumentos por primera vez, se valen de ellos como un juego usándolos siempre para contradecir, e imitando a los que los refutan, ellos refutan a otros (ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους

<sup>80</sup> Sobre este paso de método hipotético que no se ampliará aquí, cfr. Robinson (1953 [1941], pp. 136–141) y Gallop (1975, pp. 187–191, n. ad 101b9–c9).

<sup>81</sup> Este tema se desarrollará *infra*, capítulo IV, apartado IV. 2, “El fundamento y la aplicación de la antilogía en la refutación”.

ἐλέγχουσι), disfrutando como cachorros en arrastrar y mordisquear con argumentos a los que andan alrededor (Platón, *República* VII 539b2–7).

La antilogía es presentada aquí como una estrategia para lograr la refutación de los interlocutores, utilizada por jovencitos que se inician temprano en el uso de la argumentación sin haber recibido el entrenamiento necesario. Como se adelantó en *República* V 454a1–9, para contradecir y refutar se emplean las palabras con un significado contrario al que usualmente se les asigna. Este uso de la antilogía está respaldado en la imitación del modo en que los erísticos utilizan los argumentos opuestos, no en un conocimiento genuino del tema de discusión. Esto se ve también en *Euthd.*, donde Ctesipo, refutado numerosas veces por los hermanos erísticos, termina por refutarlos tras adoptar sus mismas tácticas. En el pasaje de *República* citado, se utiliza la forma ἐξελέγχοντας, participio del verbo ἐξέλεγχω que aparece numerosas veces en *Euthd.* para caracterizar el tipo de refutación propia de los erísticos.<sup>82</sup> Este uso prematuro de la antilogía por parte de los jóvenes conlleva dos efectos negativos: por una parte, contribuye a que la filosofía caiga en el descrédito, ya que puede ser confundida con la erística; por otra, condena a los jóvenes al escepticismo, ya que una vez que logran refutar con éxito a muchos de sus interlocutores y al mismo tiempo son refutados por otros, terminan por no creer en nada (*República* VII 539b9–c3).

A estas críticas debe sumarse aquella desarrollada en *Teeteto*. En el marco de la discusión de la tesis que identifica conocimiento y sensación, Sócrates presenta el caso de quien recuerda algo que actualmente no ve. Si saber y sensación son lo mismo, entonces la persona que recuerda no sabe, dado que no ve. Ahora bien, si la persona que recuerda sabe, entonces el conocimiento no siempre puede identificarse con la sensación (*Teeteto* 163a7–164c2). Una vez acordado esto, Sócrates señala que teme que esta objeción a la tesis sensista represente solo una mera oposición y no una verdadera refutación:

Que parece que estamos satisfechos con haber logrado un acuerdo, al modo de los discutidores (ἀντιλογικῶς), respecto de las concordancias nominales, y que con algo de esta índole ganamos la discusión; y cuando afirmamos que no somos contendientes (ἀγωνισταί), sino filósofos nos pasa inadvertido que estamos haciendo lo mismo que aquellos hombres terribles (Platón, *Teeteto* 164c7–d2).

---

<sup>82</sup> Cfr. *infra*, capítulo I, apartado II. 3. 2, “Erística y refutación en el *Eutidemo*”.

Aquí se presenta una oposición entre el método propio de los contendientes, que bien podrían identificarse con los erísticos, y el de los filósofos. El procedimiento de los erísticos se caracteriza por establecer concordancias respecto de los nombres a fin de ganar la discusión, como se aclara también en *República* V 454a1–9. La crítica implícita en esta sección radica en señalar que los erísticos se ocupan solo de los nombres y sus significados, pero no de los hechos mismos a los que los nombres refieren. En este caso podría tratarse de un acuerdo respecto del significado de los términos “ver” y “saber” que se establece sin atender a los casos y experiencias concretos de percepción y conocimiento. Una observación semejante se formula antes de presentar el símil del aviario, cuando Sócrates advierte a Teeteto que han dialogado sobre el saber y la ignorancia sin haber definido previamente qué son. Frente a esta situación un contradictor (*ἀντιλογικός*) prescindiría de tales expresiones, aunque eso no le impediría desarrollar argumentos en contra de lo que Sócrates dice (*Teeteto* 197a1–5). Lo mismo reprocha Sócrates a las paradojas sobre el conocimiento desplegadas por los hermanos erísticos para refutar a Clinias en *Euthd.* En efecto, al poner en evidencia que las paradojas confunden dos sentidos del verbo “aprender” (*μανθάνειν*), denuncia que son juegos que no permiten conocer cómo son las cosas, sino que aspiran a refutar por medio de las diferencias entre los nombres y sus significados (*Euthd.* 277e3–278b2).<sup>83</sup>

En contraste con esta perspectiva crítica Platón presenta una opinión positiva de la antilogía, al mostrar que puede ser utilizada en alianza con el método dialéctico. En *Fedro* Platón critica la retórica tradicional porque, al intentar persuadir a partir de la opinión de la mayoría y prescindiendo de la verdad, no puede ser considerada una *τέχνη* (*Fedro* 259e7–260a4). Estas críticas no manifiestan un rechazo completo de la retórica, sino que constituyen el primer paso para desarrollar el proyecto de una retórica filosófica, *i. e.* de una técnica que haga uso de la persuasión basándose en la verdad que aporta el método filosófico (*Fedro* 260b1–c3; Yunis, 2011, pp. 10–14; Velardi, 2006, pp. 49–57). Para ello es necesario que la retórica se valga de los conocimientos de la psicología y la dialéctica: por una parte, debe conocer la naturaleza del alma, a fin de conducirla por medio de los discursos que mejor se adapten a su naturaleza (*Fedro* 261a7–b2, 270b4–271b5); por otra parte, debe alcanzar el conocimiento de la verdad por medio del método dialéctico de unión y división, propio de la filosofía (*Fedro* 260e5–7, 262b5–c3, 265c8–266c1). Esto

---

<sup>83</sup> Cfr. *infra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 1, “Paradojas basadas en la homonimia”.

último permite hacer uso de la persuasión con base en el conocimiento de las semejanzas y diferencias reales de las cosas, lo cual vuelve indisociables la retórica y la filosofía (*Fedro* 260b1–c3).

La visión desarrollada en *Fedro* supone la ampliación del concepto tradicional de “retórica”. A los ojos de Platón esta ya no se asocia exclusivamente con las prácticas habituales de persuasión desplegadas en las cortes de justicia y en la asamblea pública, sino que se presenta como una técnica de conducción del alma a través de discursos, tanto en público como en privado (*Fedro* 261a7–b2). Esta técnica procede a través de la presentación de argumentos opuestos, de modo que la retórica queda asociada a la antilogía, como si fuera una parte específica de esta técnica general:

Sócrates: –Pero dime, en las cortes de justicia, ¿qué cosa hacen los adversarios?  
¿Acaso no presentan argumentos opuestos? (οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι) ¿O qué diremos?

Fedro: –Esto mismo.

Sócrates: –¿Presentan argumentos opuestos acerca de lo justo y de lo injusto?

Fedro: –Sí.

Sócrates: –¿Quien logra esto con esta técnica no hará que lo mismo (a)parezca a las mismas personas unas veces justo, pero cuando él quiera, injusto? (οὐκοῦν ὁ τέχνη τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον).

Fedro: –¿Cómo no?

Sócrates: –Y en la asamblea ¿no hará que las mismas cosas parezcan a la ciudad una veces buenas y, otras veces, todo lo contrario? (καὶ ἐν δημηγορίᾳ δὴ τῇ πόλει δοκεῖν τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν ἀγαθὰ, τοτὲ δ' αὖ τὰναντία) (Platón, *Fedro* 261c4–d4).<sup>84</sup>

A fin de imprimir un sentido propio al concepto de “retórica” y extender su uso, en el pasaje citado Platón refiere en primer lugar al ejercicio tradicional de esta técnica, al considerar el caso de dos adversarios que en el marco de un proceso judicial enuncian un discurso que se opone al del contrincante (*Fedro* 261c4–7). En segundo lugar, se menciona el caso de una única persona que presenta discursos opuestos por medio de los cuales es capaz de argumentar en un momento a favor de una posición y luego a favor de la posición contraria (Yunis, 2011, p. 185, n. *ad* 261c9–d1). Esta utilización de la antilogía genera como efecto que una misma entidad o situación aparezca afectada por predicados o

---

<sup>84</sup> En la traducción del pasaje he optado por la grafía “(a)parecer”, pues el verbo φαίνομαι tiene, entre otras acepciones, las de “aparecer” y “parecer”. Cfr. Boeri (2006, pp. 88, n. 50) y LSJ (1996 [1843], pp. 1912–1913, s. v. φαίνω).

cualidades opuestas (*Fedro* 261c10–d4). Nótese que para la descripción de esta actividad se emplean dos verbos: *φανῆναι*, que puede traducirse tanto por “parecer” como por “aparecer”, y *δοκεῖν*, cuya acepción más frecuente es “parecer, tener una opinión”. Los expertos en la técnica antilógica son capaces de infundir en la audiencia opiniones opuestas sobre un tema, al mostrar o hacer presentes los rasgos contrarios que posee una misma entidad o fenómeno. Para lograr este objetivo con éxito, Platón considera que la antilogía debe aplicarse sin considerar las opiniones de la mayoría, sino la verdad, cuyo conocimiento se alcanza por medio del método dialéctico (*Fedro* 259e4–260e7). De esta manera, sería posible pasar de una tesis a su contraria gracias al conocimiento de las semejanzas y diferencias que existen entre las entidades (*Fedro* 261d10–262c3; Kerferd, 1981, pp. 64–67; Murray, 1988, pp. 279–283). Sócrates indica que, así considerada, la antilogía puede emplearse no solo en el ámbito forense, sino también en el campo de la filosofía (De Luise y Farinetti, 2000, p. 214, n. 5; Velardi, 2006, pp. 248–249, n. 221). A modo de ejemplo, se menciona la labor del Palamedes eleático, quien la habría aplicado al examen de problemas metafísicos (*Fedro* 261d6–8).<sup>85</sup>

### II. 3. La presentación de la erística en *Eutidemo*

La compleja composición del *Euthd.* presenta una interpretación crítica de los fundamentos y alcances de la refutación erística que funciona como contrapunto de la definición original de la filosofía que se ofrece en el diálogo.<sup>86</sup> De acuerdo con la opinión platónica, uno de los objetivos centrales del uso de argumentos opuestos por parte de los erísticos es la refutación. Esta está estrechamente vinculada con la antilogía, pues su desarrollo incorpora tesis opuestas: la tesis inicial  $p$  y su contradictoria  $\neg p$ . En efecto, según la reconstrucción del ἔλεγχος socrático ofrecida por Vlastos, una vez que el interlocutor propone la tesis inicial  $p$ , Sócrates lo conduce a aceptar premisas adicionales  $q$  y  $r$  a partir de las que se deduce  $\neg p$ , tesis que contradice la posición inicial del interlocutor y lo obliga

<sup>85</sup> Dado que detrás del Palamedes eleático se esconde una referencia a Zenón de Elea, se analizará en profundidad este pasaje *infra*, capítulo II, apartado III. 1. 1, “El Palamedes eleático y las nuevas aplicaciones de la antilogía (*Fedro* 261d6–8, DK 29 A 13)”.

<sup>86</sup> En *Euthd.* 288d5–292e7 la filosofía es definida como la posesión de un conocimiento teórico y la capacidad de usarlo con fines prácticos beneficiosos. Este conocimiento se identifica en el diálogo con la técnica política. Para el desarrollo de este tema, cfr. Sermamoglou–Soulmaidi (2014, pp. 48–66).

a abandonarla.<sup>87</sup> Con esto Sócrates muestra al interlocutor que su concepción sobre el mundo es inconsistente y que en realidad desconoce aquello que pretende saber. Aunque este rasgo también es propio de la práctica erística, son otros los objetivos que se persiguen al conducir al interlocutor a la situación de aporía.

La interpretación que Platón ofrece sobre la erística en *Euthd.* es valiosa por dos motivos: en primer lugar, aporta elementos que permitirían identificar quiénes son los intelectuales juzgados como tales; en segundo lugar, presenta un nutrido catálogo de paradojas erísticas, acompañadas en algunos casos de soluciones ofrecidas por Sócrates y de ciertas observaciones que permiten comprender sus alcances y fundamentos. La crítica platónica se apoya en una interpretación detallada y comprensiva de la erística que constituye una de las fuentes más valiosas para el conocimiento de este fenómeno. Asimismo, dicha interpretación guarda numerosos puntos de contacto con la que Aristóteles desarrolla en *SE*. Si bien la realización de un estudio exhaustivo de este tratado excede los propósitos de este trabajo, se incluye en esta sección un apartado donde se analizan algunos aspectos de la interpretación aristotélica de la erística que expresan cierta continuidad con la visión platónica y que ayudan incluso a esclarecer algunas de las tesis presentadas en *Euthd.*

### II. 3. 1. Erísticos, sofistas de una nueva especie

El *Euthd.* ha sido usualmente considerado un diálogo escrito contra la sofística porque se ha interpretado que Eutidemo y Dionisodoro, interlocutores de Sócrates en la obra, eran sofistas.<sup>88</sup> En efecto, al igual que la mayor parte de los sofistas que aparecen retratados en

---

<sup>87</sup> Vlastos (1996 [1983], p. 35). Vlastos agrega además que por medio de este procedimiento Sócrates prueba que  $\neg p$  es verdadera y  $p$ , falsa. Sin embargo, el hecho de deducir una contradicción no autoriza a adjudicar valor de verdad a las premisas. Sobre este tema, cfr. *supra*, Introducción, apartado II, “Estado de la cuestión general sobre el tema de la investigación”.

<sup>88</sup> Kerferd (1981, pp. 53–54) y Sprague (2001 [1972], pp. 294–301). Aunque Sermamoglou–Soulmaidi (2014) no trata en detalle este problema, da por sentado que Eutidemo y Dionisodoro son sofistas. Sin embargo, es llamativo que Diels y Kranz no mencionen a Eutidemo y Dionisodoro en su colección de fragmentos y testimonios de presocráticos, lo cual llevaría a pensar que no los consideraban como tales. Por otra parte, es preciso destacar que los hermanos no son personajes de ficción, ya que hay otras fuentes que se refieren a ellos. En *SE* XX 177b12 y *Retórica* II 1401a26, Aristóteles menciona un argumento de Eutidemo que no aparece en el diálogo homónimo y que sería, por el modo en que es referido, conocidísimo en el ambiente intelectual de la época. Además, Platón se refiere a él en *Crátilo* 386d4, donde le atribuye la tesis según la cual “todas las cosas existen para todos de la misma manera,

los diálogos de Platón, ellos son extranjeros que prometen enseñar la virtud a cambio de una paga (Canto–Sperber, 1989, pp. 29–33). Sin embargo, Eutidemo y Dionisodoro no son llamados “sofistas” sin más, sino “sofistas nuevos”, *i. e.* sofistas de una nueva especie (*Euthd.* 271b9–c1, 277e3). En efecto, si bien comparten algunos rasgos que los acercan a los conocidos sofistas del siglo V a. C., al menos tal como estos son presentados por Platón, también tienen algunas características propias que los diferencian de ellos. De allí que la erística sea concebida por Platón como un desprendimiento, una transformación o adaptación de la sofística que, a pesar de las similitudes, no se identifica plenamente con ella.

Algunos y algunas intérpretes han argumentado que las prácticas y enseñanzas de los hermanos de Quíos se asemejan notablemente a las de los megáricos.<sup>89</sup> Las principales razones aducidas para defender esta hipótesis son las siguientes. En primer lugar, Sexto Empírico señala el vínculo que existe entre Eutidemo, Dionisodoro y varios referentes del círculo megárico: “A la parte lógica se dedicaron el grupo de Pantoides, Aléxino, Eubúlides y Brisón, y también Dionisodoro y Eutidemo [de Turios, a los que Platón recuerda en su *Eutidemo*]” (Sexto Empírico, *M.* VII 13. 4, *SSR* II B 12, *FS* 150).<sup>90</sup> Todos estos exponentes se destacan por su trabajo en el ámbito de la lógica, lo cual en el caso particular de Eutidemo está probado a partir del razonamiento de su autoría que cita Aristóteles: “¿Acaso sabes tú ahora que hay barcos en el Pireo, mientras te encuentras en Sicilia?” (*ἄρ' οἶδας σὺ νῦν οὐσας ἐν Πειραιεὶ τριήρεις ἐν Συκελίᾳ ὄν*, *SE* XX 177b12–13).<sup>91</sup>

---

al mismo tiempo y siempre”. Dionisodoro es mencionado por Jenofonte, *Memorabilia* III 1. 1 y por Sexto Empírico, *M.* VII 48. 4, 64. 7.

<sup>89</sup> Hawtrey (1981, pp. 28–30), Canto–Sperber (1989, pp. 58–59), Dorion (2000, pp. 35–50), Mársico e Inverso (2012, pp. 42–58) y Gardella (2013, pp. 46–53). Muller (1988, p. 40, n. 18; pp. 135–136) y Chance (1992, p. 6) comparten esta opinión, aunque afirman que las razones usualmente aducidas no son suficientes para probar que Platón compuso el *Euthd.* contra los megáricos.

<sup>90</sup> Se colocan las últimas líneas de la frase entre corchetes porque son usualmente suprimidas. No obstante, Döring (1972, p. 19) y Giannantoni (1990 I, p. 392) defienden su inclusión en el testimonio.

<sup>91</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica* II 24. 1401a26. Aristóteles se refiere a este argumento de forma escueta quizás porque era bien conocido en la época. Según la clasificación ofrecida en *SE* se trata de una refutación que opera por unión y separación. De acuerdo con la interpretación de Miguel de Éfeso, *in SE* 145. 30–146. 8, la citada por Aristóteles sería la conclusión de un razonamiento que incluye dos pasos adicionales:

- ¿Acaso estás ahora en el Pireo? (*ἄρα γε σὺ νῦν ἐν Πειραιεὶ εἶ*)
- Sí.
- ¿Acaso sabes que hay barcos en Sicilia? (*ἄρ' οἶδας ἐν Συκελίᾳ τριήρεις οὐσας*)
- Sí.
- Entonces sabes tú ahora que hay barcos en el Pireo, cuando te encuentras en Sicilia.

Además, el hecho de que se hayan establecido en Turios (*Euthd.* 271c3) acentúa los vínculos con el megarismo, ya que de Turios era oriundo Clinómaco, discípulo de Euclides, de quien se dice que se destacó a tal punto por sus trabajos en dialéctica erística (ἐριστικὴν διαλεκτικὴν) que es por él por quien la “escuela” megárica tomó el nombre de “Dialéctica” (Suda, s. v. Sócrates; *SSR* II 1 2, S 2; *FS* 92–93).

En segundo lugar, Diógenes Laercio indica que uno de los objetivos de Platón en el *Euthd.* es mostrar la inutilidad de los argumentos megáricos:

Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους), le dijo: “Euclides, podrás usarlos con los sofistas, pero de ningún modo con los hombres”, pues creía que la argumentación alambicada sobre estos temas era inútil, [como también dice Platón en el *Eutidemo*] (Diógenes Laercio, II 30. 7–10; *SSR* II A 3; *FS* 57).<sup>92</sup>

La opinión del doxógrafo no deja dudas sobre quiénes son los referentes polémicos del diálogo platónico. Platón no habría escrito el *Euthd.* contra los sofistas del siglo V a. C., sino contra intelectuales que le eran contemporáneos y que, como Euclides, habían aprendido también las enseñanzas de Sócrates.

En tercer lugar, se señala que el objetivo principal de la práctica erística es refutar cualquier opinión sin importar su valor de verdad (*Euthd.* 272a7–b1). Como se mostrará en el siguiente apartado, la refutación es una competencia dialéctica que no fue desarrollada por los sofistas, sino por los socráticos. A esto hay que agregar que la refutación erística, tal como es practicada por Eutidemo y Dionisodoro, presenta al menos dos características que la asocian con la refutación megárica: por una parte, opera por medio de la implementación de reglas formales que, como aquella que obliga a responder solo por “sí” o por “no”, regulan la conversación; por otra parte, utilizan paradojas construidas con base en falacias o ambigüedades del lenguaje que tienen por objetivo alertar a los usuarios de la

---

La ambigüedad surge al combinar la noción de “ahora” con la de “saber”, la de “en el Pireo” con “hay barcos” y la de “encontrarse” con “en Sicilia”. Sobre la reconstrucción de este razonamiento, cfr. Dorion (1995, p. 344, n. 301).

<sup>92</sup> Cfr. Diógenes Laercio, II 107. 5–10 (*SSR* II A 34, *FS* 88), citado *infra*, capítulo IV, apartado I. 4, “El testimonio de la doxografía”. La referencia al *Euthd.* ha sido suprimida sin justificación por Döring (1972, p. 5) y Giannantoni (1990 I, p. 378), seguidos por Muller (1985, p. 21) y Mársico (2013, pp. 99–100). Montoneri (1984, p. 239), en cambio, incluye la variante suprimida.

lengua sobre la naturaleza equívoca del λόγος y su incapacidad para acceder al conocimiento de lo que es.<sup>93</sup>

### II. 3. 2. Erística y refutación en el *Eutidemo*

Los hermanos Eutidemo y Dionisodoro se presentan como expertos en un tipo de combate con los discursos que recibe el nombre de “erística” (*Euthd.* 272b10). La erística consiste en cierta habilidad para “refutar lo que siempre se dice, ya sea igualmente falso o verdadero” (ἐξελέγχειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἔαντε ψεῦδος ἔαντε ἀληθὲς ἦ, *Euthd.* 272a7–b1). Se aspira a refutar cualquier cosa que diga el interlocutor de turno, como advierte Dionisodoro (*Euthd.* 275e4–6), sin importar la verdad o falsedad de los enunciados defendidos o criticados. Desde el punto de vista de los hermanos, el valor de la argumentación no reside en la capacidad para detectar y criticar postulados falsos con vistas a hallar enunciados verdaderos que permitan conocer lo que es, sino en la intención de rebatir todo aquello que el interlocutor diga.

Uno de los principales argumentos para probar que Eutidemo y Dionisodoro no son sofistas, sino intelectuales cercanos al grupo de Mégara, es que los sofistas no practicaron la refutación. Kerferd (1954, pp. 89–90; 1981, pp. 4–5), por el contrario, ha argumentado que el ἔλεγχος formaba parte de las competencias sofísticas, como parece sugerir la sexta definición de “sofista” presentada en el diálogo platónico homónimo.<sup>94</sup> En contra de esta tesis, se puede esgrimir los siguientes argumentos. Por una parte, como se indicará más adelante, la sexta definición no corresponde a cualquier sofista, sino más bien al de noble estirpe y expresa la síntesis del método socrático.<sup>95</sup> Por otra parte, en los diálogos de Platón sofistas como Gorgias, Polo y Protágoras prefieren la exposición de discursos extensos (μακρολογία) y acceden a conversar por medio de preguntas y respuestas breves

---

<sup>93</sup> Cfr. *infra*, capítulo I, apartado II. 3. 2, “Erística y refutación en el *Eutidemo*” y capítulo IV, apartado IV. 2, “El fundamento y la aplicación de la antilogía en la refutación” y IV. 3, “Las paradojas megáricas”.

<sup>94</sup> Cfr. Platón, *Sofista* 231b3–8: “Sea entonces la purificación parte de la técnica separativa y de aquella tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma, y de esta, la enseñanza, y de esta, la educación, y de la educación, la refutación de la vana apariencia de sabiduría (ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξασοφίαν γιγνόμενος ἔλεγχος) que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofística de noble estirpe (γενναία σοφιστική)”.

<sup>95</sup> Cfr. *infra*, capítulo I, apartado II. 4, “El tratamiento de la erística en *Sofista*”.

(βραχυλογία) solo porque Sócrates los conmina a hacerlo (*Gorgias* 449b4–c8, 461c8–462a6; *Prt.* 335b7–e5).<sup>96</sup>

Protágoras es el único sofista al que se le han atribuido competencias dialécticas. Sin embargo, ninguno de los testimonios que refieren al tema es lo suficientemente fiable. En primer lugar, Diógenes Laercio, IX 52. 11– 53. 1 (DK 80 A 1) indica que “este fue el primero en producir el género socrático de los discursos”. Este testimonio es dudoso, ya que el mismo Diógenes propone a otros “inventores” de este género: Jenofonte (II 48. 8–9), Simón el zapatero (II 122. 1–4, 123. 16; *SSR* VI B 87; *FS* 1290), el ignoto Alexameno de Teos y Platón (III 48. 1–6). En segundo lugar, Diógenes señala que, por medio de los discursos opuestos, Protágoras “también cuestionaba (οἷς καὶ συνηρώτα), siendo el primero en hacer esto” (IX 51. 1–3). Llama la atención la expresión οἷς καὶ συνηρώτα de la que se han ofrecido diversas traducciones. Untersteiner (1967 [1949], p. 17) propone “e fu il primo ad applicare questo principio nelle sue discussioni dialettiche”; Capizzi, “e fu anche il primo a cercarle procedendo per domande e risposte”; Kent Sprague (2001 [1972], p. 4), “these he made use of in arguing by method of questioning, a practice he originated”; y Solana Dueso (1996, p. 78), “método que aplicó en todas las discusiones, siendo el primero en practicarlo”. Aunque la traducción de Solana Dueso refleja mejor el procedimiento de la retórica protagórica, no se limita a las acepciones del verbo *συνερωτᾶν*, que no quiere decir otra cosa que “realizar una serie de preguntas” o “proponer un argumento por medio de una serie de preguntas”.<sup>97</sup> Ahora bien, no hay ningún otro testimonio que muestre a Protágoras como un interrogador, a excepción del *Prt.* de Platón, donde el sofista debe adecuarse al intercambio dialéctico que Sócrates propone. Esta fuente es la que podría haber tenido Diógenes en mente para justificar su opinión sobre Protágoras. En tercer lugar, el doxógrafo señala que Protágoras dividió los discursos en siete clases: exposición (*διήγησις*), interrogación (*ἐρώτησις*), respuesta (*ἀπόκρισις*), orden (*ἐντολή*), descripción (*ἀπαγγελία*), súplica (*εὐχολή*) e invocación (*κλήσις*) (IX 53. 10–54. 2). Sin embargo, esto no alcanza para probar las pretendidas habilidades dialécticas de Protágoras, ya que se trata meramente de una clasificación de los usos que podemos hacer del lenguaje (Dorion 1995, p. 40; Hitchcock, 2000, pp. 60–62). En cuarto lugar, vale destacar que los testimonios que vinculan a Protágoras con la erística no alcanzan tampoco para probar que desarrolló

---

<sup>96</sup> Cfr. *infra*, capítulo III, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”.

<sup>97</sup> LSJ (1996 [1843], p. 1712, s. v. *συνερωτάω*).

competencias dialécticas. Si bien los discursos opuestos pueden ser empleados, o bien en el marco de un intercambio dialéctico, o bien en el desarrollo de una exposición retórica, en el tercer capítulo se mostrará, a partir de algunos testimonios sobre el uso concreto de la antilogía protagórica, que son discursos extensos y no preguntas o respuestas las que Protágoras presenta en oposición.

A diferencia de los sofistas, los erísticos se ocupan de la refutación. En este punto nos enfrentamos a un problema, puesto que el ἔλεγχος es una de las marcas características del Sócrates de las obras tempranas de Platón. De esto no debería inferirse que, por practicar el ἔλεγχος, Sócrates sea un erístico. Pero parece válida la inferencia contraria: la forma de argumentar de los erísticos bien podría ser confundida con la de Sócrates.<sup>98</sup> Estas similitudes exigen una demarcación nítida para “separar la paja del trigo” (Hitchcock, 2000, p. 62). Por este motivo, Platón se esfuerza en el *Euthd.* en contrastar el procedimiento de interrogación socrático con el erístico a fin de evitar que sean confundidos, como hace el logógrafo innominado al final del diálogo. Esta figura, en quien algunos y algunas intérpretes han visto una alusión a Isócrates, ridiculiza a Sócrates por prestarse a conversar con esos hombres que, lejos de preocuparse por lo que dicen, se valen de cualquier expresión para refutar (*Euthd.* 305a1–4).<sup>99</sup>

Ahora bien, ¿cómo caracteriza Platón la refutación erística? El verbo ἐλέγχειν aparece trece veces en el diálogo. Salvo una excepción, registrada en *Euthd.* 286e1, Platón se vale siempre del compuesto ἐξελέγχειν.<sup>100</sup> El prefijo ἐξ- acentúa la obtención del resultado de la acción, lo cual podría sugerir que los hermanos siempre tienen éxito al momento de refutar a sus interlocutores (Tarrant, 2002, p. 67). El tipo de refutación que practican Dionisodoro y Eutidemo forma parte de su pericia en la lucha. En efecto, ambos son descriptos como expertos tanto en el combate corporal, como en el judicial, ya sea para discutir entre ellos mismos o enseñar a otros a pronunciar y redactar sus propios discursos (*Euthd.* 271c2–272a5). La lucha discursiva que practican consiste en refutar cualquier tesis que sostenga el interlocutor de turno. Para conseguir este objetivo, despliegan dos

---

<sup>98</sup> Canto–Sperber (1989, p. 33), Dorion (2000, p. 43) y Mársico e Inverso (2012, p. 92). Sobre el uso por parte de Sócrates de falacias y ambigüedades en *Euthd.*, cfr. Kent Sprague (1962, pp. 5–33) y Sermamoglou–Soulmaidi (2014, pp. 44–47).

<sup>99</sup> Canto–Sperber (1989, pp. 33–34), Mársico e Inverso (2012, pp. 90–93) y Sermamoglou–Soulmaidi (2014, pp. 138–154). *Contra* (Chance, 1992, pp. 200–206).

<sup>100</sup> Platón, *Euthd.* 272a8, 275e6, 286e2, 286e6, 287c1, 287e5, 293e1, 295a6, 303d4, 303d5, 304d1 y 304d2. Cfr. Chantraine (1968–1977, p. 334, s. v. ἐλέγγω).

estrategias. Por una parte, implementan reglas formales que regulan la conversación y limitan los roles de quienes interrogan y quienes responden. Con respecto a quienes interrogan, se espera que controlen el decurso de la conversación, cuidando que el interrogado no ocupe su rol (*Euthd.* 297a1–8). También deben limitarse a extraer conclusiones en el plano lingüístico, desentendiéndose de lo real y negándose a contrastar sus afirmaciones, como ocurre cuando los hermanos se rehúsan a decirle a Ctesipo, como prueba de que conocen todo, cuántos dientes tiene cada uno (*Euthd.* 294b–d3). Con respecto a quienes responden, estos debe querer contestar y la erística asegura que, cualquiera sea la respuesta, será refutada (*Euthd.* 275c1–e6). Además, se les prohíbe utilizar conclusiones extraídas de argumentos previos, dado que solo deben limitarse a responder la pregunta presente (*Euthd.* 287b2–5). Tampoco se les permite agregar a su respuesta comentarios marginales (*Euthd.* 296a1–8), repreguntar (*Euthd.* 295b6), pedir aclaraciones sobre lo que se pregunta (*Euthd.* 295c1–11) o retractarse (*Euthd.* 302e6). La violación de estos requisitos implica el fracaso de la refutación. Por este motivo, cada vez que Sócrates se niega a seguir estas restricciones, los hermanos le reprochan establecer distinciones y hacer comentarios que exceden lo que se le pregunta (*Euthd.* 293b–c, 295a–296d). Muchos de estos condicionamientos buscan constreñir al interlocutor a responder solamente por “sí” o por “no”. Esta es una de las reglas fundamentales de la dialéctica megárica que permite, especialmente en el caso de las falacias de pregunta compleja, refutar al interlocutor.<sup>101</sup>

Por otra parte, para refutar, los hermanos utilizan ciertos razonamientos elaborados en un contexto dialéctico determinado a partir de falacias, o de ciertas ambigüedades sintácticas o semánticas propias de la lengua griega. Como se sugiere en el *Euthd.* y se muestra de forma más contundente en el cuarto capítulo, el objetivo de estos razonamientos es poner al descubierto las múltiples ambigüedades del lenguaje que son la causa de que el λόγος sea una herramienta inútil para el conocimiento de la realidad.

---

<sup>101</sup> Sobre esta falacia, cfr. *infra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 5, “Paradojas basadas en la falacia *plurium interrogationum*” y capítulo IV, apartado IV. 3. 5, “Paradojas basadas en la falacia *plurium interrogationum*: el cornudo”. Sobre el requisito de responder por “sí” o por “no” que forma parte de la dialéctica megárica, cfr. Aristóteles, *SE XVII* 175b7–14.

### II. 3. 3. Erística y refutación en las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles: continuidad con la interpretación platónica del *Eutidemo*

Antes de examinar los razonamientos erísticos, es preciso revisar algunos de los puntos de la interpretación aristotélica sobre la erística que ampliarán la perspectiva sobre este fenómeno desarrollada por Platón y aportarán categorías de análisis para evaluar los razonamientos de los erísticos. Sin pretensiones de exhaustividad, este apartado se limita a presentar algunas consideraciones que muestran la continuidad entre la mirada platónica sobre la erística desarrollada en *Euthd.* y la que presenta Aristóteles en *SE*.

Las *SE* y el *Euthd.* son obras que, como si se tratara de un juego de espejos, se reflejan mutuamente. En lo que respecta a sus intenciones, alcances e incluso limitaciones, una remite a la otra. Allende la riqueza de las interpretaciones que desarrollan análisis internos de estas obras, una lectura en conjunto de ambos escritos arroja preciosa información sobre el fenómeno que aquí interesa: la erística. Como ha defendido con sólidos argumentos Dorion, al igual que ocurre en el *Euthd.*, el blanco principal de ataque de *SE* son aquellos sofistas de nueva especie, *i. e.* los megáricos.<sup>102</sup> Esto no excluye, sin embargo, la referencia a otros intelectuales que, en opinión de Aristóteles, también han hecho uso de razonamientos erísticos, *e. g.* Parménides (*SE* XXXIII 182b26), Zenón (*SE* X 170b23, XI 172a9, XXIV 179b20, XXXIII 182b26) y Meliso (*SE* V 167b13, VI 168b35, XXVIII 181a27). También se hace referencia a algunos sofistas como Antifonte (*SE* XI 172a7), Protágoras (*SE* XIV 173b19), Licofrón (*SE* XV 174b32), Trasímaco (*SE* XXXIV 183b32) y Gorgias (*SE* XXXIV 183b37), aunque nunca en el contexto de críticas o comentarios peyorativos (Dorion, 1995, pp. 35–37). Con respecto a los megáricos, Aristóteles no nombra más que a Eutidemo (*SE* XX 177b12–13) y a Brisón (*SE* XI 171b16, 172a4).<sup>103</sup> Esto no debería resultar extraño, ya que, exceptuando estas menciones y la de *Metafísica* IX 3. 1046b29 (*SSR* II B 15, *FS* 236), donde al discutir la tesis de la negación de la potencia se hace referencia a “los megáricos” (*οἱ Μεγαρικοί*), Aristóteles evita mencionarlos expresamente.<sup>104</sup> No obstante, algunas fuentes dan testimonio de la rivalidad que este mantuvo con Eubúlides y son numerosos los pasajes de sus obras donde se alude de

<sup>102</sup> Dorion (1995, pp. 32–53). Véase también Mársico (2015, pp. 137–148). *Contra* Kerferd (1981, pp. 4–5).

<sup>103</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica* III 2. 1405b9 y *Analíticos segundos* I 75b40.

<sup>104</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado I. 3, “El testimonio de Aristóteles”.

manera indirecta a estos intelectuales.<sup>105</sup> Asimismo, de los argumentos citados en *SE*, hay un buen número que se asemeja a argumentos megáricos. De acuerdo con la lista ofrecida por Dorion (1995, p. 49, n. 1): [a] *SE* 171b16 y *FS* 116–121 (*SSR* II S 10–11); [b] *SE* 168a5–7, 175b7–10, 12–14 y *FS* 325 (*SSR* II C 6); [c] *SE* 166b32–33, 179a33–34 y *FS* 151 (*SSR* II B 13), 196 (*SSR* II F 1), 274 (*SSR* II O 12); [d] *SE* 179b2–4, 180a2–7, 180b2–7 y *FS* 151 (*SSR* II B 13); [e] *SE* 166a10–12 y *FS* 275 (*SSR* II O 13); [f] *SE* 166a36–37 y *FS* 282 (*SSR* II O 15); [g] *SE* 177b35–178a3 y *FS* 273 (*SSR* II O 6); [h] *SE* 178a29–31 y *FS* 151–152 (*SSR* II B 13); [i] *SE* 178b36–37 y *FS* 132. Como se mostrará en este y en el cuarto capítulos, la posibilidad de vincular los argumentos de *Euthd.* y *SE* con los testimonios sobre megáricos que conservamos sirve como argumento para defender que es a los intelectuales de este grupo a quienes se dirigen las principales críticas expuestas en ambas obras.

El vínculo entre *Euthd.* y *SE* ha sido tradicionalmente evaluado en términos de deuda. Lo que se pretende dilucidar es cuánto le debe la obra de Aristóteles al diálogo de Platón: si el análisis aristotélico repite, amplía o se aparta del platónico. Asimismo, los razonamientos erísticos que una y otra obra citan son el criterio empleado para compararlas. En efecto, en *SE* aparecen numerosos ejemplos de razonamientos erísticos presentes ya en *Euthd.* y las soluciones indicadas por Aristóteles evocan en algunos casos las rectificaciones y distinciones propuestas por Sócrates para contestar a los hermanos de Turios, como se observa en los siguientes casos listados por Nancy (1984, p. 204, n. 258) y Canto-Sperber (1989, p. 90, n. 129): [a] *Euthd.* 275d3–277c8 y *SE* 165b31–34, 166a18–21, 30–31; [b] *Euthd.* 296a1–c5 y *SE* 166a30–32; [c] *Euthd.* 298a1–b3 y *SE* 166b32–36; [d] *Euthd.* 298e4–5 y *SE* 179a34, b14, b39, 180a4; [e] *Euthd.* 300a1–b3 y *SE* 166a9–14, 171a19–20.<sup>106</sup>

Sin embargo, a pesar de los razonamientos en común presentes en ambas obras, se vislumbran algunas diferencias notables. Por una parte, en *SE* aparecen muchos sofismas no recopilados en *Euthd.*, entre los que se incluye el razonamiento de Eutidemo ya mencionado (*SE* XX 177b12–13), que habría sido tomado de otra fuente. Por otra parte, los

<sup>105</sup> Sobre la rivalidad entre Aristóteles y Eubúlides, cfr. Diógenes Laercio, II 109; Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 7, según Eusebio, *PE* XV. 2. 5, 791d; Ateneo, VIII 354 b–c y Temistio, *Orationes* XXIII 285 (*SSR* II B 8–11, *FS* 144–147). Sobre los pasajes de la obra de Aristóteles donde se hace alusión a tesis de los megáricos, véase la lista presentada por Muller (1985, pp. 91–93).

<sup>106</sup> Aquí hay que agregar los argumentos de *Euthd.* 277e5–278b2 y 299b5–8 que no son evocados en *SE*, sino en *Retórica* II. 24. 1401a29–32. Dorion (1995, p. 100) rectifica esta lista de ejemplos comunes, aunque sin introducir variaciones significativas.

criterios de clasificación de sofismas que propone Aristóteles no aparecen en el diálogo platónico. Asimismo, de los cinco objetivos que según Aristóteles persiguen los erísticos, solo uno, la refutación, es profundamente analizado por Platón. Por último, si bien en el *Euthd.* se desarrollan algunas estrategias para desactivar ciertas paradojas erísticas, Aristóteles emprende esta tarea de forma más sistemática, pues se ocupa de proponer soluciones para todos los tipos de sofismas erísticos que, poniendo al descubierto la falacia o mecanismo capcioso con base en los cuales operan, permitan impugnarlos.

Es innegable que entre estas obras existe una diferencia de enfoque. El *Euthd.* expone una serie de argumentos erísticos en el marco de una puesta en escena donde se contrastan la refutación erística y la socrática. El objetivo que persigue Platón es exhortar a seguir el camino de la filosofía y exhibir cómo los hermanos fracasan al intentar componer un protréptico y enseñar la virtud. Tomando como punto de partida la diferencia entre el silogismo dialéctico y el erístico, en *SE* se expone una clasificación exhaustiva de argumentos erísticos que muestra cuáles son las trampas, equívocos o faltas que los estructuran, al tiempo que se propone estrategias para solucionarlos. Estas diferencias macro-estructurales no opacan los puntos en común que acercan las dos obras. Ambas constituyen los primeros estudios sobre la erística que aspiran a esbozar una pintura de esta práctica argumentativa, considerando sus fundamentos y objetivos, así como también a presentar una nómina, más laxa en *Euthd.* y cuidadosamente sistematizada en *SE*, de argumentos típicamente erísticos.

De la presentación de la erística que realiza Aristóteles, interesa aquí destacar solo algunas notas relevantes para la ampliación de nuestra interpretación del *Euthd.* y para la hipótesis de esta investigación. Por una parte, Aristóteles establece una diferencia entre sofística y erística, sugerida ya por Platón en *Euthd.* y profundizada en *Sofista*. La sofística es definida como “una cierta técnica para ganar dinero a partir de una sabiduría aparente”, sabiduría que consiste en presentar “demostraciones aparentes” (*φαινομένης ἀποδείξεως*) (*SE* XI 171b27–29).<sup>107</sup> En cambio, “la erística es una lucha desleal en la contradicción” (*ἐν ἀντιλογίᾳ ἀδικομαχία ἢ ἐριστική ἐστίν*, *SE* XI 171b23–24). El terreno propio de la erística no es el de la demostración, sino el de la contradicción, como también marca Platón en *Sofista*. La erística es un tipo de combate específicamente verbal que, en el ámbito de la presentación e intercambio de argumentos o discursos opuestos, procede de manera

---

<sup>107</sup> Cfr. Aristóteles, *SE* I 165a21–23.

desleal solo con el objetivo de obtener la victoria. Por esta razón los erísticos son considerados “amantes de la disputa” (*φιλέριδες*, *SE XI 171b25–26*). Sofistas y erísticos pueden usar los mismos argumentos que serán considerados erísticos o sofísticos de acuerdo con los objetivos que persigan: si buscan la victoria aparente, deben ser considerados argumentos erísticos; si aspiran a la sabiduría aparente con el objetivo de ganar dinero, se trata de argumentos sofísticos (*SE XI 171b31–33*).<sup>108</sup> Aunque ambas se mueven en el terreno de lo aparente, la sofística busca un saber aparente con fines lucrativos; la erística, en cambio, la victoria en el terreno de la oposición de discursos, victoria que, desde el punto de vista de Aristóteles, es también aparente.

Los razonamientos erísticos son presentados como “los <razonamientos> deductivos o aparentemente deductivos, que parten de opiniones aparentemente plausibles, pero que no lo son” (*SE II 165b7–8*).<sup>109</sup> De acuerdo con esta definición, los razonamientos erísticos cometen dos faltas. Por una parte, infringen las condiciones que Aristóteles establece para la elaboración de un silogismo. Según la definición aristotélica, “es silogismo un razonamiento en el cual, establecidas algunas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de las cosas dadas a través de las cosas dadas” (*Tópicos I 1. 100a25–27*). Los erísticos son silogismos en apariencia, pues la conclusión no guarda conexión con las premisas que sirven de punto de partida. Por otra parte, infringen la definición aristotélica del silogismo dialéctico, según la cual “es dialéctico el razonamiento que procede a partir de opiniones plausibles (*ἐξ ἐνδόξων*)” (*Tópicos I 1. 100a29–30*). Las *ἔνδοξα* son “las <opiniones> que creen todos, o la mayoría, o los sabios; y estos pueden ser todos, o la mayoría, o los más distinguidos y reputados” (*Tópicos I 1. 100b21–23*). Es decir, son las opiniones comunes, generalmente admitidas o establecidas por consenso que, por esa razón, es posible que sean verdaderas.<sup>110</sup> Los razonamientos erísticos pueden ser formalmente silogismos válidos, pero emplear premisas que no tengan el carácter de *ἔνδοξα*, sino que parezcan tenerlo. Por esta razón, representan una suerte de deformación del silogismo dialéctico, al que engañosamente se asemejan. De acuerdo con este panorama, existirían dos tipos de silogismos erísticos: los que utilizando premisas que tienen el carácter de *ἔνδοξα* no

---

<sup>108</sup> Dorion (1995, pp. 287–288, n. 169). Cfr. Aristóteles, *SE I 165a19–24*. La definición aristotélica de la sofística retoma dos de las principales críticas que Platón usualmente aduce: pretender enseñar la virtud a cambio de una paga y pretender enseñar lo que no se sabe.

<sup>109</sup> Cfr. Aristóteles, *Tópicos I 1. 100b23–25*.

<sup>110</sup> Sobre este tema, cfr. Owen (1961, pp. 85–103) y Nussbaum (1986, pp. 240–251).

presentan la estructura formal de un silogismo y los que tienen la estructura de un silogismo, pero sus premisas no son ἔνδοξα. Mientras estos últimos pueden ser llamados “silogismos”, aquellos no merecen este nombre (*Tópicos* I 1. 101a1–4). Por último, podemos considerar que existe un tercer tipo de razonamiento erístico que resultaría de la combinatoria de estos dos: aquel que ni tiene la estructura de un silogismo, ni parte de ἔνδοξα.

A través del uso de razonamientos erísticos los intelectuales caracterizados como tales persiguen, en opinión de Aristóteles, cinco objetivos: la refutación (ἔλεγχος), el error (ψεῦδος), la paradoja (παράδοξον), el solecismo (σολοικισμός) y el hacer que el interlocutor hable de más (ἀδολεσχηῖσαι), esto es, obligarlo a decir muchas veces lo mismo (*SE* III 165b12–18). De los cinco objetivos mencionados, Aristóteles se ocupa fundamentalmente del ἔλεγχος, cuyo tratamiento ocupa veinte de los treinta y cuatro capítulos de las *SE*: en *SE* IV–XI se analiza el ἔλεγχος erístico desde el punto de vista del interrogador y en *SE* XIX–XXX, desde el punto de vista de quien responde. Dado que el ἔλεγχος no forma parte de las competencias argumentativas de los sofistas, como se ha mostrado, podemos suponer que Aristóteles discute principalmente, aunque no exclusivamente, con referentes del círculo megárico, al igual que Platón.

En este punto es importante aclarar que Aristóteles no asocia inextricablemente la refutación con la erística, pues existen refutaciones dialécticas y refutaciones aparentes, y solo estas últimas se cuentan entre los objetivos de los erísticos.<sup>111</sup> Considerada de forma general, la refutación es un tipo de silogismo deductivo que, a partir de ciertas premisas, deduce una conclusión distinta de ellas, conclusión que a su vez contradice una tesis determinada, *e. g.* la tesis que sostiene el interlocutor en un intercambio dialéctico: “la refutación es la deducción con contradicción en la conclusión (ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ’ ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος)” (*SE* I 165a2–3).<sup>112</sup> Asimismo, se especifica que:

La refutación es pues la contradicción de algo idéntico y único, no de un nombre sino de una cosa (μη ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος), y no de un nombre sinónimo, sino del mismo nombre, <que procede> a partir de premisas dadas necesariamente (sin tener en cuenta la premisa inicial) y <que tiene lugar> según el mismo aspecto, en relación

---

<sup>111</sup> Cfr. Aristóteles, *SE* IX 169b20–170b11. Sobre este tema, cfr. Mombello (2011, p. 14).

<sup>112</sup> Cfr. Aristóteles, *Analíticos primeros* II 66b11.

con la misma cosa, del mismo modo y en el mismo tiempo (Aristóteles, *SE V* 167a23–27).<sup>113</sup>

A primera vista, parecería haber una contradicción en las condiciones para lograr una refutación, ya que se afirma que esta es la contradicción de una cosa, pero no de un nombre, y luego se aclara que es la contradicción del mismo nombre, pero no de un nombre sinónimo. Por este motivo, Dorion (1995, p. 239, n. 66) propone comprender el término *πράγμα*, que traducimos de modo general por “cosa”, como “sentido”. La refutación sería entonces la contradicción de uno solo de los sentidos que puede tener un nombre. Esta condición excluye los casos de homonimia en los que se puede explotar los diversos significados del mismo nombre con vistas a refutar uno de ellos y mantener el otro. La definición de la refutación también excluye la posibilidad de utilizar nombres sinónimos, que se admitirá luego, aunque con ciertas restricciones, en *SE VI* 168a29–33.

La definición general que Aristóteles ofrece sobre el *ἔλεγχος* excluye la dimensión moral de la refutación, propia de la visión socrático–platónica, y se concentra solo en el aspecto lógico.<sup>114</sup> Asimismo, no contiene especificaciones sobre el contexto en el que el *ἔλεγχος* puede ser utilizado, lo cual deja lugar para suponer que este podría emplearse tanto en intercambios dialécticos, como también en el ámbito científico para la investigación de los principios propios de ciencias como la geometría (*SE II* 165a38, *IX* 170a23–b9).<sup>115</sup>

La refutación erística se caracteriza por ser una refutación de tipo aparente, ya que la conclusión que se deduce del razonamiento no logra realmente contradecir la tesis del oponente. Existen numerosas estrategias para lograr refutaciones aparentes. La más común es a través de los nombres (*ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων*, *SE I* 165a3–6). En el transcurso de una discusión no se presentan las cosas (*τὰ πράγματα*) sobre las cuales esta versa, sino

---

<sup>113</sup> Cfr. Aristóteles, *SE IX* 170b1–2, *X* 171a2–5.

<sup>114</sup> Dorion (2012, pp. 261–264) señala que la razón por la cual Aristóteles desestima esta dimensión de la refutación se debe a que no acuerda con Platón en que la virtud es conocimiento. Por este motivo, no sería necesario un método para despejar las creencias falsas que impiden su adquisición. Incluso, en los *Tópicos*, *ἐλέγχειν* es reemplazado por los verbos *ἀνασκευάζειν* y *ἀναρπείν* que permiten a Aristóteles elaborar una teoría sobre la refutación libre de connotaciones morales (Dorion 2012, pp. 264–268).

<sup>115</sup> Dorion (2012, pp. 255–256). Sobre la utilidad de la dialéctica para la investigación científica, Galston (1982, pp. 79–93) e Irwin (1988, pp. 8–10, 14–15, 36–72). Por el contrario, a partir de una interpretación diferente del valor de las *ἔνδοξα*, Hamlyn (1990, pp. 465–476) y Smith (1993, pp. 349–354) cuestionan la utilidad de la dialéctica para la investigación de los principios.

más bien nombres que funcionan como símbolos (*ὡς συμβόλοις*), de modo que todo lo que se establece sobre los nombres se proyecta también sobre las cosas que los nombres representan (*SE I 165a6–10*).<sup>116</sup> Dado que los nombres y los enunciados que se forman a partir de ellos son limitados, “es necesario que un mismo enunciado y un solo nombre tengan muchos significados” (*πλείω...σημαίνειω*, *SE I 165a10–13*).<sup>117</sup> Si un mismo nombre tiene múltiples significados, *i. e.* es símbolo de cosas diversas, se corre el riesgo de caer en homonimia. En efecto, existen entidades que poseen un nombre en común sin compartir necesariamente la misma definición de la esencia, como se aclara en *Categorías I 1a1–2*, al presentar la definición de homonimia, *e. g.* el sustantivo *κύων* refiere tanto a una constelación como a un animal (*SE IV 166a16*), *ζῶον* refiere tanto a un ser vivo como a una imagen pictórica (*Categorías I 1a2–3*). Estas refutaciones funcionan especialmente con quienes no tienen experiencia sobre la potencia de los nombres (*οἱ τῶν ὀνομάτων τῆς δυνάμεως ἄπειροι*). Por ser incapaces de distinguir la multiplicidad de significados que estos poseen, se convierten en presas de las refutaciones de los erísticos que precisamente se valen de la equivocidad de los términos (*SE I 165a15–17*).

Aristóteles divide las refutaciones erísticas en dos grandes grupos. Por una parte, aquellas “que dependen de la expresión” (*παρὰ τὴν λέξιν*), entre las que se cuentan la homonimia, la ambigüedad (*ἀμφιβολία*), la unión, la separación, la acentuación y la forma de expresión (*σχῆμα λέξεως*) (*SE IV 165b23–27*). Por otra parte, aquellas “que prescinden de la expresión” (*ἔξω τῆς λέξεως*). Estas son las refutaciones con base en el accidente, las que toman algo dicho en sentido absoluto o relativo, las que proceden a partir de la ignorancia de la refutación, las que dependen del consecuente, las que toman la proposición inicial (*i. e.* cometen una petición de principio), las que postulan como causa lo que no es causa y las que convierten muchas preguntas en una (*SE IV 166b21–27*). Aristóteles explicita el criterio que justifica la clasificación de las refutaciones en *παρὰ τὴν λέξιν* y *ἔξω τῆς λέξεως* en *SE VI 169a18–21*: mientras las primeras postulan una contradicción aparente, las segundas infringen las condiciones para elaborar un silogismo.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Cfr. Aristóteles, *De interpretatione* 16a3–8.

<sup>117</sup> Cfr. Aristóteles, *SE VII 169a36–b2*. La expresión *πλείω σημαίνειω* se emplea para referir a casos de homonimia en *SE IV 166a16* y *X 170b20*.

<sup>118</sup> Aristóteles, *SE VI 169a18–21*: “De modo que todos los lugares comunes caen en la ignorancia de la refutación: los que dependen de la expresión porque la contradicción, que era precisamente lo propio

## II. 3. 4. Las paradojas erísticas

### II. 3. 4. 1. Ejemplos de paradojas erísticas

El *Euthd.* incluye un nutrido catálogo de razonamientos erísticos. Estos tienen el carácter de auténticas paradojas, ya que contradicen las opiniones comunes en torno a ciertos fenómenos, al poner de manifiesto el sinsentido de los conceptos utilizados para comprenderlos. Aunque son numerosas las estrategias para construir este tipo de razonamientos, hay sin duda cuatro que se destacan por la frecuencia con la que son empleadas: la ambigüedad semántica u homonimia, la ambigüedad sintáctica o ἀμφιβολία, la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* y la falacia *plurium interrogationum*.<sup>119</sup> Si bien los razonamientos se clasifican de acuerdo con el tipo de falacia o ambigüedad que emplean, su éxito reside usualmente en el despliegue de un complejo entramado de trucos argumentativos que combina diversos tipos de equívocos (Chance, 1992, p. 31).

A continuación, se presentan ejemplos concretos de razonamientos erísticos contruidos a partir de las mencionadas ambigüedades y falacias, con el objetivo de explorar luego la evaluación general que Platón hace de ellos. El análisis de los ejemplos tomados del *Euthd.* se enriquece con las referencias a estos mismos argumentos tomadas de *SE* de Aristóteles. En el cuarto capítulo de este trabajo se analizarán las reformulaciones de estos argumentos que aparecen en los testimonios de los megáricos que actualmente conservamos. El valor de estos razonamientos se comprenderá cabalmente cuando se analicen los fundamentos filosóficos que los sustentan, fundamentos que se rastrean en la visión de los megáricos sobre la naturaleza del lenguaje y lo real.<sup>120</sup>

#### II. 3. 4. 1. 1. Paradojas basadas en la homonimia

A diferencia de Aristóteles, Platón no presenta una definición puntual de homonimia. Sin embargo, de las referencias a este concepto dispersas en los diálogos, se puede deducir una

---

de la refutación, es aparente; los otros (*scil.* los que prescinden de la expresión) porque van en contra de la definición de razonamiento”.

<sup>119</sup> Kent Sprague (1962, pp. 5–7), Hawtrey (1981, p. 3) y Canto–Sperber (1989, pp. 51–52).

<sup>120</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado III, “La metafísica megárica” y apartado IV, “La doctrina megárica del λόγος”.

caracterización de este fenómeno. Tal como es utilizado por Platón, en un sentido no técnico, el adjetivo *ὁμώνυμος* indica que dos personas o entidades diferentes poseen el mismo nombre, e. g. el joven Hipócrates, interlocutor de Sócrates, e Hipócrates de Cos (*Prt.* 311b5), o Céfalo y su abuelo (*República* I 330b3).<sup>121</sup> Cuando el adjetivo es utilizado en contextos donde se hace referencia a la teoría de las Ideas, como ocurre en *Fedón* 78e2, *Prm.* 133d3 y *Timeo* 52a5, expresa la coincidencia de nombres que existe entre las Formas y las entidades sensibles, y equivale a la noción de “eponimia”, empleada con el mismo sentido.<sup>122</sup>

El primer grupo de argumentos erísticos presentado en *Euthd.* reposa en la homonimia. Allí se defiende dos pares de tesis contradictorias: que aprenden los que saben y, al mismo tiempo, que aprenden solo los que ignoran; que se aprende lo que se sabe y, al mismo tiempo, que solo se puede aprender lo que se ignora (*Euthd.* 275d3–277c7). Según se aclara en *Euthd.* 277d3–278a7 y en *SE* IV 165b30–34, es posible arribar a esta conclusión por la homonimia del verbo *μανθάνειν*, que puede significar tanto “comprender” una vez que ya se tiene un conocimiento –por eso aprenderían solo los que ya saben–, como “aprender” un conocimiento nuevo que no se tiene –por eso solo aprenderían los ignorantes–.<sup>123</sup> Que una palabra posea varios sentidos permite a lo erísticos utilizarla con uno u otro significado en el contexto de una misma conversación. Por esta razón, cuando Clinias afirma que aprenden los que saben, dando por sentado que “aprender” es comprender a partir de saberes previos, los hermanos hacen uso del otro sentido del verbo para mostrar que “aprender” es adquirir un conocimiento nuevo y que, por lo tanto, aprenden los que ignoran. Cuando Clinias se reconoce en el error y acepta esta conclusión, Dionisodoro le muestra que en el caso del aprendizaje de las letras, para el cual es necesaria la repetición, solo pueden repetir quienes ya las conocen, por tanto aprenden los que saben.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Cfr. Platón, *Crátilo* 405e1; *Fedro* 266a1, 266a7; *Prm.* 126c8; *Teeteto* 147d1; *Sofista* 218b3, 234b7; *Político* 258a1; *Filebo* 57b9; *Timeo* 41c6 y *Leyes* IV 757b2.

<sup>122</sup> Hemos trabajado sobre el concepto platónico de “homonimia” en Gardella (2016a, pp. 86–88). El tema se retomará *infra*, capítulo IV, apartado III. 3, “Algunas observaciones sobre las críticas megáricas a la teoría platónica de las Formas”.

<sup>123</sup> Canto–Sperber (1989, p. 193, n. 68) nota que el argumento reposa no solo en la homonimia del verbo *μανθάνειν*, sino también en la de los adjetivos *σοφός* y *ἀμαθής*. Para un análisis detallado de este razonamiento, cfr. Chance (1992, pp. 26–40) y Sermamoglou–Soulmaidi (2014, pp. 68–72).

<sup>124</sup> Una versión de este argumento se menciona en *SE* IV 166a30–31. Al respecto, véase el análisis de variantes y la interpretación de Mársico (2015, pp. 143–147).

El segundo ejemplo presentado en el diálogo se apoya en la homonimia del verbo *νοεῖν*, que puede significar tanto “comprender” como “significar”, si se utiliza para referir a palabras o expresiones:

- Entonces, ¿comprenden (*νοεῖ*) los seres que comprenden porque tienen alma o lo hacen también los que no la tienen?
- Los que tienen alma.
- ¿Conoces entonces –dijo– una expresión que tenga alma?
- Por Zeus, yo al menos no.
- ¿Entonces por qué hace un momento preguntabas lo que comprendía para mí la expresión (*ὅτι μοι νοοῖ τὸ ῥῆμα*)? (Platón, *Euthd.* 287d7–e1).

Unas líneas antes de este pasaje, Sócrates pregunta a Dionisodoro: “¿qué otra cosa comprende (*νοεῖ*) para ti esta expresión: ‘no sé qué hacer con los argumentos’?” (*Euthd.* 287c1–2)–. La respuesta paradójica que ofrece Dionisodoro se explica por la homonimia del verbo *νοεῖν*. Si comprenden los seres que tienen alma, como Sócrates admite, entonces las expresiones deberían tenerla, ya que las expresiones también “comprenden”, es decir, significan.

### II. 3. 4. 1. 2. Paradojas basadas en la ἀμφιβολία

Algunos razonamientos erísticos aprovechan no solo la ambigüedad semántica, sino también la ambigüedad sintáctica propia de algunos fenómenos de subordinación de la lengua griega, como se aprecia en el siguiente pasaje:

- Pero me parece, Eutidemo, que te adormilaste sin estar dormido y, si fuera posible hablar sin decir nada, también lo estarías haciendo.
- ¿Y acaso no es posible –dijo Dionisodoro– que las cosas que se callan hablen [decir las cosas que se callan] (*ἦ γὰρ οὐχ οἶόν τ', ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, σιγῶντα λέγειν*)?
- De ninguna manera –contestó Ctesipo.
- ¿Y tampoco que las cosas que se dicen se callen [callar las cosas que se dicen] (*ἄρ' οὐδὲ λέγοντα σιγᾶν*)?
- Todavía menos –dijo (Platón, *Euthd.* 300a6–b3, traducción modificada).<sup>125</sup>

<sup>125</sup> Entre corchetes consigno una traducción alternativa que no genera un argumento absurdo. Véanse otros ejemplos en *Euthd.* 300a1–d2 y 301c6–d8.

Este argumento se construye a partir de una ambigüedad sintáctica propia de las proposiciones subordinadas griegas que se construyen con un participio en acusativo y un verbo en infinitivo. El participio puede ser objeto directo del infinitivo (“decir las cosas que se callan”, “callar las cosas que se dicen”) o sujeto (“que las cosas que se callan hablen”, “que las cosas que se dicen se callen”), lo cual expresa la idea absurda de que aquello mismo que callamos puede hablar o de que aquello mismo que decimos puede callarse (Kent Sprague, 1962, p. 25). Asimismo, ambas locuciones presentan otra ambigüedad. Si se sobrentendiera el pronombre personal de primera persona singular en acusativo *με*, los participios *σιγῶντα* y *λέγοντα* podrían ser modificadores del pronombre elidido. Esta interpretación señalaría la posibilidad de callar mientras se habla o hablar mientras se hace silencio (“que <yo>, callando, hable”; “que <yo>, hablando, calle”).

En *SE* Aristóteles define a este tipo de ambigüedad como *ἀμφιβολία* y cita entre otros ejemplos el del *Euthd.* ya analizado:

Las refutaciones que se basan en la ambigüedad (*ἀμφιβολίαν*) son las siguientes: “querer que los enemigos me atrapen” [querer que yo atrape a los enemigos] (*τὸ βούλεσθαι λαβεῖν με τοὺς πολεμίους*). También “¿acaso eso que alguien conoce, eso <mismo> conoce?” [¿acaso <alguien> conoce eso que conoce?] (*ἄρ' ὁ τις γινώσκει, τοῦτο γινώσκει*). En el mismo argumento es posible interpretar como conocedor no solo al que conoce, sino también a lo que es conocido. También “¿acaso eso que alguien ve, eso <mismo> ve?” [¿acaso <alguien> ve eso que ve?] (*ἄρα ὁ ὄρα τις, τοῦτο ὄρα*). Ve una columna, de modo que la columna ve”. También “¿acaso tú dices que eres eso que tú dices ser?” [¿acaso tú dices que existe eso que tú dices que existe?] (*ἄρα ὁ σὺ φῆς εἶναι, τοῦτο σὺ φῆς εἶναι*). Dices que eres piedra [dices que la piedra existe], entonces tú dices ser piedra” (*φῆς δὲ λίθον εἶναι· σὺ ἄρα φῆς λίθος εἶναι*). También “¿acaso es posible que las cosas que se callan hablen?” [¿acaso es posible decir las cosas que se callan?] (*ἄρ' ἔστι σιγῶντα λέγειν*), pues es también confuso el “decir las cosas que se callan” <porque es posible interpretar> no solo que el que habla calla, sino también que las cosas dichas <ellas mismas, se callan> (*τό τε τὸν λέγοντα σιγᾶν καὶ τὸ τὰ λεγόμενα*) (Aristóteles, *SE IV 166a6–14*).

Una vez más, estos ejemplos ponen de manifiesto la ambigüedad de las construcciones sintácticas griegas en las que un pronombre, sustantivo o participio en acusativo puede cumplir la función sintáctica de sujeto u objeto directo de un verbo en infinitivo. Aristóteles suma otros ejemplos, como el del conocimiento y la visión, en los cuales la ambigüedad se produce cuando se emplean proposiciones subordinadas por un pronombre relativo que pueden ser interpretadas como sujeto del verbo conjugado o como atributo de

un pronombre demostrativo que cumple la función de objeto directo del verbo. Como se verá, un argumento similar al que cita Aristóteles sobre la piedra se atribuye al megárico Estilpón.<sup>126</sup>

### II. 3. 4. 1. 3. Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*

La característica de esta falacia es generalizar y tomar como absolutamente verdadero un enunciado cuya verdad depende de ciertas condiciones particulares. Una vez presentadas las paradojas en torno a la noción de “conocimiento” con las que los hermanos refutan a Clinias, Dionisodoro pregunta a Sócrates y a los demás allí presentes si quieren que el muchachito que ahora es ignorante se vuelva sabio. Una vez que Sócrates y Ctesipo responden afirmativamente, Dionisodoro concluye que ellos quieren que Clinias se vuelva lo que no es y que ya no sea lo que es ahora, *i. e.* que quieren matarlo (*Euthd.* 283b4–283d8). En este argumento se produce un deslizamiento ilegítimo desde la idea de “no ser algo” a la de “no ser en absoluto”. Esto es posible a causa de la multiplicidad de sentidos que posee el verbo *εἶναι*: existencial (*x* es), predicativo (*x* es *y*) y veritativo (es el caso que *x* es *y*). En el argumento citado Dionisodoro utiliza primero el verbo con sentido predicativo –que Clinias no sea ignorante– y luego con sentido existencial –que Clinias no exista–.<sup>127</sup> Otro ejemplo del mismo tipo de falacia se registra en *Euthd.* 293b5–294c10, donde los hermanos afirman que quien conoce algo conoce todo y quien no conoce algo no conoce nada en absoluto, de modo que si Sócrates conoce algo debe conocer todo. Si no fuera este el caso y alguien conociera algunas cosas y desconociera otras, sería a la vez conocedor y desconocedor respecto de lo mismo (*Euthd.* 293c7–9).

Aristóteles clasifica estos argumentos como paralogismos que se producen cuando lo dicho en algún respecto se toma como dicho absolutamente (*SE* V 166b37–167a1). En *SE* se retoman ejemplos que, como los del *Euthd.*, asimilan ser o no ser algo a ser o no ser en absoluto: “si lo que no es es tema de opinión (*δοξαστόν*), lo que no es es” o “lo que es no es

---

<sup>126</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 2, “Paradojas basadas en la *ἀμφιβολία*: que dios exista o ser dios”.

<sup>127</sup> Para un análisis más detallado de este razonamiento, véanse Kent Sprague (1962, pp. 12–15), Chance (1992, pp. 78–86) y Sermamoglou–Soulmaidi (2014, pp. 73–76). Sobre los múltiples sentidos del verbo griego *εἶναι*, cfr. Kahn (2003 [1973], pp. 80–419) y los comentarios realizados *infra*, capítulo III, apartado II. 1, “Consideraciones generales sobre la tesis antropométrica”.

<algo que> es, si no es una de las cosas que son, por ejemplo, si no es un hombre” (*SE V* 167a1–4). Entre estos ejemplos, Aristóteles cuenta el del razonamiento conocido como “mentiroso” que las fuentes adjudican a Eubúlides de Mileto, uno de los integrantes del grupo megárico:

¿Acaso es posible que la misma <persona> al mismo tiempo cumpla su juramento e incumpla su juramento? ¿Acaso es posible que la misma <persona> al mismo tiempo obedezca a alguien y lo desobedezca? [...] Un argumento similar <se da> también sobre la misma <persona> que miente y al mismo tiempo dice la verdad. A causa de que no es fácil percibir si alguien podría conceder que se dice la verdad o que se miente absolutamente, <el argumento> parece difícil. Nada impide que la misma persona no sea mentirosa absolutamente, pero sea honesta de cierta manera o en relación con algún <tema>, es decir, que la misma persona es honesta en relación con algo, pero no <absolutamente> (Aristóteles, *SE XXV* 180a34–b7).

La paradoja propone que si alguien miente y dice que miente, no es posible saber si miente o dice la verdad.<sup>128</sup> De acuerdo con la sugerencia de Aristóteles, el problema radica en que no se aclara si se miente o se dice la verdad de forma absoluta o relativa. La solución aristotélica consiste en delimitar el alcance de las expresiones “miento” y “digo la verdad”: se miente siempre, salvo cuando se afirma que se miente, pues en este último caso se dice la verdad. El “decir verdad” no tiene un sentido absoluto, sino relativo al acto de enunciar que se miente.

#### II. 3. 4. 1. 4. Paradojas basadas en el accidente

Eutidemo y Dionisodoro elaboran una serie de paradojas centradas en nociones de parentesco, tales como “padre”, “hijo” y “hermano”. Se señala que si Queredemo es padre y Sofronisco es diferente de Queredemo, entonces Sofronisco no es padre, de modo que Sócrates, su hijo, en realidad es huérfano (*Euthd.* 298b1–3). Para evitar la refutación, Ctesipo señala que lo mismo ocurriría con el padre de Eutidemo, frente a lo que este responde que su padre es idéntico al padre de Ctesipo, que es padre de todos los hombres y los animales, al igual que su propia madre (*Euthd.* 298b4–d6). Quien es padre de uno es

---

<sup>128</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: el mentiroso”.

padre de todos y quien no es padre de uno no es padre de ninguno. Sobre este tipo de nociones Dionisodoro despliega una nueva falacia:

- En rigor, Ctesipo, si me respondes –dijo Dionisodoro–, enseguida vas a estar de acuerdo con esto. Dime: ¿tienes un perro?
- Y es muy bravo –contestó Ctesipo.
  - ¿Y tiene cachorros?
  - Y son como él –dijo.
  - ¿Entonces el perro es su padre?
  - Al menos yo lo vi apareándose con la perra –dijo.
  - ¿Entonces qué? ¿El perro no es tuyo?
  - Claro que sí –dijo.
  - ¿Entonces, siendo padre, es tuyo, de modo que el perro resulta tu padre y tu eres hermano de los cachorros? [...]
  - Respóndeme todavía un poquito más: ¿golpeas a tu perro?
- Y Ctesipo riendo contestó: – Sí, por los dioses, ya que no puedo hacértelo a ti.
- ¿Entonces golpeas a tu propio padre? –dijo (Platón, *Eutidemo* 298d7–e10).

Dionisodoro pregunta a Ctesipo si posee un perro y si el perro es padre. Cuando este responde afirmativamente, aquel concluye, combinando ilegítimamente la noción de propiedad con la de parentesco, que si el perro es padre y es de Ctesipo, entonces el perro es padre de Ctesipo y este, hermano de los cachorros del perro. De manera que, cuando Ctesipo golpea a su perro, golpea en realidad a su padre.

Aristóteles clasifica este razonamiento como una refutación que depende del accidente (*παρὰ τὸ συμβεβηκός*, *SE* XXIV 179a34–35). Este tipo de argumentos tiene lugar “cuando se piensa que algo se da por igual en el sujeto y en el accidente”, es decir, cuando alguno de los accidentes del sujeto se predica no solo del sujeto, sino también de otro de los accidentes de ese mismo sujeto (*SE* V 166b28–30).<sup>129</sup> En el ejemplo de *Euthd.* los accidentes “ser padre” y “ser tuyo” se predicán del perro, pero la falacia se genera cuando se pretende vincular los atributos entre sí, asociando la posesión con el parentesco, lo cual permite concluir que el perro es el padre de Ctesipo. Sin embargo, cabe desatacar que para Aristóteles este tipo de predicación puede ser legítima en algunos casos. En efecto, cuando se trata del género y la especie, todo cuanto se atribuye al predicado se atribuye también al sujeto, *e. g.* “hombre” se predica de la entidad particular y “animal” de “hombre”, de modo

---

<sup>129</sup> Sigo en este punto el análisis de Bueno (1988, pp. 9–12). Para otras interpretaciones, cfr. Dorion (1995, pp. 233–235) y Bäck (2000, pp. 256–259).

que “animal” se predica del hombre particular (*SE* XXIV 179a37–39, *Categorías* V 3a15–20). Por esta razón, Aristóteles indica que la solución de estas falacias consiste en indicar en qué casos específicos la atribución no es legítima (*SE* XXIV 179a26–30), aunque no aporta criterio alguno para decidirlo.

Dentro de este grupo de paralogismos, Aristóteles incluye un ejemplo asociado a la noción de “conocimiento”: “¿Acaso conoces lo que estoy por preguntarte?” (*ἄρ' οἶδας ὃ μέλλω σε ἐρωτᾶν*), “¿Acaso conoces al que se acerca o al que está tapado?” (*ἄρ' οἶδας τὸν προσιόντα ἢ τὸν ἐγκεκαλυμμένον*) (*SE* XXIV 179a33–5).<sup>130</sup> En el caso del ejemplo del conocimiento de lo que alguien está por preguntar, se espera que el interlocutor responda negativamente para que, cuando se le formule la pregunta, este se dé cuenta de que en realidad la sabía y que, por ende, conoce y no conoce la misma pregunta. Asimismo, este razonamiento incluye una ambigüedad vinculada con el verbo *οἶδα* (“conocer”), ya que este puede hacer referencia tanto al conocimiento de la pregunta que se va a formular, como al conocimiento de la respuesta a dicha pregunta. El caso del hombre velado es análogo. Se espera que el interlocutor afirme que no conoce al hombre velado, para que, una vez descubierto el velo que cubre a alguien que sí conoce, pueda imputársele que conoce y no conoce al mismo hombre. Este último argumento es más conocido como “Electra” o “velado” y tiene un origen megárico.<sup>131</sup>

### II. 3. 4. 1. 5. Paradojas basadas en la falacia *plurium interrogationum*

Esta falacia se conoce también como “falacia de pregunta compleja” y consiste en unificar varios interrogantes en una pregunta para la cual se exige una respuesta única, cuando en rigor se requerirían, o bien dos respuestas, o bien una única respuesta, pero con una aclaración (Canto–Sperber, 1989, p. 52). El ejemplo que se propone en *Euthd.* 275d3–4 es el siguiente: “¿cuáles son entre los hombres los que aprenden, los sabios o los ignorantes?”. La elaboración de una pregunta compleja permite al erístico argumentar en favor de la alternativa que el interlocutor no elige. Si este defiende que aprenden los sabios, se argumentará que aprenden los ignorantes y viceversa. Para evitar la trampa propuesta por esta falacia, es preciso cuestionar la disyunción excluyente que propone la

---

<sup>130</sup> Cfr. Aristóteles, *SE* V 166b32–36.

<sup>131</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 4. 1, “la paradoja de Electra”.

pregunta para defender, o bien que no aprenden ni las personas que son completamente sabias, ni las que son totalmente ignorantes, o bien que en diferentes circunstancias unas y otras son capaces de aprender. Asimismo, dado que se utilizan términos que, como “aprender” e “ignorar”, poseen diferentes sentidos, sería preciso aclarar cuál de ellos se da por supuesto tanto en la pregunta como en la respuesta para evitar cualquier tipo de ambigüedad. Algo similar ocurre en el siguiente caso: “pero no te estoy preguntando eso – dijo él–, sino si todas las cosas callan o hablan?” (*Euthd.* 300c6–7). Si el interlocutor elegiera cualquiera de estas alternativas, sería refutado, ya que las cosas no hablan ni tampoco callan. La estrategia para evitar la refutación consistiría en negarse a elegir cualquiera de estas dos alternativas y sacar a la luz los supuestos del interrogante.

Aristóteles cita algunos ejemplos adicionales de esta falacia: “¿Acaso la tierra es mar o el cielo lo es?” (*SE V* 168a2–3), “¿Acaso este es un hombre y también este <otro>? Si acaso alguien golpear a este y a aquel, golpeará a un hombre y no a los hombres?” (*SE V* 168a5–7). Esta última versión aparece reformulada en un testimonio sobre Alexino de Elea. Asimismo, a estos ejemplos, debe agregarse la falacia del cornudo de Eubúlides que, como se mostrará, opera a partir de un caso de falacia de pregunta compleja cuyo éxito radica en exigir al interlocutor que responda por “sí” o por “no” a las alternativas contenidas en la pregunta.<sup>132</sup>

#### **II. 3. 4. 2. Fundamentos y objetivos de las paradojas erísticas**

Los alcances y efectos de los argumentos erísticos son presentados en *Euthd.* 303c4–304b6. Allí se destacan tres rasgos principales. En primer lugar, el uso de estos argumentos revela una gran falta de consideración hacia la mayoría de las personas, que se trasluce en la agresividad de la refutación y en la despreocupación por obtener algún tipo de conocimiento sobre el tema tratado. Los argumentos erísticos resultan de interés solo para quienes comparten las mismas intenciones y los mismos puntos de vista. No se adaptan a las posibilidades e intereses de la mayoría de los interlocutores ni incorporan en su desarrollo las opiniones que estos expresan (*Euthd.* 303c8–d5). Por esta razón, todo el mundo sufre con ellos y sentiría vergüenza al emplearlos para refutar a otros oponentes.

---

<sup>132</sup> Sobre los argumentos de Alexino y Eubúlides, cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 5, “Paradojas basadas en la falacia *plurium interrogationum*: el cornudo”.

En segundo lugar, se destaca que los argumentos erísticos no solo “cosen” la boca de los interlocutores, metáfora que hace referencia a la refutación de las opiniones de los involucrados en la conversación, sino también la de los propios erísticos, dado que en el diálogo estos se auto-refutan (*Euthd.* 303d5–e4). Al no contar con un criterio que permita distinguir lo falso de lo verdadero, los hermanos emplean cualquier enunciado a fin de refutar al interlocutor, sin importar cuál sea su valor veritativo, *e. g.* con el objetivo de refutar a Ctesipo, adhieren a la tesis sobre la imposibilidad de lo falso, de la que se deducen como corolarios la imposibilidad de opinar, de la opinión falsa, de la ignorancia, de la existencia de hombres ignorantes, de refutar, de errar y de enseñar, pues todos estos estados suponen la existencia de la falsedad (*Euthd.* 285d7–286b6, 286d1–287a9). Esta tesis socava los objetivos y fundamentos de la práctica erística: por una parte, pone en entredicho el objetivo principal de los erísticos, que es refutar, ya que si no existen los enunciados falsos, no hay ninguna tesis falsa que pueda ser objeto del proceso de refutación; por otra parte, mina las pretensiones de enseñanza de los hermanos, ya que si nadie se equivoca y no existen las personas ignorantes, Eutidemo y Dionisodoro no pueden proponerse como maestros.<sup>133</sup>

En tercer lugar, se enfatiza que los argumentos erísticos son fácilmente aprendidos por quienes los escuchan, ya que se trata de fórmulas vacías que pueden ser memorizadas para ser empleadas en cualquier momento de la conversación (*Euthd.* 303e4–8). Esto se observa en el comportamiento de Ctesipo, quien aprende con tal velocidad las enseñanzas erísticas que logra refutar al propio Dionisodoro al final del diálogo (*Euthd.* 300d4–5, 303e7–8). Incluso podría suponerse que el mismo Ctesipo habría enseñado este tipo de refutación a su primo Menéxeno, otro jovencito inexperto que se dedica prematuramente a la dialéctica y que, por esta razón, sería considerado por Sócrates un erístico en *Lisis* 211b7–8, c4–5. No obstante, Menéxeno no se conduce en *Lisis* como un verdadero erístico, de manera que al calificarlo así Sócrates destacaría que el muchacho se comporta de forma inmadura o infantil en discusiones filosóficas de peso para las que aún no está debidamente preparado (Penner y Rowe, 2005, pp. 14–15). Para evitar este tipo de complicaciones, Sócrates aconseja no solo que los muchachitos no se dediquen de forma precoz a la argumentación dialéctica, como se ha visto, sino también que los argumentos erísticos

---

<sup>133</sup> Chance (1992, pp. 100–103) y Gardella (2013, pp. 61–62). Cfr. *infra*, capítulo III, apartado III. 3, “¿No es posible contradecir?”.

sean usados en conversaciones privadas, pero no públicamente, a fin de evitar que sean aprendidos por otros (*Euthd.* 304a1–b5).

La caracterización de las paradojas erísticas se completa en *Euthd.* 277d4–278c5. Aunque las observaciones presentadas en ese contexto refieren a las paradojas del aprendizaje, pueden extenderse al conjunto de los argumentos erísticos. Allí se los asimila a un juego (*παιδιά*, *Euthd.* 277d9), parecido al de quitar la silla a quien va a sentarse en ella: “y hablo de juego por eso, porque aunque alguien aprendiera muchas o incluso todas las cosas por el estilo, en nada conocería más cómo son las cosas (*τὰ πράγματα*), sino que sería capaz de burlarse de los hombres haciéndoles zancadillas y derribándolos por medio de la diferencia de los nombres (*διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν*)” (*Euthd.* 278b1–7). Las paradojas erísticas son presentadas como juegos de lenguaje que no tienen otro propósito más que el de ridiculizar a los interlocutores y refutar cualquier opinión que pueda transformarse en una certeza sobre el mundo, a partir de la cual adquirir nuevos conocimientos sobre la realidad.

El uso de este tipo de paradojas se compara con la iniciación en los misterios de los coribantes (*Euthd.* 277d7). Tradicionalmente, esta ceremonia comenzaba con sacrificios para obtener el favor de la diosa Cibeles, luego de los cuales ocurría la entronización (*τὴν θρόνωνωσιν*, *Euthd.* 277d7). En este paso el iniciado se sentaba en un trono y los coribantes danzaban a su alrededor, de forma vertiginosa y alborotada, con el objetivo de que aquel perdiera la conciencia (Canto–Sperber, 1989, pp. 191–192, nn. 64–66). Sócrates señala que los hermanos comienzan los ritos, pues la concatenación de sus paradojas lúdicas se asemeja a la danza que hace perder la conciencia, pero no los concluyen, ya que a diferencia de los coribantes, son incapaces de desarrollar los ritos finales que intentan devolver al iniciado a un estado de calma y tranquilidad (Chance, 1992, p. 48). Por medio de esta comparación, se sugeriría que una práctica refutatoria como la erística solo tendría sentido si se utilizara como actividad preliminar, luego de la cual se procediera a la enseñanza de un conocimiento puntual y cierto (Mársico e Inverso, 2012, pp. 117–118, n. 29). Es decir, la erística sería la parte negativa o destructiva de un proceso cuyo complemento positivo o constructivo nunca se desarrolla.

Una observación similar se presenta en *Menón*, donde se aclara que los argumentos erísticos no permiten obtener ningún tipo de conocimiento. Sócrates califica de “erístico” el razonamiento que postula que es imposible conocer (*ἐριστικὸν λόγον*, *Menón* 80e1–2).

Este es parodiado en *Euthd.* 275d3–277c7.<sup>134</sup> Sus efectos negativos contrastan con aquellos positivos que produce la teoría de la reminiscencia:

Así pues, es necesario que no nos dejemos persuadir por este discurso erístico (*τῷ ἐριστικῷ λόγῳ*); pues él nos haría indolentes, y es a los hombres débiles a quienes les resulta placentero escucharlo, pero este, en cambio, hace que nos acostumbremos al trabajo y seamos afectos a la investigación (*ὄδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ*) (Platón, *Menón* 81d5–e1).

La paradoja de Menón deja sin efecto cualquier tipo de investigación porque niega la posibilidad de conocer, volviendo inútil cualquier indagación. Por el contrario, la teoría de la reminiscencia, al justificar la posibilidad del conocimiento, anima a emprender su búsqueda. Esta descripción que corresponde en principio al argumento que niega la adquisición de conocimiento, se podría extender a cualquier paradoja erística. Desde esta perspectiva, ningún razonamiento erístico contribuye a la adquisición de conocimiento, ya que sume a los interlocutores en una situación de aporía tal que anula no solo el deseo, sino cualquier posibilidad efectiva de conocer. Como se aclara en *República*, lejos de buscar la verdad, los argumentos erísticos solo aspiran al renombre y la disputa:

Querido, tampoco <la mayoría> ha escuchado suficientemente argumentos bellos y libres, que busquen lo verdadero con vistas a conocerlo de todas las maneras posibles, y que saluden de lejos a los argumentos sofisticados y erísticos (*τὰ δὲ κομψά τε καὶ ἐριστικά*), que no tienden a otra cosa que a la fama y la disputa (*πρὸς δόξαν καὶ ἔρην*), tanto en los tribunales como en las conversaciones privadas (*ἐν δίκαις καὶ ἐν ἰδίαις συνουσίαις*) (Platón, *República* VI 499a4–8, traducción modificada).<sup>135</sup>

Las aporías que plantean las paradojas erísticas son como una red que atrapa a quienes son refutados, como se sugiere en *Euthd.* 275d5–6, 293b1–2, 302b5–7. De la confusión en la que quedan sumidos los interlocutores se vuelve imposible iniciar cualquier investigación que permita adquirir conocimiento. Por el contrario, la aporía socrática, que envuelve no solo a los interlocutores, sino también a Sócrates mismo (*Menón* 80c3–d4), es producto del reconocimiento de la propia ignorancia que tiene lugar tras la refutación de las creencias

---

<sup>134</sup> Sobre la relación entre la paradoja del conocimiento de *Menón* y los argumentos de *Euthd.*, cfr. Weiss (2000, pp. 68–75).

<sup>135</sup> Es llamativa la mención al uso de argumentos erísticos en los tribunales, ya que en *Sofista* se dice que estos son utilizados solo en el ámbito privado.

que cimentan la pretensión de sabiduría. Este reconocimiento es la condición de posibilidad para emprender cualquier búsqueda hacia la adquisición del conocimiento verdadero.

#### II. 4. El tratamiento de la erística en *Sofista*

Aunque las prácticas y enseñanzas de los sofistas han sido caracterizadas en numerosos diálogos, es recién en el *Sofista* donde Platón emprende la tarea de definirlos. Esta tarea es doble, pues definir al sofista implica también definir al filósofo, dado que no son figuras opuestas, sino semejantes. Como se reconoce en *Sofista* 216c8–d2, la del sofista y la del político son algunas de las apariencias posibles del filósofo. Por este motivo, es preciso encontrar la definición precisa de qué es un sofista, definición que permitirá establecer qué no es un filósofo (*Sofista* 218b5–c5). Aplicando el método de división, el Extranjero de Elea encuentra no una, sino seis definiciones, que se convertirán en siete, dado que Teeteto divide la tercera en dos al momento de la recapitulación de las definiciones dadas (*Sofista* 224d4–7, e1–3; 231d8–10). Las primeras seis definen al sofista como un experto en la técnica adquisitiva (τέχνη κτητική); la séptima, como un experto en la técnica simulativa (τέχνη φανταστική), que es una especie de la técnica productiva (τέχνη ποιητική). Esta técnica permite al sofista crear apariencias por medio de discursos que dicen algo, pero no la verdad, *i. e.* discursos falsos (*Sofista* 236d9–237a1). La justificación de esta definición, que es la que propiamente corresponde al sofista, demanda la difícil tarea de probar en contra de la tesis de Parménides la existencia del no ser como lo diferente, que servirá de base para legitimar la existencia del discurso falso, *i. e.* del discurso que dice sobre lo que es algo distinto de lo que es.

Nos interesa analizar aquí la quinta definición, en la que se presenta al sofista como un erístico. En efecto, el sofista “era una especie de atleta en el combate sobre argumentos, confinado a la técnica erística” (τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος, *Sofista* 231e1–2, traducción modificada). Aquí se omiten ciertas notas esenciales que se mencionan durante el despliegue de la definición. De hecho, así formulada, refiere tanto al sofista como al erístico que, sin embargo, son distinguidos por el Extranjero en virtud de la adquisición de dinero.

La quinta definición tiene su base en la lucha, actividad que forma parte de la técnica adquisitiva (*τῆς κτητικῆς ἀγωνιστικῆς τι μέρος ἡμῶν ἦν*, *Sofista* 225a2). La presentación de la erística como un tipo de lucha evoca el pasaje de *Euthd.* 271c2–272b4. La lucha puede ser competitiva (*ἀμιλλητικόν*) o combativa (*μαχητικόν*) (*Sofista* 225a6). Si el combate ocurre entre dos cuerpos, se caracteriza como “violento” (*βιαστικόν*); si se trata de un combate discursivo durante el cual se oponen argumentos, se caracteriza como “controversial” (*ἀμφισβητητικόν*) (*Sofista* 225a8–b1). Por una parte, existe una controversia judicial (*δικανικόν*) que tiene lugar cuando se oponen en público extensos discursos sobre la justicia y la injusticia (*μήκεσί τε πρὸς ἐναντία μήκη λόγων καὶ περὶ τὰ δίκαια καὶ ἄδικα δημοσίᾳ*, *Sofista* 225b5–6). Por otra parte, existe una controversia de tipo “contradictoria” (*ἀντιλογικόν*) que tiene lugar en privado por medio del intercambio de preguntas y respuestas (*κατακεκερματισμένον ἐρωτήσεις πρὸς ἀποκρίσεις*) (*Sofista* 225b8–10). El tipo de contradicción que se emplea sin técnica alguna (*ἀτέχνως*) usualmente para discutir contratos (*τὰ συμβόλαια*) no merece un nombre específico (*Sofista* 225b12–c4). Por el contrario, se llama contradicción “erística” (*ἐριστικόν*) a “la que se lleva a cabo según cierta técnica y cuestiona sobre lo justo y lo injusto en sí, y sobre otras cosas en general” (*τὸ δέ γε ἔντεχνον, καὶ περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅλως ἀμφισβητοῦν*, *Sofista* 225c7–9). De acuerdo con esta descripción, la controversia judicial y la erística versan sobre los mismos temas, *i. e.* lo justo y lo injusto, aunque la erística emprende esta indagación desde un punto de vista general, pues no se ocupa de discutir qué contratos son justos, sino del concepto universal y abstracto de “justicia”. Asimismo, la controversia judicial se desarrolla en público y presenta argumentos extensos, la erística se desenvuelve en ámbito privado por medio de preguntas y respuestas. Esto contrasta con la observación presentada en el pasaje de *República* VI 499a8, citado en el apartado anterior, donde se aclara que los argumentos erísticos son empleados tanto en conversaciones privadas como públicamente, durante los procesos judiciales.

Por otra parte, la distinción entre la erística y el otro tipo de contradicción que carece de un nombre específico puede esclarecerse a la luz de ciertas observaciones presentes en *Teeteto* (Fronterotta, 2007, p. 246, n. 51; Narcy, 2013a, p. 66). Para distinguir al sofista del filósofo, Sócrates señala que este abandona las cuestiones particulares de las que se ocupa el sofista para encargarse de asuntos generales y más elevados, de modo que,

por ejemplo, no se aboca a la cuestión de quién comete o no injusticia, sino que se dedica a indagar sobre la justicia y la injusticia en sí mismas (*Teeteto* 175b8–c8). En *Sofista* la contradicción sin técnica por medio de la cual se discute los contratos representa el tratamiento de un asunto particular, mientras que la contradicción erística que se ocupa de la reflexión sobre la justicia y la injusticia representa el tratamiento de un asunto general, como aquellos de los que debe ocuparse el filósofo según la opinión de *Teeteto* 175e1. Ahora bien, la proximidad entre la erística y la filosofía es aparente, ya que aunque se dedican al tratamiento de los mismos temas desde un punto de vista general, la erística procede de un modo que es equiparado por Platón a la charlatanería, como se verá a continuación.

En *Sofista* la definición de la erística comprende a su vez una nueva definición del sofista. En efecto, solo la erística que ayuda a ganar dinero en discusiones privadas es identificada en el diálogo con la sofística (*Sofista* 225e3–4, 226a1–4). Esta precisión es de gran importancia pues permite establecer que erística y sofística no son co-extensivas. En efecto, hay dos clases de erística y solo una de ellas es practicada por el sofista (Narcy, 2013a, p. 65). La erística que no posee un rédito monetario, en cambio, caracterizada como “charlatanería”, no se atribuye a los sofistas. Precisamente, la llamada “charlatanería” parece ser la expresión más propia de la erística:

Me parece que cuando se lleva a cabo por el placer de divertirse, descuidando así los asuntos privados, y cuando el discurso es recibido sin placer alguno por la mayoría de quienes lo escuchan, el único nombre que le corresponde, en mi opinión, es el de charlatanería (*ἀδολεσχικῶν*) (Platón, *Sofista* 225d7–10).

En esta definición se destacan varios aspectos relevantes. En primer lugar, la erística es asimilada a un divertimento que genera placer en quien lo practica. Un punto de vista similar se reitera en *Euthd.*, donde los razonamientos elaborados con base en la noción de “conocimiento” son juzgados por Sócrates como juegos (*παιδιά*) que los hermanos despliegan solo para burlarse (*προσπαίξεν*) de Ctesipo (*Euthd.* 278b1–7). En segundo lugar, descuida asuntos privados. Esto podría referir no solo al tipo de temas que la erística trata, sino también a la ausencia del requerimiento de contestar sinceramente con respuestas que expresen las opiniones de los interlocutores, o de tratar temas cuya discusión movilice los supuestos sobre los cuales se organiza su forma de vivir. En tercer

lugar, se señala que las conversaciones erísticas generan molestia en los interlocutores y oyentes, situación que contrasta con el placer que los erísticos sienten al discutir. Este rasgo vuelve a aparecer en el *Euthd.*, donde Clinias se enfurece en numerosas oportunidades con los hermanos, por verse sistemáticamente refutado. Esto sugeriría además que la erística no hace uso de la persuasión, como ocurre con la sofística, ya que no intenta convencer. Por último, la antilogía erística es caracterizada como “charlatanería” (*ἄδολεσχικου*).<sup>136</sup> Este rasgo es especialmente llamativo, dado que Sócrates aparece en la comedia ática usualmente presentado como un charlatán: Éupolis se refiere a él como un “charlatán pordiosero” (*τὸν πτωχὸν ἄδολέσχην*, fr. 352. Kock), y en *Nubes* el Pensadero es calificado como “la casa de los charlatanes” (*τὴν οἰκίαν τῶν ἄδολεσχῶν*, 1485) y las enseñanzas que allí se imparten, como “charlatanería” (*ἄδολεσχία*, 1480). Al identificar la erística con la charlatanería, Platón en cierto modo contestaría las críticas mordaces que la comedia dirige a Sócrates, definiendo con precisión cuál es el tipo de práctica dialéctica que merece esta calificación.

Cornford (1935, pp. 176–177) sugiere que son los megáricos quienes se esconden detrás de la quinta definición del sofista. Dado que su modo de utilizar el *ἔλεγχος* se asemeja notablemente al de Sócrates, es preciso para Platón distinguirlos claramente, tarea de la que también se ocupa en *Euthd.* En *Sofista* esta diferenciación se completa en el marco de la sexta definición, donde Platón presenta el *ἔλεγχος* como un tipo de educación que purifica las almas, al eliminar las opiniones falsas de quienes creen saber cuando en realidad ignoran, opiniones estas que obstruyen la adquisición de conocimiento (*Sofista* 230b4–d4). Por su honorabilidad, esta tarea no es propia de sofistas convencionales, sino de sofistas de noble estirpe que se asemejan notablemente a ellos, como el lobo al perro (*Sofista* 230e5–231b8). Esta definición parece a primera vista hecha a medida de Sócrates, debido a las similitudes con la descripción del procedimiento de indagación socrático.<sup>137</sup> Si

<sup>136</sup> *ἄδολεσχικός* es un neologismo que aparece registrado por primera vez en *Sofista* 225d10. En la obra platónica se registran también el sustantivo *ἄδολεσχία* “charlatanería, parloteo” (*Fedro* 270a1, *Prm.* 135d5, *Teeteto* 195c2), el verbo *ἄδολεσχεῖω* “hablar descuidadamente, parlotear” (*Fedón* 70c1) y el sustantivo *ἄδολέσχης* que en general significa “charlatán” (*República* VI 489a1, *Político* 299b7, *Teeteto* 195b10), aunque en *Crátilo* 401b8 se emplea positivamente para referir a quienes razonan ingeniosamente. En *Teeteto* 195b10, Sócrates hace referencia a su propia charlatanería. La mención es sin duda irónica.

<sup>137</sup> Cornford (1935, p. 177), Trevaskis (1955, pp. 36–49), Cordero (1988, p. 369, n. 70) y Fronterotta (2007, p. 270, n. 72). En opinión de Giannopoulou (2001, pp. 113–124), aunque la definición refiera principalmente al sofista, no está exenta de ambigüedades que justifican su relación con el método

este fuera el caso, la intención de Platón sería no solo diferenciar al filósofo (o sofista de noble estirpe) del sofista en la sexta definición, sino también al filósofo del erístico en la quinta.

La intención general de *Euthd.* es presentar las características y objetivos de la refutación erística con la intención de resaltar las diferencias que mantiene con la refutación socrática. Del *Sofista*, en cambio, podemos extraer algunas características que permiten trazar un límite, aunque más no sea endeble, entre el erístico y el sofista. En resumen, de acuerdo con la quinta definición, la erística se caracteriza por: [a] ser una controversia de tipo contradictoria (*ἀντιλογικόν*), *i. e.* una especie del género de la antilogía; [b] desarrollarse en privado, *i. e.* en conversaciones con interlocutores particulares y no a través de la exposición de discursos en la asamblea; [c] proceder por medio del intercambio de preguntas y respuestas, *i. e.* empleando el patrón del *ἔλεγχος*; [d] seguir los preceptos fijos de una técnica o procedimiento, *i. e.* la técnica erística, cuyas reglas permiten alcanzar la refutación; [e] cuestionar conceptos generales y abstractos, no discutir sobre hechos o acciones concretos. La característica [a] sirve como punto de intersección entre la sofística y la erística, pues la contradicción es la nota central de la actividad del sofista. En efecto, luego de la recapitulación de las seis primeras definiciones, el sofista es presentado como un contradictor cuya función es, por medio de la enseñanza de esta técnica, convertir a otros en contradictores que cuestionen los asuntos políticos (*Sofista* 232b1–d2; Notomi, 2007 [1999], pp. 81–84). Protágoras es, en efecto, un ejemplo de contradictor, pues en sus escritos sobre la lucha y otras técnicas se halla todo lo que es necesario saber para contradecir (*ἀντειπεῖν*) a los expertos (*Sofista* 232c7–e4, DK 80 B 8). La antilogía se define en este contexto como una capacidad para cuestionarlo todo: “Sin embargo, ¿aquello relativo a la técnica antilógica no parece ser acaso, en resumidas cuentas, cierta capacidad adecuada para el cuestionamiento de todas las cosas?” (*Sofista* 232e2–4, traducción modificada). Sin embargo, si la antilogía se desarrolla según las características [b]–[e] enunciadas *supra*, entonces se trata de la antilogía erística; de lo contrario, se trata de otro tipo de antilogía. Ahora bien, para cuestionar todo, es preciso

---

socrático. Kerferd (1954, pp. 84–90) y Notomi (2007 [1999], pp. 64–68), en cambio, defienden que se trata de una definición que no representa el método socrático por dos razones: en primer lugar, el sofista se presenta como un educador, algo que Sócrates negó ser (*Apología de Sócrates* 33a5–6); en segundo lugar, mientras el sofista solo aspira a refutar, Sócrates se presta también a ser refutado (*Gorgias* 458a2–b1). Esta definición permitiría a Platón cuestionar la imagen del filósofo construida hasta el momento en estrecha asociación con la imagen de Sócrates.

conocer (*Sofista* 232e6–233a4). Dado que esto es imposible, lo que ocurre es que los sofistas contradicen por medio de un conocimiento aparente (*δοξαστικὴν ἐπιστήμην*), esto es, un saber que no es verdadero conocimiento o un saber sobre las apariencias (*Sofista* 233a8–d2; Notomi, 2007 [1999], pp. 84–87). La justificación de esta actividad demanda entonces la justificación de la apariencia y de la falsedad, para lo cual se necesita admitir que lo que no es existe de cierta manera.

### III. La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica

Al igual que Platón, Isócrates se presentó frente a la sociedad ateniense como un filósofo. Ahora bien, ambos han desarrollado ideas diferentes sobre qué es la filosofía, que se encuentran en abierta oposición. En efecto, la definición de “filosofía” que propone Isócrates en *Antídotis* se construye a partir del ataque a la noción platónica.<sup>138</sup> Dado que es imposible para los hombres alcanzar cualquier tipo de conocimiento, el filósofo se ocupa de perseguir lo mejor a través de sus opiniones, limitándose al desarrollo de una sabiduría práctica que le permita desenvolverse en los terrenos de la acción y la oratoria:

Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia (*ἐπιστήμην*) con la que podamos saber lo que hay que hacer o decir, en el resto de los saberes considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones (*τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους*); y filósofos, a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia (*τὴν τοιαύτην φρόνησιν*) (Isócrates, *Antídotis* 271).

Isócrates niega el valor epistémico de la filosofía en pos de posicionarla entre las prácticas socio–políticas de la democracia ateniense (Nightingale, 1995, pp. 40–41). Otras disciplinas, como la astronomía, la geometría, la gramática y la música, son consideradas por él solo como un ejercicio preparatorio que fomenta la habilidad para aprender los saberes importantes (*Antídotis* 261–269). Isócrates, en efecto, las llama “gimnasia del alma y preparación para la filosofía” (*γυμνασίαν μέντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας*, *Antídotis* 266. 3–4). Para elaborar su propia visión de la filosofía, Isócrates no solo

---

<sup>138</sup> Cfr. Isócrates, *Panatenáico* 19–25. Esta tesis ha sido desarrollada, entre otros y otras, por Nightingale (1995, pp. 40–59) y Timmerman (1998), a cuyos estudios se remite para ampliar este tema.

establece lo que esta es, sino que también señala lo que no es. Para ello, muestra las diferencias que existen entre la filosofía y otras prácticas discursivas desarrolladas por intelectuales contemporáneos, entre las que se cuenta la erística. Esta sección está dedicada a reconstruir la mirada de Isócrates sobre la erística, a partir del análisis de las apariciones más relevantes del sustantivo ἔρις y sus cognados en sus obras.

En *Contra los sofistas* Isócrates polemiza contra dos grupos de intelectuales: los que pasan el tiempo en discusiones erísticas (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων) y los que enseñan oratoria política.<sup>139</sup> A estos últimos Isócrates les achaca la transmisión de una técnica oratoria fija, que no se adapta ni a los contextos ni a las habilidades propias del orador. En cambio, a los primeros, *i. e.* a los erísticos, los acusa de engañar, ya que, aunque se muestran avocados a la búsqueda de la verdad, solo pronuncian falsedades (*Contra los sofistas* 1. 7–10). Además, corrompen a los jóvenes, pues les prometen que por medio de un pago podrán recibir un conocimiento a través del cual sepan lo que hacer y sean felices (*Contra los sofistas* 3. 1–7). Se ocupan de observar las contradicciones (ἐναντιώσεις, 7. 5) en los discursos, pero no en los hechos, y se jactan de conocer lo que sucederá en el futuro, siendo incapaces de dar consejos sobre el presente (*Contra los sofistas* 7. 1–8. 7). Estos intelectuales se diferencian de quienes enseñan discursos políticos (τοῖς τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνουμένοις, 9. 1–2), puesto que estos últimos no prometen enseñar ni la verdad ni la virtud, sino solo la capacidad para componer discursos (*Contra los sofistas* 9. 1–11; 19. 1–20. 11).

La descripción general de los erísticos presentada en el *Contra los sofistas* no ofrece datos precisos que permitan distinguir qué intelectuales son objeto de la crítica isocrática. Asimismo, la presentación que se ofrece es a primera vista inconsistente, ya que quienes se ocupan de las discusiones erísticas y dedican su tiempo a detectar contradicciones en los discursos, desentendiéndose de los hechos a los cuales estos refieren, buscan también la verdad y prometen enseñar un conocimiento observando el cual se pueda actuar y ser feliz. Isócrates atribuiría esta combinación de características al fenómeno de la erística porque consideraría erísticos a todos o la mayor parte de los integrantes del círculo socrático, que han defendido algunas de las tesis que Isócrates tilda de “erísticas”. Esta idea parece

---

<sup>139</sup> Una distinción similar se registra en *A Nicocles* 51. 1–7, donde se dice que los que se dedican a la filosofía (οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν) discuten sobre las diferentes maneras de ejercitar el alma: a través de los discursos erísticos (διὰ τῶν ἐριστικῶν λόγων), a través de discursos políticos o a través de otro tipo de discursos.

confirmarse en el prólogo del *Encomio de Helena*, que se asemeja notablemente al del *Contra los sofistas*. Allí se agregan nuevos detalles que enriquecen la pintura de los erísticos y permiten identificarlos:

Hay algunos que se jactan si, tras elegir una hipótesis extraña y paradójica (*ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον*), han podido hablar de ella de manera adecuada; y se han hecho viejos, unos afirmando que no es posible pronunciar <discursos> falsos, ni contradecir, ni oponer dos discursos sobre un mismo asunto (*ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν*); otros explicando que la valentía, la sabiduría y la justicia son una misma cosa (*ἀνδρεία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστι*), que no tenemos ninguna de ellas por naturaleza y que hay un solo conocimiento (*μία ἐπιστήμη*) que las abarca todas; y otros, por último, pasan su tiempo en discusiones erísticas (*περὶ τὰς ἔριδας διατρίβειν*) que para nada sirven y que pueden ocasionar dificultades a sus oyentes (Isócrates, *Encomio de Helena* 1. 1–10, traducción modificada).

El prólogo de este discurso constituye una suerte de “cruzada antisocrática” destinada a relevar y criticar las principales posiciones defendidas por los intelectuales del círculo socrático.<sup>140</sup> En primer lugar, la imposibilidad de lo falso, que fundamenta a su vez la imposibilidad de contradecir y de enunciar discursos opuestos, es una tesis que fue defendida por Antístenes.<sup>141</sup> La opinión de Isócrates sobre este tema es importante, ya que, como se probará en el tercer capítulo, fue Antístenes el que postuló la imposibilidad de la contradicción, no Protágoras, ya que la enunciación de discursos opuestos que promulga el sofista supone que contradecir es posible. En segundo lugar, Euclides de Mégara tomó partido por la unidad de la virtud y defendió que las múltiples virtudes son solo nombres que refieren a una única virtud: “[*scil.* Aristón de Quíos] no introdujo muchas virtudes, como Zenón, ni una sola a la que se llama con muchos nombres, como los megáricos, sino maneras de ser relativas” (Diógenes Laercio, VII 161; *SSR* II A 32; *FS* 86).<sup>142</sup> Una tesis

---

<sup>140</sup> Mirhady y Too (2000, pp. 31–32, n. 3–6), y Mársico (2014, pp. 10–12). Nightingale (1995, p. 26, n. 38) señala que el blanco de las críticas isocráticas son no solo los socráticos, sino también los sofistas.

<sup>141</sup> Proclo, *Comentario al Crátilo de Platón* 37 (*SSR* V A 155, *FS* 969): “Porque Antístenes decía que es preciso no contradecir, pues, dice, todo enunciado dice la verdad, pues el que dice dice algo, el que dice algo dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad. Entonces, hay que decir contra él que es posible también lo falso y nada impide que el que dice lo que es diga lo falso, incluso el que dice dice sobre algo, y no dice nada”. Véanse también *SSR* V A 149, 152–156 (*FS* 952, 960–968, 970).

<sup>142</sup> Cfr. Diógenes Laercio, II 106. 9–12 (*SSR* II A 30, *FS* 83) y las observaciones de O'Brien (2003, pp. 113–125). Los testimonios sobre Euclides y Menedemo se analizarán con mayor detalle *infra*, capítulo IV, apartado IV. 1, “Los límites y alcances del lenguaje”.

similar se atribuye a Menedemo de Eretria: “Menedemo de Eretria restringe la cantidad y los tipos de las virtudes, de modo que es una sola y recibe muchos nombres porque moderación, valentía y justicia son consideradas la misma cosa, como mortal y hombre” (Plutarco, *De virtute morali* 440e6–10; *SSR* III F 17; *FS* 1123). En términos muy similares este problema es retomado por Platón en *Prt.* En relación con la discusión sobre la posibilidad de enseñar y aprender la virtud, se plantea allí dos modelos para explicar su naturaleza: o bien la justicia, la piedad, la valentía, la moderación y la sabiduría son distintos nombres de una única virtud; o bien son partes de la virtud. Si este último fuera el caso, habría que discutir si las virtudes son análogas a las partes de un mismo rostro, que son distintas y poseen diferentes funciones, o a pepitas de oro que no se diferencian entre sí más que por el tamaño (*Prt.* 349a6–d1). En el transcurso del diálogo se prueba, no sin dificultad, la identidad entre la justicia y la piedad, la sabiduría y la moderación, la justicia y la moderación, la valentía y la sabiduría (*Prt.* 329c–350c). Ahora bien, lo que Sócrates aspira a mostrar no es la identidad estricta entre virtudes, ya que en ese caso sus nombres serían sinónimos y su definición, intercambiable. Por el contrario, lo que se intenta demostrar es la relación de “bicondicionalidad” que existe entre ellas, *i. e.* el hecho de que quien posee una virtud posee todas las demás (Vlastos, 1973, pp. 221–252; Divenosa, 2006, pp. 53–75). Esto es posible porque todas las virtudes no son sino el conocimiento de lo bueno aplicado en diversos ámbitos de la praxis.<sup>143</sup> En tercer lugar, Isócrates refiere a la posibilidad de enseñar la virtud, que fue ampliamente criticada por Platón en *Menón* y en *Prt.*, pero defendida por Antístenes (Diógenes Laercio, VI 103–105; *SSR* V A 135; *FS* 781).

Isócrates marca una diferencia entre estos intelectuales y los sofistas, al señalar que los socráticos presentan, como si fueran novedosos, argumentos que ya habían sido defendidos por quienes los precedieron, como Protágoras y Gorgias, o Zenón y Meliso (2. 1–3. 6). El carácter absurdo y paradójal de las proclamas socráticas que impresiona a Isócrates se rastrea también en las tesis defendidas por aquellos: “¿Cómo alguien podría superar a Gorgias, que se atrevió a decir que ninguno de los entes existe, o a Zenón, quien intenta demostrar que las mismas cosas son posibles y, al mismo tiempo, imposibles?” (*Encomio a Helena* 3. 1–4, traducción modificada). La paradoja consiste en este caso en

---

<sup>143</sup> Cfr. Platón, *Prt.* 329c1–334c6, 349a6–351b2.

admitir al mismo tiempo respecto de las mismas entidades que estas poseen propiedades contrarias, *e. g.* que son posibles e imposibles.

Con respecto a la erística, Isócrates vacila entre considerarla, o bien una línea específica dentro del grupo socrático desarrollada solo por alguno de los intelectuales que a este círculo pertenecen, como parece sugerir *Encomio de Helena* 1. 1–10 (οἱ μὲν ... οἱ δὲ ... ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες); o bien una tendencia general propia del grupo en su totalidad. En efecto, en 6. 3 se utiliza la curiosa expresión ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία (“la filosofía de las discusiones erísticas”) para caracterizar la técnica general del grupo que, aunque completamente inútil, intenta sacar dinero a las jóvenes. En este punto Isócrates reduce el quehacer intelectual de los socráticos a la erística, artificio que le permite forjar una perspectiva sobre la filosofía alejada de la influencia del socratismo.

La oposición entre la erística y la idea isocrática de “filosofía” se presenta también en otras obras. En *Antídotos* se compara a filósofos como Isócrates con aquellos que presentan discursos epidícticos, compiten entre sí (διαγωνιζομένους πρὸς ἀλλήλους), prometen cosas exageradas, discuten erísticamente (ἐρίζοντας), injurian y no cesan de hacer cosas malas (147. 5–9). Asimismo, se destaca que “los que se ocupan de las discusiones erísticas” (τῶν περὶ τὰς ἔριδας σπουδαζόντων, 258. 2) se dedican a blasfemar los discursos que son comunes y útiles, con vistas a desacreditarlos para hacer más estimables los suyos (258. 1–7). A pesar de las duras críticas dirigidas a los erísticos, Isócrates reconoce cierta utilidad a esta práctica. En efecto, los llamados “soberanos de los argumentos erísticos” (τοὺς ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντας, 261. 1–2) son contados entre los astrónomos y geómetras a cuyos conocimientos se les otorga el valor de ejercicios preliminares para el alma (261. 1–6). La misma idea se rastrea en *Panatenáico*, donde este tipo de materias, entre las que se incluyen las conversaciones erísticas (τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικούς καλουμένους 26. 4), sirven como un pasatiempo para alejar a los jóvenes de actividades bochornosas o conductas reprobables, pero no como ocupaciones propias de adultos ya formados (26. 1–28. 2). En *Carta a Alejandro* 3. 1–8 se agrega que la erística, contada entre las técnicas filosóficas, puede servir para los debates privados, pero no debe ser utilizada por los gobernantes, ya que no es conveniente que estos discutan (ἐρίζειν, 3. 6) con sus conciudadanos o sean por ellos mismos contradichos (ἀντιλέγειν, 3. 8).

## Capítulo II

### Zenón de Elea: antilogía, paradoja y gimnasia del pensamiento

Según la opinión platónica, se considera erística la utilización de la antilogía con el fin de refutar cualquier tesis, sin importar su valor de verdad, a través del desarrollo de paradojas, como se ha desarrollado en el capítulo anterior. Para enriquecer el estudio de este fenómeno, es preciso atender al uso de la antilogía por parte de los intelectuales que algunas fuentes consideraron “erísticos”, lo cual nos permitirá conocer, allende el juicio platónico, los alcances y fundamentos de los argumentos opuestos por referencia a los compromisos ontológicos y epistémicos que estos mismos intelectuales poseen. El objetivo de este capítulo es analizar el uso de la antilogía por parte de Zenón de Elea, precursor en este tipo de argumentación. En primer lugar, se exponen algunas observaciones generales a propósito del tratamiento de la figura de Zenón por parte de Platón, Aristóteles y algunas fuentes doxográficas, con el fin de rastrear las razones de su asociación con la erística y la relación con los integrantes de la llamada “escuela eleática”. En segundo lugar, en conexión con este tema, se presentan y discuten los fundamentos de la interpretación tradicional que considera a Zenón un defensor de la teoría de Parménides, al tiempo que se explora una interpretación alternativa según la cual el objetivo de los razonamientos del eleata es conducir la reflexión a una aporía que muestre las limitaciones de determinados conceptos. A partir de las sugerencias formuladas por los defensores y las defensoras de esta perspectiva, se analiza el uso que Zenón hace de la antilogía a través del estudio de algunas de sus conocidas paradojas. Dicho análisis estará consagrado fundamentalmente a las paradojas de lo uno y lo múltiple. Aunque han recibido menor atención que las

paradojas del movimiento, son sumamente valiosas porque exhiben de forma clara el patrón argumentativo de la antilogía y porque su estudio echa luz sobre la pretendida relación entre la tesis de Parménides y los argumentos de Zenón. Para reconstruir estas paradojas se toman como referencia los testimonios del *Fedro* y el *Prm.* de Platón, de la *Metafísica* de Aristóteles, y los comentarios de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia discutidos por Simplicio en *in Ph.* Este panorama se completa con el análisis de DK 29 B 1–2, dos de los fragmentos o citas textuales de Zenón recogidas por el ciliciano. Por último, se explora, aunque de forma más acotada, el uso de los argumentos opuestos para la crítica de los conceptos de “lugar” y “movimiento”. Para ello se presentan algunas observaciones sobre las paradojas del lugar, del lugar del movimiento, de la dicotomía y de la flecha que confirman la hipótesis sobre el uso zenoniano de la antilogía desarrollada en este capítulo.

## I. Zenón y la erística

### I. 1. El testimonio de Platón

En ningún lugar del *corpus platonicum* Zenón es llamado erístico ni sus razonamientos son puestos en boca de personajes que, como Eutidemo y Dionisodoro, son considerados como tales. Sin embargo, hay algunos pasajes que podrían sugerir que Platón asocia a Zenón con la erística, como defiende Palmer (2009, p. 193). Por una parte, en *Prm.* 128d2–e4 (DK 29 A 12), Zenón declara que el objetivo de su libro es contradecir (*ἀντιλέγει*) a quienes defienden la multiplicidad y que, cuando era joven, se vio motivado a escribirlo no por el deseo de reconocimiento (*φιλοτιμίας*), sino por amor a la disputa (*φιλονικίαν*). La *φιλονικία* es un rasgo usualmente asociado con la erística. En *Gorgias* 515b6–8 Platón opone el deseo de ganar un debate a la intención de dar con la verdad sobre aquello que se investiga.<sup>144</sup> En *Fedón* 91a2–3 son motivados por la *φιλονικία* quienes emplean la antilogía con la intención de persuadir o de refutar, sin preocupación alguna por mostrar cómo son los hechos sobre los cuales sus argumentos versan. En *República* VII 539b9–c3 Platón previene de las consecuencias del uso de la antilogía por parte de jóvenes que en su afán por refutar terminan por no creer en nada, como podría haber ocurrido con el joven Zenón

---

<sup>144</sup> Cfr. Platón, *Gorgias* 457c4–e5 y *Laques* 194a6–b1.

que redactó aquel escrito.<sup>145</sup> Sin embargo, como se verá más adelante, en *Prm.* se valora positivamente el uso de la antilogía que hace Zenón, ya que no persigue fines erísticos, sino propedéuticos que pueden contribuir, a juicio de Platón, a la búsqueda de la verdad.

Por otra parte, en *Sofista* 216a3–4 Teodoro señala que el Extranjero de Elea es “diferente de los compañeros de Parménides y Zenón” (ἐταίρων δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα ἕτερον).<sup>146</sup> Esto no debe resultar extraño, ya que el Extranjero refuta la tesis parmenídea al mostrar la existencia necesaria de lo que no es. Cuando Sócrates expresa que teme que el Extranjero se disponga a refutarlos como si fuera un dios refutador (ἐλέγξων θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός), Teodoro replica que este es más moderado que quienes se ocupan de las discusiones erísticas (τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων), sin establecer ninguna relación entre este grupo de erísticos anónimos y Zenón (*Sofista* 216b5–8, DK 29 A 14; Fronterotta, 2007, pp. 16, 197–198, nn. 5–6).

El hecho de que Zenón y Parménides sean presentados en *Sofista* como compañeros no implica que compartan las mismas posiciones teóricas. En *Sofista* 242d4–6 Platón introduce la categoría de “grupo eléatico” para sistematizar las ideas sobre el ser de algunos de los intelectuales que lo precedieron: “El grupo eléata (τὸ Ἐλεατικὸν ἔθνος), que partió de nosotros (παρ’ ἡμῶν) y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada ‘multiplicidad’ no es sino un solo ente”.<sup>147</sup> Como integrantes de este grupo, Platón señala no solo a Jenófanes, sino también a Parménides y Meliso, por ser defensores de la tesis “todo es uno” (*Teeteto* 180e2–4, 183e3–4; *Prm.* 128a8–b1, 128b3–4). Sin embargo, Platón se cuida de incluir a Zenón en el grupo. Aunque, como se analizará más adelante, en *Prm.* 128a6–b6 el personaje Sócrates sostiene que Parménides y Zenón defienden la misma posición, Zenón corrige esta interpretación y señala que su intención no es más que ayudar al argumento de Parménides, mostrando que de la hipótesis que sostiene la existencia de la multiplicidad se siguen consecuencias aún más absurdas que de la hipótesis de lo uno (*Prm.* 128b7–e4, DK 29 A 12).

Por último, en *Alcibíades* I 119a3–6 (DK 29 A 4) se indica que Pitodoro y Calias pagaron a Zenón cien minas para volverse sabios y elocuentes. El cobro de las enseñanzas

---

<sup>145</sup> Los pasajes de *Fedón* 91a2–3 y *República* VII 539b9–c3 son comentados *supra*, capítulo I, apartado II. 2. 2, “Algunos aspectos de la opinión platónica sobre la antilogía”.

<sup>146</sup> Sobre la elección de la *lectio ἕτερον* en lugar de *ἐταίρων*, véanse los convincentes argumentos de Cordero (1993, pp. 212–213, nn. 5–7). *Contra* Fronterotta (2007, p. 195, n. 3).

<sup>147</sup> Sobre la elección de la *lectio παρ’ ἡμῶν*, véanse los argumentos de Cordero (1993, p. 242, n. 193).

es una de las marcas de los sofistas, quienes se presentaban como educadores profesionales en sabiduría y virtud. Aunque no existen otros testimonios que confirmen el cobro de enseñanzas por parte de Zenón, el pago es sin dudas exagerado. La anécdota, verdadera o no, mostraría que las de Zenón eran percibidas como enseñanzas valiosísimas por las que muchos pagarían inmensas sumas de dinero.<sup>148</sup> En el *Encomio a Helena* 3. 2–3 Isócrates relaciona a Zenón con sofistas como Protágoras y Gorgias, que habrían sido sus contemporáneos.<sup>149</sup> Como señala Palmer (2009, p. 195), la influencia de Zenón sobre los sofistas es innegable y se observa fundamentalmente en la argumentación por oposición de discursos que utilizan Protágoras, Antifonte y también Gorgias, quien además se vale en sus demostraciones de algunos argumentos del eléata (MXG 979a22–24, 979b24–26, 979b35–38).

## I. 2. El testimonio de Aristóteles

De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, VIII 57. 1–2 (DK 29 A 10), Zenón aparecía a los ojos de Aristóteles como un precursor de la dialéctica, no como un erístico: “En el *Sofista* Aristóteles dice que, en primer lugar, Empédocles descubrió la retórica; luego, Zenón, la dialéctica”.<sup>150</sup> Dos dificultades surgen al momento de interpretar el testimonio. Por una parte, Aristóteles atribuye el descubrimiento de la dialéctica no solo a Zenón, sino también a Sócrates (*Metafísica* XIII 4. 1078b25–30), a Platón (*Metafísica* I 6. 987b31–33) y a sí mismo (*SE* XXXIV 183b34–184b8), de modo que es difícil determinar si los argumentos del eléata representan efectivamente el descubrimiento de la dialéctica o si, por el contrario, pueden ser vistos como un mero antecedente o influencia. Por otra parte, es imposible precisar si en este contexto Aristóteles se refiere a una noción amplia y no técnica de dialéctica, entendida como una forma de discusión o diálogo, o al concepto específico que él mismo desarrolla en *Tópicos*. Allí se establece que el silogismo dialéctico es un razonamiento de tipo deductivo que utiliza como premisas *ἐνδοξα* (*Tópicos* I 1

<sup>148</sup> Sobre *Alcibíades* I 119a3–6 (DK 29 A 4), cfr. Vlastos (1975, pp. 155–161), quien realiza un valioso análisis que lo conduce, sin embargo, a descreditar toda la información del testimonio.

<sup>149</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica”.

<sup>150</sup> Cfr. Diógenes Laercio, IX 25. 11–13 (DK 29 A 1) y Sexto Empírico, *M.* VII. 6 (DK 29 A 10). Quizás haya sido a causa de este testimonio que Diógenes Laercio, III 48. 1–6 (DK 29 A 14) estableciera que fue Zenón quien escribió diálogos por primera vez.

100a30, 100b21–23). Ahora bien, las premisas empleadas por Zenón son, en algunos casos, ἔνδοξα aparentes, de modo que sus razonamientos serían más bien erísticos (Palmer, 2009, pp. 193–194).<sup>151</sup> Por esta razón, la paradoja de la dicotomía se cuenta entre los argumentos “contrarios a las opiniones” (ἐναντίους ταῖς δόξαις) en *Tópicos* VIII 8. 160b6–10), y las paradojas de la flecha y del estadio son presentadas como paralogismos en *Física* VI 9. 239b5–9, 240a1–2 (DK 29 A 27–28).

En *SE*, tratado que Aristóteles consagra al estudio de la erística, Zenón es mencionado tres veces. En todos los casos, se indica que sus razonamientos –o quienes los utilizan– cometen ciertas faltas que les merecen el calificativo de “erísticos”. En primer lugar, en *SE* XI 171b35–172a7 se establece que la diferencia entre erística y dialéctica es similar a la que existe entre quien traza falsas figuras y el geómetra, aunque en este último caso el que traza falsas figuras toma como referencia los principios propios de la geometría. En este contexto se menciona que si alguien recurriera al argumento de Zenón en contra de la existencia del movimiento para mostrar que no es bueno tomar un paseo luego comer, no recurriría a un argumento médico, *i. e.* que parte de los principios de la medicina, sino a uno “común”, *i. e.* a un argumento que por su generalidad no sirve para discutir la cuestión puntual de los beneficios del movimiento luego de la comida (*SE* XI 172a8–9).

En segundo lugar, en *SE* XXIV 179b18–21 se agrega que hay ciertos casos en los que es posible determinar que la conclusión deducida de un razonamiento es falsa, sin poder indicar por qué es falsa, como ocurre con el razonamiento de Zenón que concluye que no es posible moverse. Algo similar sucede con los argumentos sobre lo uno y lo que es: “a algunos les parece que ‘lo que es’ y ‘lo uno’ tienen el mismo significado, pero otros solucionan el argumento de Zenón y el de Parménides al afirmar que ‘lo uno’ y ‘lo que es’ se dicen en muchos sentidos” (*SE* XXXIII 182b25–27). En opinión de Aristóteles, la conclusión que defiende Parménides, y presumiblemente también Zenón, es falsa, aunque es difícil explicar por qué lo es.

Para comprender este último punto es preciso revisar someramente algunos aspectos de la crítica de Aristóteles a los eléatas. Al igual que Platón, toda vez que Aristóteles discute la tesis monista, el blanco de sus ataques son principalmente Parménides y Meliso, como se observa en *Física* I 2–3. 185a7–12, 185a20–187a11 y *Metafísica* I 5. 986b18–987a2.

---

<sup>151</sup> *Contra Berti* (1988, pp. 24–26).

Zenón no aparece mencionado en estos pasajes porque, como se verá, Aristóteles conoce uno de sus argumentos en contra de la existencia de lo uno (*Metafísica* III 4. 1001b7–13, DK 29 A 21). A diferencia de Zenón, Parménides y Meliso defienden que todas las cosas son uno (*ἐν τὰ πάντα*) (*Física* I 2. 185a22). Esta tesis sería interpretada por Aristóteles en términos numéricos, *i. e.* Parménides y Meliso admitirían que existe solamente una única entidad, lo que es.<sup>152</sup> Los razonamientos utilizados para defender este punto de vista son erísticos, puesto que parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen (*Física* I 2. 185a9–10, 3. 186a6–10). Las premisas son falsas porque dan por supuesto que “lo que es” y “lo uno” tiene un solo significado, no muchos, como reconoce Aristóteles. Por esta razón, si se acordara que todas las cosas son una, sería necesario especificar cuál de los múltiples sentidos de “ser” viene implícito en esta sentencia. Que “todo es uno” podría significar que todo es una cualidad, *e. g.* que todo es blanco y que blanco posee un único significado. Sin embargo, si este fuera el caso, resultaría que las cosas blancas no se reducirían a una única entidad, ya que blanco es una cualidad que se predica de una sustancia, de modo que habría al menos dos cosas, lo blanco y la entidad de la cual lo blanco se predica (*Física* I 2. 185a29–32, 3. 186a22–32). Por este motivo, se establece que la conclusión no se sigue de las premisas del razonamiento. Asimismo, si lo blanco no pudiera existir como entidad separada, ya que es una cualidad, y si “blanco” fuera lo único que existe, entonces la entidad de la cual lo blanco se predica no existiría. De esto se sigue que habría algo que no es, corolario expresamente rechazado en el poema de Parménides (*Física* I 3. 186a32–186b4).<sup>153</sup>

Ahora bien, en *SE* XXXIII 182b25–27, pasaje ya citado, Aristóteles indicaría aparentemente que Zenón habría defendido la misma tesis que Parménides y que habría cometido, por tanto, el mismo error que su maestro. Sin embargo, aunque Zenón desconociera los múltiples significados de las nociones de *τὸ ὄν* y *τὸ εἶναι*, no por eso sería necesariamente partidario de la tesis de Parménides. De hecho, podría aventurarse que, al negar la existencia de lo uno, Zenón desconocería que este concepto presenta una pluralidad de sentidos. Si este fuera el caso, cometería el mismo error que Parménides y al mismo tiempo se opondría a su tesis. Por esta razón, una de las formas posibles de refutar

---

<sup>152</sup> Sobre los diferentes tipos de monismo, *cfr. infra*, capítulo II, apartado II. 2, “Críticas a la interpretación tradicional”.

<sup>153</sup> Para la ampliación de la crítica a Parménides y Meliso, véanse Spangler (1979, pp. 92–103), Boeri (1993, pp. 138–144) y Rossi (2001).

los argumentos de Zenón en contra de lo uno consistiría en distinguir los diversos sentidos que este concepto posee.

Existe otro pasaje de *SE* usualmente citado para probar que Zenón compartió la tesis de Parménides:

Si, por cierto, cuando ocurre que un nombre tiene varios significados, algunos, tanto el que interroga como el que es interrogado, creen que tiene un significado único — por ejemplo, “lo que es” o “lo uno” tienen por igual muchos significados, pero tanto el que responde como [Zenón], el que interroga, han conversado creyendo que eran una sola cosa y el argumento sostiene que todo <es> uno—, ¿acaso este <argumento> que se ha discutido será respecto del nombre o respecto del pensamiento del que es interrogado? (Aristóteles, *SE* X 170b19–25; DK 29 A 14).

La primera parte del décimo capítulo de *SE* está dedicada a criticar la distinción, presumiblemente formulada por Espeusipo, entre dos tipos de argumentos. Por una parte, los argumentos “respecto del nombre” (*πρὸς τοῦνομα*), que parten de la ambigüedad de ciertos términos que poseen más de un significado, como ocurre, por ejemplo, con los razonamientos basados en la homonimia. Esto trae como riesgo que, en el transcurso de un intercambio dialéctico, una misma palabra pueda ser empleada por quien responde y quien interroga con diversos sentidos. Por otra parte, los argumentos “respecto del pensamiento” (*πρὸς τὴν διάνοιαν*), que son aquellos en los que el interrogador emplea los términos con el significado que es aceptado por su interlocutor (*SE* X 170b16–19), evitando así cualquier riesgo de ambigüedad. Aristóteles echa por tierra esta distinción y muestra que no existe diferencia alguna entre argumentos respecto del nombre y respecto del pensamiento. Se trata, en rigor, de dos caras de la misma moneda. Los argumentos que proceden según el pensamiento también emplean términos que poseen más de un significado, como ocurre con los argumentos según el nombre, aunque evaden todo tipo de ambigüedad al emplear uno solo de los sentidos del término en cuestión, que es el que quien responde reconoce como válido. Asimismo, Aristóteles agrega que proceder “respecto del pensamiento” no es una cuestión que concierna al argumento mismo, sino a la actitud de quien interroga frente a las respuestas que propone su interlocutor (*SE* X 170b12–19, 25–30; Dorion, 1995, pp. 267–268, n. 135).

En el pasaje referido Aristóteles consigna como ejemplo la discusión en torno a la tesis “todo es uno”. En el intercambio dialéctico quien interroga y quien responde

acuerdan que τὸ ὄν y τὸ εἶν poseen un único sentido, a pesar de la multiplicidad de significados inherentes a ambas nociones. La referencia a Zenón (*SE* X 170b23) ha sido eliminada por Ross (1991 [1958], p. 208), ya que probablemente se trate de una glosa que intenta identificar o ejemplificar quién era la persona que ocupaba el rol del interrogador (Dorion, 1995, p. 269, n. 138). Es probable que la referencia a Zenón encuentre su justificación en la opinión misma de Aristóteles, que lo señala como el inventor de la dialéctica, lo cual explicaría en este contexto su participación en un hipotético intercambio dialógico. Sin embargo, es improbable que Zenón concibiera el intercambio de preguntas y respuestas como la forma que debía adoptar el procedimiento de investigación. En efecto, con excepción de la discusión entre Zenón y Protágoras sobre el sonido del grano de mijo al caer (Simplicio, *in Ph.* 1108. 18–28, DK 29 A 29), ninguno de los testimonios supérstites muestra al eléata envuelto en conversaciones con interlocutores específicos.<sup>154</sup> Por otra parte, incluso si se aceptara la pertinencia de la inclusión de la glosa en DK 29 A 14, no hay indicios suficientes para determinar si, en este hipotético intercambio dialógico que presenta Aristóteles, Zenón defendería la tesis monista o la atacaría frente a un interlocutor que la defiende.

### I. 3. El testimonio de la doxografía

Hay dos testimonios doxográficos que tratan a Zenón como un erístico. El primero, de Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 3. 49–50, afirma que “Zenón de Elea es recordado por haber sido el iniciador de la filosofía erística” (Ζήνων δὲ ὁ Ἐλεάτης τῆς ἐριστικῆς φιλοσοφίας ἀρχηγὸς μνημονεύεται γεγονώς). Aunque no hay en el contexto de la cita ninguna observación que nos permita descifrar con qué sentido es usado el adjetivo ἐριστικός, lo relevante del testimonio es que, al considerar los orígenes de la erística, Zenón es señalado como su precursor. De cierta manera, la forma y el contenido de sus argumentos pueden ser vistos como un antecedente que ha ejercido una fuerte influencia en el desarrollo posterior de la erística. Algo similar ocurrirá con el tratamiento de la figura de Protágoras en algunas fuentes doxográficas.

El segundo testimonio relevante pertenece a Epifanio:

---

<sup>154</sup> Este argumento será analizado *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 4. 2. 2, “El sonido de un grano de mijo al caer”.

Zenón de Elea, el erístico (ὁ ἐριστικός), al igual que el otro Zenón, también afirma que la tierra es una entidad inmóvil y que el vacío no es ningún lugar. Argumenta de la siguiente manera: lo que se mueve o se mueve en el lugar en el que está o en el que no está. Pero no se mueve ni en el lugar en el que está, ni en el que no está. Entonces, no hay algo que se mueva (Epifanio, *Adversus haereses* III 505. 30–506. 2).

El testimonio de Epifanio sugiere que la formulación de paradojas como la del lugar del movimiento, que se analizará con detalle *infra*, es lo que le habría valido a Zenón el apodo de “erístico”. En este caso se observa una influencia del juicio de Aristóteles quien, como se ha precisado, condena este tipo de paradojas como razonamientos erísticos (*Tópicos* VIII 160b6–10, *Física* VI 9. 239b5–9, 240a1–2).

Además de estos dos testimonios hay un tercero que puede resultar relevante. Entre los títulos que se le adjudican a Zenón, además de *Explicación de las opiniones de Empédocles* (Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους), *Contra los filósofos* (Πρὸς τοὺς φιλοσόφους) y *Sobre la naturaleza* (Περὶ φύσεως), se cuenta un *Discusiones* (Ἐριδας) (Suda, *s.v.* Zenón; DK 29 A 2). Intérpretes como Lee (1967 [1936], p. 8) y Caveing (2009 [1982], p. 135) sospechan que todos estos no serían títulos de obras diferentes, sino de secciones de un único libro que llevaría por título general Ἐριδας. Aunque la hipótesis es sugerente, no debe olvidarse que en su mayor parte los títulos de las obras antiguas no han sido elegidos por sus autores, sino agregados posteriormente. La denominación de Ἐριδας para una obra que, como la de Zenón, se habría perdido no mucho después de haber sido escrita, sería una etiqueta elegida por algún doxógrafo, con base en el testimonio de Aristóteles, para agrupar los razonamientos del eléata conocidos.

Por otra parte, existe una serie de testimonios sobre el método de Zenón que enfatiza que su preocupación no es tanto la presentación y justificación de una tesis propia, cuanto la discusión de puntos de vista ya existentes. Aunque dichos testimonios se cuidan de tachar a Zenón de “erístico”, desarrollan una opinión sobre los propósitos de su indagación que bien podría haber contribuido a forjar la imagen de un “Zenón erístico”. Plutarco, *Vitae parallelae: Pericles* 4. 5, 1–7 (DK 29 A 4) le atribuye una habilidad de tipo refutatoria que, por medio de la antilogía, analiza tesis opuestas con vistas a mostrar sus

contradicciones internas.<sup>155</sup> Este procedimiento le habría valido el epíteto “de dos lenguas” (*ἀμφοτερόγλωσσος*), que manifestaría su experticia para aportar argumentos *pro et contra* la misma posición. Finalmente este examen terminaría en aporía, dada la ausencia de una propuesta positiva y superadora por parte del eléata. Clemente de Alejandría, *Stromateis* 5 (DK 29 A 23) comparte la misma opinión, al identificar la investigación de Zenón con el ejercicio de plantear aporías: “Zenón de Elea no expuso nada propio, pero planteó mayores dificultades (*διηπόρησεν*) sobre estos temas”. A esto se debe agregar la opinión de Séneca, *Epistulae* 88. 44–45 (DK 29 A 21), quien señala a Zenón como un nihilista, partidario del “nada existe” (*nihil esse*): “si <confío> en Parménides, nada existe salvo lo uno; si <confío> en Zenón, ni siquiera existe lo uno”. La opinión de Séneca podría estar influenciada por la de Isócrates. En *Encomio a Helena* 3. 1–4 (DK 29 A 21) este atribuye a Zenón la paradoja según la cual las mismas cosas son posibles y, al mismo tiempo, imposibles, y lo ubica como un término medio entre el nihilismo radical de Gorgias y el monismo de Meliso (Mansfeld, 1986, p. 33).<sup>156</sup>

Aunque testimonios como los expuestos podrían constituir un indicio de erística, se verá más adelante que ellos pueden interpretarse en otra dirección. En efecto, el uso de la antilogía por parte de Zenón no se justifica en la sola intención de refutar, sino que persigue otros objetivos: contribuyen a transformar la manera en la que comprendemos los límites y alcances de la indagación teórica, al priorizar la postulación y análisis de los problemas en detrimento de su solución definitiva.

---

<sup>155</sup> Plutarco, *Vitae parallelae: Pericles* 4. 5, 1–7 (DK 29 A 4): “Pericles escuchó a Zenón el eléata quien se ocupó de la naturaleza, como Parménides, al practicar cierta habilidad refutatoria que por medio de la contradicción acaba en una dificultad (*ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ δι' ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσιν ἐξασκήσαντος ἕξιν*), como también ha proclamado Timón de Fliunte por medio de estos <versos>: ‘no <era> débil la gran fuerza de Zenón, el de dos lenguas (*ἀμφοτερογλώσσου*), censorador de todo”. Cfr. Diógenes Laercio, IX 25. 4–7 (DK 29 A 1); Elías, *in Cat.* 109. 6–12 (DK 29 A 15) y Simplicio, *in Ph.* 138. 29–139. 5.

<sup>156</sup> El testimonio es citado *supra*, capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica”.

## II. Zenón, ¿defensor de Parménides?

### II. 1. Zenón, filósofo monista: la interpretación tradicional

Zenón de Elea ha sido tradicionalmente asociado con Parménides. Algunos testimonios señalan que fue su discípulo, su compañero e, incluso, su amado (*παιδικά*).<sup>157</sup> La mayor parte de los estudiosos y estudiosas considera que los argumentos contra la pluralidad y el movimiento constituyen una prueba indirecta de la tesis del ser uno e inmóvil, presuntamente promulgada por Parménides.<sup>158</sup> De manera que una interpretación de los supuestos y alcances de las paradojas de Zenón demanda previamente la revisión de la relación que estas guardan con las tesis defendidas en el poema.

Esta interpretación tradicional se apoya fundamentalmente en *Prm.* 128a6–e4 (DK 29 A 12). La descripción de Zenón que aparece en las primeras páginas de esta obra se ha convertido en la fuente principal para el conocimiento de sus ideas, incluso para comentaristas posteriores como Simplicio, quien identifica al Zenón histórico con el personaje retratado en el *Prm.* platónico (*in Ph.* 134. 2–8, DK 29 A 23; Solmsen, 1971, p. 127). Es curioso que tanto quienes sostienen que Zenón es partidario de la tesis del “ser–uno”, como quienes lo niegan den por supuesto que en el *Prm.* Platón presenta los razonamientos del eléata como una defensa de la posición de Parménides.<sup>159</sup> Como se mostrará aquí, Platón tiene sobre Zenón una opinión diferente.

La interpretación tradicional sobre Zenón se ha ocupado también de intentar identificar quiénes habrían sido los partidarios de la tesis pluralista que el eléata critica. A

---

<sup>157</sup> Suda, *s.v.* Zénon (DK 29 A 2); Plutarco, *Adversus Colotem* XXXII 1126 (DK 29 A 7); Sexto Empírico, *M.* VII 6 (DK 29 A 10); Proclo, *in Prm.* 619. 30–31; Elías, *in Cat.* 109. 15–16, 18–19 (DK 29 A 15); Simplicio, *in Ph.* 99. 14 y Juan Filópono, *in Ph.* 42. 9–10 (DK 29 A 21). El único testimonio que indica que Zenón fue el amado de Parménides pertenece a Platón, *Prm.* 127b5, 128a5 (DK 29 A 11) y es criticado por Ateneo, XI 505 F (DK 29 A 11). Diógenes Laercio, IX 25. 1–4 (DK 29 A 1) sostiene que Zenón era hijo adoptivo de Parménides.

<sup>158</sup> Zeller (1868 [1856–1868], pp. 609–614), Grote (2009 [1865], pp. 96–97), Lee (1967 [1936], pp. 6–9), Fränkel (1975 [1942], pp. 124–126), Kirk y Raven (1957, pp. 287, 290–291), Untersteiner (1970 [1963], pp. XIX–XXX), von Fritz (1975 [1970], pp. 4, 11), Vlastos (1975, pp. 146–149, 158), Caveing (2009 [1982], pp. 15, 18–19), Makin (1982, p. 223, n. 6), McKirahan (1999, pp. 134–137, 155–156), Graham (2010, p. 245) y Calenda (2013, pp. 130–134, 136–138).

<sup>159</sup> Véanse, por ejemplo, Santa Cruz (1988, pp. 13–14), Allen (1997 [1983], pp. 79–83), Brisson (1994, p. 15–27, 90, n. 60) y Ferrari (2004, pp. 31–33); así como también Lee (1967 [1936], pp. 6–7), Fränkel (1975 [1942], p. 125), Kirk y Raven (1957, pp. 290–291), Untersteiner (1970 [1963], pp. XIX, XXIX), Vlastos (1975, pp. 138–139) y Caveing (2009 [1982], pp. 135–139).

partir del clásico trabajo de Tannery (1887, pp. 249–250), se ha sostenido que los rivales de Zenón serían los filósofos pitagóricos que confundirían las entidades físicas con las matemáticas, al defender la existencia de una realidad múltiple compuesta por números materiales. De esta confusión, Zenón deduciría algunas absurdidades que servirían para mostrar indirectamente la validez del monismo promulgado por Parménides.<sup>160</sup>

## II. 2. Críticas a la interpretación tradicional

A la interpretación tradicional se le puede formular algunas objeciones. En primer lugar, con respecto a la rivalidad entre Zenón y el pitagorismo, hay que remarcar que el estado de las fuentes que transmiten las doctrinas pitagóricas, así como las múltiples interpretaciones a las que han estado sujetas, vuelve difícil evaluar cuáles serían las tesis pitagóricas que Zenón habría atacado y si estas efectivamente habrían sido defendidas por integrantes del grupo. La categoría historiográfica de “pitagorismo” agrupa un variado número de opiniones de distintos intelectuales transmitido por diversas fuentes cuya autenticidad es constantemente revisada.<sup>161</sup> La idea de un diálogo entre los pitagóricos, Parménides y Zenón, aunque tentadora, no encuentra un sólido fundamento en las fuentes disponibles (Cornelli, 2013, p. 35). Asimismo, esta opinión limita los alcances de las paradojas de Zenón que, en opinión de otros y otras intérpretes, estarían dirigidas, o bien contra toda teoría que tome por supuesto la existencia de la pluralidad y del movimiento, o bien contra la creencia del sentido común según la cual hay cosas y estas se mueven.<sup>162</sup>

En segundo lugar, para evaluar la relación entre Parménides y Zenón, es preciso revisar el testimonio del *Prm.* platónico. En *Prm.* 128a6–b6 (DK 29 A 12) se aclara que ambos comparten la misma posición teórica, puesto que aquel afirma que todo es uno; este, que la multiplicidad no existe. Ambas posiciones son juzgadas en el diálogo como equivalentes:

---

<sup>160</sup> Con esta opinión acuerdan Lee (1967 [1936], p. 34), Kirk y Raven (1957, p. 287), Caveing (2009 [1982], pp. 159–180) y Glazebrook (2001, pp. 195, 204–207). Cfr. Aristóteles, *Metafísica* I 5. 985b24–986b9.

<sup>161</sup> Excede los objetivos de este trabajo una revisión puntual de este tema. Para ello, remitimos al trabajo de Cornelli (2013, pp. 52–85).

<sup>162</sup> Como proponen Booth (1957b, pp. 90–103), Untersteiner (1970 [1963], p. XXX), Fränkel (1975 [1942], p. 140, n. 95), Vlastos (1975, p. 138, n. 12), Barnes (1982 [1979], pp. 184–185) y Curd (2004 [1998], p. 172, n. 117). Cfr. Owen (1975 [1957], pp. 153–156).

De alguna manera, él ha escrito lo mismo que tú pero, modificando los argumentos, intenta engañarnos al hacernos creer que dijo algo distinto. Pues, por una parte, en tu poema afirmas que el todo es uno (*ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν*) y ofreces sobre esto pruebas de modo genuino y noble. Por otra parte, este afirma que la multiplicidad no existe y ofrece numerosas y excelentes pruebas. Mientras uno afirma la unidad, el otro sostiene que la multiplicidad no existe y cada uno habla de modo que parece que no han dicho las mismas cosas, cuando han afirmado casi lo mismo. Parece que esto fue dicho por ustedes más allá de lo que el resto de nosotros puede comprender (Platón, *Prm.* 128a6–b6, DK 29 A 12).

Este testimonio presenta dos inconvenientes. Por una parte, atribuye a Parménides una tesis que no se encuentra formulada en los vestigios de su poema. Allí no se defiende que todo sea uno, sino “que es y que no es posible no ser” (*ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*; Proclo, *in Ti.* I 345. 21; Simplicio, *in Ph.* 116. 28; DK 28 B 2). La noción de “uno” (*ἐν*) aparece mencionada una sola vez entre los múltiples *σήματα* de lo que es, en la versión del verso 6 de DK 28 B 8 que transmite Simplicio, *in Ph.* 78. 15: “ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo (*ἐν συνεχές*)”. En lugar de *ἐν συνεχές*, para el comienzo de esta línea, otros comentaristas transmiten la variante *ἔστι δὲ μῶνον*.<sup>163</sup> Asimismo, en Asclepio, *in Metaph.* 42. 31 se rastrea una segunda variante: *ἔστι δὲ μῶνον οὐλοφυές*, que mostraría la homogeneidad de lo que es, ya que *οὐλοφυές* podría traducirse como “indiferenciado, sin partes”.<sup>164</sup>

No hay razones para rechazar la versión de Simplicio, ya que es la fuente de transmisión del poema más confiable (Tarán, 1965, pp. 188–190, n. 37). Es preciso tener en cuenta que, si bien *ἐν* no aparece en otros versos del poema, hay una prueba indirecta a favor de esta característica en los versos 38–41, 53–59 del fragmento 8, donde se critica el uso de nombres dobles que no concuerdan con el carácter “uno” del hecho de ser. Por otra parte, si se prefiriera la *lectio* *μῶνον* (“único”), las dificultades no desaparecerían, ya que sería preciso explicar qué es lo que habría querido decir Parménides al sostener que el ser es “único”. Tras aceptar la versión transmitida por Simplicio, se impone desarrollar una interpretación que explique cuál es el sentido del concepto de “uno” en relación con la tesis central del poema.

---

<sup>163</sup> Asclepio, *in Metaph.* 38. 18, 202. 16; Juan Filópono, *in Ph.* 65. 9 y Amonio, *in Int.* 136. 25. Sobre las variantes de esta línea, cfr. Tarán (1965, p. 82).

<sup>164</sup> LSJ (1996 [1843], p. 1271, s. v. *οὐλοφυής*).

La noción de ἓν aparece yuxtapuesta a la de συνεχές (“continuo”) (DK 28 B 8, v. 6). De acuerdo con la hipótesis de Barnes (1979, p. 11), esta segunda característica tiene por objetivo explicar la primera: lo que es es uno por ser continuo, es decir, por no tener partes, de manera que ἐν συνεχές tiene un sentido próximo al de οὐλοφύες, característica que aparece en las otras fuentes que transmiten esta misma línea. Por otra parte, es preciso considerar que los rasgos enunciados en este contexto se atribuyen a εἶν, *i. e.* al hecho de ser, objeto de la reflexión del poema. Al defender que εἶν es “uno”, se sugiere que con respecto al ser una sola alternativa es posible: que es, ya que lo que no es no es posible y no hay alternativas intermedias entre ser y no ser (Cordero, 2005, pp. 200–201). De ninguna manera esto compromete a Parménides con la afirmación de que hay una única cosa en el universo, ya que la cantidad de entidades que existen en la naturaleza no es un tema del que se haya ocupado (Barnes, 1979, pp. 20–21). Este tipo de monismo, que podría caracterizarse, siguiendo la clasificación de Curd, como “numérico”, es el que Platón adjudica a Jenófanes, Parménides y Meliso, integrantes del “grupo eleático”, pero no es el que Parménides habría defendido (Curd, 2004 [1998], pp. 64–97; Cordero, 1991, pp. 93–124). El eléata tampoco habría estado comprometido con la defensa de un monismo material, según el cual existe una única sustancia subyacente a partir de la que están hechas todas las cosas, sino con la de un monismo predicativo o mismo de la esencia, compatible con la existencia de múltiples entidades. De acuerdo con este último tipo de monismo, “each thing that is can be only one thing; it can hold only the one predicate which indicates what it is, and must hold it in a particular way” (Curd, 2004 [1998], p. XVIII).<sup>165</sup> A la luz de estas observaciones, habría que preguntarse qué tipo de pluralidad es la que Zenón ataca, si la pluralidad numérica o de otro tipo, y si coincide o no con el tipo de monismo que Parménides defiende, tema que se retomará en lo que sigue.

En tercer lugar, se le puede objetar a la interpretación tradicional que las críticas a lo múltiple desarrolladas por Zenón no lo comprometen con la defensa de la posición monista.<sup>166</sup> Aún más, testimonios antiguos atribuyen a Zenón argumentos en contra de la noción de “uno” de los que la interpretación tradicional no ha dado cuenta suficientemente. Por ejemplo, en *Fedro* 261d6–8 (DK 29 A 13) el mismo Platón señala que el Palamedes

---

<sup>165</sup> Para un análisis detallado de otras variantes de monismo, cfr. Rapp (2006, pp. 162–166). Sobre la génesis de la interpretación antigua de los eleáticos como “monistas”, cfr. Mansfeld (1985, pp. 9, 14–16, 24–34).

<sup>166</sup> Barnes (1982 [1979], p. 185).

eleático, identificado usualmente con Zenón, tenía la capacidad de mostrar que las mismas cosas eran tanto unas cuanto múltiples. En *Metafísica* III 4. 1001b7–13 (DK 29 A 21) Aristóteles discute un argumento de Zenón en contra de “lo uno en sí”. Este habría servido de referencia a Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia, quienes indican que Zenón fue igualmente crítico de las nociones de “uno” y “múltiple”, como se mostrará *infra*. La interpretación de los fundamentos y objetivos de los razonamientos de Zenón debe aportar una explicación sobre el conjunto de argumentos que este ha desarrollado, poniendo de relevancia no solo la relación que estos podrían guardar con la tesis de Parménides, sino también su valor intrínseco.

### II. 3. Zenón, filósofo sin filosofía: una interpretación alternativa

A la luz de lo dicho, se han propuesto otras interpretaciones sobre los alcances de los razonamientos de Zenón. Por una parte, Booth (1957a, pp. 3–4, 7–9) y Curd (2004 [1998], pp. 171–179) señalan que el hecho de acordar con la tesis de Parménides no le habría impedido a Zenón señalar las ambigüedades y contradicciones que se desprenden de dicha posición con el objetivo de mejorarla. Por otra parte, intérpretes como Solmsen (1971, p. 136), Dumont (1991 [1988], pp. XXXIII–XXXV) y Palmer (2009, pp. 191–205) rectifican esta idea, al señalar que ninguno de los razonamientos de Zenón sirve para establecer directa o indirectamente la existencia de lo uno o la de lo múltiple. Por el contrario, dado que ambas nociones son objeto de ataque, las críticas de Zenón no servirían para apoyar una teoría específica, sino más bien para cuestionar las ya existentes y mostrar de qué modo fracasan al intentar explicar la realidad. Por esta razón, la calificación que mejor le cabe a Zenón es la de “philosopher without philosophy” (Barnes, 2011, pp. 39–48). Incluso, sus paradojas podrían ser vistas como dispositivos que persiguen un fin metacognitivo: el de generar perplejidad y poner en duda los datos del sentido común (Rossetti, 2011, p. 171–183; Hopkins, 2006, pp. 13–16). En cambio, según la posición de Cordero, los razonamientos de Zenón servirían para fundamentar una posición filosófica que no es ni el monismo, ni el pluralismo, sino el nihilismo. Al igual que el nihilismo de Gorgias, el de Zenón sería el fruto de una reflexión ontológica que alcanza un *impasse*, pues sus razonamientos “traduisent avec une cohérence remarquable l’impossibilité de justifier une réalité qui, en fin de compte, n’existe pas” (Cordero, 1988, p. 120).

Del análisis que desarrollaremos a continuación, nada conduce a afirmar que la argumentación de Zenón contribuiría a la fundamentación del nihilismo. Zenón no habría defendido que nada es, sino que se habría limitado a plantear aporías para cuestionar algunas de las certezas que se tiene sobre la realidad, con el objetivo de mostrar que la naturaleza no puede ser comprendida con los criterios y conceptos que impone la razón, pues todos ellos conducen a contradicciones que nos obligan a abandonarlos. Por esta razón, la interpretación aquí comentada y calificada de “alternativa” será una importante referencia para el estudio sobre Zenón que se presenta en esta investigación.

### III. Zenón, contradictor: desarrollo y fundamento del uso de la antilogía

De acuerdo con la interpretación anteriormente referida y con la información contenida en los testimonios de Platón, *Fedro* 261d6–8, Plutarco, *Vitae parallelae: Pericles* 4. 5, 1–7 y Clemente de Alejandría, *Stromateis* 5, es posible ver en Zenón a uno de los principales y más antiguos exponentes del uso de los argumentos opuestos para la indagación teórica (Giombini y Marcacci, 2010, pp. 287–290; Castelnérac y Marion, 2013, pp. 13–21). Como se mostrará a continuación a partir del análisis de algunos ejemplos, numerosos razonamientos de Zenón adoptan el patrón de la antilogía y, en virtud de ese patrón, se presentan como verdaderas paradojas. Estas no sirven para probar la verdad de ninguna teoría, sino más bien para poner en evidencia las contradicciones que se desprenden de determinadas afirmaciones sobre la naturaleza de lo uno, lo múltiple, el espacio y el movimiento, que vertebran no solo ciertas teorías físicas y metafísicas, sino también las opiniones de sentido común sobre el mundo. La reflexión de Zenón presenta una originalidad sin precedentes. En el marco de la tradición “física” que busca postular principios que permitan explicar la constitución y el devenir de la naturaleza, Zenón opta por mostrar las limitaciones de los conceptos de los que esta se vale.

En la sección III. 1 se analizará el uso que Zenón hace de la antilogía a través del estudio de las paradojas de lo “uno” y “múltiple”. Las fuentes no transmiten un único razonamiento, sino varios argumentos que muestran distintos aspectos problemáticos de dichas nociones. En efecto, Zenón probaría [a] que las mismas cosas son unas y múltiples (Platón, *Fedro* 261d6–8, DK 29 A 13); [b] que la multiplicidad no existe ya que, si las cosas fueran múltiples, serían al mismo tiempo similares y disímiles (Platón, *Prm.* 127e1–8); [c]

que lo uno en sí no existe porque carece de magnitud (Aristóteles, *Metafísica* III 4. 1001b7–13; Simplicio, *in Ph.* 138. 3–6; DK 29 A 21–22); [d] que no existe la multiplicidad porque no existen las unidades que la conforman (Simplicio, *in Ph.* 138. 29–139. 5); [e] que si la multiplicidad existe, está formada por unidades que no existen porque carecen de magnitud (Simplicio, *in Ph.* 139. 5–19; DK 29 B 2); [f] que si la multiplicidad existe, está formada de multiplicidades, dado que cada una de las entidades que la conforman existe porque posee magnitud y, por tanto, es infinitamente divisible (Simplicio, *in Ph.* 140. 27–34, 140.34–141.8; DK 29 B 3, 1). En el análisis que se presenta en los diversos apartados de esta sección se intenta aportar una interpretación sinóptica que muestre las relaciones y mutua implicancia de estos argumentos. Esto permitirá mostrar que Zenón refuta la existencia de la multiplicidad luego de objetar la existencia de las unidades que la conforman. En este caso se emplea la antilogía para revocar una tesis  $p$  (existe la multiplicidad) y su antítesis  $\neg p$  (no existe la multiplicidad, que en los testimonios conservados equivale a la afirmación de la existencia de lo uno).

No todas las paradojas zenonianas se valen del mismo modo de la antilogía. Como se verá en la sección III. 2, la paradoja del lugar no cuestiona una tesis y su antítesis, sino la opinión comúnmente establecida  $q$  (todo lo que es está en lugar). De ser así, dado que el lugar es algo que es, deberá también estar en un lugar, *ad infinitum* (Aristóteles, *Física* IV 1. 209a23–25, 3. 210b22–24; DK 29 A 24). Algo similar ocurre con la paradoja del lugar del movimiento, que se limita a argumentar en contra de la tesis  $r$  (es posible el movimiento), al mostrar que, de ser así, el móvil debe moverse, o bien en el lugar que ocupa, o bien en el lugar que aún no ocupa. Dado que el móvil no se mueve en ninguno de estos dos lugares, se concluye  $\neg r$  (*i.e.* que no es posible el movimiento) (Diógenes Laercio, IX 72. 6–7; DK 29 B 4). Por medio de las tradicionales paradojas del movimiento también se intenta fundamentar  $\neg r$ , poniendo de manifiesto que ciertas teorías sobre la naturaleza del espacio –y, en opinión de Aristóteles, también del tiempo– impiden explicarlo. La dicotomía muestra que es imposible que el móvil alcance una meta, si se da por supuesto que el espacio es un continuo infinitamente divisible (*Física* VI 9. 233a21–23, 239b9–13; DK 29 A 25). La flecha, en cambio, pone de manifiesto los problemas de la perspectiva que concibe el espacio y el tiempo como compuestos de unidades indivisibles, ya que si se admite esta teoría, entidades que se mueven, como la flecha, están en rigor quietas (*Física* VI 9. 239b5–9, 239b30; DK 29 A 27). Para refutar estas dos perspectivas sobre el movimiento, se

proponen argumentos opuestos que invalidan la tesis  $s$  (el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles) y la antítesis  $\neg s$  (el espacio y el tiempo son finitamente divisibles).

### III. 1. Las paradojas sobre “uno” y “múltiple”

#### III. 1. 1. El Palamedes eleático y las nuevas aplicaciones de la antilogía (*Fedro* 261d6–8, DK 29 A 13)

Hemos señalado que en *Fedro* Platón amplía la noción tradicional de “retórica” al presentarla como una técnica de conducción del alma a través de discursos, tanto en público como en privado (*Fedro* 261a7–b2).<sup>167</sup> Tomando en consideración el pasaje de *Fedro* 261c4–d4, hemos sugerido que esta técnica consiste específicamente en el uso de la antilogía, o bien por parte de dos adversarios que enuncian un discurso que se opone al del contrincante, o bien por parte de una única persona que presenta discursos opuestos por medio de los cuales es capaz de argumentar en un momento a favor de una posición y, luego, a favor de la posición contraria. Esta utilización de la antilogía genera como efecto que una misma entidad aparezca afectada por predicados o cualidades contrarias (*Fedro* 261c10–d4). Los expertos en la técnica antilógica son capaces de infundir en la audiencia opiniones opuestas sobre un tema, al mostrar o hacer presentes los rasgos contrarios que posee una misma entidad. Sócrates indica que, así considerada, la antilogía puede emplearse no solo en el ámbito forense, sino también en el campo de la filosofía. A modo de ejemplo, se menciona la labor del Palamedes eleático, quien la habría aplicado al examen de problemas metafísicos:

¿No sabemos que el Palamedes eleático habla en efecto con esta técnica, de modo tal que a quienes lo escuchan las mismas cosas se les aparecen similares y disímiles, como algo uno y múltiple, en reposo y, a su vez, en movimiento? (τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνην, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα) (*Fedro* 261d6–8, DK 29 A 13).

---

<sup>167</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 2. 2, “Algunas consideraciones de la opinión platónica sobre la antilogía”.

Hermias, *in Phdr.* 225. 2–4 y Diógenes Laercio, IX 25. 10–11 han visto en el Palamedes eleático una referencia a Zenón de Elea. Palamedes es reconocido por su inteligencia e inventiva: se le atribuyen, en efecto, la creación de algunas letras del alfabeto, de los números, de los dados y del disco. Se podría suponer que, al asociarlo con Zenón, Platón pensaría en este como el precursor de una técnica novedosa para el tratamiento de tesis filosóficas. La originalidad del procedimiento de Zenón radicaría en la utilización de la antilogía para el análisis de cuestiones metafísicas.

Algunos y algunas intérpretes señalan que las afirmaciones presentadas en *Fedro* 261d6–8 no expresan tesis defendidas por el filósofo de Elea.<sup>168</sup> Por el contrario, ellas serían parte de una *reductio ad absurdum* que mostraría las contradicciones que se desprenden de la hipótesis *εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα* (“si las cosas que son son múltiples”, *Prm.* 127e2). La deducción de estas contradicciones demostraría la tesis monista y forzaría necesariamente a abandonar la hipótesis pluralista. Prueba de esto es el sintagma *ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι* que, como señala Vlastos (1975, pp. 151–152), permite pensar que Zenón, lejos de sostener que las mismas cosas son similares y disímiles, etc., presenta al auditorio que lo escucha las consecuencias inconsistentes que se desprenden de sus creencias sobre el mundo, creencias que contradicen la tesis de Parménides.

Para discutir esta interpretación, se puede aportar dos argumentos. En primer lugar, en *Fedro* se señala que Zenón utiliza la antilogía para el tratamiento de tesis metafísicas. El testimonio de *Fedro* 261d6–8 (DK 29 A 13) mostraría algunas de las tesis opuestas que Zenón presenta por medio del uso de esta técnica y no las inconsistencias en las que incurre todo aquel que niega la vía parmenídea de la verdad. En ese contexto se utiliza el infinitivo *φαίνεσθαι* (*Fedro* 261d7), empleado también en la caracterización general de la antilogía (*Fedro* 261c4–d4), que expresa que la tarea de Zenón consiste en infundir en la audiencia opiniones contrarias, al destacar los aspectos contradictorios de ciertas entidades. Zenón modifica el parecer de la audiencia al hacer aparecer las contradicciones de los fenómenos. Si esto es así, se debería esperar por parte de Zenón no solo la problematización de la hipótesis pluralista, sino también de la hipótesis monista. De lo contrario, este sería un partidario del “ser uno” que no merecería ser contado entre los representantes más sobresalientes de la técnica antilógica, como se enfatiza en *Fedro*.

---

<sup>168</sup> Caveing (2009 [1982], pp. 149–154). Cfr. Velardi (2006, p. 248, n. 220) y Yunis (2011, p. 185, n. ad 261d7–8).

En segundo lugar, Zenón no utiliza la *reductio ad absurdum* como técnica de refutación, dado que si bien parte de hipótesis de las cuales deduce consecuencias contradictorias, no da el paso característico de toda *reductio*, que es la afirmación de la falsedad de la tesis inicial y la verdad de la tesis contraria (Barnes 1982 [1979], pp. 185–186). Como se verá a propósito del análisis de *Prm.*, Zenón establece que no existe la multiplicidad, sin por ello afirmar expresamente la existencia de la unidad. Por otra parte, no todas las tesis presentadas en *Fedro* 261d6–8 pueden ser consideradas inconsistencias derivadas directamente del enunciado *εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα*. El par *ὅμοια – ἀνόμοια* constituye sin duda una contradicción que se deduce de la admisión del pluralismo (*Prm.* 127e1–4; Proclo, *in Prm.* 619.34–620.3, 694. 23–695. 4, DK 29 A 15). El par *μévοντα – φερόμενα* refiere a la conclusión presentada por algunas paradojas que, como la de la flecha, problematizan el concepto de “movimiento” al mostrar que la flecha que se mueve está quieta (Aristóteles, *Física* VI 9. 239b5–7, 30–33; DK 29 A 27). Aunque la tesis pluralista no sea el *refutandum* explícito de los argumentos contra el movimiento, todos ellos alcanzan, de una manera u otra, la refutación de esta tesis, dado que la posibilidad del movimiento supone, o bien que el espacio –y, en alguna medida, también el tiempo– son infinitamente divisibles, o bien que estos están constituidos por una pluralidad de unidades atómicas indivisibles (Lee, 1967 [1936], pp. 103–105; Caveing, 2009 [1982], pp. 137–138). Al probar la imposibilidad del movimiento, quedarían en evidencia los problemas inherentes al concepto de “multiplicidad” asociado al espacio y al tiempo. Sin embargo, el par *εἷν – πολλά* no podría ser una contradicción derivada de la tesis pluralista, *i. e.* si las cosas son múltiples, las mismas cosas son unas y múltiples, ya que, si así fuera, no habría razones para concluir que las cosas que son son una. Por este motivo, parece razonable suponer que, por medio de la antilogía, Zenón defendería la tesis monista, que implica el rechazo del pluralismo, y de forma simultánea la tesis pluralista, que implica el rechazo del monismo, como se indica en *Fedro* 261d6–8 (DK 29 A 13). La presentación de oposiciones por medio del uso de la antilogía consiste no solo en mostrar las conclusiones contradictorias que se desprenden de una hipótesis, *e. g.* si las cosas son múltiples, las mismas cosas son similares y disímiles, etc., sino también en analizar hipótesis contradictorias, *e. g.* “si las cosas que son son múltiples” y “si lo que es es uno”. Al señalar a Zenón como un representante de la antilogía, Platón parece considerar que los

razonamientos del eléata no tienden a probar la validez de la hipótesis monista, sino los problemas que tanto esta como la hipótesis pluralista conllevan.

El uso de la antilogía por parte de Zenón es resignificado por Platón e incluido en su propia teoría sobre el método dialéctico. En *Fedro* la dialéctica, cuya aplicación se exhibe magistralmente en los dos discursos sobre el amor pronunciados por Sócrates, es presentada como un método que procede por división (*διαίρεσις*) y unión (*συναγωγή*), y que permite alcanzar el conocimiento de las Formas (*Fedro* 265c8–266c9). La antilogía debería implementarse tomando como base los aportes del método dialéctico, pues solo gracias al conocimiento de las diferencias reales que existen entre las cosas es posible presentar discursos opuestos sobre ellas. Sin embargo, Platón se abstiene de afirmar que Zenón posea dicho conocimiento, como se aclara también en *Prm.* 135d8–e4. De modo que, según la opinión de Platón, el filósofo de Elea se destacaría solo por su utilización de la antilogía, no así de la dialéctica.

### III. 1. 2. Una ayuda, no una defensa para el argumento de Parménides (*Parménides* 128b7–e4, DK 29 A 12)

El *Prm.* es la fuente más importante e influyente para el conocimiento del pensamiento de Zenón. En la escena inicial del diálogo Adimanto, Céfalo, Glaucón y un grupo de seguidores anónimos escuchan de boca de Antifonte la conversación que hace tiempo mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides. Aquel la sabía de memoria puesto que la había escuchado numerosas veces de Pitodoro, allegado de Zenón que hospedó a los eléatas en su casa (*Prm.* 127a7–c5, DK 29 A 11). La presencia de Zenón en Atenas es mencionada también en *Alcibíades* I 119a1–6 (DK 29 A 4), donde se señala además que instruyó a Pitodoro y Calias, generales del ejército ateniense.

En la reunión que refiere Antifonte Zenón procedió a la lectura de su escrito, cuyo contenido conocemos solo a través de los comentarios formulados por Sócrates luego de la lectura. Una vez que, a pedido del ateniense, se relee la primera hipótesis del primer argumento, este presenta su propia interpretación sobre ella (*Prm.* 127e8–128a3).<sup>169</sup> En primer lugar, sintetiza el argumento de Zenón, aclarando que si las cosas fueran múltiples,

---

<sup>169</sup> Como aclara Brisson (1994, p. 257, n. 35), *ὑπόθεσις* designa en sentido estricto la prótasis de una proposición condicional. Sin embargo, también puede referir a la proposición en su totalidad, compuesta por prótasis y apódosis, como parece ocurrir en este caso.

serían similares y disímiles (*ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια*), lo cual es imposible, dado que la similitud y la disimilitud son características contrarias que no pueden estar presentes de manera simultánea en las mismas entidades (*Prm. 127e1–8*). De esto se concluye que la multiplicidad no existe (*ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι, Prm. 127e7*). En segundo lugar, Sócrates pone de manifiesto el propósito o la intención (*βούλονται, βούλεται, Prm. 127e8, 128a3*) de la obra de Zenón, al señalar que cada uno de los argumentos de su libro constituye una prueba en contra de la existencia de la multiplicidad. Esto no implica que la tesis sobre la pluralidad sea el refutando explícito de cada uno de los argumentos, sino que todos ellos ponen esta noción en entredicho, aún sin atacarla directamente (Brisson, 1994, p. 257, n. 44). En este punto Zenón se opone a “todo lo que se dice” (*πάντα τὰ λεγόμενα, Prm. 127e9–10*), esto es, tanto a las opiniones del sentido común, como a las doctrinas filosóficas que defienden el pluralismo.

Zenón aclara que Sócrates ha comprendido solo el propósito general de su escrito (*καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται, Prm. 128a2–3*), ya que su interpretación no daría cuenta satisfactoriamente del objetivo específico de cada uno de los argumentos, objetivo que el mismo Zenón detallará más adelante. Tras esta aclaración, Sócrates amplía su exégesis, indicando que los argumentos de Parménides y Zenón, aunque aparentemente distintos, prueban lo mismo (*Prm. 128a6–b6, DK 29 A 12*). La interpretación que Sócrates desarrolla opaca la originalidad de la argumentación de Zenón. Esta es presentada como un apéndice, una prueba adicional de la tesis de Parménides, pues, a los ojos del ateniense, la negación de la existencia de la multiplicidad implicaría forzosamente la afirmación de la existencia de lo uno. Sin embargo, Zenón rechaza y corrige la exégesis socrática en el siguiente pasaje, donde se cifra la clave para comprender los límites y alcances de la indagación zenoniana:

Pero tú no has comprendido del todo la verdad de mi escrito, aunque, como las perras de Laconia, has perseguido y rastreado las cosas que se dijeron. En primer lugar, no has notado esto: que de ningún modo mi escrito se vanagloria de haber sido redactado con ese propósito, como tú dices, ocultando a los hombres que fue hecho para algo más importante. Por otra parte, lo que dijiste es algo accesorio, pues en verdad este constituye una ayuda para el argumento de Parménides (*βοήθειά τις ταῦτα τῷ Παρμενίδου λόγῳ*) contra quienes intentan ridiculizarlo, al decir que si lo uno existe, se siguen múltiples y absurdas consecuencias, que resultan ser contradictorias con el argumento mismo. Este escrito contradice (*ἀντιλέγει*) a quienes afirman la multiplicidad y les devuelve las mismas cosas, y aún más, al querer demostrar esto:

que su hipótesis —“si existe la multiplicidad”— padecería consecuencias aún más absurdas que la que sostiene que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente (*ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίῃ*). Fue escrito por mí cuando era joven por amor a la disputa (*φιλονικίαν*), y alguien robó lo que escribí, de modo que no me fue permitido decidir si sacarlo a la luz o no. Con respecto a esto, Sócrates, hay algo que no has notado, porque no crees que fue escrito por el amor a la disputa de un joven, sino por el amor al reconocimiento (*φιλοτιμίαν*) de un anciano. Por lo demás, como he dicho, no te representas mal el contenido de la obra (*Prm.* 128b7–e4, DK 29 A 12).

El primer dato relevante es el robo de la obra de Zenón, escrita durante su juventud, cerca de veinte años antes de su visita a Atenas. Esta situación habría causado la circulación del libro contra los deseos de su autor y la libre interpretación por parte de los lectores a cuyas manos llegó el escrito. Sócrates, en cambio, toma conocimiento de la obra de Zenón durante la lectura que este hace y las interpretaciones que formula pueden ser corregidas por el autor del texto que, allí presente, defiende sus palabras y señala los límites de la exégesis socrática.

Sócrates se equivoca sobre la intención de Zenón al escribir la obra y sobre el objetivo de la obra misma.<sup>170</sup> Con respecto al primer punto, contrariamente a lo que se afirma en *Prm.* 128b5–6, el escrito no pretende sustraerse a la comprensión general de la mayoría, escondiendo las intenciones de quien lo ha redactado, sino que, por el contrario, procede franca y abiertamente. Con respecto al objetivo de la obra, se dice que esta constituye en verdad “una ayuda” (*βοήθειά τις*) para el argumento de Parménides. Numerosos y numerosas intérpretes optan por traducir el sustantivo *βοήθεια* como “defensa”. Tal es el caso de Untersteiner (1970 [1963], p. 45, “difesa”); Cordero (1985, p. 29) y Santa Cruz (1988, p. 37) (“defensa”); Allen (1997 [1983], p. 5, “defense”); Dumont (1991 [1988], p. 368, “prendre la défense”) y Graham (2010 I, p. 253, “to support”). Sin embargo, esta acepción no corresponde a este sustantivo, que es conveniente traducir por “ayuda” o “socorro”, como prefieren Brisson (1994, p. 89, “secours”) y Ferrari (2004, p. 201, “soccorso”).<sup>171</sup> Estas dos últimas acepciones del término expresan mejor el propósito

<sup>170</sup> Brisson (1994, p. 258, n. 55). Retomo aquí las conclusiones presentadas previamente en Gardella (2016b).

<sup>171</sup> Cfr. Caveing (2009 [1982], p. 129). Bailly (1950, p. 365, *s. v.* *βοήθεια*) distingue como acepciones principales “secours, secours médical et soins de médecin” y LSJ (1996 [1843], p. 320, *s. v.* *βοήθεια*), “help, aide, medical care, cure”. Cfr. Chantraine (1968–1977, pp. 182–183, *s. v.* *βοή*). Un estudio profundo de la noción de *βοήθεια* en los diálogos platónicos excede los propósitos de este trabajo. Sobre este tema, cfr. Szlezák (2005 [1993], pp. 42–46).

de la obra de Zenón y nos previenen de realizar identificaciones apresuradas entre sus razonamientos y la tesis de Parménides.

La ayuda que Zenón presta a Parménides consiste en oponerse a quienes promulgan la existencia de la multiplicidad. Esta oposición está expresada por el verbo *ἀντιλέγει*, empleado también en *Fedro* para describir la técnica utilizada por el Palamedes eleático. Este ejercicio de oposición está motivado por el “amor a la disputa” (*φιλονικία*) que se diferencia de la búsqueda del honor y reconocimiento (*φιλοτιμία*), así como también de la búsqueda de la verdad.<sup>172</sup> En *Prm.*, este deseo no se asocia sin más con la erística, sino con la antilogía que, a diferencia de aquella, puede contribuir de cierta manera a la búsqueda del conocimiento.

Zenón no se opone a los pluralistas sosteniendo sin más la tesis de la unidad del ser, a la que jamás presta adhesión de manera expresa en el diálogo, sino señalando las dificultades inherentes a la posición de los rivales de Parménides. Contra ellos Zenón muestra que de la hipótesis pluralista se desprenden consecuencias aún más absurdas que de la hipótesis sobre lo uno. Es llamativo el uso del adjetivo en grado comparativo *γελαιότερα* y del adverbio *ἔτι* (*Prm.* 128d5). Estos sugieren que de la hipótesis monista también se seguirían algunas inconsistencias, aunque en menor grado que aquellas que se desprenden de la hipótesis pluralista. Tal como afirma Barnes (1982 [1979], p. 185), “that is hardly the language of an ardent monist”. El objetivo de la argumentación de Zenón sería entonces mostrar las consecuencias absurdas de los razonamientos empleados por los críticos de Parménides, reconociendo al mismo tiempo que la posición de este último no estaría exenta de absurdidades. Esto permite comprender el testimonio de *Fedro* 261d6–8 (DK 29 A 13), donde Zenón es presentado como un experto en la técnica de contradecir, por medio de la cual discute tesis opuestas, entre las que se incluyen el pluralismo y el monismo.

### III. 1. 3. La gimnasia dialéctica

Luego de la exposición por parte de Parménides de las críticas a la teoría de las Formas, se presentan ciertas observaciones sobre el método de Zenón que, a pesar de su gran valor, han recibido escasa atención por parte de los y las intérpretes, proclives a concentrarse

---

<sup>172</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”.

solo en los pasajes ya citados. En ese contexto la antilogía de Zenón es presentada por Parménides como una gimnasia intelectual (Cordero, 1985, pp. 20–22). Dado que Sócrates no puede responder a las objeciones contra las Formas, Parménides lo exhorta a ejercitarse, a fin de definir con claridad su naturaleza: “Entrénate y ejercítate más (ἐλκυσσον δὲ σ αυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον), mientras aún eres joven, a través de esta <técnica> que parece ser inútil y es llamada por la mayoría ‘parloteo’ (ἀδολεσχίας). De lo contrario, la verdad se escapará de tí” (*Prm.* 135d3–6).<sup>173</sup> La gimnasia recomendada por Parménides no es otra que la antilogía desarrollada por Zenón, percibida como una práctica aparentemente inútil. En la descripción del procedimiento Parménides señala que es necesario, en primer lugar, postular una hipótesis, *e. g.* “si hay multiplicidad” (εἰ πολλά ἐστι), para examinar luego las consecuencias que se desprenden para los múltiples y para lo uno, tanto respecto de sí mismos como respecto de sus contrarios (*Prm.* 136a4– 7). En segundo lugar, se debe postular la hipótesis contraria, *e. g.* “si no hay multiplicidad” (εἰ μὴ ἐστι πολλά), con vistas a evaluar las consecuencias que se desprenden para lo uno y lo múltiple, respecto de sí mismos y en relación uno con otro (*Prm.* 136a7–9).<sup>174</sup> Asimismo, se puede examinar otros predicados del ser y del no ser, *e. g.* la similitud y la disimilitud, el movimiento y el reposo, o la generación y la corrupción (*Prm.* 136b1–6). En función de las prescripciones de este método, procede Parménides en la segunda sección del diálogo, donde analiza las hipótesis “si lo uno es” (*Prm.* 137c4–160b4) y “si lo uno no es” (*Prm.* 160b5–166c2).

No obstante, suele señalarse que el método de examen de hipótesis contrarias descrito por Parménides constituye una versión superadora del de Zenón, con el cual mantiene una diferencia esencial (Caveing, 2009 [1982], pp. 147–148; Karasmanis, 2012, pp. 185–186). De acuerdo con el procedimiento presentado por Parménides, es necesario examinar la hipótesis de Zenón, *i. e.* “si hay multiplicidad”, y luego la contraria, “si no hay multiplicidad”, que este no tuvo realmente en consideración. Esto sugeriría que Zenón no se ocupa de atacar una tesis y su antítesis, presentando argumentos *pro et contra*, sino que solo se limita a refutar por medio de la reducción al absurdo la hipótesis pluralista.

Para cuestionar esta opinión, hay que señalar que la sola corrección que Parménides impone al método de Zenón es la de aplicarlo no al ámbito sensible, sino al inteligible, a fin

---

<sup>173</sup> Cfr. Platón, *Prm.* 135c8–10. Sobre el sentido del sustantivo ἀδολεσχία, cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 4, “El tratamiento de la erística en *Sofista*”.

<sup>174</sup> Cfr. Platón, *Prm.* 135e8–136a2.

de que pueda ser útil para el examen de las Formas (*Prm.* 135d7–e4).<sup>175</sup> Por otra parte, si bien es cierto que Parménides propone analizar una hipótesis que Zenón no ha considerado en el diálogo –a saber, “si no hay multiplicidad”– esto no implica que no pudiera tratarla o que su método prohibiera completamente tratarla. Por el contrario, es el mismo Zenón quien reconoce el valor del examen de hipótesis contrarias, cuando Parménides termina de explicar las reglas de este procedimiento:

Pues la mayoría no comprende que sin este recorrido, es decir, este paseo a través de todas las cosas, es imposible conseguir inteligencia, alcanzando la verdad (*ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν*) (*Prm.* 136e1–4).

Dado que el mismo Zenón reconoce la importancia de examinar todas las hipótesis sobre un problema para llegar a encontrar la verdad, se puede suponer que las críticas a la hipótesis pluralista a las que se hace referencia en el diálogo no lo comprometerían con la defensa de la posición monista, sino que, por el contrario, se complementarían con el examen crítico de esta última posición.

La exploración de hipótesis contrarias por medio de la *τέχνη ἀντιλογική* constituye un ejercicio preliminar para alcanzar la verdad, pues permite evaluar todas las alternativas posibles para dar con la solución a un problema. Como se advierte en el *Fedro*, el uso exclusivo de la antilogía no aporta por sí mismo el conocimiento de la verdad, dado que para ello es necesario emplear también el método dialéctico. Algo similar se sugiere en *Prm.*, donde la antilogía de Zenón es presentada como una gimnasia que, lejos de constituir un ejercicio vano, se convierte en una propedéutica para la adquisición de conocimiento. En este punto Platón parece revalorizar el método zenoniano al asociarlo con los propósitos de su propia filosofía, esto es, al concebirlo como una técnica que permite, examinando opiniones diversas, allanar el camino para alcanzar la verdad.

Aquí es oportuno preguntar si acaso la opinión de Platón hace justicia al pensamiento de Zenón. ¿Zenón fue un filósofo interesado en el conocimiento de la verdad? ¿Empleó la antilogía como una propedéutica para alcanzar esta meta? Los testimonios y fragmentos que nos han llegado no prestan apoyo a esta interpretación, ya que no

---

<sup>175</sup> Allen (1997 [1983], pp. 207–208), Brisson (1994, pp. 43–44), McCabe (2004 [1996], pp. 16–20) y Gourinat (2001, pp. 237–253).

aparecen allí rastros de la postulación de una teoría positiva que Zenón pudiera haber desarrollado luego de utilizar la antilogía para criticar posiciones rivales. Sin embargo, esto no convierte la “gimnasia” zenoniana en un ejercicio puramente formal que contradiga sin motivos aparentes. Por el contrario, esta representa un nuevo modo de concebir la indagación teórica, que no aspira a la posesión efectiva de conocimiento, sino más bien a la presentación y el recorrido de ciertas dificultades que, por carecer de una respuesta definitiva, no cesan de interpelar al pensamiento.

### III. 1. 4. La crítica a “lo uno en sí” (*Metafísica* III 4. 1001b7–13, DK 29 A 21)

En consonancia con la interpretación de Platón, Aristóteles tampoco presenta a Zenón como un defensor de la tesis monista. Como se ha indicado, cuando el de Estagira discute esta tesis, el blanco de sus críticas son Parménides y Meliso, nunca Zenón.<sup>176</sup> Esto se debe a que Zenón habría desarrollado un argumento para criticar la noción de “uno”, analizado por Aristóteles en el tercer libro de la *Metafísica*. Este libro se inaugura con una consideración de tipo metodológica sobre el valor del tratamiento de las aporías para el curso de una investigación (*Metafísica* III 1. 995a24–b4). Se procede a listar las dificultades a las que deberá enfrentarse el “saber buscado”, las cuales serán resueltas a lo largo de la obra. De los catorce problemas presentados,<sup>177</sup> los primeros cuatro conciernen a la naturaleza de la filosofía primera; los restantes, a los principios o causas primeras sobre los cuales esta ciencia versa. Cada una de estas aporías se compone de un par de tesis contrapuestas, de cuyos argumentos la discusión por parte de Aristóteles muestra, en la mayor parte de los casos, que ninguno acierta a dar solución a la dificultad planteada.

La undécima aporía, caracterizada como el asunto más difícil y al mismo tiempo más necesario para conocer la verdad, propone indagar si lo uno y lo que es son sustancias, como defendieron, según la interpretación aristotélica, Platón y los pitagóricos; o si por el contrario son atributos que se predicán de o son inherentes a las sustancias, posición que

---

<sup>176</sup> Cfr. Capítulo II, apartado 1. 2, “El testimonio de la doxografía”.

<sup>177</sup> Puede considerarse que también son quince, según qué presentación de la duodécima aporía se privilegie. Compárense *Metafísica* III 1. 996a12–15, 5. 1001b26–29 y 6.1002b12–32. Al respecto, consúltense las opiniones de Crubellier y Laks (2009, pp. 1, n. 2), y Mueller (2009, pp. 206–209).

en este contexto es atribuida a los filósofos “físicos” (*Metafísica* III 4. 1001a4–19).<sup>178</sup> En el tratamiento de esta aporía, Aristóteles discute tanto el argumento que sostiene que uno y ser no son sustancias como aquel que lo afirma. Contra los físicos Aristóteles muestra que negar el estatus de entidad a lo uno y al ser conlleva dos consecuencias. Por una parte, dado que uno y ser son los conceptos más universales, si no se les reconoce el estatus de entidad, no se podrá admitir que ningún otro universal sea entidad (*Metafísica* III 4. 1001a19–24). Se especifica en este contexto que la separación del universal con respecto a los particulares es una de las notas características de la entidad, de modo que si lo que es, lo uno o cualquiera de los otros universales no son entidades, no pueden entonces existir separados. Por otra parte, si lo uno no es entidad y, por tanto, no está separado, tampoco el número será una entidad separada, pues el número se compone de unidades (*Metafísica* III 4. 1001a24–27).

Es necesario destacar que la opinión de los físicos no es estrictamente refutada por Aristóteles, cuyos esfuerzos se consagran a mostrar, en la misma línea, que ni los universales ni lo uno son entidades, sino atributos de las entidades (*Metafísica* VII 16. 1040b16–24, X 2. 1053b9–1054a19 y XIII 8. 1083a20–1085a2). Se señala que los corolarios que se desprenden de la tesis de los físicos son problemáticos para una teoría que, como la platónica, reconoce el carácter de sustancias tanto a los universales como a los números (*Metafísica* I 6. 987a32–b18). La posición de los físicos parece coincidir con la del propio

---

<sup>178</sup> Aristóteles, *Metafísica* III 4. 1001a4–8: “Si lo que es y lo uno son sustancias de las cosas que son, es decir que cada uno de ellos, sin ser otra cosa, son lo uno y lo que es, o si es necesario investigar qué cosa son lo que es y lo uno, dado que otra naturaleza subyace”(πότερόν ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἐκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὄν τὸ μὲν ἐν τὸ δὲ ὄν ἐστίν, ἢ δὲ ζητεῖν τί ποτ’ ἐστὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως). Véase la formulación inicial de la aporía en *Metafísica* III 1. 996a4–9. La expresión οὐσίαι τῶν ὄντων, que hemos vertido por “sustancias de las cosas que son”, es deliberadamente ambigua. En efecto, puede significar que las sustancias son esencias comunes a todos los seres o que son entidades separadas. De acuerdo con el primer sentido, convendría traducir “esencias de las cosas que son”; de acuerdo con el segundo, “sustancias entre las cosas que existen”, lo cual sugiere que lo que es y lo uno serían entidades que conviven con otras con las cuales no mantienen una relación de predicación o inherencia. Sin embargo, como sugiere Berti (2003, pp. 109–110, 118–119), esta ambigüedad se explica si se considera el origen platónico de la teoría criticada en este contexto. En efecto, Platón identifica los universales con las sustancias, ya que las Ideas, esencias universales que se predicán de las cosas sensibles, existen separadas, más allá de las entidades particulares. Por esta razón, la traducción del sintagma οὐσίαι τῶν ὄντων como “sustancias de las cosas que son” pone de manifiesto cuál es, a juicio de Aristóteles, uno de los principales problemas de la metafísica platónica: la consideración de los universales *qua* entidades.

Aristóteles, quien dedica sus esfuerzos a refutar únicamente la tesis platónica (Berti, 2003, pp. 108–109).<sup>179</sup>

Contra Platón Aristóteles señala que considerar lo uno y lo que es como entidades conlleva algunas dificultades. En primer lugar, existirían un ser en sí y un uno en sí que admitirían como sus únicos predicados al ser y a la unidad mismos (*Metafísica* III 4. 1001a27–29). En segundo lugar, todas las cosas serían una. En efecto, dado que el ser y lo uno son esencias comunes, todas las cosas tendrían la misma esencia y, por esa razón, se verían reducidas a una única entidad (*Metafísica* VII 6. 1040b16–19). Aristóteles apoya esta afirmación apelando a la tesis de Parménides, según la cual aquello diferente del ser no existe. En efecto, si lo que es es una entidad y todo lo que es diferente del ser no existe, entonces existirá una sola cosa, lo que es (*Metafísica* III 4. 1001a31–b1). Por último, se indica que si lo uno es entidad, no podrá haber otra entidad que sea una. Pero ocurre que todo lo que es, o bien es uno, o bien está formado de unidades, de modo que lo que fuera distinto de la unidad o no existiría o estaría compuesto de unidades no existentes (*Metafísica* III 4. 1001b3–6; Ross, 1958 [1924], p. 245, n. ad 1001b1). A propósito de este último problema, Aristóteles cita el argumento de Zenón, que refuta la existencia de unidades indivisibles a partir de las cuales se conformaría la multiplicidad:

Además, si lo uno en sí <fuera> indivisible, según la doctrina de Zenón, <no> sería nada. Pues dice que no es una de las cosas que existen aquello que al ser añadido o al ser sustraído no hace que <algo se vuelva> más grande o más pequeño, dado que evidentemente lo que existe tiene magnitud y, si <tiene> magnitud, es corpóreo, pues esto es completamente existente. Pero otras entidades, al ser añadidas de cierta manera hacen que <algo se vuelva> más grande, pero <si son añadidas> de otro manera, no. <Esto sucede> con la superficie y la línea, pero con el punto y la unidad, de ningún modo (Aristóteles, *Metafísica* III 4. 1001b7–13, DK 29 A 21).<sup>180</sup>

Este testimonio, de gran importancia para el conocimiento de la filosofía de Zenón, no ha sido a nuestro juicio suficientemente valorado, ya que suele quedar opacado por los pasajes de la *Física* que Aristóteles dedica a la discusión de las paradojas zenonianas sobre el movimiento. Sin embargo, su importancia radica en que se trata de la primera fuente

---

<sup>179</sup> *Contra* Crubellier y Laks (2009, pp. 3, 8, 11–13).

<sup>180</sup> ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἓν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθέν ἂν εἴη· ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μείζον μηδὲ ἔλαττον, οὐ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος· καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν· τοῦτο γὰρ πάντῃ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πῶς μὲν προστιθέμενα ποιήσει μείζον, πῶς δ' οὐθέν, οἷον ἐπίπεδον καὶ γραμμὴ, στιγμὴ δὲ καὶ μονὰς οὐδαμῶς.

antigua que presenta a Zenón de manera expresa como un crítico de la noción de “lo uno en sí” (*αὐτὸ τὸ εἶν*), interpretación que será luego retomada por filósofos peripatéticos, como Eudemo, y comentaristas de la obra de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia.

A pesar de la elocuencia del testimonio aristotélico, algunos estudiosos y estudiosas se muestran reticentes a aceptar que el eléata haya criticado el concepto de “uno”. Por esta razón, Lee (1967 [1936], p. 26) ha sugerido que Zenón manejaría dos sentidos de “uno”: “There is τὸ εἶν in the sense of the ‘one being’ of Parmenides, which Zeno is certainly not attacking; and there is τὸ εἶν in the sense of the ultimate element from which plurality is made up, which is precisely what Zeno is attacking”.<sup>181</sup> Siguiendo esta observación, se ha sugerido que el concepto de “lo uno en sí” no habría formado parte del razonamiento de Zenón, sino que sería un agregado del propio Aristóteles.<sup>182</sup> Por este motivo, su argumento no refutaría “lo uno en sí”, sino las unidades materiales indivisibles que componen la pluralidad (Caveign, 2009 [1982], pp. 15, 19, 163–180). Incluso se ha aventurado que las críticas a este concepto específico de unidad deberían ser comprendidas en el marco de la presunta polémica que Zenón habría mantenido con los filósofos pitagóricos, cuya explicación sobre la constitución del mundo parte de la postulación de puntos que se confunden con unidades.<sup>183</sup> De modo que, para comprender el argumento de Zenón, sería necesario distinguir un sentido de unidad que él mismo defiende, el del concepto presuntamente parmenídeo de “lo uno en sí”, y otro que rechaza, el de la reducción pitagórica de la unidad al punto.

Esta interpretación no solo atribuye a Parménides una tesis que este nunca sostuvo, como se ha señalado, sino que introduce una distinción entre sentidos de “uno” de la cual no hay rastros en las citas de Zenón que conservamos (Cordero, 1988, p. 112). En los fragmentos y testimonios conservados no hay una única manera de referir a la noción de “uno”, sino cuatro: *αὐτὸ τὸ εἶν* (“lo uno en sí”); *εἶν* (“uno” y, a veces, “unidad”); *μονάς* (“unidad”); y *ἕκαστον τῶν πολλῶν* o *ἕκαστον τῶν ὄντων* (“cada uno de los múltiples <elementos>” o “cada uno de los entes”). Esta variedad podría explicarse por dos razones: o bien Zenón se refirió de diferentes maneras a la noción de “uno”, o bien los filósofos y comentaristas que transmitieron las ideas de Zenón utilizaron distintos conceptos, propios

---

<sup>181</sup> Cfr. Dumont (1991 [1988], p. 872, n. 4).

<sup>182</sup> Ross (1958 [1924], pp. 245–246, n. ad. 1001b7), Fränkel (1975 [1942], p. 112, n. 50) y Untersteiner (1970 [1963], pp. 80–81).

<sup>183</sup> Ross (1958 [1924], pp. 245–246, n. ad 1001b7) y Glazebrook (2001, pp. 195, 204–207).

de Zenón o no, para referirse a “uno”. Asimismo, es preciso tener en cuenta que, como se apreciará en este capítulo, los argumentos zenonianos en contra de lo uno son heterogéneos y tienden a probar o que determinada entidad no es una unidad, sino una multiplicidad de partes o atributos (Juan Filópono, *in Ph.* 42. 9–17, 42. 31–43. 4; Simplicio, *in Ph.* 139. 19–23), o que el punto no es lo uno o una unidad (Simplicio, *in Ph.* 97. 13–16, 138. 29–139. 5), o que no existen ni algo uno ni lo uno en sí (Aristóteles, *Metafísica* III 4. 1001b7–13; Simplicio, *in Ph.* 97. 12–13, 99. 7–18) (DK 29 A 16, 21).

En el caso de la expresión *αὐτὸ τὸ ἓν*, dado que esta aparece únicamente en el testimonio de la *Metafísica* y no se reitera en otros fragmentos, es probable que fuera acuñada por el propio Aristóteles, no por Zenón.<sup>184</sup> Ahora bien, no hay razones para pensar que esta referiría a la noción de “uno inteligible”, ya que el razonamiento citado por Aristóteles emplea las mismas premisas que aquellos que critican las unidades que conforman la multiplicidad, como quedará claro cuando se analice el testimonio de Simplicio, *in Ph.* 138. 29–139. 5 y 139. 5–19 (DK 29 B 2). Esto mostraría que Zenón no habría formulado distinciones entre diversos sentidos de “uno”, *e. g.* el uno físico y el geométrico. Aún más, Zenón se ocuparía estrictamente de lo uno y lo múltiple sensibles, como también se desprende de *Prm.* 135e3–4, donde se critica a Zenón por no haber aplicado su método a la investigación de las Formas.

El aspecto más relevante del argumento de Zenón que presenta Aristóteles es que la crítica a lo uno trae aparejada una crítica a lo múltiple. En primer lugar, se enuncia a modo de principio sobre el cual no se aportan argumentos que todo lo que existe tiene magnitud, tesis que se reitera en otros testimonios y fragmentos atribuidos al eléata.<sup>185</sup> No se trata de un principio que Zenón habría defendido, sino de un supuesto del cual se extraen consecuencias contradictorias (Rapp, 2006, pp. 178–179). Estas consecuencias también cuestionan la tesis contraria, *i. e.* que lo que existe no tiene magnitud. La característica de los cuerpos que poseen magnitud es que tienen la capacidad de imprimir una modificación sobre otros entes, modificación que consiste en incrementar o disminuir las entidades a las que se agregan o las entidades de las que son sustraídos. En el tratamiento de la cantidad (*ποσός*) Aristóteles especifica que la “magnitud” o “extensión” (*μέγεθος*) es aquello divisible (*μετρητός*) en partes continuas (*εἰς συνεχῆ*), como longitud, altura y profundidad

<sup>184</sup> Se retoman aquí algunas de las conclusiones presentadas previamente en Gardella (2015a, pp. 170–177).

<sup>185</sup> Cfr. Simplicio, *in Ph.* 97.13–16 (DK 29 A 21); 138. 29–139. 5; 139. 5–19 (DK 29 B 2).

(*Metafísica* V 13. 1020a7–12; Untersteiner, 1970 [1963], p. 87). En el testimonio citado se especifica que si algo tiene magnitud, entonces es corpóreo. El término empleado es *σωματικός*, adjetivo emparentado con el sustantivo *σῶμα*. Aunque la acepción más general de *σῶμα* es “cuerpo”, puede también significar “sólido” o “figura de tres dimensiones”.<sup>186</sup> El testimonio ratifica entonces que los cuerpos tridimensionales son los que existen completamente. La expresión empleada en este caso es *τοῦτο γὰρ πάντη ὄν*. La semántica del adverbio *πάντη* admite dos traducciones posibles: “pues esto existe en todas las direcciones”, adoptada por Untersteiner (1970 [1963], p. 75) y Cordero (1985, p. 40), o “pues esto es completamente existente”, por la cual he optado, siguiendo a Cavini (2009, p. 186), a fin de resaltar que la posesión de magnitud es condición necesaria para que se considere que algo es. De modo que, según establece el argumento, las únicas entidades que pueden considerarse existentes son aquellas que poseen magnitud, dado que, en virtud de esta característica, pueden provocar aumentos o disminuciones en otras entidades.

Al final del testimonio Aristóteles contempla el caso de ciertas entidades que sin ser cuerpos tridimensionales, como la superficie y la línea, producen sin embargo un aumento cuando se añaden a otros cuerpos. Para referirse a este tipo de casos, Aristóteles utiliza la expresión *τὰ ἄλλα*, traducida por Cordero (1985, p. 40) como “otros objetos matemáticos”, influenciado quizás por los ejemplos citados por Aristóteles. Sin embargo, esto circunscribiría el argumento de Zenón al ámbito de la matemática, cuando el problema de la existencia de la multiplicidad comprende no solo a las entidades geométricas, sino también a los atributos y los predicados, como ilustra el testimonio de Simplicio, *in Ph.* 97. 12–16 (DK 29 A 21).<sup>187</sup> Tomando esto en consideración, la expresión *τὰ ἄλλα* podría referir a un grupo particular de objetos o entidades geométricas y no geométricas que, como la superficie y la línea, a pesar de no ser tridimensionales, producen aumentos al ser agregados de cierta manera a otras entidades (Untersteiner, 1970 [1963], p. 97; Cavini, 2009, p. 186).

La tesis inicial del argumento, que proclama que todo lo que existe tiene magnitud, también es problemática, ya que nos compromete con la infinita divisibilidad del continuo. En efecto, todo lo que tiene magnitud es divisible. La división no se reduce a la separación

<sup>186</sup> LSI (1996 [1843], p. 1749, *s.v.* *σῶμα*).

<sup>187</sup> Cfr. *infra*, capítulo II, apartado III. 1. 5. 2, “La discusión de las opiniones de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia”.

física, sino que también comprende la distinción conceptual de partes o regiones de un cuerpo (Fränkel, 1975 [1942], p. 112, n. 50; Untersteiner, 1970 [1963], p. 80). Por tanto, los cuerpos tridimensionales son divisibles porque permiten ser seccionados o admiten la distinción conceptual de dimensiones tales como longitud, altura y profundidad. Dado que lo uno en sí es indivisible, carece de magnitud y no es un cuerpo. Puesto que carece de magnitud, al agregarse a o al ser sustraído de alguna entidad, no provoca aumentos ni disminuciones. Esto permite concluir que lo uno en sí no es nada, *i. e.* no existe.<sup>188</sup> Veremos que tanto la crítica a la existencia de magnitudes indivisibles como a la infinita divisibilidad del continuo, implicadas en las paradojas de uno y múltiple, son blanco de ataque de las paradojas del movimiento.

Aunque Aristóteles emplea el argumento de Zenón contra la tesis que señala el carácter sustancial de lo uno y el ser, agrega finalmente que Zenón procede de manera vulgar (*φορτικῶς*), pues omite la posibilidad de que una entidad indivisible, al añadirse a algo, no incremente su tamaño, pero sí su número (*Metafísica* III 4. 1001b13–16).<sup>189</sup> Sin embargo, como han apuntado Cherniss (1971 [1935], p. 43, n. 165; p. 342) y Fränkel (1975 [1942], p. 112, n. 51), el juicio negativo de Aristóteles no va dirigido contra la tesis de Zenón, sino contra la aplicación del razonamiento de Zenón al problema que Aristóteles trata, que es el del carácter sustancial de lo uno y el ser desarrollado en la aporía undécima. De hecho, las indicaciones presentadas al final del tratamiento de la aporía coinciden con la tesis de Zenón, ya que el estagirita se cuestiona cómo podría surgir una magnitud a partir de unidades indivisibles como las que el mismo Zenón critica (*Metafísica* III 4. 1001b17–18).

El carácter indivisible de la unidad lleva a Zenón a sostener que esta no existe. Ahora bien, postular que la unidad tiene magnitud y es, por tanto, divisible tampoco contribuiría a zanjar el problema, ya que si la unidad fuera divisible, dejaría de ser unidad. El argumento aristotélico no desarrolla este último paso, que aparece en cambio desplegado en los testimonios de Eudemo y Alejandro de Afrodisia citados por Simplicio, que serán analizados a continuación.

---

<sup>188</sup> Según la opinión de Fränkel (1975 [1942], pp. 114–115), en DK 29 A 21, Aristóteles considera equivalentes las expresiones “no sería nada” (*οὐθὲν ἂν εἴη*) y “no existe” o “no es una de las cosas que existen” (*οὐ εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων*).

<sup>189</sup> Cfr. Aristóteles, *Física* I 2. 185a10, donde el argumento de Meliso sobre la inmovilidad y unidad del ser es caracterizado de la misma manera.

### III. 1. 5. La imbricación de las críticas a lo uno y las críticas a lo múltiple

#### III. 1. 5. 1. Observaciones generales sobre el testimonio de Simplicio sobre Zenón

Antes de continuar con el análisis de los argumentos contra lo uno y lo múltiple, es preciso realizar algunas observaciones preliminares sobre la interpretación general de Simplicio sobre Zenón. Del análisis de los testimonios y fragmentos conservados, se puede concluir que es posible que Simplicio haya sido el primero en presentar a Zenón como un defensor de la tesis del ser–uno. Ya vimos que Platón hace de Zenón un experto en el uso de la antilogía, como enfatizan también Plutarco, *Vitae parallelae: Pericles* 4. 5, 1–7 y Clemente de Alejandría, *Stromateis* 5 (DK 29 A 23). Aristóteles le atribuye un argumento en contra de lo uno, que coincide con la observación presente en el testimonio de Séneca, *Epistulae* 88, 44–45. Proclo, tomando como referencia el *Prm.* platónico, señala que Zenón proveyó una “ayuda secreta” (*βοήθειαν κεκρυμμένην*) para la doctrina de Parménides:

Escribió [*scil.* Zenón] un libro en el cual maravillosamente mostraba que para quienes postulan que las cosas que existen son múltiples no se siguen dificultades menores (*οὐκ ἐλάττω ἐπόμενα δυσχερῆ*) que cuantas se presentan a los que han dicho que el ser es uno (Proclo, *in Prm.* 619. 34–38).

Al igual que Platón, Proclo no desconoce que tanto la tesis pluralista, como la monista presentan dificultades. Incluso, para ilustrar estos problemas, cita una objeción que típicamente se formulaba contra la teoría del ser–uno: “si lo que es es uno, Parménides y Zenón no existen al mismo tiempo, pero si <existe> Parménides, no <existe> Zenón, y si <existe> Zenón, no <existe> Parménides” (*in Prm.* 619. 25–28).

Si ninguno de estos testimonios presenta a Zenón como un defensor del monismo, ¿por qué se le atribuye tradicionalmente esta tesis al eléata? La culpa parece ser de Simplicio. En su comentario a la *Física*, este presenta a Zenón por primera vez como un filósofo monista, al tiempo que desacredita otras interpretaciones que, como las de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia, lo señalan como un crítico de esta posición. En este punto, Simplicio se diferencia de la tradición precedente que ve a Zenón como un experto en la técnica de la antilogía por medio de la cual es capaz de examinar y refutar tanto una tesis como su antítesis, mostrando las inconsistencias que se desprenden de cada

una de ellas. La razón del éxito de la interpretación de Simplicio se explica en parte por el valor que su comentario a la *Física* posee para la reconstrucción del pensamiento de Zenón.<sup>190</sup> En efecto, Simplicio lo menciona en numerosos pasajes del comentario<sup>191</sup> y copia tres de las cuatro referencias literales que conservamos sobre su obra.<sup>192</sup> Asimismo recoge algunas opiniones de Alejandro de Afrodisia y Eudemo, de gran valor para el conocimiento de su filosofía. Por este motivo, el análisis que Simplicio ofrece sobre la figura y los argumentos de Zenón ha condicionado fuertemente la interpretación del pensamiento del eléata, imponiéndose como la perspectiva canónica.

Los y las especialistas han entronizado la interpretación de Simplicio porque han dado por supuesto que este poseía una copia integral del libro de Zenón, consultada durante su redacción del comentario a la *Física*.<sup>193</sup> Simplicio cita razonamientos que no están presentes en otras fuentes y parece copiar textualmente algunos pasajes de este presunto libro en DK 29 B 1–3. Sobre el argumento citado en DK 29 B 3, señala que “se encuentra en el libro mismo de Zenón” (ἐν αὐτῷ φέρεται τῷ τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι) y copia textualmente sus palabras: “Zenón escribe textualmente estas cosas” (γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων) (*in Ph.* 140. 27–29). En DK 29 B 2, se refiere al escrito de Zenón (ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ, *in Ph.* 139. 5) y en DK 29 B 1 la cita que ocupa las líneas 141. 2–8 parece una transcripción textual (ἐπάγει, *in Ph.* 141. 2). Con excepción de las similitudes entre *in Ph.* 139. 11–15 (DK 29 B 2) y el razonamiento que Aristóteles adjudica a Zenón en *Metafísica* III 4. 1001b7–13 (DK 29 A 21), los argumentos que Simplicio cita en DK 29 B 1–3 no se reiteran en otras fuentes, de modo que sería posible que los hubiera tomado del libro del eléata.

<sup>190</sup> Tarán (1987, pp. 246–247). Sobre el valor del trabajo de Simplicio para la transmisión de filosofía llamada “pre-socrática”, cfr. Baltussen (2008, pp. 54–87). Lamentablemente, Baltussen no dice nada a propósito de los razonamientos de Zenón en la obra de Simplicio.

<sup>191</sup> Simplicio, *in Ph.* 96. 24; 97. 12 (DK 29 A 16); 99. 2, 7, 14, 16, 18 (DK 29 A 21); 101. 10; 102. 29; 134. 4, 6, 8 (DK 29 A 23); 138. 3, 19, 23, 26, 30, 32 (DK 29 A 22); 139. 3, 16, 20, 22 (DK 29 B 2); 140. 22, 24, 25, 27, 29 (DK 29 B 3); 141. 8 (DK 29 B 1); 144. 15; 440. 24; 522. 19; 534. 8, 14; 551. 13; 562. 3, 9, 12, 33; 563. 1, 2, 3, 9, 17, 18, 23, 34; 564. 2, 16, 20; 596. 32–33; 796. 33; 797. 14, 19; 947. 4, 5, 32; 948. 4, 6, 19; 953. 3; 999. 3; 1009. 26; 1001. 11, 14, 16, 18, 19; 1012. 17, 22; 1013. 1, 12; 1015. 28; 1016. 9; 1020. 9; 1022. 9; 1024. 13, 16; 1032. 16; 1034. 4, 9, 14, 21; 1108. 12, 19, 23, 25, 28 (DK 29 A 29); 1116. 2; 1205. 25; 1288. 37; 1289. 5, 14, 20; 1290. 7, 16.

<sup>192</sup> Simplicio, *in Ph.* 140. 34–141. 8 (DK 29 B 1), 139. 5–19 (DK 29 B 2), 140. 27–34 (DK 29 B 3). La cuarta cita literal se encuentra en Diógenes Laercio, IX 72. 1–7 (DK 29 B 4). Lee (1967 [1936], p. 36) y Untersteiner (1970 [1963], pp. 212, 213) agregan como quinto fragmento Simplicio, *in Ph.* 562. 3–6.

<sup>193</sup> Untersteiner (1970 [1963], pp. 186, 206), Vlastos (1995c [1971], p. 220, n. 7), Caveing (2009 [1982], pp. 13–14), Baltussen (2008, pp. 215) y Golitsis (2008, pp. 75–76).

No obstante, hay algunas razones para pensar que Simplicio no poseía una copia integral del libro de Zenón.<sup>194</sup> Según el testimonio de Proclo, *in Prm.* 694. 23–695. 4, Zenón escribió cuarenta argumentos y, según el de Elías, *in Cat.* 109. 5–23, cuarenta y cinco (DK 29 A 15).<sup>195</sup> Simplicio transcribe solo tres de ellos y no cita literalmente las paradojas del movimiento. Esto es extraño, ya que cuando sabe que la fuente que posee entre manos es de difícil consulta, la copia, como sucede con el fragmento 8 del poema que Simplicio cita “a causa de la falta del escrito de Parménides” (*διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος*, *in Ph.* 144. 28). Si tenía una copia de la obra de Zenón, tan extraña como el poema de Parménides, ¿por qué no citó más líneas con vistas a su preservación? Quizás porque no contaba con dicha copia. Esto explicaría por qué en *in Ph.* 99. 17–18, DK 29 A 21) afirma que “cree” (*οἶμαι*) que en el libro de Zenón no había argumentos contra lo uno tales como los que transmiten Alejandro y Eudemo. Si tenía el libro entre manos, ¿por qué no estaba seguro de ello? También podría ser posible que solo contara con una brevísima antología de los argumentos zenonianos más celebres o, incluso, que extrajera todas las citas de otras fuentes, como la *Física* de Eudemo y el comentario a la *Física* de Alejandro, de los cuales no poseemos copia alguna.

La exégesis de Simplicio sobre Zenón se basa fundamentalmente en el *Prm.* platónico, como lo ha sugerido Untersteiner (1970 [1963], p. 108) y demostrado con buenos argumentos Solmsen (1971, p. 126–127). Es probable que Simplicio poseyera una copia del diálogo, dado que en *in Ph.* 100. 29–101. 10 cita literalmente el pasaje de *Prm.* 129c4–e4. Asimismo, Simplicio refiere a la interpretación que el personaje Zenón formula sobre su propio escrito en *Prm.* 128b7–e4 (DK 29 A 12), en un pasaje que calca la descripción que ofrece la obra platónica:

Dice (*scil.* Aristóteles) que algunos admiten ambos argumentos, el que fue proclamado por Parménides y también por Zenón, quien quería ayudar al argumento de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo <al decir> que, si lo uno existe, se siguen múltiples y absurdas <consecuencias> y se afirman <conclusiones> contradictorias con el argumento mismo (*ὅς βοηθεῖν ἐβούλετο τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῶδεῖν ὡς εἰ ἔν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει λέγειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ*). Zenón muestra que la hipótesis de éstos, que

<sup>194</sup> Sobre el problema general de las fuentes utilizadas por Simplicio para la redacción de su comentario, cfr. Baltussen (2008, pp. 21–53, 211–215) y Golitsis (2008, pp. 65–80).

<sup>195</sup> Sobre la fuente utilizada por Proclo para reconstruir los argumentos de Zenón, cfr. Dillon (1986, pp. 35–41) y Tarrant (1990, pp. 23–37).

afirma que existe la multiplicidad, padecería <consecuencias> aún más absurdas que la que <afirma> que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente. En cuanto a estas cosas, el mismo Zenón aparece en el *Parménides* de Platón como un testigo a favor de este argumento (ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις ἢ λέγουσα πολλά ἔστω ἢ περ ἢ τοῦ ἐν εἶναι, εἴτις ἰκανῶς ἐπεξίῳι) (Simplicio, *in Ph.* 134. 2–9; DK 29 A 23).

Como se ha señalado, en *Prm.* 128b7–e4 (DK 29 A 12) Zenón se limita a rectificar la interpretación socrática según la cual Parménides y Zenón dijeron lo mismo, pues uno defendió lo uno y el otro atacó la multiplicidad.<sup>196</sup> Simplicio generaliza esta descripción, como si se tratara de una síntesis que expresa la quintaesencia de la filosofía del eléata. Aclara que Zenón pretendía ayudar (*βοηθεῖν*) al argumento de Parménides frente a quienes, burlándose de él, mostraban que de la hipótesis monista se seguían consecuencias absurdas e inconsistentes. Asimismo, indica que la estrategia de Zenón contra estos rivales consiste en mostrar que de la hipótesis que ellos sostienen se siguen consecuencias peores.<sup>197</sup> A pesar de que con este comentario se sugiere que de la hipótesis monista podrían deducirse algunas inconsistencias, como también se señala en el *Prm.*, Simplicio no considera realmente esta posibilidad. En algunos pasajes de su obra, afirma categóricamente que Zenón no niega lo uno, sino la pluralidad, de suerte que asegura el argumento de Parménides:

El argumento de la dicotomía pertenece quizás a Zenón, como pretende Alejandro, pero <con él Zenón> no rechaza lo uno sino la multiplicidad, dado que los que la admiten en sí misma y por sí misma caen en mayores contradicciones (*μᾶλλον τῶ πάναντία συμβαίνειν*), y asegura el argumento de Parménides que afirma que lo que es es uno (*τὸν Παρμενίδου λόγον βεβαιούντος ἐν εἶναι λέγοντα τὸ ὄν*) (Simplicio, *in Ph.* 141. 8–11).

Simplicio parafrasea nuevamente el testimonio del *Prm.* platónico, al indicar que los que admiten la pluralidad “caen en mayores contradicciones”. En este pasaje es notable el uso del participio *βεβαιούντος* que sustituye a *βοηθεῖν*, empleado por Simplicio en *in Ph.* 134. 4 (DK 29 A 23) por influjo del testimonio platónico (*βोधθεια*, *Prm.* 128c6, DK 29 A 12). El sentido del verbo *βεβαιούν* —“confirmar, establecer, asegurar”— difiere sensiblemente del

---

<sup>196</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado III. 1. 2, “Una ayuda, no una defensa para el argumento de Parménides (*Parménides* 128b7–e4, DK 29 A 12)”.

<sup>197</sup> Cfr. Simplicio, *in Ph.* 102. 28–31.

sentido del verbo *βοηθεῖν* —“ayudar, socorrer, asistir”.<sup>198</sup> En efecto, en *Prm.* se aclara que Zenón presta ayuda al argumento de Parménides, sin por eso adherir a su posición, que es también objeto de crítica. El empleo del verbo *βεβαιούω* sugiere que, en opinión de Simplicio, los razonamientos de Zenón sirven para probar y establecer la tesis de Parménides, lo cual excluye la posibilidad de que esta sea sometida a revisión y crítica. Algo similar sucede en *in Ph.* 138. 18–22, donde se emplea la forma verbal *βεβαιωθῆ* (138. 21) para aclarar que las pruebas en contra de la multiplicidad confirman la tesis monista:

Vale la pena examinar lo dicho por Alejandro. En primer lugar, si esta <tesis> pertenece a Zenón: decir que lo uno no es ninguna de las cosas que existen. Pues este, rechazando que exista la multiplicidad, ha puesto por escrito muchas pruebas de lo contrario, para que, a causa de este rechazo de la multiplicidad, quede asegurado que todas las cosas son lo uno (*τὸ ἐν εἶναι πάντα βεβαιωθῆ*), lo cual también pretendía Parménides (Simplicio, *in Ph.* 138. 18–22).

Por otra parte, es notable que en *in Ph.* 134. 2–9 (DK 29 A 23), donde se describe el objetivo del libro de Zenón, Simplicio omite la referencia a la contradicción que sí aparece en el testimonio platónico (*ἀντιλέγει, Prm.* 128d2–4), donde se aclara que Zenón paga con la misma moneda a los partidarios de la tesis pluralista, al mostrar que de su tesis se desprenden consecuencias tan inadmisibles como las que ellos mismos denuncian en relación con la hipótesis monista. Esta omisión se debería a que Simplicio no considera a Zenón como un contradictor que procura mostrar las inconsistencias de cualquier tesis dada, sino el partidario de una doctrina específica.

La deuda con el testimonio platónico es reconocida por el mismo Simplicio en *in Ph.* 134. 8–9 —*ταῦτα γὰρ αὐτὸς ὁ Ζήνων ἐν τῷ Πλάτωνος Παρμενίδῃ μαρτυρῶν φαίνεται τῷ λόγῳ*—, líneas omitidas por Diels en DK 29 A 23. Esta omisión, considerada por Solmsen un error penoso, permite con justicia suponer que “the Zeno of the Platonic *Parmenides* and the historical Zeno were for Simplicius identical” (Solmsen, 1971, pp. 126–127). Ahora bien, un punto que no ha sido suficientemente señalado por Solmsen es que la interpretación que Simplicio desarrolla sobre los pasajes del *Prm.* dedicados a Zenón es discutible. Como hemos indicado, Platón considera a Zenón un experto en la técnica de contradecir que constituye una suerte de gimnasia que permite, mediante el examen de tesis opuestas, allanar el camino para alcanzar la verdad (*Prm.* 135d3–6, 136e1–4). Ahora

<sup>198</sup> LSJ (1996 [1843]), p. 312, s.v. *βεβαιώω*; p. 320, s.v. *βοηθέω*.

bien, a partir de una lectura diversa del *Prm.*, Simplicio interpreta la filosofía de Zenón como una defensa acérrima del monismo parmenídeo, haciendo caso omiso de los pasajes en los que Platón parece sugerir que la hipótesis monista también sería puesta en cuestión por el eléata. Aún más, la interpretación del *Prm.* sirve a Simplicio como regla para medir cualquier otro testimonio sobre la filosofía de eléata que es rechazado si no se ajusta a la medida que establece su propia exégesis sobre la fuente platónica. Por este motivo, Simplicio también rechaza, como mostraremos a continuación, todas aquellas interpretaciones divergentes que señalan a Zenón como un crítico de la noción de “uno”.

### III. 1. 5. 2. La discusión de las opiniones de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia

Para la reconstrucción de los razonamientos de Zenón, Simplicio se vale no solo del *Prm.* platónico, sino también del comentario a la *Física* de Alejandro de Afrodisia, actualmente perdido, del cual poseía una copia completa que consultaba directamente, como aclara en *in Ph.* 918. 11–15 (Golitsis, 2008, pp. 66–70). Simplicio suele citar expresamente a Alejandro cuando pretende rebatir sus opiniones, como se verá a propósito de los argumentos en contra de lo uno que Alejandro adjudica a Zenón (Golitsis, 2008, p. 58). Asimismo, Simplicio emplea la *Física* de Eudemo, obra que con seguridad consultó también de forma directa (*in Ph.* 133. 21–25) y que cita en razón de su importancia y autoridad para el conocimiento de la filosofía aristotélica (*in Ph.* 991. 27–29). Simplicio cuestiona las opiniones de Alejandro y Eudemo sobre Zenón, pues ambos lo presentan como un crítico de la noción de “uno”. Sin embargo, mostraremos que, si bien Simplicio rechaza de plano que Zenón haya criticado este concepto, algunos de los argumentos contra la pluralidad que él mismo cita dan por supuesta una crítica a lo uno:

En referencia al argumento de Zenón, parece que este es algo distinto, comparado con aquel que se registra en su libro, <ése> que Platón también recuerda en el *Parménides*. Allí pues demuestra que la multiplicidad no existe, de modo que ayuda a partir de <un argumento> contrario a Parménides, que afirma que existe lo uno. Aquí, en cambio, como dice Eudemo, <Zenón> también rechaza lo uno (habla del punto como lo uno), pero admite que la multiplicidad existe. Alejandro ciertamente cree que también aquí Eudemo recuerda a Zenón como un detractor de la multiplicidad: “como observa Eudemo –dice <Alejandro>–, Zenón, el compañero de Parménides, intentaba demostrar que no es posible que las cosas que son sean múltiples, dado que ningún

uno existe entre las cosas que son y la multiplicidad es un conjunto de unidades”. A partir de este mismo discurso es evidente que Eudemo no recuerda en este caso a Zenón como un detractor de la multiplicidad. Pero creo que en el libro de Zenón no se registra una prueba tal como la que menciona Alejandro (Simplicio, *in Ph.* 99. 7–18; DK 29 A 21).<sup>199</sup>

Este pasaje forma parte del comentario de Simplicio a *Física* I 2. 185b25–186a3. Allí, contra Licofrón y los antiguos que sostienen que “uno” y “es” tienen un solo significado, Aristóteles muestra que las cosas que son son múltiples, ya sea por la definición (λόγω) –e. g. ser blanco es distinto de ser músico, aunque ambos se prediquen del mismo sujeto que es múltiple, porque es blanco y músico–, ya sea por la división (διαίρεσει) del todo en partes. En su edición Diels y Kranz incluyen como parte del testimonio las líneas 10–18 de la página 99, omitiendo la referencia al *Prm.* platónico, mencionada en las líneas 7–10. A partir de las observaciones de Solmsen (1971, pp. 126–127), hemos decidido incluir esta referencia en el testimonio citado porque permite apreciar de qué modo Simplicio compara las interpretaciones de Eudemo y Alejandro con la del *Prm.* platónico, y luego las rechaza por las diferencias que guardan con esta fuente. Esto muestra de qué modo la propia interpretación de Simplicio sobre el diálogo sirve como medida de evaluación de otras fuentes que transmiten opiniones divergentes sobre Zenón.

Según la interpretación de Alejandro citada en este contexto, Eudemo presenta a Zenón como un crítico de lo uno y, al mismo tiempo, de la multiplicidad, ya que ambas críticas se solapan. En efecto, Zenón habría probado que la multiplicidad no existe al mostrar que lo uno no existe. τὸ ἓν refiere en este contexto a cada una de las entidades que forman parte de un conjunto. Asimismo, lo uno es asimilado al punto, pues en opinión de Caveing (2009 [1982], p. 20), “nous serions là dans un type de pensée syncrétique qui n’aurait pas encore distingué le domaine géométrique du domaine physique”. Dado que la multiplicidad es un conjunto de unidades, si se prueba que lo uno no existe, se puede

---

<sup>199</sup> ἐν ἧ ὁ μὲν τοῦ Ζήνωνος λόγος ἄλλος τις ἔοικεν οὗτος εἶναι παρ’ ἐκείνον τὸν ἐν βιβλίῳ φερόμενον, οὗ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Παρμενίδῃ μέμνηται. ἐκεῖ μὲν γὰρ ὅτι πολλὰ οὐκ ἔστι δείκνυσι βοηθῶν ἐκ τοῦ ἀντικειμένου τῷ Παρμενίδῃ ἐν εἶναι λέγοντι. ἐνταῦθα δέ, ὡς ὁ Εὐδημὸς φησι, καὶ ἀνήρει τὸ ἐν (τὴν γὰρ στιγμὴν ὡς τὸ ἐν λέγει), τὰ δὲ πολλὰ εἶναι συγχωρεῖ. ὁ μὲντοι Ἀλέξανδρος καὶ ἐνταῦθα τοῦ Ζήνωνος ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος μεμνήσθαι τὸν Εὐδημον οἶεται. “ὡς γὰρ ἱστορεῖ, φησί, Εὐδημος, Ζήνων ὁ Παρμενίδου γνώριμος ἐπειράτο δεικνύναι, ὅτι μὴ οἶόν τε τὰ ὄντα πολλὰ εἶναι τῷ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἓν, τὰ δὲ πολλὰ πλῆθος εἶναι ἐνάδων.” καὶ ὅτι μὲν οὐχ ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος τοῦ Ζήνωνος Εὐδημος μέμνηται νῦν, δῆλον ἐκ τῆς αὐτοῦ λέξεως· οἶμαι δὲ μηδὲ ἐν τῷ Ζήνωνος βιβλίῳ τοιοῦτον ἐπιχείρημα φέρεσθαι, οἷον ὁ Ἀλέξανδρός φησι.

deducir legítimamente que la multiplicidad tampoco (*in Ph.* 99. 12–16). Sin embargo, Simplicio interpreta que la crítica a lo uno conlleva *necesariamente* la aceptación de la tesis pluralista, sin acertar a ver que ambas críticas se solapan (*in Ph.* 99. 10–12).

Las críticas a la noción de “uno” se desarrollan en el siguiente pasaje:

Pero parece que, a partir de los argumentos de Eudemo, Alejandro aprendió la opinión sobre Zenón como un detractor de lo uno. Pues Eudemo dice en la *Física*: “¿acaso lo uno no es esto, pero es algo?”. Esto mismo era planteado como dificultad. Zenón también afirma –dicen– que si alguien le explicara qué es lo uno, podría decir qué son los entes. Según parece, <Zenón> planteaba esta dificultad dado que, por una parte, cada una de las cosas sensibles se dice múltiple, no solo según la predicación, sino también a causa de la división; pero, por otra parte, se establece que el punto no <es> nada. Pues no creía que es una de las cosas que existen aquello que, al ser añadido, no incrementa <una cosa>, ni al ser sustraído la disminuye. Parece que Zenón atacaba cada una <de estas nociones> con habilidades gimnásticas (de donde es llamado “de dos lenguas”) y exponía tales argumentos como dificultades acerca de lo uno (Simplicio, *in Ph.* 138. 29–139. 5).<sup>200</sup>

Este pasaje precede a DK 29 B 2 (*in Ph.* 139. 5–19), cita literal que presenta una crítica a la multiplicidad. Es llamativa la semejanza que guarda con DK 29 A 16 (*in Ph.* 97. 13–16).<sup>201</sup> En efecto, las líneas 138. 32–139. 3 son idénticas a 97. 13–16, salvo por la sentencia τὴν δὲ στυγμὴν μηθὲν τιθέναι (139. 1) que analizaremos *infra*. En este contexto, Simplicio comenta *Física* I 3. 187a1–11, donde Aristóteles critica la posición monista y menciona el

<sup>200</sup> Ἄλλ' ἔοικεν ἀπὸ τῶν Εὐδήμου λόγων ὁ Ἀλέξανδρος δόξαν περὶ τοῦ Ζήνωνος λαβεῖν ὡς ἀναιροῦντος τὸ ἓν· λέγει γὰρ ὁ Εὐδήμος ἐν τοῖς Φυσικοῖς “ἄρα οὖν τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν, ἔστι δὲ τι ἓν;” τοῦτο γὰρ ἠπορεῖτο. καὶ Ζήνωνά φασιν λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἐν ἀποδοίη τί ποτέ ἐστιν, ἔξειν τὰ ὄντα λέγειν. ἠπόρει δὲ ὡς ἔοικε διὰ τὸ τῶν μὲν αἰσθητῶν ἕκαστον κατηγορικῶς τε πολλὰ λέγεσθαι καὶ μερισμῷ, τὴν δὲ στυγμὴν μηθὲν τιθέναι. ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον αὖξει μήτε ἀφαιρούμενον μειοῖ, οὐκ ᾔετο τῶν ὄντων εἶναι. καὶ εἰκὸς μὲν ἦν τὸν Ζήνονα ὡς ἐφ' ἑκάτερα γυμναστικῶς ἐπιχειροῦντα (διὸ καὶ ‘ἀμφοτερόγλωσσος’ λέγεται) καὶ τοιούτους ἐκφέρειν λόγους περὶ τοῦ ἐνὸς ἀποροῦντα. Diels (1882, pp. 138–139) emplea las comillas desde ἄρα οὖν τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν hasta οὐκ ᾔετο τῶν ὄντων εἶναι. Considero que estas solo deben usarse para la cita de Eudemo, que parece una copia textual, no así para el argumento de Zenón, que es sin duda una paráfrasis (φασίν 138. 32).

<sup>201</sup> Simplicio, *in Ph.* 97. 12–16 (DK 29 A 16): “Zenón también afirma –dicen– que si alguien le explicara qué es lo uno, podría decir qué son los entes. Según parece, <Zenón> planteaba esta dificultad dado que, por una parte, cada una de las cosas sensibles se dice múltiple, no solo según la predicación, sino también a causa de la división; pero, por otra parte, se establece que el punto no <es> uno. Pues no creía que es una de las cosas que existen aquello que, al ser añadido, no incrementa <una cosa>, ni al ser sustraído la disminuye” (καὶ Ζήνωνά φασιν λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἐν ἀποδοίη τί ποτέ ἐστιν, ἔξειν τὰ ὄντα λέγειν. ἠπόρει δὲ ὡς ἔοικε διὰ τὸ τῶν μὲν αἰσθητῶν ἕκαστον κατηγορικῶς τε πολλὰ λέγεσθαι καὶ μερισμῷ, τὴν δὲ στυγμὴν μηδὲ ἐν τιθέναι· ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον αὖξει, μήτε ἀφαιρούμενον μειοῖ, οὐκ ᾔετο τῶν ὄντων εἶναι).

argumento de la dicotomía. Aunque Aristóteles no lo atribuye a Zenón, Simplicio no duda en adjudicárselo en su exégesis del pasaje (*in Ph.* 138. 3–6, DK 29 A 22). Asimismo, este evalúa en qué medida Zenón estuvo comprometido con la tesis atribuida a Parménides y rechaza nuevamente la interpretación de Eudemo, ratificada por Alejandro, según la cual Zenón objetó la existencia de lo uno.<sup>202</sup>

De acuerdo con el testimonio, no es posible explicar qué son las cosas sin antes explicar qué es lo uno, dado que la multiplicidad no es sino un conjunto de unidades.<sup>203</sup> Por esta razón, es necesario hallar el principio de individuación que permita definir y distinguir cada elemento que compone lo múltiple (Caveing, 2009 [1982], p. 18; Cordero, 1988, p. 109). Zenón presenta dos argumentos en contra de la noción de “uno”. Por una parte, establece que entidades que consideraríamos *prima facie* una unidad constituyen en rigor una multiplicidad desde el punto de vista de la predicación y de la división. Aunque Simplicio no desarrolla *in extenso* el argumento, podemos encontrar las razones que justifican esta perspectiva en ciertas observaciones presentes en el comentario a la *Física* de Juan Filópono. Este explica que, en primer lugar, las entidades que aparentemente son una unidad poseen una multiplicidad de atributos que se predicán de ellas, de modo que son unas y, a la vez, múltiples, *e. g.* Sócrates es Sócrates y, además, blanco, filósofo, panzón y de nariz chata (*in Ph.* 42. 24–31). Lee duda de la autenticidad del argumento que Filópono atribuye a Zenón, ya que el ejemplo de Sócrates no podría haber sido propuesto por él. Asimismo, no hay otros testimonios que muestren que el eléata se habría preocupado por mostrar problemas relativos al fenómeno de la predicación, ya que estos “were rather typical of later fifth century eristic” (Lee, 1967 [1936], p. 28). Aunque es probable que Zenón no se haya ocupado de los problemas de la predicación, el argumentado citado por Filópono propone un ejemplo que confirma que las mismas entidades son unas y, a la vez, múltiples, tesis que pertenecería al eléata (Booth, 1957b, p. 198).<sup>204</sup> Por otra parte, Filópono cita el argumento de la dicotomía, por medio del cual Zenón prueba que lo continuo ( $\tau\omicron\delta\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ ) siempre puede ser dividido en partes *ad infinitum*, sin poder encontrar un elemento último indivisible (*in Ph.* 42. 31–43. 4). Esto

---

<sup>202</sup> No nos detendremos a analizar la cita de Eudemo presente en el testimonio citado. Remito en este punto a Huby y Taylor (2011, p. 49, n. 251).

<sup>203</sup> Cfr. Simplicio, *in Ph.* 99. 12–16 (DK 29 A 21), 144. 14–16.

<sup>204</sup> Este tema se retoma *infra*, capítulo IV, apartado III. 2, “Estilpón y la justificación del monismo predicativo”.

explicaría por qué las entidades no son unas, sino múltiples desde el punto de vista de la división.<sup>205</sup>

En segundo lugar, el testimonio de Simplicio citado (*in Ph.* 138. 29–139. 5) agrega otro argumento en contra de la noción de “uno”: que el “el punto <no es> nada” (*τὴν δὲ στικμὴν μηθὲν*, *In Ph* 139. 1). La sentencia se reitera, aunque levemente modificada, en *in Ph.* 97. 15 (DK 29 A 16), donde se dice que “el punto no <es> uno” (*τὴν δὲ στικμὴν μηδὲ ἔν*) y en *in Ph.* 99. 11 (DK 29 A 21) donde se afirma que Zenón “habla del punto como lo uno” (*τὴν γὰρ στικμὴν ὡς τὸ ἔν λέγει*). El punto no existe o no es nada porque, al carecer de magnitud, carece de la capacidad de incrementar o disminuir las entidades a las que se agrega o de las que se sustrae, característica principal de todo ente existente:

Alejandro dice que el segundo argumento, que parte de la dicotomía, es de Zenón. <Este> afirma que si lo que es tuviera magnitud y fuera dividido, lo que es sería múltiple, no ya uno, demostrando a través de este <argumento> que lo uno no es ninguna de las cosas que existen (*μηδὲν τῶν ὄντων ἔστι τὸ ἔν*) (Simplicio, *in Ph.* 138. 3–6; DK 29 A 22).

Ahora bien, si se postulara que el punto tiene magnitud, ya no sería punto, dado que podría ser dividido, perdiendo la característica de la unidad. Así se arriba a una conclusión paradójica: si el punto tuviera magnitud, existiría, pero dejaría de ser uno. La crítica a lo uno no es –o no es solamente– una crítica al punto geométrico, ya que si bien existe una relación entre ambos, dicha relación no es de plena identificación: “Les difficultés qui éprouve l’un pour faire partie d’une réalité caractérisée par la grandeur, sont semblables à celles qu’éprouve le point, qui par définition est lui–aussi sans grandeur” (Cordero, 1988, p. 113). En efecto, el célebre argumento presentado en DK 29 B 2, que sigue inmediatamente a *in Ph.* 138. 29–139. 5, cuestiona no solo la existencia del punto, sino de cualquier “uno”.

Al final de *in Ph.* 138. 29–139. 5, Simplicio admite que las críticas a lo uno, que se complementarían con las críticas a la multiplicidad, constituirían una suerte de ejercicio gimnástico del pensamiento. Ahora bien, es posible que Simplicio considerara que las críticas a lo uno no fueran definitivas, sino un ejercicio preliminar que llevaría finalmente a admitir la existencia de lo uno. Sin embargo, como se ha sugerido a propósito de la

---

<sup>205</sup> Booth (1957a, pp. 2–3) sugiere que el concepto de “continuo” podría no pertenecer a Zenón, sino a la interpretación del propio Filópono. Cfr. Untersteiner (1970 [1963], pp. 97–98).

interpretación del *Prm.* platónico, al mostrar que tanto “uno” como “múltiple” son conceptos que presentan dificultades, Zenón se opondría a toda perspectiva metafísica que concibiera al ser en términos numéricos, ya como ser–uno, ya como ser–múltiple. Precisamente, el epíteto ἀμφοτερόγλωσσος (“de dos lenguas”) expresa su habilidad para rechazar tanto una tesis como la antítesis correspondiente. Sus paradojas no contribuyen a establecer una doctrina específica, sino que persiguen un objetivo metacognitivo: exponer las dificultades a propósito de “uno” y “múltiple” para forzar al pensamiento a buscar nuevas alternativas que superen las limitaciones de estos conceptos (Rossetti, 2011, p. 175).

### III. 1. 5. 3. Consideraciones fundamentales sobre DK 29 B 1–2

A pesar de que Simplicio considera a Zenón como un partidario del monismo numérico, los argumentos en contra de lo múltiple que aquel recoge en su comentario a la *Física* contienen una crítica a lo uno. Esto se ve particularmente en dos de las citas consideradas “fragmentos”. Comencemos por el análisis de DK 29 B 2:

(139.5) Sin embargo, en su escrito que contiene muchas pruebas, <Zenón> muestra en cada una de ellas que quien dice que existe la multiplicidad cae en la afirmación de contradicciones. Una de ellas es la prueba en la cual muestra que “si múltiples cosas existen, <estas> son no solo grandes, sino también pequeñas. Grandes de modo que <sean> infinitas en cuanto a la magnitud, pequeñas, de modo que no tengan magnitud alguna”. En este <mismo argumento> (10) muestra que no existiría aquello que no tiene magnitud, ni espesor, ni masa. “Pues si se agregase a otra entidad –dice–, en nada la haría más grande, ya que, si no tiene magnitud alguna, al ser agregado <a otra entidad>, no es posible que la incremente en magnitud. Entonces, lo que se agrega no sería nada. Por otra parte, si se quita a otra cosa en nada es <esta> más pequeña, ni lo que otra vez se agrega la incrementará. (15) Es evidente que lo que se agrega y lo que se sustrae no son nada”. Zenón no dice esto porque rechaza lo uno, sino porque cada una de las múltiples e infinitas cosas posee magnitud, entonces ante cualquier cosa que se tome, siempre existe algo <más> a través de la división al infinito. Demuestra esto luego de haber indicado que nada posee magnitud, dado que cada una de las entidades múltiples es idéntica a sí misma y una (Simplicio, *in Ph.* 139. 5–19; DK 29 B 2).<sup>206</sup>

<sup>206</sup> ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλά ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλὰ εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν· ὡν ἓν ἐστὶν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν ὅτι “εἰ πολλά ἐστί, καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρά· μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως ὥστε μηθὲν ἔχειν μέγεθος”. ἐν δὲ τούτῳ δείκνυσιν, ὅτι οὐ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστί, οὐδ' ἂν εἴη

Algunos intérpretes indican que el fragmento considerado por Diels y Kranz como B 2 debería preceder a B 1. Esto reordenación respeta el orden de exposición del texto de Simplicio y el orden lógico de la argumentación, ya que B 1 retoma el contenido de B 2 (προδείξας γὰρ ὅτι “εἰ μὴ ἔχει μέγεθος τὸ ὄν οὐδ' ἂν εἴη”, ἐπάγει... *in Ph.* 141. 1–2).<sup>207</sup> En B 1 también hay una referencia a la prueba de B 3 –τὸ δὲ κατὰ μέγεθος (*scil.* ἄπειρον ἔδειξε), πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν (*in Ph.* 140. 34–141. 1)–, que concluye que si la multiplicidad existe, las mismas cosas son limitadas e ilimitadas (πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα) (*in Ph.* 140. 27–34). De modo que sería conveniente respetar el orden en que las citas son presentadas en el comentario de Simplicio y colocar en primer lugar a B 2, luego a B 3 y finalmente a B 1, razonamiento que conecta los argumentos de B 2 y B 3.

Uno de los rasgos más importantes de B 2 es que allí aparecen dos citas textuales de Zenón: 139. 8–9 y 139. 11–15. El contenido de la segunda cita es referido por Aristóteles (ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μείζον μηδὲ ἔλαττον, οὗ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, *Metafísica* III 4. 1001b7–13, DK 29 A 21), y aparece parafraseado en *in Ph.* 97. 15–16 (DK 29 A 16) y 139. 2–3 (ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον αὖξει μήτε ἀφαιρούμενον μειοῖ, οὐκ ὄρετο τῶν ὄντων εἶναι). La primera cita (*in Ph.* 139. 8–9) es considerada por Diels como una cita textual en su *Die Fragmente der Vorsokratiker*, mas no así en su edición del comentario de Simplicio. La misma tesis aparece en *in Ph.* 141. 6–8 (DK 29 B 1), aunque con ligeras modificaciones.<sup>208</sup> De modo que, o bien en ambos casos Simplicio parafrasea una idea de Zenón, o bien una de las sentencias es una cita textual, mientras que la otra es solo una paráfrasis. En *in Ph.* 139. 5 (DK 29 B 2) Simplicio hace referencia al escrito de Zenón (τῷ συγγράμματι αὐτοῦ), de donde quizás podría haber

---

τοῦτο. “εἰ γὰρ ἄλλω ὄντι, φησί, προσγένειτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δὲ οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἦδη τὸ προσγενομένου οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογενομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττόν ἐστι, μηδὲ αὐτὸ προσγενομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενομένου οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενομένου”. καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἐν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων τῶν πρὸ τοῦ λαμβανομένου αἰεὶ τι εἶναι διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν· ὁ δὲ δεικνύσει προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν εἰς αὐτῶν ταῦτον εἶναι καὶ εἶναι.

<sup>207</sup> Lee (1967 [1936], p. 19), Untersteiner (1970 [1963], pp. 182–185), Caveing (2009 [1982], p. 39) y Vlastos (1995 [1971], p. 220).

<sup>208</sup> Simplicio, *in Ph.* 141. 6–8 (DK 29 B 1): “Entonces si existe la multiplicidad es necesario que las mismas cosas sean no solo pequeñas, sino también grandes, pequeñas de modo que no posean magnitud, grandes de modo que sean ilimitadas” (οὕτως εἰ πολλὰ ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι).

extractado la cita. Asimismo, la cita de *in Ph.* 141. 6–8 (DK 29 B 1) es parte de un pasaje más amplio que Simplicio indica que Zenón “agrega” (ἐπάγει, 141. 2), luego de mostrar que si alguna cosa que es no tuviera magnitud, no existiría. Dado que en ambas ocasiones Simplicio refiere al escrito de Zenón, en caso de que efectivamente poseyera una copia de este, no es posible esclarecer cuál de estas citas sería una transcripción verbatim.

El adverbio μέντοι, de matiz adversativo, que aparece al inicio de DK 29 B 2, es introducido por Simplicio para distanciarse de lo dicho en *in Ph.* 138. 29–139. 5, testimonio que precede a B 2. Allí se expone las opiniones de Eudemo y Alejandro, quienes señalan a Zenón como un contradictor que ataca por igual las nociones de “uno” y “múltiple”. El objetivo de Simplicio es rebatir esta interpretación. Para ello cita un argumento de Zenón en contra de la multiplicidad que serviría para mostrar que no es un crítico de la tesis monista. La hipótesis que prueba Zenón es que, si existen múltiples entidades, [a] estas poseen una magnitud infinita, *i. e.* son infinitamente grandes, y al mismo tiempo [b] no poseen magnitud alguna, *i. e.* son infinitamente pequeñas. Esta contradicción permitiría objetar la hipótesis pluralista. Vlastos (1995c [1971], p. 200) sostiene que el *demonstrandum* del argumento es “no existiría aquello que no tiene magnitud, ni espesor, ni masa”. Esto no parece plausible ya que, como se intentará mostrar, esta es una premisa del razonamiento que trae aparejada a su vez una crítica a la unidad.

Los fundamentos y corolarios de [b] se desarrollan en DK 29 B 2, los de [a], en DK 29 B 1. A fin de demostrar [b], Zenón indica que “nada posee magnitud, dado que cada una de las entidades múltiples es idéntica a sí misma y una” (οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταῦτόν εἶναι καὶ ἓν, *in Ph.* 139. 18–19). El sintagma ἕκαστον τῶν πολλῶν hace referencia a las entidades que conforman la pluralidad, que son unas e idénticas (Fränkel, 1975 [1942], pp. 110–111). Esto supone que ninguna de ellas posee magnitud, ya que, de lo contrario, serían divisibles y, por tanto, múltiples, no unas (Barnes, 1982 [1979], p. 189). De modo que, si la multiplicidad existe, es necesario que cada una de las entidades que la conforman no posea magnitud alguna, como afirma [b]. Ahora bien, el problema es que si carecen de magnitud, entonces no existen, pues “no existiría aquello que no tiene magnitud, ni espesor, ni masa” (*in Ph.* 139. 10–11). Esto se debe a que, al no tener magnitud, no pueden producir ni aumentos ni disminuciones, ya que solo lo que tiene magnitud puede producir este tipo de cambios. Por tanto, las

entidades que se agrupan para formar la multiplicidad no existirían, lo que lleva a Simplicio a afirmar que “lo que se agrega no sería nada” (*καὶ οὕτως ἂν ἦδη τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἶη*, in *Ph.* 139. 13). Fränkel (1975 [1942], p. 113) sostiene que la sentencia *τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἶη* es equívoca, pues admite dos sentidos posibles: “no increase takes place” o “that which is added is nothing”. Zenón intentaría establecer el segundo sentido, franqueando las defensas de sus lectores con el primer sentido de la frase, inocente y trivial (Vlastos, 1995c [1971], p. 222). Sin embargo, la ambigüedad de la sentencia resulta elocuente, ya que cuando lo que se agrega no tiene magnitud y, por lo tanto, no es nada, no produce ningún tipo de aumento en la entidad a la que se suma.

La conclusión que extrae Zenón es que “lo que se agrega y lo que se sustrae no son nada (*τὸ προσγενόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον*, in *Ph.* 139. 15). Fränkel propone cambiar *οὐδὲν ἦν* por *οὐδὲ ἦν*, ya que la conclusión última del razonamiento debería ser que lo que no tiene masa no existe (Fränkel, 1975 [1942], p. 114, n. 60). Sin embargo, parecería que “ser nada” y “no existir” son tratados por Zenón como equivalentes en este contexto (Barnes, 1982 [1979], p. 189). Esto se confirma también a partir del testimonio de Aristóteles, donde ambas expresiones tienen el mismo valor: *ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ εἶν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἶη* y *οὐ φησω εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων* (*Metafísica* III 4. 1001b7–9).

Las unidades que conforman la multiplicidad deben poseer magnitud, dado que, de lo contrario, no serían nada o no existirían. Sin embargo, si así fuera, poseerían una magnitud infinita [a]. En DK 29 B 2 se supone que todo aquello que posee magnitud puede ser dividido en partes, supuesto del argumento que se explicita y desarrolla extensamente en DK 29 B 1. Dado que cada una de esas partes también posee magnitud, puede igualmente volver a dividirse. Este proceso es ilimitado, ya que las partes seccionadas admiten siempre nuevas divisiones. En este contexto Zenón emplea el término *ἄπειρος* (in *Ph.* 139. 8, 17, 18), que indica en general la falta de límite (*πέρας*), de modo que puede referir no solo a lo infinito, sino también a lo indefinido, ilimitado e indeterminado. Según la opinión de Kahn (1960, p. 233), “before the philosophers set to work, *ἄπειρος* implied concrete bulk, magnitude, and extension”.<sup>209</sup> En el caso de Zenón, se observa una mezcla de los sentidos arcaico y filosófico de *ἄπειρος*. Las entidades son ilimitadas en magnitud porque cada una

<sup>209</sup> Fränkel (1975 [1942], pp. 119, 123) y Untersteiner (1970 [1963], p. 205) comparten la misma opinión. *Contra* Vlastos (1995 [1971], pp. 233–234). Véanse también las observaciones sobre la noción zenoniana de infinito presentes en Barnes (2011, pp. 48–55).

de ellas puede ser dividida sin límite. Es decir, no se trata de un tamaño infinito, sino más bien de la posibilidad de dividir o meramente distinguir sin límite secciones de cualquier entidad que posee magnitud.<sup>210</sup> Como hemos indicado, este tipo de división no es solo física, sino que también comprende la distinción conceptual de partes o regiones de un cuerpo.<sup>211</sup>

Si lo uno poseyera magnitud, podría considerarse una entidad existente. Sin embargo, si así fuera, poseería una magnitud ilimitada que lo convertiría en una entidad múltiple, pues admitiría la división indefinida de partes. Simplicio señala enfáticamente que el propósito de Zenón no es rechazar lo uno (*in Ph.* 139. 16–18): “Evidentemente, l’osservazione di Simplicio deriva da una sua preoccupazione, in quanto da certi passi poteva sembrare che Zenone, il difensore di Parmenide, attaccasse τὸ ἓν” (Untersteiner, 1970 [1963], p. 192). Sin embargo, la totalidad del razonamiento desplegado en DK 29 B 2 pone de manifiesto la aporía a la que nos conduce irremediabilmente la noción de “uno”: o bien lo uno no existe, dado que no posee magnitud; o bien existe, pero no como uno, dado que posee una magnitud sin límites. Si lo uno no existe, entonces la multiplicidad tampoco, dado que esta no es más que la sumatoria de un conjunto de unos. Si lo uno existe, ya no sería uno, sino multiplicidad, de modo que la multiplicidad sería un conjunto de multiplicidades, es decir, un conjunto de entidades de magnitud ilimitada.

Analícemos ahora DK 29 B 1:

El <carácter infinito> de la magnitud fue <establecido> antes con esta prueba. Al mostrar que “si lo que es no tuviera magnitud, no existiría”, agrega “si <cada una de las múltiples entidades> existe, es necesario que cada una <de ellas> tenga cierta magnitud, espesor y que cada una de sus partes se separe de la otra. El mismo razonamiento <vale> para esta parte que se distingue. Pues esta también poseerá magnitud y alguna otra parte se distinguirá de ella. Es lo mismo decir esto una vez o repetirlo siempre: pues ninguna de sus partes será la última ni <ocurrirá que> alguna no tenga relación con otra. Entonces si existe la multiplicidad es necesario que las mismas cosas sean no solo pequeñas, sino también grandes, pequeñas de modo que no posean magnitud, grandes de modo que sean infinitas” (Simplicio, *in Ph.* 140. 34–141. 8; DK 29 B 1).<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Fränkel (1975 [1942], p. 112, n. 50), Untersteiner (1970 [1963], p. 80) y Vlastos (1995 [1971], p. 221, n. 11).

<sup>211</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado III. 1. 4, La crítica a “lo uno en sí” (*Metafísica* III 4. 1001b7–13, DK 29 A 21).

<sup>212</sup> τὸ δὲ κατὰ μέγεθος, πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γὰρ ὅτι “εἰ μὴ ἔχει μέγεθος τὸ ὄν οὐδ’ ἂν εἴη”, ἐπάγει “εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ

La frase inicial de DK 29 B 1 continúa con el examen de la alternativa planteada en DK 29 B 2 que hemos llamado [a]: si existen múltiples entidades, poseen una magnitud infinita. Una de las conclusiones extraídas de DK 29 B 2 es que si las entidades que conforman la multiplicidad no tienen magnitud, no existen y, por tanto, la multiplicidad tampoco. Aquí se examina la alternativa contraria: que las entidades que conforman la multiplicidad posean magnitud.

El primer aspecto relevante del fragmento es que la sentencia  $\epsilon\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \acute{\epsilon}\sigma\tau\omega$  (*in Ph.* 141. 2) no tiene sujeto. Siguiendo la sugerencia de Fränkel (1975 [1942], p. 138, n. 74), puede entenderse que dicho sujeto es  $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu \tau\acute{\omega}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ , que refiere a cada una de las múltiples entidades que conforman la pluralidad. Lo que propone el razonamiento es que dichas entidades deben poseer magnitud, espesor y la posibilidad de que sus partes se separen entre sí y de las partes de otras entidades, *i. e.* la posibilidad de dividirse o la posibilidad de que sus partes sean diferenciadas.<sup>213</sup> Dado que las partes también poseen magnitud, serán a su vez divididas y lo mismo ocurrirá con las partes de las partes, *ad infinitum*.

Una sugerencia similar se formula en DK 29 B 3, donde se emplea el argumento de la dicotomía de manera similar a como se hace en DK 29 B 1. Allí se postula que si la multiplicidad existe, las entidades que la conforman integran un grupo limitado o finito, constituido por las entidades que forman parte de la pluralidad, y al mismo tiempo, infinito, ya que “entre las cosas que existen, siempre hay otras y nuevamente entre estas <hay> otras”.<sup>214</sup> Se ha sostenido que lo que Zenón querría decir es que entre una entidad  $a_1$  y otra  $a_2$  siempre hay una tercera entidad  $a_3$ . Así entre  $a_2$  y  $a_3$  existirá  $a_4$ , entre  $a_3$  y  $a_4$ ,  $a_5$ ,

---

*τι. ὁμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι”.*

<sup>213</sup> De acuerdo con la opinión de Untersteiner (1970 [1963], p. 199) esta última característica es propiedad de la masa ( $\delta\gamma\kappa\omicron\varsigma$ ), mencionada en *in Ph.* 139. 10.

<sup>214</sup> Simplicio, *in Ph.* 140. 27–34 (DK 29 B 3): “¿Por qué es necesario que repita esto, cuando se encuentra en el libro mismo de Zenón? Pues una vez más al mostrar que si la multiplicidad existe, las mismas cosas son finitas e infinitas (*πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα*), Zenón escribe palabra por palabra esto: ‘si la multiplicidad existe, <es> una necesidad que las cosas sean tantas cuantas son, ni más ni menos. Si las cosas fueran tantas cuantos son, serían finitas. Si la multiplicidad existe, las cosas que son son infinitas. Pues entre las cosas que existen, siempre hay otras y nuevamente entre estas <hay> otras y, de este modo, las cosas que son son infinitas’ (*ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί*). De esta manera, mostró el carácter infinito de la multiplicidad a partir del <argumento> de la dicotomía”.

*ad infinitum* (Lee, 1967 [1936], p. 31). Sin embargo, como señala Fränkel, este fenómeno podría darse entre cosas distintas o en una misma entidad, si entre una y otra regiones de un mismo cuerpo se pudiera distinguir nuevas secciones (Fränkel, 1975 [1942], p. 105; Untersteiner, 1970 [1963], p. 208). Por este motivo, Barnes (1982 [1979], p. 199) entiende que el sentido que más conviene a la expresión *μεταξὺ τῶν ὄντων* de DK 29 B 3 no es “between the things that exist”, sino “in the middle of any existent”. Lo que Zenón habría expresado es que si una entidad existe, hay partes o regiones distintas de la entidad en medio de la entidad.

A la luz de esto, se concluye en DK 29 B 1 que si la multiplicidad existe, las entidades que la componen son tan pequeñas que no poseen magnitud –y, por tanto, no existen, tal como se ha desarrollado en DK 29 B 2– o tan grandes de modo de poseer una magnitud infinita. En opinión de Zenón, si cada entidad con magnitud finita poseyera infinitas partes, cada una de las cuales tuviera una magnitud finita, la suma de estas magnitudes daría un resultado infinito. Se ha objetado que aquí Zenón comente un error aritmético al postular que la suma de los elementos de una serie infinita da un resultado infinito, cuando esto no es así. Piénsese, por ejemplo, que la suma de  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{8}$  *ad infinitum* no da más que 1.<sup>215</sup> Este problema, cuyo tratamiento excede el marco de interpretación que hemos establecido para los argumentos de Zenón, no anula totalmente la conclusión a la que Zenón quiere llegar, que es que la magnitud implica división y que esa división no tiene límite, ya que no existen unidades últimas indivisibles que puedan poner fin al proceso de dicotomía.<sup>216</sup> De manera que si las unidades que conforman la multiplicidad poseen magnitud, condición necesaria para considerar que existen, entonces son infinitamente divisibles. Con esto Zenón muestra que ninguna de las dos tesis que pretenden explicar la naturaleza de la multiplicidad y justificar su existencia lo hace con éxito, ya que la multiplicidad no puede originarse de la sumatoria de unidades sin magnitud, ni de la sumatoria de unidades con magnitud. De manera que tanto la naturaleza de lo múltiple como la de lo uno son puestas en entredicho. Es por esta razón que al final de DK 29 B 1, en *in Ph.* 141. 8–11, Simplicio se ve compelido a aclarar, contra toda evidencia, que el

<sup>215</sup> Vlastos (1995c [1971], pp. 233–234), Barnes (1982 [1979], pp. 193–195, 208) y Hasper (2006, pp. 53–54).

<sup>216</sup> McKirahan (1999, pp. 138–139). Véase otra solución posible en Abraham (1972, pp. 40–52) y su discusión en Calenda (2013, pp. 125–129).

argumento de la dicotomía que propone la división al infinito de la magnitud es utilizado por Zenón no para rechazar lo uno, sino la multiplicidad.

### III. 2. Algunas observaciones sobre las paradojas del espacio y el movimiento

#### III. 2. 1. La paradoja del lugar

El concepto de *τόπος* (“espacio” o “lugar”) también fue cuestionado por Zenón a través de una paradoja que pretende problematizar su naturaleza. Sobre ella hay varias formulaciones, la más antigua de las cuales se encuentra en la *Física* de Aristóteles. En el marco de la discusión sobre la existencia y definición del lugar, Aristóteles muestra que este es distinto de los cuerpos y toma como supuesto que todo cuerpo sensible está en un lugar (*Física* IV 1. 208b27–29). Para apoyar esta última idea, cita la opinión de Hesíodo, quien interpreta que Caos es una suerte de espacio vacío primordial que es condición de posibilidad del surgimiento de las cosas, y aclara que esta misma es la opinión de la mayoría (*ὡσπερ οἱ πολλοί*): “que todas las cosas están en un dónde, es decir, en algún lugar” (*Física* IV 1. 208b29–33). Teniendo en cuenta que el espacio existe y que todo está en un lugar, ¿dónde estaría el espacio? En este punto, Aristóteles cita la aporía de Zenón: “La aporía de Zenón requiere alguna explicación. Pues si todo lo que es está en un lugar, es evidente que habrá un lugar del lugar y así hasta el infinito” (*Física* IV 1. 209a23–25) y “No es difícil de resolver aquello que Zenón planteaba como aporía: si el lugar es algo, deberá estar en algo” (*Física* IV 3. 210b22–24) (DK 29 A 24).

De acuerdo con el testimonio de Aristóteles, el razonamiento de Zenón parece desarrollarse como sigue: [a] todo lo que es está en un lugar, [b] el lugar es algo que es, [c] el lugar está en un lugar, *ad infinitum*. [a] es, siguiendo la terminología dialéctica de Aristóteles, una de las *ἔνδοξα*, opinión sostenida por uno de los sabios, Hesíodo, y por la mayoría. En las dos formulaciones de la aporía se admite [b], *i. e.* que el lugar o el espacio es también algo que es. De ser así, el lugar [L<sub>0</sub>] debería comportarse como todo existente y estar él mismo en un lugar [L<sub>1</sub>]. Asimismo, este lugar [L<sub>1</sub>], que contendría al lugar [L<sub>0</sub>], debería estar en un lugar [L<sub>2</sub>], *ad infinitum*. Esta regresión obligaría a abandonar alguna de las premisas del argumento: o bien contra [a] no todo lo que es está en un

lugar, o bien contra [b] el lugar no es algo que es, o bien contra [c] el lugar no está en un lugar.

Simplicio comenta esta paradoja e interpreta que conduce a negar [b], *i. e.* a postular la inexistencia del espacio:

Parece que el argumento de Zenón rechaza <la idea de que> el espacio existe, interrogando de la siguiente manera: “si el lugar existe, estará en algo, pues todo, mientras existe, <está> en algo. Pero lo que <está> en algo, está también en algún lugar. Entonces el lugar estará en algún lugar y así hasta el infinito. Por lo tanto, no existe el lugar (Simplicio, *in Ph.* 562. 3–6; DK 29 B 5).<sup>217</sup>

La importancia de esta cita radica en que conecta la regresión al infinito a la que conduce la paradoja con la negación de la existencia del espacio. Sin embargo, la paradoja bien podría cuestionar los supuestos [a] o [c], cuestionamiento que en ningún caso comprometería a Zenón con la inexistencia del espacio. En efecto, Zenón no postula este argumento con vistas a defender la inexistencia del espacio. Tampoco presenta argumentos en contra de la tesis  $t$  (el espacio existe) ni de su antítesis  $\neg t$  (el espacio no existe). Por el contrario, Zenón va en contra de lo que para Aristóteles es una opinión común, cuando muestra que el postulado [a] “todo lo que es está en un lugar” no tiene validez universal porque no se aplica al lugar mismo. En este punto Zenón se ocupa de manifestar las dificultades que una explicación de la naturaleza del espacio conlleva, una vez admitida su existencia. Esta crítica tiene implicancias no solo físicas, sino también metafísicas. Dado que el enunciado [a] presenta a la ubicación espacial como una de las características de lo que es, por medio de su cuestionamiento Zenón pondría en duda cierta manera de comprender el ser bajo coordenadas espaciales. La ubicación no puede ser una marca esencial de lo que es porque no todo lo que es ocupa un lugar. Que la negación del espacio no era la conclusión última de este razonamiento parece confirmarse por el comentario a esta paradoja de Juan Filópono que omite precisamente este punto.<sup>218</sup>

La paradoja del lugar se conecta con los argumentos que critican la existencia de la pluralidad, como se sugiere en *Prm.* (Caveing, 2009 [1982], p. 59). De la hipótesis “si lo

---

<sup>217</sup> No todos los intérpretes acuerdan en considerar esta cita como un fragmento o cita textual. Sobre esta discusión, véase Caveing (2009 [1982], p. 58). Cfr. Simplicio, *in Ph.* 563. 17–28 (DK 29 A 24).

<sup>218</sup> Juan Filópono, *in Ph.* 598. 31–599. 3: “Aristóteles también resuelve la aporía de Zenón: ‘si todo lo que es están en alguna parte –decía aquel– y el lugar es algo, entonces también el lugar estará en alguna parte. De manera que el lugar estará en algún lugar y así hasta el infinito”.

uno es”, se sigue, entre otras consecuencias, que lo uno no puede estar en ningún lugar. No puede estar en un lugar diferente de sí mismo porque, de ser así, estaría circundado por el lugar y mantendría contacto con él en ciertos sectores. Dado que lo uno no tiene partes ni participa de ninguna figura, esto es imposible. Tampoco puede estar en un lugar igual a sí mismo, ya que, si así fuera, lo uno sería dos, lo que rodea y lo rodeado (*Prm.* 138a2–b6).<sup>219</sup> Asimismo, la paradoja del lugar se conecta con la del movimiento. En tanto el movimiento ocurre siempre en el espacio, al cuestionar la naturaleza de este se cuestiona también la de aquel, como se verá en la paradoja tratada a continuación.

### III. 2. 2. La paradoja del lugar del movimiento

En el apartado anterior se analizó la paradoja que cuestiona el supuesto según el cual todo debe estar en un lugar. Este razonamiento sirve también para cuestionar la posibilidad del movimiento: “Zenón rechaza el movimiento, diciendo ‘lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en el que está ni en el que no está’” (Diógenes Laercio, IX 72. 6–7; DK 29 B 4). Para comprender el desarrollo de este argumento, es útil analizar la versión más extensa que cita Epifanio, *Adversus haereses* III 505. 30–506. 2.<sup>220</sup> Allí se establece como primera premisa que el desplazamiento de un móvil puede ocurrir en dos lugares: en el lugar en el que el móvil ya se encuentra o en el lugar en el que aún no se encuentra. Ninguna de estas dos alternativas es posible, por tanto, nada se mueve. Las razones para rechazar ambas posibilidades no se explicitan en las versiones del argumento transmitidas por Diógenes Laercio ni por Epifanio, sino en otra, atribuida al megárico Diodoro Crono. Por esta razón, se cree que es un dilema posterior adjudicado de forma anacrónica a Zenón (Sedley, 1977, pp. 84–86; Barnes, 1982 [1979], p. 217). Sin embargo, las semejanzas que el argumento guarda con la paradoja del movimiento conocida como “la flecha” podrían persuadirnos de lo contrario: que la paradoja presentada por Zenón fue posteriormente retomada y desarrollada por Diodoro.

A diferencia de Zenón, Diodoro Crono niega el movimiento actual, admitiendo sin embargo la posibilidad del movimiento ocurrido en el pasado. Dado que el espacio, así como toda cosa existente, está compuesto de cuerpos mínimos indivisibles, sucesivos,

---

<sup>219</sup> Cfr. Sexto Empírico, *M.* VII 69–70 (DK 82 B 3) y *MXG* 979a18–24.

<sup>220</sup> Este testimonio ha sido citado *supra*, capítulo II, apartado I. 3, “El testimonio de la doxografía”.

contiguos, pero no continuos, el movimiento se explicaría como el pasaje de un espacio a otro diferente, no como el desplazamiento en un mismo espacio (Caveing, 2009 [1982], p. 65). Teniendo esto en cuenta, Diodoro sostiene que el móvil no puede moverse en el lugar en el que ya se encuentra, pues en dicho espacio debe permanecer necesariamente quieto. Esto es así porque un cuerpo indivisible está contenido en un lugar indivisible y no puede moverse en él porque lo colma. Un supuesto similar podría operar en la paradoja de Zenón. Tampoco dicho cuerpo puede moverse en el lugar en el que no está porque precisamente no ha llegado a ese lugar aún para moverse allí. No obstante, Diodoro admite que es posible ver en un momento un móvil en un lugar y posteriormente en otro, de manera que, aunque no se puede aportar una explicación de las condiciones en las que se produce el movimiento, se puede admitir que el móvil se ha movido.<sup>221</sup> Aunque ningún testimonio atribuye a Zenón una teoría como la de los indivisibles de Diodoro, la paradoja de la flecha da por supuesto una concepción similar del espacio como sucesión de unidades contiguas que, como se verá a continuación, genera diversas aporías.

### III. 2. 3. Las paradojas del movimiento

Las paradojas del movimiento de Zenón son las que han concitado, sin lugar a dudas, la mayor atención de parte de los y las intérpretes. De acuerdo con la interpretación tradicional presentada *supra*, estas paradojas habrían servido para probar el carácter inmóvil de lo que es, proclamado por Parménides. Con vistas a cuestionar este punto de vista, es preciso tener en cuenta, por una parte, que Parménides defiende que lo que es es inmóvil (*ἀκίνητον*) porque no tiene génesis ni fin, como queda claro a partir de DK 28 B 8, vv. 26–28: “Inmóvil (*ἀκίνητον*) en los límites de grandes cadenas, está sin comienzo y sin fin, pues la génesis y la destrucción (*γένεσις καὶ ὄλεθρος*) permanecen muy alejadas: las rechazó la convicción verdadera”.<sup>222</sup> Dado que lo que es es ingénito e imperecedero, pues toda génesis y destrucción implican la existencia del no ser, lo que es no cambia y, por tanto, no puede moverse (Tarán, 1965, pp. 112–113; Cordero, 2005, pp. 198–199). La negación del movimiento toma en Parménides la forma de la negación de cualquier alteración en la naturaleza del ser, entre las que se incluye el cambio locativo (Barnes,

---

<sup>221</sup> Sobre este punto, véanse las observaciones de Barnes (1982 [1979], p. 219) y el análisis desarrollado *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 6, “La paradoja del movimiento de Diodoro Crono”.

<sup>222</sup> Cfr. DK 28 B 8, 36–38.

1982 [1979], pp. 173–174; Curd, 2004 [1998], pp. 83–87). Ahora bien, las paradojas del movimiento de Zenón no establecen que lo que es es inmóvil o que cualquier tipo de cambio es imposible, sino que muestran que determinadas concepciones sobre la naturaleza del espacio –y, en algunos casos, del tiempo– vuelven ininteligible el movimiento.

No es óptimo el material textual del que se dispone para el conocimiento y discusión de estas paradojas. Aristóteles las menciona de manera muy escueta y abigarrada con el objetivo de refutarlas en *Física* VI. La presentación de estos razonamientos está sin duda teñida por el contexto dialéctico de la discusión y por los conceptos que el propio Aristóteles emplea para su propia explicación del movimiento. Exégetas posteriores, como Simplicio, intentan echar luz sobre el texto aristotélico sin ampliar la información sobre Zenón por medio de la inclusión de citas textuales. El cuestionamiento del movimiento se completa con la paradoja mencionada por Diógenes Laercio, IX 72. 6–7 (DK 29 B 4), considerada una cita textual o fragmento.

Tradicionalmente, las paradojas del movimiento transmitidas por Aristóteles se dividen en dos grupos: por una parte, “la dicotomía” y “el Aquiles” cuestionan la posibilidad del movimiento a partir del supuesto de que el espacio es un continuo infinitamente divisible; por otra parte, “la flecha” y “el estadio” lo hacen a partir del supuesto de que tiempo y espacio son discontinuos y están compuestos de unidades mínimas indivisibles.<sup>223</sup> Con vistas a comparar el tratamiento de ambas concepciones del espacio por parte de Zenón, analizaremos la dicotomía, haciendo también una breve referencia al Aquiles, y la flecha.<sup>224</sup>

### III. 2. 3. 1. La dicotomía

La dicotomía es la primera de las cuatro paradojas de Zenón que Aristóteles presenta: “Cuatro son los argumentos sobre el movimiento de Zenón que causan dificultades a quienes los resuelven. El primero <es> sobre la <imposibilidad> del movimiento, ya que es necesario que lo que se mueve alcance primero la mitad antes que el final” (*Física* VI 9.

---

<sup>223</sup> Lee (1967 [1936], pp. 102–103), y Kirk y Raven (1957, p. 292). *Contra* Barnes (1982 [1979], p. 224).

<sup>224</sup> Omitiremos cualquier consideración sobre la paradoja del estadio. Para su estudio se puede consultar Barnes (1982 [1979], pp. 224–231), Caveing (2009 [1982], pp. 105–117), Mansfeld (1982, pp. 1–24), Davey (2007, pp. 127–146) y Sattler (2015, pp. 1–22).

239b9–13, DK 29 A 25. Cfr. *Tópicos* 160b7–9). De acuerdo con esta somera presentación, si un móvil debe desplazarse desde el punto de inicio A hasta el término B, antes de alcanzar B deberá recorrer la mitad de la extensión desde A hasta  $a_1$ . Asimismo, antes de llegar a  $a_1$ , deberá recorrer la mitad del trayecto A– $a_1$ , que podríamos denominar  $a_2$ , *ad infinitum*. De manera que para cualquier  $a_i$  existe un punto  $a_{i+1}$ , que se encuentra a mitad de camino entre  $a_i$  y B, al que el móvil deberá llegar.<sup>225</sup> La paradoja supone que el espacio es un continuo infinitamente divisible. De esto se concluye que no hay movimiento. Ahora bien, ¿cuál es el sentido de esta conclusión? ¿Que el móvil no puede comenzar a moverse o que, en caso de hacerlo, nunca alcanzaría la meta final a la que debe llegar, sino siempre una meta parcial?

Se puede formular a este argumento la misma crítica que al presentado en DK 29 B 1, ya que reposa en el error aritmético que consiste en sostener que la suma de los elementos de una serie infinita da un resultado infinito. Sin embargo, la solución que aporta Aristóteles no consiste en señalar este error. Para comprenderla, es preciso indicar que el estagirita reformula la paradoja y agrega la variable del tiempo que no se encontraba en la enunciación de *Física* VI 9. 239b9–13, transformando el problema: “A causa de esto, el argumento de Zenón alcanza una falsedad: que no es posible atravesar <extensiones> ilimitadas o tocar cada uno de los <puntos> ilimitados en un tiempo limitado” (*Física* VI 9. 233a21–23, DK 29 A 25). De acuerdo con esta presentación, el problema reside en que se cuenta con un tiempo finito para recorrer una distancia infinita.<sup>226</sup> Es probable que la referencia al tiempo no se encontrara en la formulación original de la paradoja por parte de Zenón. La imposibilidad de recorrer una distancia infinita o de tocar infinitos puntos en un trayecto radica en la infinitud misma de la distancia, los factores del tiempo son en este caso irrelevantes.<sup>227</sup> Por otra parte, Aristóteles señala que el tiempo es también un

---

<sup>225</sup> Adaptamos la fórmula de Barnes (1982 [1979], p. 205).

<sup>226</sup> Los comentaradores de la *Física* reiteran la reformulación de la paradoja de Zenón hecha por Aristóteles. Cfr. Simplicio, *in Ph.* 947. 5–20 (DK 29 A 25), 1013. 4–16, 1289. 5–20; Juan Filópono, *in Ph.* 81. 7–16, 802. 31–803. 5 y Temistio, *in Ph.* 186. 30–187. 1.

<sup>227</sup> Vlastos (1995a [1966], pp. 201–202) y Barnes (1982 [1979], p. 209). *Contra Lee* (1967 [1936], pp. 67–68). Con respecto a la noción de “tocar cada uno de los <puntos> ilimitados”, cfr. Barnes (1982 [1979], pp. 206–207), para quien Aristóteles refiere al contacto físico que el cuerpo que se mueve mantiene con distintos puntos, también físicos, a lo largo de su trayectoria. Se puede pensar, por ejemplo, que el cuerpo que se mueve es el de un corredor que a lo largo de la carrera debe tocar distintas marcas que atraviesan la pista que recorre.

continuo ilimitado, de manera que para recorrer una distancia ilimitada es posible contar con una magnitud de tiempo que posee la misma característica (*Física* VI 9. 233a26–31).

Con el agregado de la variable temporal, el problema persiste: ¿cómo sería posible, en un tiempo y espacio infinitos, realizar infinitas acciones al tener que recorrer infinitas magnitudes o tocar infinitos puntos de un trayecto infinito? La solución de Aristóteles apela a la distinción entre infinito actual y potencial. El móvil puede recorrer la distancia A–B porque esta es potencialmente infinita, no actualmente infinita (*Física* VIII 8. 263b3–9).<sup>228</sup>

Más allá de esta solución, lo importante es evaluar cuál es el objetivo de la paradoja de Zenón: o bien señalar que el movimiento es imposible, o bien indicar que el móvil nunca podrá alcanzar su meta aunque empezara a moverse, o bien postular que es preciso adoptar una nueva concepción sobre el espacio para explicar el movimiento. No parece que la paradoja niegue completamente la posibilidad del movimiento, ya que en la presentación de la situación problemática se da por supuesto que el móvil puede comenzarse a moverse. El razonamiento concluye que es imposible que este alcance la meta y eso se debe a la concepción sobre el espacio que se toma por supuesto para intentar explicar el movimiento. Por esta razón, se vuelve necesario adoptar un punto de vista diferente sobre la naturaleza del espacio. Esto último es lo que parece sugerirse en el testimonio que se encuentra en el tratado pseudo-aristotélico, *De lineis insecabilibus* 968a18–23 (DK 29 A 22): “Según el argumento de Zenón <es> necesario que exista una magnitud indivisible, dado que <es> imposible en un tiempo limitado tocar <puntos> ilimitados, tocando cada uno. Y <es> necesario que lo que se mueve toque primero la mitad, pero siempre existe una mitad de una <parte> que no es absolutamente indivisible”. Lo que muestra la paradoja conocida como “la flecha” es que esta concepción del espacio tampoco vuelve inteligible el movimiento.

Aristóteles reconoce que el Aquiles es un argumento muy similar al de la dicotomía, salvo por el hecho de que en la dicotomía las magnitudes sucesivamente consideradas se dividen, en el Aquiles se agregan (*Física* VI 9. 239b18–20, DK 29 A 26).<sup>229</sup> Según el testimonio de Aristóteles, “el corredor más lento jamás será alcanzado por el más rápido. Pues <es> necesario que el perseguidor llegue primero al <lugar> de donde partió el que

---

<sup>228</sup> Sobre la solución aristotélica, cfr. Bostock (1972–1973, pp. 40–51).

<sup>229</sup> Cfr. Vlastos (1995a [1966], p. 212). Véase también el comentario de la paradoja en Simplicio, *in Ph.* 1013. 31–1014. 23.

huye, de manera que <es> necesario que el más lento esté siempre algo adelante” (*Física* VI 9. 239b15–18, DK 29 A 26). De acuerdo con esta formulación, Aquiles y la tortuga comienzan a recorrer una distancia A sobre cuyo fin no se dan precisiones. Aquiles arranca la carrera en  $a_1$  y la tortuga un poco más adelante, en  $a_2$ . Ocurrirá que cuando Aquiles llegue a  $a_2$ , la tortuga se habrá movido hacia  $a_3$  y cuando el héroe llegue a  $a_3$ , el animal se habrá movido hasta  $a_4$ , *ad infinitum*. De manera que para todo  $i$  de A, si Aquiles está en  $a_i$  la tortuga estará en  $a_{i+1}$ .<sup>230</sup> Antes de tocar a la tortuga, Aquiles deberá recorrer infinitas magnitudes, mientras la tortuga avanza. Siguiendo las precisiones de la dicotomía, el héroe nunca podría llegar al punto de partida de la tortuga, pues las metas se vuelven inalcanzables; siguiendo las precisiones del Aquiles, puede llegar al punto de partida de la tortuga, pero nunca alcanzará al animal, puesto que se aleja constantemente (Barnes, 1982 [1979], pp. 215–216).

Nada se dice en la paradoja de Aquiles sobre el tiempo y la velocidad. Lo que origina la paradoja, así como ocurre con la dicotomía, es la divisibilidad infinita del espacio. No obstante, la utilización de personajes como Aquiles y la tortuga cumple una función que se podría caracterizar como “retórica”. Aristóteles reconoce que, a diferencia de la dicotomía, esta paradoja tiene un efecto “dramático” (*τετραγωδημένον*, *Física* VI 9. 239b25), dado que el veloz y afamado héroe no puede ganarle al animal más lento. La utilización de estas figuras constituye un recurso estético antes que lógico, que contribuye a reforzar la paradoja (Rossetti, 1992, pp. 1–15).

### III. 2. 3. 2. La flecha

La tercera de las paradojas del movimiento es conocida como “la flecha”: “la flecha, a pesar de moverse, está quieta” (*ἡ ὀϊστός φερομένη ἔστηκεν*, *Física* VI 9. 239b30; DK 29 A 27). La paradoja es desafiante porque no niega sin más la existencia del movimiento, sino que asume que la flecha se mueve y, al mismo tiempo, está quieta. Podemos suponer que a esta conclusión se llega porque, a pesar de que se constata el movimiento de la flecha, ya que en un momento sale del arco y en otro impacta en una superficie, no hay posibilidad de explicar cómo es que esto sucede. Aún más, las explicaciones conducen a afirmar que la flecha que se mueve, en rigor, estaría quieta. Aristóteles agrega que esta conclusión se

---

<sup>230</sup> Adaptamos la fórmula de Barnes (1982 [1979], pp. 215–216).

obtiene si se da por supuesto que el tiempo está compuesto de “ahoras” (ἐκ τῶν νῦν) (*Física* VI 9. 239b31–33):

Zenón comete un paralogismo. Pues –afirma– si todo está siempre quieto o se mueve cuando se encuentra en algo igual, y lo que se mueve está siempre en el ahora, la flecha está quieta a pesar de moverse. Pero esto es una mentira. Pues el tiempo no está compuesto de horas indivisibles, como ninguna otra magnitud (*Física* VI 9. 239b5–9, DK 29 A 27).

Ross (1936, pp. 657–658) elimina la *lectio* ἢ κινεῖται de *Física* VI 9. 239b5–6, a pesar de que esta se encuentra en los manuscritos, de manera de leer “si todo está siempre quieto (ἡρεμεῖ πᾶν [ἢ κινεῖται]) cuando se encuentra en algo igual”. Para retener ἢ κινεῖται, Diels y Kranz (1954 [1903], p. 253) conjeturan luego οὐδὲν δὲ κινεῖται, para leer “si todo está siempre quieto o se mueve, pero <nada se mueve> cuando se encuentra en algo igual”.<sup>231</sup> No obstante, ninguna de estas enmiendas parece necesaria. Esto se confirma a partir del comentario de Filópono a este pasaje, que reitera la disyunción entre ἡρεμεῖ y κινεῖται: “Absolutamente todo lo que está en un espacio igual a sí mismo –afirma–, o bien está quieto, o bien se mueve (ἢ ἡρεμεῖ ἢ κινεῖται), pero <es> imposible que se mueva lo que está en algo igual a él mismo, entonces está quieto” (*in Ph.* 816. 30–31). En su comentario Simplicio trae la misma variante (ὅτι πᾶν <ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον> ἑαυτῷ ἢ κινεῖται ἢ ἡρεμεῖ, *in Ph.* 1011. 19–20). El único que se aparta de esta lectura es Temistio, *in Ph.* 199. 4–5 (εἰ γὰρ ἡρεμεῖ, φησὶν, ἅπαντα, ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον αὐτῷ διάστημα).

El postulado con el que se inicia el razonamiento –“si todo está siempre quieto o se mueve”–, se asemeja notablemente al que aparece DK 29 B 4. Por este motivo, la flecha se ha vinculado con la paradoja del lugar del movimiento. De hecho, según la reconstrucción que ofrece Vlastos, ambas constituyen una única paradoja que se desplegaría en los siguientes pasos: [1] todo lo que se mueve o se mueve en el lugar en el que está o se mueve en el lugar en el que no está (Diógenes Laercio, IX 72. 6–7, DK 29 B 4; Epifanio, *Adversus haereses* III 505. 30–506. 2); [2] si la flecha se mueve, se mueve o en el lugar en el que está o en lugar en el que no está; [3] la flecha no se mueve en el lugar en el que no está; [4] la flecha no se mueve en el lugar en el que está porque ocupa un espacio igual a sí

---

<sup>231</sup> Cfr. Lee (1967 [1936], p. 52).

misma; [5] todo lo que ocupa un espacio igual a sí mismo está quieto; [6] la flecha que se mueve está quieta.<sup>232</sup>

El argumento no ofrece razones para defender [3]. Como hemos sugerido a propósito de la paradoja del lugar del movimiento, algo no puede moverse en el lugar en el que no está porque no ha llegado a ese lugar aún. Más interesante es, no obstante, la razón que se da para negar [4], *i. e.* para negar que la flecha puede moverse en el lugar en el que se encuentra. Se dice aquí que “cuando se encuentra en algo igual” (*ὅταν ᾗ κατὰ τὸ ἴσον*), la flecha puede estar, o bien en reposo, o bien en movimiento. La expresión *κατὰ τὸ ἴσον* es equivalente a *κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῶ τόπον* (“cuando se encuentra en un espacio igual a sí mismo”) (Vlastos, 1995b [1966], p. 205, n. 2). La flecha ocuparía un espacio igual a su volumen, de manera que no podría moverse, ya que no habría lugar para el desplazamiento.<sup>233</sup> Por tanto, la flecha estaría necesariamente quieta en el lugar en el que se encuentra.

Al igual que ocurre con la dicotomía, en su explicación de la paradoja Aristóteles introduce la variable temporal, por medio de un concepto que, como el de “ahora” (*τὸ νῦν*), pertenece a su propia teoría física (Vlastos, 1995b [1966], pp. 208–209). Aristóteles indica que la concepción del tiempo como sumatoria de unidades atómicas, los instantes o “ahoras”, es el supuesto que explica el argumento y es lo que hay que atacar para destruir la paradoja. No obstante, esta noción del tiempo que se adjudica a Zenón no es decisiva para la comprensión del razonamiento. Si en la formulación original de la paradoja Zenón hubiera hecho una referencia al tiempo, esta podría haber figurado en [4]: la flecha no se mueve en el lugar en el que está porque ocupa un espacio igual a sí misma en el instante. A cada porción de espacio colmado íntegramente por el objeto que lo ocupa, le correspondería una porción de tiempo. Por eso a cada instante el objeto está quieto, pero su quietud no se justifica por referencia al instante, sino al hecho de ocupar un espacio igual al de su volumen.

A la luz de este análisis, las paradojas de la dicotomía y la flecha pueden ser interpretadas como un único razonamiento estructurado de forma antilógica. En efecto, una y otra sirven para rebatir concepciones opuestas sobre la naturaleza del espacio que

---

<sup>232</sup> He adaptado ligeramente la reconstrucción que ofrece Vlastos (1995b [1966], p. 209). Cfr. Barnes (1982 [1979], pp. 216–217).

<sup>233</sup> Según Barnes (1982 [1979], p. 219), es una verdad necesaria que las cosas ocupan un espacio igual a su volumen. El volumen es precisamente la cantidad de espacio que las cosas ocupan.

vuelven ininteligible el movimiento: la dicotomía critica la noción del espacio como magnitud infinitamente divisible; la flecha, la del espacio como continuo formado por unidades indivisibles. Quien quisiera aportar una explicación consistente del movimiento, se verá obligado a revisar las teorías vigentes sobre la naturaleza del espacio.

## Capítulo III

### Protágoras de Abdera: antilogía y relativismo

El objetivo de este capítulo es doble. En primer lugar, se examinan los testimonios que vinculan a Protágoras con la erística. Como se apreciará, esta asociación es fruto de un juicio tardío elaborado retrospectivamente en ciertas fuentes doxográficas, no en fuentes antiguas donde dicha asociación no es tan clara. En segundo lugar, dado que el uso de argumentos opuestos es uno de los rasgos centrales del fenómeno de la erística, se examina el valor de la antilogía en el marco de las múltiples y variadas consideraciones que Protágoras formuló sobre la naturaleza del λόγος. Por una parte, a partir del testimonio del *Teeteto* platónico, se analizan algunos puntos de la tesis antropométrica, ya que esta constituye el fundamento epistemológico de los argumentos opuestos. No solo se revisan los conceptos centrales involucrados en la formulación de la tesis, sino que también se repara en algunas observaciones relevantes formuladas en el pasaje conocido como “apología de Protágoras”, que permiten ampliar la interpretación de la tesis del hombre-medida. Por otra parte, se examinan algunos casos de aplicación concreta de la antilogía a partir de fuentes indirectas que dan testimonio del uso de esta técnica por parte del sofista de Abdera: las *Nubes* de Aristófanes, el *Prt.* de Platón y la discusión sobre la causa de la muerte de Epitimio de Farsalia que refiere Plutarco. Este análisis se enriquece con el examen de dos tesis que complementan la de los discursos opuestos: el hacer más fuerte el argumento más débil y la imposibilidad de la contradicción que, como se mostrará, no es en sentido estricto una tesis protagórica. Por último, el capítulo se completa con el estudio del opúsculo conocido como *Δισσοὶ λόγοι* (*DDL*). Este constituye

uno de los testimonios más ricos sobre el uso de la antilogía en la Antigüedad, ya que no solo emplea esta técnica para la discusión de dos posiciones teóricas antagónicas, el relativismo y el objetivismo, sino que explicita cuáles son los alcances y fundamentos de este procedimiento argumentativo. Aunque no se trate de una obra de Protágoras, manifiesta una contundente influencia protagórica. Al mismo tiempo, incorpora el tratamiento de problemas propios de las discusiones que tuvieron lugar en el círculo socrático en los albores del siglo IV a. C., lo cual servirá como nexo para el estudio de la erística megárica que ocupará el capítulo siguiente.

## I. Protágoras y la erística

### I. 1. El testimonio de Platón

Protágoras ha sido uno de los enemigos más desafiantes de Platón, ya que su teoría relativista, que tiene alcances ontológicos, epistemológicos, éticos y educativos, ataca el corazón del objetivismo platónico.<sup>234</sup> Esto explica por qué Platón dedica ingentes esfuerzos a la discusión de esta teoría, como se observa en el *Prt.* y en una amplia sección del *Teeteto*. Dado que ambos diálogos se han convertido en las fuentes más antiguas, completas e influyentes sobre el pensamiento del sofista, es necesario volver a ellos para ver si allí Protágoras es presentado como un erístico. Podemos adelantar la respuesta: Platón no asocia directamente al sofista de Abdera con la erística ni en los diálogos mencionados ni en *Euthd.*, obra consagrada a la puesta en escena de los artilugios erísticos. Sin embargo, en *Sofista* Platón señala que la técnica antilógica es utilizada tanto por Protágoras como por los erísticos, de manera que constituye un rasgo común de la práctica argumentativa de todos ellos.

En *Prt.* hay dos referencias a la erística. La primera se halla en el marco de la digresión sobre el modo de componer discursos. Allí Pródico aconseja a Protágoras y a Sócrates no disputar de manera erística, sino discutir, que es lo que deben hacer quienes

---

<sup>234</sup> De manera general, el objetivismo puede ser caracterizado como aquella convicción según la cual debe haber una cierta matriz estable y a-histórica a la que se puede hacer referencia para determinar la naturaleza del conocimiento, la verdad, la realidad y el bien. Por el contrario, el relativismo es aquella opinión según la cual la naturaleza de la experiencia y la verdad es definida por referencia a cierta matriz variable, fijada por las creencias o esquemas conceptuales de una persona individual o un grupo de personas. Cfr. Bett (1989, p. 141), Lee (2005, p. 32) y Zilioli (2007, pp. 2, 9).

son amigos (*Prt.* 337a8–b2).<sup>235</sup> Esta indicación del sofista de Ceos no constituye una crítica contra el abderita, sino que se suma a las observaciones aportadas por Calias, Alcibíades, Critias e Hipias sobre el modo en que Sócrates y Protágoras deberían llevar adelante la conversación, luego de que el filósofo ateniense censurara al sofista por la exposición de largos discursos.

La segunda referencia a la erística aparece en el contexto de la exégesis del poema de Simónides. Protágoras señala que el poeta se contradice al afirmar que “volverse un varón bueno, sin duda, verdaderamente es difícil” (*ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν*, *Prt.* 339b) y al criticar a Pítaco porque este “dice que es difícil ser honorable” (*χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι*, *Prt.* 339c4–5). Sócrates, en cambio, sostiene que tal contradicción no existe. Para ello marca las diferencias semánticas de los infinitivos *ἔμμεναι* y *γενέσθαι*, y analiza la posición de la partícula *μὲν* que parece no tener sentido en la frase. La única explicación del uso de esta partícula es que Simónides “habla de manera erística (*ἐρίζοντα*) respecto de la expresión de Pítaco” (*Prt.* 343d2–3). De este breve comentario se puede deducir que hablar de forma erística consistiría en hacer uso de las palabras con independencia de su sentido y de la relación que guardan con el contexto general del discurso en el que se insertan. Por eso Sócrates señala que la utilización de *μὲν* se justifica solo si se sobreentiende que la sentencia de Simónides es una respuesta que discute (*ἀμφισβητοῦντα*) la posición de Pítaco (*Prt.* 343d3–6). En este caso la actividad de discutir, expresada con el participio del verbo *ἀμφισβητέω*, se opone al uso erístico de las palabras del lenguaje, como se esboza en *Prt.* 337a8–b2.

En ninguna de las dos menciones a la erística que aparecen en *Prt.* se vincula al sofista de Abdera con esta práctica. Su modo particular de argumentar aparece referido en la digresión sobre la forma de componer discursos (*Prt.* 334c8–338e5). Sócrates pide a Protágoras que reemplace los discursos extensos por respuestas breves y opone la actividad de dialogar mutuamente (*ἀλλήλοισ διαλεγομένους*) a la de enunciar discursos públicamente (*δημηγορεῖν*) (*Prt.* 336b1–3). El abderita se rehúsa a hablar como Sócrates propone, arguyendo que:

He acudido ya a enfrentamientos verbales (*ἀγῶνα λόγων*) con muchos hombres y, si hubiera hecho lo que me pides, es decir, que yo dialogara como me lo pide quien me

---

<sup>235</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 1, “Contraposición entre erística y dialéctica”.

contradice (ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευν με διαλέγεσθαι), no habría parecido mejor que nadie, ni el nombre de Protágoras habría estado entre los griegos (Platón, *Prt.* 335a4–8, traducción modificada).

Este comentario refleja la reticencia del sofista a adecuarse a las reglas del intercambio dialéctico que propone el ateniense, prefiriendo la enunciación de discursos extensos al diálogo. Por este motivo, el comentario de Sócrates según el cual Protágoras es experto tanto en la técnica de componer discursos breves, como en la de elaborar discursos extensos (καὶ ἐν μακρολογία καὶ ἐν βραχυλογία, *Prt.* 335b7–c2), parece irónico, ya que este se niega en un principio al intercambio de preguntas y respuestas, al que finalmente accede debido a los reclamos de Calias, Alcibíades, Pródico e Hipias (*Prt.* 338e2–5).<sup>236</sup>

Protágoras califica a Sócrates como ὁ ἀντιλέγων, *i. e.* como aquel que enuncia un discurso que se opone al suyo. Esto refleja que para el sofista las discusiones consisten en la presentación de discursos contrarios. Dada la renuencia de Protágoras a ofrecer respuestas breves y considerando las exposiciones sobre la enseñanza de la virtud que se realizan en la primera parte del diálogo, se puede suponer que ὁ ἀντιλέγων no sería para el sofista un interlocutor que participa de un diálogo donde se alternan preguntas y respuestas, sino un orador rival que presenta un discurso contrario al suyo. Este testimonio reviste una gran importancia, pues hace referencia a la antilogía o práctica de presentar argumentos opuestos que constituye el corazón de la propuesta retórica del sofista, al tiempo que permite cuestionar ciertos testimonios que indican que practicó el ἔλεγχος y fue, por tanto, un precursor del diálogo de tipo socrático.<sup>237</sup> Una referencia similar se encuentra en el *Sofista*, 232d9–e1, donde Protágoras es presentado como un eximio contradictor.

Por otra parte, cuando Sócrates, vestido con la piel del sofista, expone la defensa de Protágoras en *Teeteto* 165e7–168c5, invita a quienquiera revisar esta réplica a hacerlo, aunque sin cometer injusticias contra los argumentos. Tales injusticias suceden cuando una persona se dedica a la contienda verbal (ἀγωνιζόμενος) y no al diálogo (διαλεγόμενος). Esta distinción evoca aquella presentada en *Teeteto* 164c7–d2 y en *Menón* 75c8–d7. En la contienda verbal los interlocutores juegan y hacen que sus adversarios cometan errores

---

<sup>236</sup> Idefonse (1997, p. 192, n. 216). Sócrates condena la μακρολογία en otros diálogos, como *Alcibíades I* 106b1–4 y *Gorgias* 449b4–c8, 461c8–462a6. Sobre este tema, véanse las observaciones de Samb (1985, pp. 257–266).

<sup>237</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 2, “Erística y refutación en el *Eutidemo*”.

(παίζῃ τε καὶ σφάλλῃ), mientras que en el diálogo hay seriedad y se indica a los interlocutores los errores que han cometido (σπουδάζῃ τε καὶ ἐπανορθοῖ) (*Teeteto* 167e1–168a29).<sup>238</sup> Esta actitud hace que las personas involucradas en la conversación respeten a todos los que participan en ella, asuman su propia ignorancia sin culparlos por la situación de aporía en la que se encuentran y se refugien en la filosofía para transformarse (*Teeteto* 167e7–168a6). La contienda verbal, en cambio, hace que los interlocutores se alejen de la filosofía y odien los asuntos relativos a ella (*Teeteto* 168a7–168b2).<sup>239</sup>

## I. 2. El testimonio de Aristóteles

La *Retórica* de Aristóteles es la fuente más antigua citada usualmente para mostrar la asociación de Protágoras con la erística. Al listar los *τόποι* de los entimemas aparentes, se señala que uno de ellos ocurre cuando se confunde una probabilidad relativa con una probabilidad absoluta (*Retórica* II 24. 1402a7–9). Aunque este *τόπος* es propio de la retórica (ἐν τοῖς ῥητορικοῖς), existe uno equivalente en el ámbito de la erística (ἐν τοῖς ἐριστικοῖς), que ocurre cuando se confunden el sentido absoluto y el relativo de una expresión (*Retórica* II 24. 1402a3–8).<sup>240</sup> En el caso del *τόπος* de la retórica, si no se especifica en relación con qué algo es probable, se corre el riesgo de caer en un entimema aparente. Por ejemplo, con respecto a la sentencia de Agatón, quien defendió que “se podría decir que la única cosa probable es que a los mortales les sucedan muchas cosas no probables” (*Retórica* II 24. 1402a11–12), lo improbable no debe ser considerado absolutamente probable, sino probable en relación con lo que puede llegar a ocurrir en la vida de los mortales.

Algo similar sucede con el argumento de Córax.<sup>241</sup> Este presenta dos alternativas: si una persona débil fuera acusada de cometer un ataque violento, podría defenderse diciendo

<sup>238</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 168c8–d4 y *Prt.* 337a8–b2.

<sup>239</sup> Este pasaje es sorprendente porque se pone en boca de Protágoras una distinción que es propia de Sócrates, generando “un véritable chassé-croisé entre les deux personnages, Protagoras prenant le masque de Socrate, après que ce dernier a pris le sien” (Babut, 1982, p. 55). Cfr. Nancy (2013b, pp. 150–166).

<sup>240</sup> Cfr. Aristóteles, *SE* V 166b37–a20 y *XXV* 180a23–b39.

<sup>241</sup> Córax y su discípulo, Tisias, son frecuentemente señalados como los primeros autores de manuales de retórica, cuya composición marcaría el comienzo de la retórica forense, originada en Sicilia a causa de los múltiples procesos judiciales que tuvieron lugar luego de la caída de los tiranos en el 467 a. C. Así

que esto no es probable a causa de su debilidad; en cambio, si el acusado fuera alguien fuerte, también podría defenderse aduciendo que no cometió el ataque porque iba a parecer probable que por su fuerza agrediera a otro (*Retórica* II 24. 1402a18–20).<sup>242</sup> Este “argumento de la probabilidad opuesta”, tal como lo llama Gagarin (1994, pp. 50–51), constituiría una variante novedosa del clásico argumento basado en la probabilidad, que operaría del siguiente modo: en el marco de un juicio como el mencionado, el hombre débil se defiende por medio de un argumento probable tradicional; el fuerte, en cambio, le responde con una probabilidad opuesta, aduciendo que no atacaría a un hombre débil porque sería inmediatamente sospechado del crimen.<sup>243</sup> Aristóteles reconoce que la primera opción, *i. e.* que el hombre débil no ataque al fuerte, es probable (*τὸ μὲν εἰκός*) (*Retórica* II 24. 1402a23), mientras que la otra, *i. e.* que el hombre fuerte no ataque al débil, es improbable, a menos que el hombre fuerte declare que no cometió ningún ataque por creer que sería acusado de hacerlo. En este caso la improbabilidad se transformaría en probabilidad, pero relativa al argumento esgrimido por el hombre fuerte y a las circunstancias mencionadas. Algo similar sucedería si se esgrimiera que el hombre débil cometió el crimen porque resultaría extraño pensar que lo hubiera hecho (Grimaldi, 1988 II, pp. 352–353).

Aristóteles indica que “el hacer más fuerte el argumento más débil” (*τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν*, *Retórica* II 24. 1402a24, DK 80 B 6b) puede incluirse en este *τόπος*. Dado que la sentencia protagórica es citada en el marco de la discusión sobre el entimema aparente que ocurre cuando se confunden la probabilidad relativa y la absoluta, Aristóteles entendería que hacer más fuerte el argumento más débil consiste en volver probable el argumento que parece improbable. En el ejemplo mencionado esto consistiría en volver probable el argumento según el cual el hombre fuerte no atacó al débil, que es improbable respecto del que sostiene que el débil no pudo haberlo atacado. A causa de esto, “los

---

lo testimonian Platón, *Fedro* 267a6–b2, 273a6–b1; Aristóteles, *Retórica* I 1. 1354a11–16, 1354b16–19, III 13. 1414a36–b18 y Cicerón, *De oratore* 1. 20. 91, *Brutus* 12. 46. Cfr. Divenosa (2005, pp. 29–58).

<sup>242</sup> Platón adjudica un razonamiento similar a Tisias en *Fedro* 273a6–c5. Allí se señala que si un hombre débil y valiente atacara a uno fuerte y cobarde, ambos podrían defenderse, ya que el fuerte aduciría que el débil actuó con la ayuda de otros hombres y el débil contestaría que, a causa de su debilidad, no podría haber atacado a un hombre más fuerte que él. A diferencia del ejemplo que da Aristóteles, ambos hombres ocultan alguna de sus características: el débil, su valentía; el fuerte, su cobardía. El ejemplo sirve a Platón para argumentar que lo probable o verosímil surge por su semejanza con lo verdadero, de modo que solo podrá persuadir con éxito quien conozca la verdad.

<sup>243</sup> Un ejemplo de este tipo de argumento puede verse en Antifonte, *Tetralogía* A.

hombres con justicia sentían enojo ante la profesión de Protágoras, pues esta es una mentira, es decir, probabilidad no verdadera, sino aparente, que no ocurre en ninguna otra técnica, sino en la retórica y la erística” (*Retórica* II 24. 1402a24–28, DK 80 A 21). Ahora bien, dado que la mención de la profesión de Protágoras se inserta en la reflexión más general sobre los *τόποι* de los entimemas aparentes, el sofista sería uno de los exponentes de la práctica de la mala retórica (Corradi, 2013, pp. 69–72). La referencia a la erística se explica porque, en dicho ámbito, existe un *τόπος* equivalente que consiste en confundir el sentido absoluto y el relativo de una expresión, pero no porque Aristóteles considere al sofista un erístico. Protágoras no aplica correctamente los principios de la retórica y esta situación carece de un nombre distintivo, a diferencia de lo que ocurre con “erística” o “sofística”, que denotan los malos usos de la dialéctica.

Esta opinión se confirma si se echa un vistazo a *SE*. Protágoras es mencionado allí una única vez a propósito de la descripción del solecismo, uno de los cinco objetivos que persiguen los erísticos y que consiste en cometer una falta en el lenguaje (*βαρβαρίζειν*) (*SE* III 165b20–21). Ahora bien, el sofista de Abdera no comete solecismo al hablar, ni por medio de estratagemas erísticas pretende que sus interlocutores lo cometan, sino que intenta corregir ciertos términos del lenguaje a fin de que el solecismo no tenga lugar. En efecto, Protágoras señala que los sustantivos “cólera” (*μῆνις*) y “casco” (*πήληξ*), que en griego son femeninos, deberían ser masculinos, ya que corresponden a actividades y sentimientos asociados usualmente a los varones. Por este motivo, para el sofista comete un solecismo quien califica a la cólera de “destruktiva” (*οὐλομένη*) por medio de un participio femenino, ya que debería emplear en su lugar el mismo participio en género masculino (*οὐλόμενος*), *i. e.* “la cólera destruktivo”. Quien adjudica esta variante del participio no comete un solecismo, aunque a la mayoría de los oyentes sí lo parezca (*SE* XIV 173b17–22).<sup>244</sup>

Con esto Protágoras no pretende describir el uso corriente de la lengua griega, sino corregirlo. Tanto el sofista de Abdera como Pródico de Ceos son asociados con la práctica de adecuación de los nombres (*ὀρθότης ὀνομάτων*).<sup>245</sup> No hay evidencia clara para

<sup>244</sup> Cfr. *Retórica* III 5 1407b6 (DK 80 A 27), donde Aristóteles reconoce que fue Protágoras el primero en distinguir los géneros de los nombres en masculino, femenino y neutro. Sobre este tema, véanse las observaciones de Lougovaya y Ast (2004, pp. 274–277).

<sup>245</sup> Sobre la corrección de los nombres tal como fue practicada por Protágoras, véanse Platón, *Crátilo* 391c2–4 y *Fedro* 267c4–7 (DK 80 A 24, 26), y las observaciones de Brancacci (2002, pp. 169–190) y

determinar cuál sería el criterio utilizado para dicha corrección. Podría tratarse de un criterio semántico, según el cual las palabras que refieren al mundo simbólico de los varones deberían ser masculinas y las que refieren al de las mujeres, femeninas; o bien de un criterio morfológico, de acuerdo con el cual las palabras con ciertas terminaciones deberían ser agrupadas bajo el mismo género. En el pasaje de *Nubes* de Aristófanes que parodia la práctica de corrección de los nombres, se utilizan ambos criterios. Por una parte, se postula que debe existir una coherencia entre el género de la palabra y el del referente al que esa palabra conviene, *e. g.* dado que el sustantivo ἀλεκτρούων, morfológicamente masculino, se emplea para referir a las aves macho y hembra, es necesario forjar una variante femenina “ave” (ἀλεκτρούαινα) y una masculina “avo” (ἀλέκτωρ) para referir a los pájaros de distinto sexo (*Nubes* 660–669).<sup>246</sup> Por otra parte, en el mismo pasaje se emplea un criterio morfológico, según el cual las palabras terminadas en –α y –η deberían ser consideradas femeninas, *e. g.* ἡ κάρδοπος (“mortero”), que es en griego una palabra femenina, debería ser ἡ καρδόπη y Ἀμεινίας (“Aminias”) no podría ser considerado un nombre de varón, dado que termina en –α (*Nubes* 670–699).<sup>247</sup>

Aristóteles no parece condenar el punto de vista de Protágoras, sino acordar con él. En efecto, señala que los nombres masculinos son los terminados en consonantes –ν, –ρ y –σ, o en las oclusivas –ψ y –ξ; mientras que los sustantivos femeninos terminan en –η, –ᾱ y –ω (*Poética* 1458a8–14). Este enfoque no es descriptivo, ya que existen algunos ejemplos que contradicen la clasificación aristotélica, *e. g.* las palabras femeninas de la segunda declinación, como ἡ νόσος, sino prescriptivo y coincide con la rectificación de los géneros de μῆνις y πῆληξ propuestos por Protágoras (Dorion, 1995, pp. 312–313, n. 225).

---

Rademaker (2013, pp. 88–92). Sobre Pródico, *cfr.* *Crátilo* 384b2–c1 y *Prt.* 337a1–c4 (DK 84 A 13), 339e6–340c8. La tesis protagórica de la adecuación de los nombres fue también defendida por Antístenes de Atenas, quien amplía la posición del sofista. Esta tesis justifica la práctica de investigación de los nombres (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων) que se aplica a la exégesis de la poesía homérica. Esta práctica consiste en la delimitación y clarificación de los nombres de la lengua, no por medio de la definición de cada término, pues definir es imposible, sino por medio de la explicitación de sus características distintivas y de su vinculación con otras entidades semejantes (Epicteto, *Disertaciones* I 17. 10–12; *SSR* V A 160; *FS* 979). *Cfr. infra*, capítulo III, apartado III. 3, “¿No es posible contradecir?” y apartado IV. 1. 1. 2, “Referencias a las tesis de los filósofos socráticos”.

<sup>246</sup> *Cfr.* Aristófanes, *Nubes* 847–853.

<sup>247</sup> *Cfr.* Aristófanes, *Nubes* 1247–1251.

### I. 3. El testimonio de la doxografía

Algunos testimonios doxográficos asocian a Protágoras con la erística. Hesiquio de Mileto afirma que Protágoras “fue el primero en inventar los discursos erísticos (λόγους ἐριστικούς)” (Escolio a Platón, *República* 600c; DK 80 A 3). Esta opinión parece depender del juicio de Diógenes Laercio:

Este [*scil.* Protágoras] fue el primero en hacerse pagar cien minas. Y fue el primero en distinguir las partes del tiempo, en exhibir el poder de la oportunidad, en practicar batallas de argumentos y en introducir sofismas para los que disputan. Dejando de lado el significado, argumentó sobre el nombre y engendró el actual y superficial género de los erísticos. Por eso Timón dice sobre él: “Protágoras, mezclador <de todo>, sabe bien discutir de forma erística” (Diógenes Laercio, IX 52. 5–11, DK 80 A 1).<sup>248</sup>

El doxógrafo reconoce que Protágoras fue precursor en muchas actividades, lo cual constituye un indicio de las profundas novedades que sus ideas introdujeron en la cultura griega. Se le atribuyen algunas tesis vinculadas con el estudio y empleo del λόγος. Por una parte, se le adjudica la distinción de las partes del tiempo. Usualmente, se ha comprendido que esta distinción podría ser gramatical y referir a los aspectos, modos o tiempos verbales (Untersteiner, 1967 [1949], p. 19; Solana Dueso, 1996, p. 79, n. 13). Esta clasificación se sumaría a las distinción de los géneros masculino, femenino y neutro de las palabras (*Retórica* III 5 1407b6, DK 80 A 27), y a la división de los tipos de discurso en súplica, interrogación, respuesta y orden (Diógenes Laercio, IX 53. 10–54. 1, DK 80 A 1).<sup>249</sup> Sin embargo, debido a la falta de otros testimonios que exhiban el interés de Protágoras por el estudio de los tiempos verbales, se podría defender que la distinción refiere a la división del tiempo en pasado, presente y futuro (Dunn, 2001, pp. 547–550; Rademaker, 2013, pp. 92–94). Esto debería ser comprendido a la luz de la teoría gnoseológica del Abderita que, al fundamentar el conocimiento en la experiencia sensible, defendería la posibilidad del

---

<sup>248</sup> οὗτος πρῶτος μισθὸν εἰσεπράξατο μῶς ἑκατόν· καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε καὶ καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο καὶ λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο καὶ σοφίσματα τοῖς πραγματολογοῦσι προσήγαγε· καὶ τὴν δianoian ἀφείς πρὸς τοῦνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν· ἵνα καὶ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ: Πρωταγόρης τ' ἐπίμεικτος ἐριζέμεναι εὖ εἰδώς.

<sup>249</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 2, “Erística y refutación en el *Eutidemo*”.

conocimiento del presente y del pasado, pero no del futuro, ya que sobre él no hay experiencia alguna.<sup>250</sup>

Por otra parte, Protágoras habría mostrado el poder del *καιρός*, concepto que indica el momento oportuno en que un discurso debe ser enunciado, adaptándose a las intenciones del orador y al auditorio.<sup>251</sup> Se agrega que se vio envuelto en batallas de argumentos y formuló sofismas para los que discutían. También se destaca que se ocupó del estudio de los nombres y, más aún, que argumentaba sobre los nombres dejando de lado su significado. Por este motivo, Diógenes lo señala como uno de los padres de lo que reconoce como el actual (*νῦν*) género de los erísticos, al que califica también de “superficial” (*ἐπιπόλαιος*). Hay que destacar que Diógenes no dice sin más que Protágoras sea un erístico, sino que vincula ciertos desarrollos teóricos del sofista con la erística. Desde la mirada del doxógrafo, Protágoras no es un integrante de lo que él llama “género de los erísticos”, sino que sus investigaciones son precursoras de la erística. Entre ellas se destacan no solo la capacidad de formular sofismas, que deben ser pronunciados en el momento preciso para poder conseguir por medio de ellos la refutación del adversario, sino la capacidad para utilizar los nombres con independencia de lo que significan. La opinión de Timón de Fliunte parece ratificar este punto, ya que califica a Protágoras de “mezclador” (*ἐπίμεικτος*), epíteto que podría mostrar su capacidad para asociar palabras a significados que no les corresponden, transformando la práctica de corrección de los nombres en una práctica erística.

Por último, en el catálogo de obras de Protágoras citado por Diógenes Laercio, IX 55. 2, 13 (DK 80 A 1), se mencionan doce títulos, entre los que se destacan *Técnica de los erísticos* (*Τέχνη ἐριστικῶν*) y *De las antilogías* (*Ἀντιλογιῶν*), este último en dos tomos.<sup>252</sup> Es muy probable que estos títulos no fueran elegidos por Protágoras, sino fijados tardíamente. Si así fuera, la *Técnica de los erísticos* habría adquirido ese nombre porque su

---

<sup>250</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 163d1–164b12, 166b1–4, 178a5–179a9.

<sup>251</sup> Sobre el *καιρός*, cfr. Isócrates, *Contra los sofistas* 16. 3–17. 2 y *Antídosis* 183. 1–184. 5.

<sup>252</sup> En su catálogo, Diógenes Laercio, IX 55. 1–15 incluye los siguientes títulos: *Técnica de los erísticos* (*Τέχνη ἐριστικῶν*), *Sobre la lucha* (*Περὶ πάλης*), *Sobre las matemáticas* (*Περὶ τῶν μαθημάτων*), *Sobre el gobierno* (*Περὶ πολιτείας*), *Sobre la búsqueda del honor* (*Περὶ φιλοτιμίας*), *Sobre las virtudes* (*Περὶ ἀρετῶν*), *Sobre la condición originaria* (*Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*), *Sobre los asuntos del Hades* (*Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου*), *Sobre las acciones humanas no correctas* (*Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων*), *Imperativo* (*Προστακτικός*), *Causa por los honorarios* (*Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ*), *De las antilogías* (*Ἀντιλογιῶν*). El escrito *Sobre la lucha* es mencionado por Platón en *Sofista*. 232d9–e1 (DK 80 B 8). A este catálogo habría que agregar el *Sobre los dioses* (*Περὶ θεῶν*) y *Verdad* (*Ἀλήθεια*).

contenido o su forma argumentativa se asemejarían a los desarrollos de la erística del siglo IV a. C. También es probable que *Técnica de los erísticos* fuera solo una sección del *De las antilogías* y no un tratado independiente.<sup>253</sup> Untersteiner (1967 [1949], p. 24) supone también que en esta sección figuraría la *Causa por los honorarios*, título con el que se conoce la anécdota entre Protágoras y su discípulo, Evatlo:

Se dice que cuando Protágoras reclamó sus honorarios a Evatlo, su discípulo, y este le dijo “pero aún no he ganado”, aquel respondió “en caso de que yo ganare, es necesario que reciba el pago, dado que vencí; en caso de que tú ganares, es necesario que reciba el pago, dado que tú venciste” (Diógenes Laercio, IX 56. 9–12, DK 80 A 1).

Este testimonio suele incluirse como uno de los ejemplos de la paradoja del mentiroso desarrolla por Eubúlides de Mileto, debido a la circularidad que presenta el argumento de Evatlo. Por este motivo, contribuiría en parte a justificar la influencia de Protágoras sobre los intelectuales del círculo megárico.<sup>254</sup> La formulación tradicional de la paradoja del mentiroso propone como problema que, si alguien miente y afirma que miente, no es posible determinar si miente o dice la verdad cuando realiza esta afirmación.<sup>255</sup> Para vislumbrar la circularidad del razonamiento de Protágoras se debe tener en cuenta que la causa judicial iniciada por el sofista a Evatlo es sobre los honorarios, de modo que ganar o perder esa misma causa es lo que determinaría si Protágoras debe cobrar o no.<sup>256</sup> Protágoras arguye que debe cobrar en cualquier circunstancia, tanto si resulta vencedor como si Evatlo gana. Si Protágoras gana la causa por los honorarios, Evatlo debe pagar porque ha perdido; si Evatlo gana, también debe pagarle, ya que ha conseguido esa victoria a causa de las enseñanzas impartidas por el sofista. Según los testimonios de Aulo Gelio, *NAV* 10 y Apuleyo, *Florida* XVIII 30, a esto Evatlo habría respondido que en ningún caso debería pagarle, ya que si ganare, el tribunal podría absolverlo de pagar, y si perdiera, no

---

<sup>253</sup> Untersteiner (1967 [1961], pp. 22–24). En rigor, el italiano defiende que todos los títulos mencionados por Diógenes Laercio en el catálogo citado corresponden a diversas secciones del *De las antilogías*, escrito que estaría dividido en cuatro partes: la primera, dedicada a los dioses; la segunda, al ser; la tercera, a las leyes y a las ciudades; y la cuarta, a las técnicas.

<sup>254</sup> Muller (1985, pp. 77, 114), Dorion (1995, pp. 42–43) y Mársico (2013, pp. 147–148).

<sup>255</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: el mentiroso”.

<sup>256</sup> Muller (1985, p. 77). Sobre el cobro de las enseñanzas por parte de Protágoras, cfr. Platón, *Prt.* 328b1–c2 y *Menón* 91d2–5 (DK 80 A 6, 8).

debería pagar, pues el acuerdo con Protágoras indica pagar luego de conseguir alguna victoria.

## II. Aspectos del relativismo protagórico: consideraciones generales sobre la tesis antropométrica

Además de la corrección de los nombres, práctica que justifica, en opinión de Diógenes Laercio, la relación de Protágoras con la erística, el uso de la antilogía también permite vincular al sofista con este fenómeno, de acuerdo con la hipótesis desarrollada en esta investigación. Por este motivo, se analizará el uso que de esta estrategia argumentativa hace Protágoras, uno de sus principales impulsores. Para comprender los alcances de la antilogía protagórica, es preciso conocer la tesis antropométrica que constituye su fundamento. Esta se presenta en el *Teeteto*, luego de la primera definición de *ἐπιστήμη* que aporta el muchacho del mismo nombre, de acuerdo con la cual “el saber no es más que sensación” (*οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*, *Teeteto* 151e2–3). Sócrates conecta la posición del muchacho con la del sofista, al señalar que este “ha dicho lo mismo, aunque de otro modo” (*Teeteto* 152a1–2). Sin embargo, en la formulación básica de la tesis antropométrica no se mencionan ni el concepto de *ἐπιστήμη* ni el de *αἴσθησις*. Esto se debe a que la teoría de Protágoras es mucho más que una teoría de la percepción, si bien incluye un tratamiento sobre el rol de la *αἴσθησις* en el conocimiento (Zilioli, 2007, p. 34). La aclaración que Sócrates formula en *Teeteto* 152a1–2 pone en evidencia que el ateniense desarrollará una interpretación propia que buscará conectar e incluso identificar las tesis de Teeteto y Protágoras, lo cual conlleva el riesgo de limitar y tergiversar el punto de vista defendido por el sofista.<sup>257</sup>

El análisis del *dictum* protagórico que se desarrolla a continuación tiene en cuenta dos aspectos. Por una parte, hace hincapié no solo en el estudio particular de cada una de las nociones que allí se despliegan, sino también en el modo en que se vinculan, formando una suerte de constelación semántica en la cual cada una remite e incluye a las demás. Dado que todos los términos son inter-dependientes, la interpretación de cada uno de ellos condiciona y se ve condicionada por el significado de los restantes (Versenyi, 1962, p.

---

<sup>257</sup> Como ha señalado Ford (1994, pp. 199, 206–214), en *Teeteto* se rastrea una insistente preocupación por la interpretación de textos filosóficos que se manifiesta en la tarea de exégesis de la tesis protagórica que Sócrates y sus interlocutores llevan a cabo.

178). Por otra parte, el análisis que se propone tiene en cuenta las observaciones presentadas en la sección conocida como “apología de Protágoras” (*Teeteto* 166a2–168c2), ya que es allí donde el sofista, cuya voz es hablada por Sócrates, aporta una interpretación propia sobre la sentencia de la medida que en algunos casos confirma y en otros contradice las conclusiones que pueden extraerse de la interpretación ofrecida por Sócrates en *Teeteto* 151e8–152c7.

En el comienzo de su libro Protágoras sostiene que “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son” (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, *Teeteto* 152a2–4, DK 80 B 1).<sup>258</sup> Luego de esta presentación, Sócrates pregunta a Teeteto si ha leído la sentencia, a lo que este responde que lo ha hecho muchas veces (*Teeteto* 152a4–5). Este comentario sugiere que se realiza una citación *verbatim* de la tesis y no una paráfrasis (Ford, 1994, p. 199). Comencemos entonces a analizar cada uno de los conceptos expresados en ella. En primer lugar, se emplea el sintagma *πάντων χρημάτων* para hacer referencia a las cosas que caen bajo la medida del hombre. De acuerdo con la interpretación de Sexto Empírico, *P. I* 216. 4–5, *χρήματα* es equivalente a *πράγματα*, sustantivo que aparece en la formulación de la tesis de los discursos dobles y en la interpretación que hace Sócrates de la tesis antropométrica en *Crátilo*.<sup>259</sup> Por su relación con el verbo *χράομαι* (“usar, tener relación, tratar con, valerse de”), este término no hace referencia a las cosas, entes u objetos en general, sino a todo aquello a lo que el hombre confiere valor o utilidad.<sup>260</sup> De modo que “*χρήματα* already implies a *μέτρον*” y el fragmento se vuelve casi tautológico, pues establece que, de todas las cosas de las cuales el hombre es medida, *i.e.* *χρήματα*, es medida el hombre (Versenyi, 1962, p. 182). La tesis de Protágoras nos previene entonces de intentar ir en búsqueda de lo que es tal como es en sí mismo, pues no existe un mundo más allá del que el hombre habita, usa y con el que está comprometido. El empleo del adjetivo *πάντων* enfatiza que no existen cosas que escapen a la medida del hombre que se extiende y abarca absolutamente todo.

Ahora bien, ¿qué son las *χρήματα*? Por una parte, las cualidades de las entidades perceptibles, *e. g.* frío, grande, pequeño, pesado, liviano, blanco, duro, caliente, dulce,

<sup>258</sup> La sentencia es citada casi en los mismos términos por Sexto Empírico, *P. I* 216. 1–3, *M. VII* 60. 7–61. 2 y Diógenes Laercio, IX 51. 4–5. Platón vuelve a mencionar esta tesis en *Crátilo* 385e6–a1.

<sup>259</sup> Capizzi (1955, pp. 106–108). Cfr. Platón, *Crátilo* 386a1–2 y Diógenes Laercio, IX 51. 1–3.

<sup>260</sup> Spangenberg (2009, p. 74). Cfr. LSJ (1996 [1843], pp. 2001–2002, *s. v.* *χράω*).

amargo.<sup>261</sup> Todas ellas son tipos de sensaciones que se clasifican en visuales (*ὄψεις*), auditivas (*ἀκοαί*) y olfativas (*ὀσφρήσεις*) (*Teeteto* 156b3–4). Por otra parte, los estados emocionales o afectivos, *e. g.* placeres (*ἡδοναί*), dolores (*λύπαι*), apetitos (*ἐπιθυμίας*) y temores (*φόβοι*) (*Teeteto* 156b4–5).<sup>262</sup> Por último, un grupo de cualidades valorativas que no corresponde a entidades individuales, sino a estados de cosas, hechos o personas, *e. g.* bueno, malo, bello, justo, injusto, pío, impío y beneficioso.<sup>263</sup> Este último grupo de cualidades ha sido usualmente diferenciado de los dos primeros. En efecto, se trata de valores éticos–políticos que parecerían, en principio, ajenos al ámbito de la *αἴσθησις*. Por este motivo, se ha distinguido un primer nivel –doxa<sup>1</sup>— que refiere al modo de representarse los hechos y dar sobre ellos una evaluación intuitiva e inmediata, de un segundo nivel –doxa<sup>2</sup>— que refiere a la opinión organizada en un discurso y sostenida por argumentos, con la cual se identificarían los juicios sobre características como la sensatez, la piedad o la justicia (Rossetti, 1986, p. 197; Spangenberg, 2009, pp. 74–75).

Si bien es cierto que la opinión sobre la sensatez de una persona, la impiedad de una acción o el beneficio de una situación suponen opiniones previas, ya sea sobre el carácter de las personas, el tipo de acción cometido o las características que presenta determinado estado de cosas, no es menos cierto que estos valores ético–políticos también caen bajo la medida humana, cuyo fundamento es la percepción. Como sostiene Sedley (2004, p. 53), nuestras percepciones no están limitadas al registro de colores y sonidos, sino que incluyen “all the affective and evaluative states that accompany our sensory interaction with the world, and along with these the evaluative predicates that we attach to things”.<sup>264</sup> La percepción protagórica es de tipo judicial, ya que está acompañada de una creencia o juicio sobre el dato perceptual. Si se percibe que *x* es *y* es porque se juzga o se cree que el objeto *x* tiene la propiedad *y* (Bostock, 2005 [1988], p. 43; Spangenberg, 2009, pp. 79–80). Estos ítems *y* pueden ser cualidades de cosas, de estados de cosas o de personas, de modo

<sup>261</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 152b5–6, d4–6; 153d9; 156e7; 159d1, e3.

<sup>262</sup> El campo de las sensaciones es mucho más amplio que el se describe, ya que Sócrates agrega que “las (*scil.* sensaciones) que carecen de nombre son ilimitadas y a las que se les dio un nombre son numerosísimas” (*Teeteto* 156b6–7).

<sup>263</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 157d8, 166d7, 167c4–5, 172b3, 177d4–5 y *Crátilo* 386a8–d1.

<sup>264</sup> Cfr. Versenyi (1962, p. 179). Sedley (2004, p. 53) sostiene que la posición de Protágoras supone “a highly reductive account of human rationality”, de modo que no hay razones para creer que Protágoras la sostuvo realmente ni que Platón se la atribuyó seriamente. Como se intentará mostrar, la tesis protagórica permite desarrollar una explicación diferente, no reduccionista, sobre la racionalidad humana que mostraría que esta no puede operar con independencia de la experiencia sensible.

que sería posible juzgar que el viento es frío, que determinada forma de gobierno es justa o que una persona es noble.

En segundo lugar, Protágoras señala que el hombre (*ἄνθρωπος*) es el que oficia de medida de todas las cosas. *ἄνθρωπος* puede ser comprendido en sentido individual (“un hombre particular”), en sentido colectivo (“un conjunto de hombres”) o en sentido genérico (“la especie humana”). En *Teeteto* Platón prioriza la interpretación individual, pues le interesa discutir la definición del conocimiento como percepción y el hombre individual es medida evidente de su propia percepción (Versenyi, 1962, p. 179). Ahora bien, en la “apología” prevalece la interpretación colectiva, ya que es la *πόλις* la medida de lo justo y lo noble (*Teeteto* 167c4–5, 168b5–6). No parece legítima la interpretación genérica, ya que, si la especie humana en su conjunto fuera medida de todas las cosas, entonces no podría explicarse la divergencia de opiniones entre dos o más hombres (Spangenberg, 2009, p. 76). Por otra parte, cuando Platón propone que el cerdo o el cinocéfalo podrían ser medida, no se refiere a ellos en sentido genérico, sino como animales particulares que, por tener capacidad de percepción, podrían también transformarse en criterio de medida de lo que es para cada uno (*Teeteto* 161c4–6).

Ahora bien, dado que tanto los hombres particulares como las ciudades pueden ser medida, se elimina la distinción entre legos y expertos que se rastrea en la tradición que antecede a Protágoras (Lee, 2005, pp. 38–41). En efecto, Heráclito distingue entre hombres despiertos, que son los que poseen conocimiento del *λόγος*, y dormidos, que son quienes ignoran este principio común que organiza la lucha de opuestos que conforma la realidad y viven, alienados y ausentes, como si se encontraran en un mundo particular.<sup>265</sup> Parménides distingue dos vías, la de la verdad y la de la opinión, y señala que la mayoría de los mortales transita esta última senda que los lleva a considerar “que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” (DK 28 B 6, vv. 8–9) y a establecer puntos de vista contrarios para nombrar lo que es (cfr. DK 28 B 1, vv. 28–30; B 2, vv. 5–8; B 7; B 8, vv. 38–40, 53–59). Protágoras, en cambio, rechaza enfáticamente que haya sujetos con mayor sabiduría o autoridad para imponer sus opiniones sobre el resto, de modo que esto demanda, como se desprende de la crítica de Platón, la justificación de un nuevo concepto de enseñanza que permita fundamentar la actividad del sofista (*Teeteto* 161d3–e3).

---

<sup>265</sup> Véanse, entre otros, Sexto Empírico, *M.* VIII 132–133 (DK 22 B 1–2); Clemente, *Stromateis* V 115 (DK 22 B 34); Marco Aurelio IV 46, VI 42 (DK 22 B 73, 75); Plutarco, *De superstitione* 166c (DK 22 B 89).

En tercer lugar, el concepto de “medida” (*μέτρον*) se presenta como una noción central. Platón equipara la idea de “ser medida de todas las cosas” a la de “tener el criterio de las cosas en uno mismo”.<sup>266</sup> *κριτήριον* no es aquí un término técnico y su sentido no equivale al que le adjudica Sexto Empírico, quien sostiene que Protágoras niega el criterio de verdad, tomando como base un uso técnico específico de esta noción.<sup>267</sup> *κριτήριον* es utilizado por Platón para referir al instrumento —o a la “regla”, para respetar la metáfora métrica— por medio del cual el hombre es capaz de juzgar todas las cosas. En el *dictum* protagórico el término *μέτρον* (“medida, regla, límite”) es usado en sentido metafórico, de modo que los problemas exegéticos surgen al momento de intentar echar luz sobre la metáfora.<sup>268</sup> Para aclarar el sentido de esta sentencia, Sócrates agrega:

¿Y no está diciendo algo así como que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen, y que para ti son tal como se te (a)parecen? Pero tú y yo somos hombres, ¿no? (*οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ*) (Platón, *Teeteto* 152a6–8).<sup>269</sup>

El objetivo de la intervención socrática es aclarar la tesis de Protágoras —“¿Y no está diciendo algo así como [...]?”—, tratando de elucidar el sentido de la metáfora de la medida. Por supuesto, en el intento de esclarecerla, la potencia estética y semántica de la metáfora se pierde, al tiempo que se introducen conceptos que podrían no expresar el sentido original de la posición del sofista. Sócrates identifica el *μέτρον* con el “me (a)parece” (*ἐμοὶ φαίνεται*), de modo que la medida no sería otra que la *φαντασία*. Para

<sup>266</sup> Platón, *Teeteto* 178b3–7: “Según afirman ustedes, Protágoras, el hombre es medida de todas las cosas, de las blancas, de las pesadas, de las livianas, y de cualquier otra cosa de esa índole. Y, puesto que posee en sí mismo el criterio de ellas (*ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ*), cuando cree que son tal como las experimenta, cree que son verdaderas y reales para sí mismo”. En varias reformulaciones de la tesis antropométrica se emplean el sustantivo *κρίτης*, para hacer referencia al hombre que mide y, por tanto, juzga, y el verbo *κρίνειν*, que expresa la acción de juzgar. Al respecto, consúltese *Teeteto* 160c7–9, 170d4–9, 178b9–c7, 178e3, 179a3.

<sup>267</sup> Véanse Sexto Empírico, *P. I* 216–217 (DK 80 A 14), *M. VII* 48, 60–64 (DK 80 A 1), y las observaciones de Lee (2005, pp. 37–38) y van Berkel (2013, pp. 42–47).

<sup>268</sup> Sobre los usos metafóricos y literales de *μέτρον*, cfr. van Berkel (2013, pp. 47–60). Capizzi (1955, p. 110) ve en el uso del término *μέτρον* una evidencia de la disputa que Protágoras habría mantenido con los géómetras, de modo que aquí usaría un sustantivo propio de ese campo con un sentido completamente diferente. Sobre esta disputa, Aristóteles, *Metafísica* II 2. 998a4 (DK 80 B 7).

<sup>269</sup> Sobre el uso de la grafía “(a)parecer”, cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 2. 2, “Algunas consideraciones de la opinión platónica sobre la antilogía”.

explicar este concepto, trae a colación el ejemplo de la temperatura del viento. En efecto, cuando el mismo viento sopla, para alguien puede ser frío o muy frío, para otro no. A partir de la constatación de este hecho, no se podría decir que el viento en sí mismo (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα*) es frío o no frío, sino que para el que lo siente frío (*τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρόν*) parece frío, para el que siente distinto parece otra cosa. De acuerdo con este ejemplo, no podemos hablar de las cosas en sí, sino de las cosas tal como se nos (a)parecen, de modo que su ser queda reducido a su aparecer ante un sujeto. Esto genera una multiplicidad de opiniones basadas en la percepción que son igualmente correctas, ya que expresan el punto de vista del sujeto que percibe.

Ahora bien, ¿en qué consiste este (a)parecer?, ¿qué es la *φαντασία*? Lejos de identificarse con una facultad o capacidad del alma humana, la *φαντασία* expresa la conjunción entre el aparecer de las cosas y el parecer, la opinión o el juicio que el sujeto elabora sobre ellas.<sup>270</sup> Al explicar la posición de Protágoras, Sócrates señala que, para el sofista, la *φαντασία* y la *αἴσθησις* son idénticas (*Teeteto* 152c1–2). Sin embargo, esto no debería oscurecer el hecho de que la *φαντασία* es mucho más que la sensación, pues como se ha indicado, implica una opinión o un juicio elaborado con base en la sensación. Por tanto, “all appearances are propositional in nature” (Silverman, 1991, p. 130). Esto explica por qué, al reformular la tesis de Protágoras, Platón utiliza verbos como *δοκέω* y *δοξάζω*: “los que determinan que lo que le parece a cada uno en cada ocasión es verdadero para el que le parece” (*οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὀριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ*, *Teeteto* 158e5–6).<sup>271</sup>

De lo dicho se desprende que Protágoras no establece una distinción clara entre *αἴσθησις* y *δόξα* (Lee, 2005, p. 78; Zilioli, 2007, pp. 60–61). El concepto de *φαντασία*, clave para comprender la tesis antropométrica, tiene una cara sensitiva y una cara judicativa. Es Platón, en cambio, quien separa los dominios de la sensación y de la opinión, al sostener que “en lo que respecta a la experiencia (*πάθος*) presente de cada uno, a partir de la cual se generan sus sensaciones y las opiniones que a ellas les corresponden (*ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται*), es más difícil refutar que no son verdaderas” (*Teeteto* 179c2–4).<sup>272</sup> Esta distinción permite a Platón definir la *φαντασία* como “una mezcla de sensación y opinión” (*σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης*, *Sofista* 264b2), con el objetivo de

<sup>270</sup> Spangenberg (2009, pp. 78–80).

<sup>271</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 161c2, 161d3, 170a4 y Aristóteles, *Metafísica* IV 5. 1009a7–8. Véanse también Maguire (1973, pp. 116–117) y Marcos (2009, p. 127, n. 9).

<sup>272</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 161c3.

mostrar que tanto la *φαντασία*, como el pensamiento y la opinión, congéneres del discurso, pueden comunicarse con la diferencia y ser por tanto falsos (Collette, 2006, pp. 96–98; Marcos, 2009, pp. 130–131). Podríamos aventurar que Platón y Protágoras comparten una definición similar de la *φαντασία*. Sin embargo, para Protágoras la *φαντασία* es una *δόξα* cuya verdad se funda en la infalibilidad natural de la sensación sobre la cual se apoya, mientras que para Platón la *δόξα*, asociada al uso del pensamiento y el lenguaje significativo (*Teeteto* 189d3–190a6, *Sofista* 263e3–b3), articula conceptualmente el contenido indeterminado de la sensación y puede ser por tanto verdadera o falsa (Silverman, 1991, pp. 132–134; Collette, 2006, p. 91, n. 3).

Según la evaluación que presenta Sócrates de la tesis antropométrica, la amalgama entre *αἴσθησις*, *φαντασία* y *δόξα* que caracteriza el punto de vista de Protágoras permitiría al sofista proclamar que todas las opiniones son igualmente verdaderas. En efecto, dado que la sensación es siempre de lo que es (*τοῦ ὄντος*) y es infalible (*ἀψευδής*) (*Teeteto* 152c5–6), tanto la *φαντασία* como la *δόξα* que se funda en ella son siempre verdaderas.<sup>273</sup> Vale destacar, sin embargo, que esta evaluación es producto de la interpretación que formula Sócrates sobre el *dictum* de la medida en *Teeteto* 151e8–152c7, pero no formaría parte de la doctrina protagórica. No solo la cita textual que da inicio al libro del sofista no hace referencia alguna a la verdad, sino que, durante su defensa, Protágoras se encarga expresamente de criticar este concepto. Al describir la tarea del sabio, se insiste en que esta no consiste en conocer y enseñar la verdad a quienes son ignorantes, sino en producir cambios en la disposición para percibir de los sujetos, de modo que puedan pasar de una condición peor a otra mejor (*Teeteto* 166e1–167a6).<sup>274</sup> Protágoras advierte que las opiniones calificadas como “peores” no son falsas, ya que la falsedad es imposible porque implica pensar y decir lo que no es. Dado que la opinión tiene su base en la sensación, no se puede opinar algo que no se experimenta: “Porque, en realidad, nadie hizo nunca que alguien que opina falsedades opine más tarde verdades, pues no es posible opinar lo que no

<sup>273</sup> Platón, *Teeteto* 158e5–6, 160c7–d3, 161d3–162a3, 170d4–9, 178b3–7. Cfr. Collette (2006, pp. 91–92) y Marcos (2009, p. 128).

<sup>274</sup> Platón, *Teeteto* 167a4–6: “Del mismo modo en la educación es necesario producir una modificación desde una disposición hacia otra que sea mejor. El médico realiza este cambio con medicinas; el sofista, con argumentos” (*οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ’ ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις*) (Traducción modificada).

es ni opinar cosas diferentes de las que uno experimenta, y eso siempre es verdad” (*Teeteto* 167a6–b1).<sup>275</sup>

Ahora bien, el rechazo de la falsedad no implica que para Protágoras todo enunciado sea verdadero, ya que la noción de “verdad” es también criticada por el sofista. En efecto, al no existir la falsedad, aquella pierde su potencia y su sentido.<sup>276</sup> Por eso, cada vez que Protágoras se refiere a la verdad, parecería hacer uso de un sentido vacío del concepto. En efecto, si la verdad radica en que cada uno es medida de lo que es y no se puede opinar cosas distintas de las que se experimentan (*Teeteto* 166d1, 167b1), entonces no es posible la falsedad y, por tanto, tampoco su opuesto, la verdad. El concepto de verdad es reemplazado por el de “lo mejor”, a la luz del cual las percepciones y opiniones poseen un valor utilitario, antes que veritativo: “Efectivamente, algunos, debido a su inexperiencia, llaman ‘verdaderas’ a estas apariencias; yo, en cambio, las llamo ‘mejores que las otras’ (*βελτίω*), no ‘más verdaderas’” (*Teeteto* 167b2–4). La noción de “lo mejor” no hace referencia a una categoría objetiva, sino a una percepción relativa al sujeto que juzga qué es lo más conveniente de acuerdo con su situación particular (Rossetti, 1986, p. 198; Spangenberg, 2009, p. 89). Valiéndose de la potencia persuasiva del *λόγος*, el sabio tiene la capacidad de cambiar opiniones perversas por otras que resulten mejores o más beneficiosas a quienes tienen esas mismas opiniones (*Teeteto* 167a4–b3). Los cambios en las disposiciones de percepción generan cambios en las percepciones mismas, por eso aquel al que se le aparecen cosas malas puede comenzar a percibir cosas mejores.<sup>277</sup> Los sabios realizan esta tarea tomando como referencia la medida que establece la ciudad. Por eso se dice que “los oradores sabios y buenos hacen lo que a sus ciudades les parece que es benéfico y justo en lugar de lo que es dañino” (*Teeteto* 167c2–4). Cuando el sabio se

---

<sup>275</sup> La tesis de la imposibilidad de lo falso, que se apoyaría en la opinión de Parménides según la cual es imposible pensar y decir lo que no es, es también mencionada por Platón en *Euthd.* 283e7–284a4, 285d7–286e3, *Crátilo* 429c6–d6 y *Teeteto* 187c7–200d2, y refutada en *Sofista*. Aunque Platón suele adjudicársela a sofistas, también fue defendida por Antístenes. Cfr. *infra*, capítulo III, apartado III. 3, “¿No es posible contradecir?”.

<sup>276</sup> Maguire (1973, p. 135). Por este motivo, se suele suprimir el adjetivo *ἀληθείς* de *Teeteto* 161c2, ya que, en el marco de los conceptos expuestos en la “apología” no tendría sentido sostener que, al igual que los oradores, los labradores infunden en las plantas sensaciones que son no solo beneficiosas y saludables, sino también verdaderas. *Contra* Lee (2005, p. 36), para quien “Protagoras appears not to have proposed anything about what truth is, but rather a criterion for deciding what is true”.

<sup>277</sup> Platón, *Teeteto* 166d6–8: “Llamo ‘sabio’ a aquel que, realizando un cambio, podría hacer que aparezcan y haya cosas buenas para cualquiera de nosotros a quien se le aparecen y para quien hay cosas malas” (*λέγω σοφόν, ὃς ἂν τιμὴ ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι*) (Traducción modificada).

propone modificar las disposiciones de los sujetos que perciben toma como medida la opinión de la *πόλις* sobre lo justo, mirando a la cual puede decidir cuáles son las mejores percepciones para los habitantes de la ciudad. La tarea del sabio es entonces lograr que se perciban como beneficiosas las cosas que a la ciudad parecen justas y bellas (*Teeteto* 167c4–7).

En cuarto lugar, es necesario analizar la aposición de *χρήματα τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι*–, cuyo sentido se esclarece a la luz del valor de dicha noción y de la crítica de Protágoras al concepto de “verdad”. Las dificultades para comprender esta sentencia radican en los sentidos que puede reunir el verbo *εἰμί* y en el valor de *ὡς*. Con respecto al primer punto, Kahn (2003 [1973], pp. 80–82) distingue dos grandes usos de este verbo griego: copulativo –“*x* es *y*”– y no copulativo –“*x* es”–. Dentro de este último grupo, se reconocen a su vez otros usos, entre los cuales se destacan el existencial –*x* existe– y el veritativo, que depende de verbos de decir o pensar –“creo que *x* es”, *i. e.* que es así o que es verdad–. Kahn (2003 [1973], p. 367) interpreta que en la tesis del hombre medida el verbo *εἰμί* posee valor veritativo.<sup>278</sup> Las cláusulas *ὡς ἔστι* y *ὡς οὐκ ἔστι* dependerían de un verbo de decir o juzgar que se elide de la frase, de modo de entender “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son porque juzga que son verdad, de las que no son porque juzga que no son verdad”. El único argumento que aporta Kahn para defender esta interpretación es que el título del libro de Protágoras era *Ἀλήθεια*, lo cual mostraría su preocupación por la verdad. Ahora bien, como se ha señalado, Protágoras rechaza este concepto, de modo que, a la luz de las opiniones que se expresan en la “apología”, el sentido veritativo sería el que menos conviene a los usos de *εἰμί* en la tesis protagórica.

A la luz de la asociación de las *χρήματα* con diversas cualidades de las cosas o estados de cosas, el sentido que conviene primariamente a *εἰμί* es el copulativo, de modo que el hombre sería medida de las cosas en tanto estas poseen o no poseen determinada cualidad, o en tanto se puede predicar de ellas cierta propiedad. Si bien es cierto que en la formulación original de la sentencia el verbo *εἰμί* no aparece acompañado de ninguna cópula, esto podría explicarse por el hecho de que se deja una suerte de lugar vacío que puede completarse con la cualidad que en cada ocasión se percibe, *e. g.* el hombre es medida

---

<sup>278</sup> Una opinión similar sostiene Capizzi (1955, p. 124). Spangenberg (2009, p. 76) reconoce en la sentencia protagórica no solo el sentido veritativo del verbo *εἰμί*, sino también el copulativo.

de todas las cosas, de las cosas que son frías en tanto son frías, y de las cosas que no son frías en tanto no son frías. A propósito de esto último, es importante no perder de vista que la determinación de las cualidades o predicados no depende del ser en sí de las cosas, sino del modo en que aparecen ante un sujeto.

Asimismo, se podría distinguir un uso existencial del verbo εἰμί. La única prueba para defender esta opción se halla en la cita de Diógenes Laercio, IX 51. 8–52. 1 (DK 80 B 4): “Sobre los dioses no soy capaz de saber ni que existen, ni que no existen. Pues muchas son las cosas que impiden saberlo, la incertidumbre <del asunto> y la vida del hombre, que es corta”.<sup>279</sup> El verbo de las cláusulas ὡς εἰσίν y ὡς οὐκ εἰσίν podría ser interpretado en sentido copulativo, como propone Kerferd (1981, pp. 165, 167), de modo que Protágoras negaría poder conocer cómo son los dioses. También se podría interpretar en sentido existencial, como sugieren Kahn (2003 [1973], p. 302) y Solana Dueso (1996, p. 78), de maera que el sofista se rehusaría a pronunciarse definitivamente sobre la existencia o inexistencia de las divinidades.

### III. La doctrina protagórica del λόγος

Protágoras desarrolló diversas opiniones sobre la naturaleza y potencia del λόγος. Esta sección se consagra principalmente al análisis de la tesis de los discursos opuestos, considerando no solo sus alcances, sino algunos ejemplos concretos de aplicación de la antilogía protagórica, tomados de fuentes indirectas. Asimismo, se incluye el estudio de dos tesis complementarias, cuya consideración permite ampliar la reflexión protagórica sobre el λόγος: el hacer más fuerte el argumento más débil y la imposibilidad de la contradicción. Esta última no es, en rigor, una tesis protagórica, pues, como se mostrará, es incompatible con los supuestos de la antilogía.

---

<sup>279</sup> περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλόγητος καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Eusebio, *PE* XIV 3. 7 (DK 80 B 4) también reporta este testimonio, aunque con una ligera modificación: “Sobre los dioses no soy capaz de saber ni que existen, ni que no existen, ni cómo son en apariencia. Pues muchas son las cosas que me impiden saber cada una <de estas cosas>”. Sobre la posición de Protágoras con respecto a los dioses, véanse Platón, *Teeteto* 162d5–e2; Cicerón, *De natura deorum* I 24. 63; Diógenes de Enoanda, fr. 12 y Sexto Empírico, *M.* IX 55–56 (DK 80 A 12, 23).

### III. 1. Los discursos opuestos o antilogía

Según lo establecido en la “apología de Protágoras” del *Teeteto*, el λόγος es la herramienta por medio de la cual el sabio puede producir un cambio en la disposición de los sujetos que perciben para que estos reemplacen opiniones malas por otras que les resulten mejores y más beneficiosas, en relación con sus propias creencias o con los valores defendidos por la ciudad en la que viven. Existen otros testimonios que complementan y amplían estas observaciones sobre el λόγος. Según Diógenes Laercio, IX 51 1–2 (DK 80 B 6a), Protágoras dijo que “sobre cualquier cosa existen dos discursos, opuestos uno a otro” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις).<sup>280</sup> En la formulación de esta tesis llama la atención el uso del sintagma περὶ παντὸς πράγματος, que recuerda al πάντων χρημάτων con el cual comienza la sentencia del hombre–medida. En este caso el sustantivo χρῆμα es reemplazado por πράγμα. A causa de la vinculación etimológica que existe entre este sustantivo y el verbo πράσσω, cuyas acepciones principales son “lograr, alcanzar, negociar, estar ocupado con, hacer, actuar”, puede apreciarse en aquel un matiz subjetivo similar al del sustantivo χρῆμα, que expresaría que la única realidad que se conoce es aquella que el hombre percibe y en la cual está inmerso.<sup>281</sup> El sufijo –ματ indica además el resultado o producto acabado de una accionar. Por tanto, las πράγματα sobre las cuales existen discursos opuestos no son situaciones objetivas o estados de cosas independientes de la intervención humana, sino efectos del accionar del hombre que dependen, por tanto, de este.

Sobre este tipo de hechos caracterizados como πράγματα, existen dos λόγοι que se encuentran en una relación de mutua oposición.<sup>282</sup> Sobre una misma situación pueden

---

<sup>280</sup> Clemente de Alejandría, *Stromateis* VI 65 (DK 80 A 20) aporta una versión similar de esta tesis: “Dicen los helenos, comenzando Protágoras antes que ningún otro, que a todo discurso se opone un discurso” (Ἕλληνές φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικείμενον). Cfr. Cicerón, *Brutus* 12 46 y Quintiliano III 1 10 (DK 80 B 6).

<sup>281</sup> Chantraine (1968–1977, pp. 934–935, s. v. πράσσω) y LSJ (1996 [1843], p. 1457, s. v. πράγμα; pp. 1460–1461, s. v. πράσσω).

<sup>282</sup> La traducción más apropiada para λόγος es “discurso”, aunque “explicación” o “argumento” también serían opciones posibles. Capizzi (1955, pp. 153–154) propone “le ragioni di ogni fatto sono due e in contrasto tra loro”; Untersteiner, (1967 [1949], p. 83), “Intorno a ogni esperienza vi sono due logoi in contrasto fra di loro”; Kent Sprague (2001 [1972], p. 21), “on every issue there are two arguments opposed to each other”; y Solana Dueso (1996, p. 127), “sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí”. Zilioli (2007, p. 67) propone comprender la noción de λόγος no solo como “discurso”, sino también como el pensamiento o proceso mental que respalda dicho discurso.

existir percepciones diferentes y, por tanto, diversos λόγοι que las expresen. Para ilustrar la tesis antropométrica, en *Teeteto* se analiza el caso de la percepción de la temperatura del viento: hay ciertas personas que perciben al viento como frío y otras, como cálido. Sobre un mismo hecho, la temperatura del viento, se establecen argumentos opuestos, basados en las diferentes percepciones que los sujetos desarrollan sobre la misma realidad que, aunque se les (a)parece a todos, a no todos se les (a)parece del mismo modo. Si las percepciones varían de un sujeto a otro, se sigue entonces que los discursos que las expresan también diferirán. Si se toma como punto de partida la propia percepción, entonces todos los discursos pueden organizarse en dos grandes grupos: los que expresan la propia percepción  $[a]$  y los que transmiten percepciones diferentes de esta  $[\neg a]$  (Kerferd, 1981, pp. 90–91). En efecto, si un alimento es dulce de acuerdo con mi propia percepción, es también no dulce de acuerdo con las percepciones que lo juzgan como salado, amargo o ácido. Los pares de discursos opuestos formarían las ἀντιλογίαι. Este término aparece en los testimonios solo para hacer referencia al título del escrito de Protágoras,<sup>283</sup> mas no a la relación entre argumentos contradictorios que se expresa, en cambio, por medio del verbo ἀντικεῖσθαι (ἀντικειμένους, Diógenes Laercio, IX 51 1–2; ἀντικεῖσθαι, Clemente de Alejandría, *Stromateis* VI 65).<sup>284</sup> Se ve de qué modo la tesis de los discursos opuestos, lejos de ser una estrategia retórica empleada con vistas a derrotar a un oponente, es una consecuencia directa y necesaria de la epistemología relativista defendida por Protágoras.<sup>285</sup>

No solo es posible que diferentes sujetos enuncien discursos opuestos, basados en la diferencia de percepciones sobre una misma realidad, sino que también puede darse el caso de que una misma persona, al modificar su propia percepción sobre un mismo hecho, modifique su discurso y defienda un argumento contrario al que sostenía anteriormente. Este caso se contempla en la “apología” de *Teeteto*, donde se establece que el sabio es capaz de modificar las disposiciones para percibir de los sujetos para que estos, persuadidos por sus palabras, cambien las opiniones que poseen por otras que les resulten más beneficiosas. A propósito de esto, Kerferd (1981, p. 84) señala que lo esencial no es el hecho de oponer discursos, “but the fact that both opposing arguments could be expressed by a single

<sup>283</sup> Diógenes Laercio, IX 55 13 (Ἀντιλογιῶν) (DK 80 A 1). Cfr. Diógenes Laercio, III 38. 1 (ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς), 57. 3 (ἐν τοῖς Ἀντιλογικοῖς) (DK 80 B 5).

<sup>284</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica* XI 6. 1062b17.

<sup>285</sup> Maguire (1973, p. 127, n. 24), Matelli (2000, p. 28), Zilioli (2007, pp. 66–69) y Corradi (2013, p. 71).

speaker, as it were *within* a single complex argument”. Sin embargo, de la descripción de la “apología” se desprende que cada persona puede sostener un discurso y luego el contrario, una vez que ha modificado la percepción de un hecho, pero nada de esto sugiere que alguien podría defender dos discursos opuestos al mismo tiempo y con base en la misma percepción de un hecho. Esta idea encuentra su justificación en los testimonios sobre el uso de la antilogía asociados a Protágoras que se analizarán a continuación. De todos ellos se desprende que el procedimiento antilógico consistiría en la presentación por parte de dos oponentes rivales de discursos opuestos, salvo en el caso de los *DDL*, que se analizará oportunamente. Estos discursos no solo defienden una tesis, sino que también aportan argumentos para rebatir la posición sostenida por el oponente. Las estrategias argumentativas y el tipo de argumentos presentados pueden asegurar la victoria de un discurso sobre otro, como se observa ejemplarmente en *Nubes*. Este punto es especialmente relevante porque muestra que la antilogía protágorica no implicaría la equipolencia de discursos. Por el contrario, discursos opuestos se presentarían como igualmente probables, pero luego, a través de la argumentación que cada uno de ellos despliega, uno prevalecería sobre el otro.

### III. 1. 1. El testimonio de las *Nubes* de Aristófanes

Por medio de la construcción del personaje Sócrates, Aristófanes parodia en las *Nubes* a los intelectuales del siglo V a. C. Los saberes que se enseñan en el Pensadero –astronomía, meteorología, historia natural, geometría, geología, gramática y retórica– representan la síntesis de la nueva cultura intelectual, tal como esta era vista por el común de los atenienses (Guidorizzi y Del Corno, 2002, p. XXVI). Por este motivo, algunas de las afirmaciones, preocupaciones y comportamientos de Sócrates y sus discípulos pueden ser atribuidos a otras figuras relevantes de la época como Anaxágoras, Protágoras y Diógenes de Apolonia, parodiados a través de este personaje (Dover, 1968, pp. XXXV–XXXVI; MacDowell, 1996, pp. 130–132).

El anciano Estrepsíades pretende evadir el pago de las deudas generadas por su hijo Fidípides, volviéndose un buen orador y aprendiendo el discurso injusto que le permita

“tergiversar la justicia” a su favor (*στρεψοδικῆσαι*, *Nubes* 434. Cfr. 659).<sup>286</sup> Dado que es incapaz de aprender, obliga a su propio hijo a instruirse en el Pensadero. Es llamativo que el discurso fuerte y el débil sean caracterizados en la comedia como “justo” e “injusto” respectivamente: “que va a aprender aquellos dos discursos, el más fuerte, tal cual es, y el más débil que, al decir cosas injustas, voltea al más fuerte. Y si no, por lo menos aprenda el injusto con toda habilidad” (*Nubes* 882–885, DK 80 C 20).<sup>287</sup> Esta asociación, extraña a la sentencia protagórica de DK 80 B 6b, permitiría a Aristófanes criticar la práctica del sofista, al mostrar que sus estrategias argumentativas pueden ser puestas al servicio de la defensa de una posición que atenta contra los valores de la ciudad.

En las *Nubes* la tesis de los discursos opuestos aparece íntimamente relacionada con la capacidad de fortalecer los discursos débiles. En efecto, el fortalecimiento del discurso débil ocurre sobre la base de la impugnación del discurso que inicialmente se presenta como fuerte, impugnación que tiene lugar por medio de la oposición de argumentos. La antilogía se despliega en el *ἀγών* entre el discurso fuerte y débil, que ocurre una vez que Sócrates se retira de escena, lo cual marcaría cierto distanciamiento entre este y las enseñanzas sofísticas. Lo llamativo de esta escena es que no se oponen argumentos enunciados por dos oradores rivales, sino que se personifican dos discursos que expresan paradigmas pedagógicos contrarios. Este gesto muestra la centralidad del *λόγος* y de las relaciones discursivas que se transforman en soberanas de la vida de los hombres (Gallego, 2005, pp. 180–181). El primero encarna un modelo educativo tradicional centrado en la *σωφροσύνη*, que manda instruir a los jóvenes en música y gimnasia, fomentando actitudes decorosas (*Nubes* 961–1025). El segundo presenta su contenido en abierta oposición al primero. No solo cuestiona este tipo de instrucción, sino que defiende la enseñanza de la retórica para poder ganar cualquier proceso legal (*Nubes* 1047–1084). De hecho, este discurso explica que ha recibido el nombre de *ἥττων* por contradecir (*τάναντί ἀντιλέξει*) las leyes y los procesos judiciales, logrando la victoria con los argumentos más débiles (*Nubes* 1036–1042). Se contraponen en este punto la fortaleza y debilidad retóricas con el contenido o intenciones morales que caracterizan a cada discurso, de modo tal que un

---

<sup>286</sup> Sobre la intención de aprender a hablar, cfr. Aristófanes, *Nubes* 99, 239, 260, 419, 430, 445, 792, 1106, 1143.

<sup>287</sup> Cfr. Aristófanes, *Nubes* 112–115.

argumento que por su contenido injusto sea débil, gracias a los artilugios de un sofista, puede volverse dominante.<sup>288</sup>

El vencedor del *ἀγών* es el discurso débil cuya victoria lo transforma en el discurso superior. Esta victoria es posible por medio de los siguientes argumentos: [a] mientras el discurso fuerte se presenta como justo, el débil alega que no existe la justicia, ya que, por ejemplo, Zeus no murió tras encadenar a su padre (*Nubes* 889–905); [b] el discurso fuerte defiende que es necesario apartarse de los baños heracleos; el débil, que es necesario participar de ellos, dado que Heracles es el hijo más valiente de Zeus (*Nubes* 991, 1046–1054);<sup>289</sup> [c] no se debe censurar la participación de las discusiones en el ágora, como hace el discurso más fuerte, ya que Homero ha hecho de sabios como Néstor grandes oradores (*Nubes* 1055–1057); [d] la sensatez no trae ventaja alguna, como defiende el discurso fuerte, sino que priva de los placeres, *e. g.* Peleo era sensato y por eso Tetis se casó con él, pero por esa misma razón lo abandonó, ya que era poco fogoso (*Nubes* 1060–1074); [e] el discurso fuerte prohíbe ejercitar habilidades oratorias, mientras que el débil las promueve, ya que por medio de ellas es posible componer una defensa frente a cualquier acusación y así disfrutar desvergonzadamente y sin temor de los placeres de la vida (*Nubes* 1002–1004, 1058–1059, 1075–1082). El discurso débil logra la victoria no solo por exponer valores contrarios a los que defiende el discurso fuerte, sino por aportar, al mismo tiempo, razones para impugnarlo, debilitarlo y establecerse como superior. Esto mostraría que, durante el procedimiento antilógico, los oradores rivales fundamentan su propia posición a partir de objeciones al punto de vista contrario, tarea que demanda el conocimiento profundo de las opiniones de los contrincantes.

---

<sup>288</sup> La llamativa recurrencia de verbos y sustantivos vinculados con la actividad de contradecir y refutar refuerzan la referencia a la retórica protagórica. El verbo *ἀντιλέγειν*, que aparece en *Nubes* 321, 888, 901, 1040, 1339, 1343 sirve para caracterizar los objetivos que persigue el discurso débil y el tipo de enseñanza que se ofrece en el Pensadero (cfr. *Nubes* 1314, *γνώμας ἐναντίας λέγειν*). En *Nubes* 1172–1173, una vez que Fidípides logra aprender estos conocimientos, Estrepsíades lo llama “negador y contradictor” (*ἐξαρνητικὸς κἀντιλογικός*). En *Nubes* 1004, se emplea el neologismo “denso–contradictor–reventado” (*γλισσχαντυλογεξεπιτρίπτου*) para hacer referencia al tipo de asuntos de los que se ocupan quienes siguen las prescripciones del discurso débil.

<sup>289</sup> La mención de Heracles aludiría a *Las horas*, obra de Pródico. Según Jenofonte, *Memorabilia* II 1. 21–34, en su juventud se presentaron a Heracles dos mujeres, una que representaba el vicio; otra, la virtud. Al enumerar cada una de las ventajas que le proporcionarían, Heracles eligió a la mujer que representaba la virtud. En el *ἀγών* entre el discurso fuerte y el débil Aristófanes parodiaría e invertiría este episodio. Sobre este tema, cfr. Papageorgiou (2004, pp. 64–69).

### III. 1. 2. El testimonio del *Protágoras* de Platón

Como se ha visto, en *Prt.* el sofista de Abdera se muestra experto en la enunciación de discursos extensos y se niega a ajustarse a las reglas de discusión que propone Sócrates, quien le solicita reemplazar este tipo de discursos por el intercambio de preguntas y respuestas breves (*Prt.* 336b1–3). A partir del comentario formulado en *Prt.* 335a4–8, se deduce que cada uno de los enunciadores es concebido por Protágoras como un contradictor (ὁ ἀντιλέγων), dado que sus opiniones se oponen a las de un adversario en el marco de una lucha de discursos (ἀγῶνα λόγων).<sup>290</sup>

En el *Prt.* hay al menos dos ejemplos del uso de la antilogía, tanto en la exposición de discursos extensos, en los que Protágoras sería experto, como en un diálogo de tipo refutatorio a través del intercambio de preguntas y respuestas, al que el sofista accede de mala gana. Esto muestra que la antilogía sería vista como una estrategia argumentativa susceptible de ser utilizada tanto por la retórica, como por la dialéctica. Por una parte, la antilogía se emplea para discutir la tesis de la enseñabilidad de la virtud en el marco de la presentación de discursos extensos. Sócrates niega que la τέχνη πολιτική, identificada con la virtud en *Prt.* 319e2, pueda enseñarse, arguyendo dos razones (*Prt.* 319a8–320c1). En primer lugar, para numerosas actividades tales como la construcción y la fabricación, existen expertos que, por poseer el conocimiento en que consiste la τέχνη, pueden dar consejos a quienes carecen de dicho saber. Ahora bien, en el terreno de la política, no se encuentran expertos de esta clase, sino que cualquiera puede participar de la asamblea ofreciendo su opinión. En segundo lugar, y como prueba de esto último, los ciudadanos más excelentes no han sido capaces de enseñar la virtud a los demás, como ocurre paradigmáticamente con Pericles y sus hijos, de manera que la τέχνη πολιτική no puede enseñarse. En contra de la posición socrática Protágoras presenta un complejo discurso que, combinando una explicación mítica con otra de corte argumentativo, muestra que para la adquisición de la virtud intervienen componentes naturales y pedagógicos (*Prt.* 320c2–328d2). La reversión del mito de Prometeo y Epimeteo desarrolla una antropología técnica según la cual los hombres reciben tres importantes capacidades –la sabiduría técnica, αἰδώς y δίκη– con las cuales son capaces de alabar a las divinidades, articular un

---

<sup>290</sup> Cfr. *supra*, capítulo III, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”.

lenguaje y fundar las sociedades.<sup>291</sup> En el discurso de corte argumentativo se presenta un currículum educativo que justifica la enseñanza de la virtud y señala como maestros de ella a las familias, los maestros y las ciudades. Esta opinión sobre el aprendizaje y enseñanza de la virtud que combina la naturaleza con la enseñanza se rastrea también en la *Anécdota parisina* I, 171, 31 (Bohler; DK 80 B 3): “La enseñanza necesita de naturaleza y ejercicio (*φύσεως καὶ ἀσκήσεως*)”.

Por otra parte, la antilogía se emplea para discutir la relación entre virtudes en el contexto de un intercambio de preguntas y respuestas. Sócrates modifica el tema de debate y propone examinar ya no la enseñabilidad de la virtud, sino su unidad. En el diálogo se propone, no sin dificultad, la identidad entre la justicia y la piedad, la sabiduría y la moderación, la justicia y la moderación, la valentía y la sabiduría (*Prt.* 329c1–350c5). Ahora bien, lo que Sócrates aspira a mostrar no es la identidad estricta entre virtudes, ya que en ese caso sus nombres serían sinónimos y su definición, intercambiable, sino la relación de “bicondicionalidad” que existe entre ellas, *i. e.* el hecho de que quien posee una virtud posee las demás (Vlastos, 1973, pp. 221–252). Esto es posible porque todas las virtudes no son sino el conocimiento de lo bueno aplicado en diversos ámbitos de la praxis (Divenosa, 2006, pp. 53–75). Para pensar la unidad de la virtud, se presentan, siguiendo el patrón de la antilogía, dos discursos contrapuestos: o bien la justicia, la piedad, la valentía, la moderación y la sabiduría son distintos nombres para una única virtud, o bien son partes de la virtud, posición con la que parece acordar Protágoras (*Prt.* 349a6–d8). A raíz de esto último, Sócrates sugiere que las virtudes podrían ser análogas a las partes de un mismo rostro, que son distintas y poseen diferentes funciones, o análogas a pepitas de oro que no se diferencian entre sí más que por el tamaño. Sócrates no opta de forma expresa por ninguno de estos modelos y la discusión sobre el tema termina en aporía.

### III. 1. 3. El caso de la muerte de Epitímio de Farsalia

De acuerdo con el testimonio de Plutarco:

Cuando un competidor del pentatlón hirió involuntariamente con una jabalina a Epitímio de Farsalia y lo mató, <Pericles> perdió todo un día analizando el problema (*διαποροῦντα*) de si era necesario considerar, de acuerdo el argumento más correcto

---

<sup>291</sup> Sobre este mito y sus implicancias, cfr. Ildefonse (1997, pp. 23–27, 231–238).

(κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον), como responsables del accidente a la jabalina o al que la arrojó, más que a los jueces <de la competencia> (Plutarco, *Vitae parallelae: Pericles* 36. 5–6; DK 80 A 10).

En este caso no son dos los discursos opuestos que pretenden explicar un suceso, sino tres: el que atribuye la responsabilidad de la muerte de Epitimio a la jabalina, el que la adjudica al competidor que la lanzó o el que señala como culpables a los jueces de la competencia. Asimismo, lo que está en discusión no son los hechos, sino la responsabilidad por los hechos. Lo que se intenta es determinar quién ha sido el único responsable de acuerdo con el argumento más correcto (κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον). Esta idea no refiere tanto a la corrección de los nombres o del lenguaje, tema que sin duda es objeto de interés de Protágoras, cuanto a un sentido de corrección más amplio. Dado que los hechos son elocuentes y el culpable sería indudablemente el competidor –razón por la cual Jantipo, hijo de Pericles, se burlaba de su padre por el tiempo que pasaba envuelto en reflexiones de este tipo con los sofistas (*Vitae parallelae: Pericles* 36. 4)–, la disputa entre discursos se desata al querer evaluar cuál es el que presenta la interpretación más correcta sobre la culpabilidad del crimen, basándose en los hechos y en el conocimiento de la ley (Gagarin, 2002, p. 27; Valiavitcharska, 2006, p. 158–159). Un caso similar se discute en la *Tetralogía* B de Antifonte, a propósito del muchacho que murió por el disparo de una jabalina. Mientras el padre del chico muerto acusa al lanzador de la jabalina, el padre de este último lo defiende, arguyendo que aquel es responsable de su propia muerte por haber ingresado al campo a recoger las jabalinas en un momento inoportuno.<sup>292</sup>

### III. 2. Hacer más fuerte el discurso más débil

Según el testimonio de Aristóteles, *Retórica* II 24. 1402a24 (DK 80 B 6b), “el hacer más fuerte el argumento más débil” (τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν) describe la profesión del sofista de Abdera hacia la cual muchos hombres sentían enojo.<sup>293</sup> Existen dos referencias a esta idea que son previas al testimonio aristotélico. La primera se encuentra en *Apología de Sócrates* de Platón. De acuerdo con las antiguas acusaciones, Sócrates investiga los asuntos subterráneos y los celestes, haciendo más fuerte el argumento más

---

<sup>292</sup> Sobre este caso, cfr. Gagarin (2002, pp. 119–127) y Rademaker (2013, pp. 102–103).

<sup>293</sup> Cfr. Esteban de Bizancio, *s.v. Ἄβδηρα* (DK 80 A 21).

débil (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν) y enseñando a otros a hacer lo mismo (*Apología de Sócrates* 19b4–c1). Allí se aclara que la génesis de estas acusaciones se encuentra en la comedia de Aristófanes, donde se presenta a Sócrates como un intelectual interesado en los estudios cosmológicos y la oratoria forense (*Apología de Sócrates* 18d1–2, 19c2).<sup>294</sup> Ahora bien, en las *Nubes* Estrepsiades pretende que su hijo aprenda en el Pensadero habilidades retóricas para defender lo injusto y ganar los procesos legales (*Nubes* vv. 98–99, 112–115), pero no es Sócrates quien las enseña, sino el discurso débil, que despliega sus artilugios cuando el ateniense se retira de escena. Como se ha mostrado, la capacidad para fortalecer un argumento débil es propia de Protágoras, aunque su nombre no sea mencionado en la comedia aristofánica.<sup>295</sup>

Sobre el testimonio aristotélico es posible aportar dos interpretaciones. Por una parte, fortalecer el argumento débil sería una descripción general de la actividad de Protágoras, que valdría incluso para caracterizar la actividad de otros sofistas. En efecto, robustecer por medio de la persuasión aquellos discursos que constituyen un punto de vista inusual y difícilmente aceptado sobre cualquier fenómeno bien podría ser una caracterización general de la práctica de muchos sofistas. El *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* de Gorgias son buenos ejemplos de este ejercicio, ya que allí se subvierte el punto de vista negativo sobre personajes de la tradición mítica, reemplazándolo por otro que los exime de las culpas que usualmente se les han adjudicado (Solana Dueso, 1996, p. 93, n. 55).

Por otra parte, se podría pensar que hacer fuerte el argumento más débil es una tesis específica que forma parte de la teoría protagórica del λόγος y que, por tanto, se conecta con el relativismo gnoseológico que la sustenta. Esta interpretación es menos evidente, pero no por eso menos legítima. Como he dicho más arriba, dado que sobre un mismo hecho distintos sujetos pueden poseer percepciones opuestas, los discursos que en esas percepciones se sustentan también se encontrarán en relación de oposición. El testimonio de Aristóteles agrega que, de esos discursos opuestos, uno es κρείττων y el otro, ἥττων. κρείττων, adjetivo en grado comparativo de ἀγαθός, se traduce usualmente por “más fuerte, más poderoso”, dado que se emparenta con κράτος (“fuerza”), aunque también posee el sentido general de “mejor, más excelente”, como puede observarse en Heráclito,

---

<sup>294</sup> Cfr. Aristófanes, *Nubes* vv. 94–237.

<sup>295</sup> Cfr. *supra*, capítulo III, apartado III. 1. 1, “El testimonio de las *Nubes* de Aristófanes”.

“armonía invisible, mejor (*κρείττων*) que la visible” (Hipólito, IX 9. 5; DK 22 B 54), y también en Demócrito, “causa de error es la ignorancia de lo mejor (*τοῦ κρέσσονος*)” (Demócrates, fr. 49; DK 65 B 83) y “mejor (*κρείσσων*) hacia la virtud parece el que se vale de la exhortación y la persuasión de la palabra, más que de la ley y la necesidad” (Estobeo II 31. 59, DK 65 B 181).<sup>296</sup> *ἥττων* significa “inferior” y se aplica especialmente a la fuerza, de donde adquiere el sentido de “más débil”, aunque “peor” es una traducción posible, como se ve en la intención expresada por el discurso más débil en la comedia aristofánica, “el salir entonces vencedor, aún eligiendo los peores argumentos (*τοὺς ἥττους λόγους*, *Nubes* 1042), y en el coro de suplicantes de la tragedia homónima que afirma “tú, en verdad, veneras la justicia y distribuyes lo peor (*τὸ ἥσσον*) a las injusticias” (Eurípides, *Suplicantes* 379).<sup>297</sup> Con respecto a la tesis de Protágoras formulada en DK 80 B 6b, Kent Sprague y Solana Dueso optan por traducir los adjetivos *κρείττων* y *ἥττων* por “fuerte” y “débil”; Capizzi, por “mejor” y “peor”.<sup>298</sup> Una traducción como la del italiano permite conectar esta tesis con la epistemología desarrollada por Protágoras y, especialmente, con la concepción del sabio que aparece retratada en la “apología” de *Teeteto* (Zilioli, 2007, pp. 67–68). Allí se indica que es sabio quien “produciendo un cambio, logra para alguno de nosotros, al cual se le (a)parecen y para el cual hay cosas malas (*κακά*), que se le (a)parezcan y haya cosas buenas (*ἀγαθά*)” (*Teeteto* 166d6–8). Para ello es necesario provocar un cambio en la disposición. De hecho, la educación es definida como la transformación desde una condición hacia otra que sea mejor (*ἐπὶ τὴν ἀμείνω*, *Teeteto* 167a4–5). Las nuevas apariencias que se perciben gracias a este cambio no se deben considerar verdaderas, sino mejores (*βελτίω*) (*Teeteto* 167b1–4). En este contexto se emplean los adjetivos *κακός* y *ἀγαθός* (166d7–8), y los comparativos *ἀμείνων* (167a3, 167a5) y *βελτίων* (17b4). Aunque el comparativo *κρείττων* no aparece en este contexto, podría considerarse equivalente a aquellos dos últimos. De ser así, Protágoras intentaría hacer mejor el argumento que es peor. ¿De qué podría tratarse eso? A través de la modificación de las condiciones de la percepción y, consecuentemente, de la percepción misma de los hechos, Protágoras haría

<sup>296</sup> LSJ (1996 [1843], p. 993, s. v. *κρείττων*).

<sup>297</sup> LSJ (1996 [1843], p. 779, s. v. *ἥττων*).

<sup>298</sup> Kent Sprague (2001 [1972], p. 21) propone “making the weaker argument stronger”; Solana Dueso (1996, p. 127), “convertir en fuerte el argumento débil” y Capizzi (1955, p. 195), “rendere migliore il concetto peggiore”. La traducción de Untersteiner (1967 [1949], p. 83) no es, a mi juicio, acertada, pues la tesis no refiere al conocimiento: “ridurre la minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza”.

que los discursos que los sujetos consideren mejores para ellos, sean vistos como los peores y que aquellos discursos que son considerados los peores, se conviertan en los mejores. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para decidir que un argumento es mejor que otro? El hombre, que es medida de todas las cosas. Como se ha señalado, esta medida puede residir en el individuo particular o en la πόλις, que es medida de los valores que rigen la vida de sus ciudadanos. La tarea del sabio es lograr que los individuos perciban como beneficiosas las cosas que a la ciudad parecen justas y bellas (*Teeteto* 167c4–7). En consecuencia, es también tarea del sabio fortalecer las opiniones basadas en esas percepciones y debilitar aquellas sustentadas en las percepciones de hechos reprobados por la πόλις.

### III. 3. ¿No es posible contradecir?

De acuerdo con la concepción protagórica de la antilogía, es posible que los sujetos enuncien discursos opuestos basados en la diferencia de percepciones de un mismo hecho y que una misma persona, al modificar su percepción sobre ese hecho, modifique también su discurso y defienda un argumento contrario al que sostenía anteriormente. Todo esto supone que contradecir es posible. No obstante, en *Euthd.* 286b8–c4 (DK 80 A 19) Protágoras es aparentemente señalado como el autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, *i. e.* de la tesis según la cual es imposible contradecir. Este testimonio no solo es inconsistente con la tesis de los discursos opuestos, sino también con la propia opinión que Platón presenta sobre Protágoras en *Sofista*, ya que allí los escritos de Protágoras sobre la lucha y otras técnicas se ubican entre las obras que contienen todo aquello que se necesita saber para contradecir (ἀντειπεῖν) a los expertos (*Sofista* 232c7–e4, DK 80 B 8). Por esta razón, la imposibilidad de contradecir no sería una tesis de Protágoras, pues no es coherente con la postulación de discursos opuestos que defiende el sofista.<sup>299</sup>

---

<sup>299</sup> Untersteiner (1967 [1949], pp. 19–20, n. 53), Mansfeld (1981, p. 48). Rankin (1981, p. 26) defiende que la tesis de la imposibilidad de contradecir sería un arma empleada por el Abderita para vencer en las disputas retóricas. Solana Dueso (1996, p. 37, n. 31) y Schiappa (2003, p. 139) sugieren que se trataría de un corolario extraído por algunos críticos de la tesis antropométrica con el objetivo de mostrar las absurdidades que de ella se desprenden.

Si se analiza el pasaje del *Euthd.* con atención, se verá que allí Platón no adjudica a Protágoras la imposibilidad de contradecir.<sup>300</sup> Una vez que Dionisodoro culpa a Sócrates y a Ctesipo de querer que Clinias se vuelva lo que no es y que ya no sea lo que es ahora, *i. e.* de querer matarlo, Ctesipo acusa a los hermanos de mentirosos (*καταψεύδῃ*, *Euthd.* 283e4).<sup>301</sup> Para refutarlo, Eutidemo propone un razonamiento que muestra la inexistencia de lo falso. Como se ha indicado, una de las características del procedimiento erístico es aislar los términos pronunciados por el interlocutor y utilizarlos para construir paradojas que puedan refutarlo (Chance, 1992, pp. 86–87; Mársico e Inverso, 2012, p. 70). En este caso la mención del verbo *καταψεύδῃ* es utilizada por Eutidemo para proponer la tesis de la imposibilidad de lo falso. En efecto, para decir algo falso, hay que decir algo, pero quien dice algo dice necesariamente lo que es y “el que dice lo que es, es decir, las cosas que son, dice la verdad” (*ὁ γὰρ τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τἀληθῆ λέγει*, *Euthd.* 284a5–6). La falsedad, entendida como la expresión de lo que no es, se revela imposible, pues siempre que se habla se dice algo que es y esto implica decir la verdad. Asimismo, dado que hablar es un hacer o un producir, necesariamente el efecto de esa acción debe ser una entidad existente, ya que no se puede producir algo que no es (*Euthd.* 284b3–c6).

Ctesipo intenta infructuosamente rebatir este argumento y, al no poder lograrlo, se encoleriza con los hermanos (*Euthd.* 284c7–285a1). Sócrates aconseja al muchacho aceptar lo que estos dicen para que puedan finalmente enseñar la técnica en la que se han proclamado expertos. Ctesipo entonces aclara que su intención no es ofender a Dionisodoro, sino contradecirlo (*ἀντιλέγειν*, *Euthd.* 285d4), toda vez que no diga algo correctamente. Dionisodoro aprovecha la mención de esta noción para proponer un nuevo argumento que, con base en las mismas premisas que justifican la imposibilidad de lo falso, muestre la imposibilidad del contradecir. En efecto, si cada vez que alguien dice algo dice lo que es, no es posible que, sobre un mismo asunto, una persona diga lo que es y otra, lo que no es, de modo que o ambos dan una misma explicación sobre la misma cosa, y por tanto acuerdan en lugar de contradecirse, o bien hablan de asuntos diferentes, por lo cual tampoco se contradicen (*Euthd.* 285d7–286b6). Asimismo, la asociación entre “decir algo”, “decir lo que es” y “decir la verdad” permite en el diálogo justificar la imposibilidad de

---

<sup>300</sup> Retomamos aquí las conclusiones presentadas en Gardella (2017).

<sup>301</sup> Sobre este argumento, que confunde lo relativo con lo absoluto, cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*”.

opinar, de ser ignorante, de refutar y de errar, ya que estos estados y actividades dan por supuesto la existencia de la falsedad (*Euthd.* 286d1–287a9).

Una vez que Dionisodoro establece que es imposible contradecir, Sócrates interrumpe la conversación para mencionar la sorpresa que aparentemente le provoca este argumento:

Realmente siempre me asombro de este argumento que he escuchado de muchos y muchas veces. En efecto, los del grupo de Protágoras se valían exageradamente de él e incluso los más antiguos, pero a mí me parece siempre que es algo asombroso, porque anula tanto a los demás como a él mismo (Platón, *Euthd.* 286b8–c4, DK 80 A 19).<sup>302</sup>

Platón se propone aquí reconstruir la genealogía de un argumento que lo asombra. Si bien Protágoras es el único intelectual del cual se da nombre propio, no ha sido el “inventor” del argumento, pues este ha sido también defendido por sus seguidores y por un grupo anónimo aún más antiguo (οἱ ἔτι παλαιότεροι, *Euthd.* 286c3). Se insiste en que se trata de un punto de vista extendido que habría ganado numerosos defensores.

Platón emprende la tarea de rastrear los antecedentes de las posiciones que discute en dos pasajes de *Teeteto* y *Sofista*, que guardan notables semejanzas con el que aquí es objeto de análisis. En *Teeteto* 179e2–4 Platón ubica los orígenes de la tesis heraclítica del continuo fluir en Homero, quien habría expresado una opinión similar al hacer de Océano y Tetis los padres de la generación: “no sería posible dialogar sobre estas doctrinas heraclíticas o, como tú dices, homéricas, o incluso más antiguas (ἔτι παλαιότερων)”.<sup>303</sup> De la misma forma procede Platón en *Sofista* 242d4–6, al referirse a la tesis según la cual todo es uno: “el grupo eléata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún (ἔτι πρόσθεν), expone en sus mitos que la llamada ‘multiplicidad’ no es sino un solo ente”. La estrategia de identificar no solo a los actuales defensores de una posición, sino también a sus antecesores u otros defensores anónimos, pone de manifiesto la importancia de la tesis que es objeto de discusión, al tiempo que permite, de cierta forma, despersonalizarla. Al convertirla en un punto de vista extendido, Platón borra a los enunciadores específicos de la tesis que le interesa discutir y subsume en un enunciado general, que suele ajustarse

---

<sup>302</sup> οὐ γάρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκοὺς ἀεὶ θαυμάζω. καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν.

<sup>303</sup> Traducción modificada. Cfr. Platón, *Teeteto* 152e1–9.

a la medida de los propósitos de su crítica, tanto los modos particulares en que cada filósofo propone la tesis en cuestión, como los diversos argumentos esgrimidos por cada uno para fundamentarla.

En segundo lugar, llama particularmente la atención que Platón no se refiera directamente a Protágoras, sino a οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν (“los del grupo de Protágoras”, *Euthd.* 286c2). ¿Cuál es el sentido y alcance de esta expresión? La preposición ἀμφί tiene dos valores: uno concreto –“a ambos lados de” y, de allí, “alrededor de”– y otro figurado que se desprende del primero –“a causa de, para”–.<sup>304</sup> Suele emplearse como complemento de un sintagma nominal para designar a quienes rodean y acompañan a una persona que oficia como referente de dicha agrupación, *e. g.* οἱ δ' ἀμφὶ Πρίαμον (Homero, *Ilíada* III 146) podría traducirse como “los que se agrupan en torno de Príamo” o incluso “Príamo y sus compañeros”, lo cual sugeriría que Príamo se incluye en el grupo del que oficia como líder.<sup>305</sup> Asimismo, οἱ δὲ ἀμφὶ Ξέρξην (Heródoto, VIII 25. 11) viene a designar a “los que se agrupan en torno de Jerjes” o “los que luchan para Jerjes” y, de allí, “el ejército de Jerjes” (cfr. Heródoto, IX 69).

Platón utiliza la preposición ἀμφί como complemento de sintagma nominal en diez oportunidades.<sup>306</sup> En la mayoría de estos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, el sentido del sintagma alcanza no solo a los seguidores, sino a la persona que cumple el rol de referente del grupo. En *Apología de Sócrates* 18b3 τοὺς ἀμφὶ Ἄνωτον es la que expresión con la que Platón refiere a los acusadores formales de Sócrates que se distinguen de los antiguos, entre quienes se incluyen no solo Ánito, sino también quienes apoyan su denuncia, Meleto y Licón. En *Menón* 99b6–7 el sintagma οἱ ἀμφὶ Θεμιστοκλέα alcanza no solo a quienes como Arístides, Pericles y Tucídides se asemejan a Temístocles, sino a Temístocles mismo, pues todos ellos se presentan como ejemplos de varones virtuosos cuyos hijos no se comportan del mismo modo, dado que la virtud no es enseñable. En *Sofista* 216a3 la expresión ἐταίρων δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην hace referencia tanto a Zenón como a Parménides, pero no al Extranjero. Este se presenta como “diferente” (ἕτερον) de los integrantes de este círculo, ya que defiende la existencia del no

---

<sup>304</sup> Humbert (1960, p. 331).

<sup>305</sup> Chantraine (1953, p. 88). Cfr. Homero, *Odisea* XXII 281, XXIV 496–497 y los ejemplos citados por Bailly (1950, p. 106, *s. v.* ἀμφί).

<sup>306</sup> Platón, *Apología de Sócrates* 18b3; *Hípias Mayor* 281c5–6; *Men.* 99b6–7; *Prt.* 316d8; *Crátilo* 400a1, 400c5; *Euthd.* 286c2, 305d6–7; *Teeteto* 170c6 y *Sofista* 216a3.

ser, punto de vista que contradice la tesis de Parménides.<sup>307</sup> La expresión οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία hace referencia en *Crátilo* 400c5 a los órficos, cuyos misterios se organizan en torno de la figura del mítico poeta Orfeo.<sup>308</sup> En algunos casos, la preposición ἀμφί es utilizada para referir más a las figuras individuales que a sus seguidores, como ocurre en *Crátilo* 400a1 (τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα) e *Hippias Mayor* 281c5–6 (τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλῆσιον Θαλήν).<sup>309</sup>

En *Euthd.* Platón emplea el sintagma analizado en dos oportunidades. En *Euthd.* 305d6–7 la expresión τῶν ἀμφὶ Εὐθύδημον parece alcanzar no solo a Eutidemo, sino también a Dionisodoro y a aquellos discípulos que estos pudieron conquistar, como es el caso de Ctesipo, quien aprende con tal velocidad las enseñanzas erísticas que logra refutar al propio Dionisodoro al final del diálogo (*Euthd.* 300d4–5, 303e7–8). La expresión utilizada en *Euthd.* 286c2 (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν) se reitera en *Teeteto* 170c6 (τῶν ἀμφὶ Πρωταγόραν), donde Platón menciona que los seguidores de Protágoras se caracterizan por defender que es imposible decir falsedades. Entre ellos parece incluirse al mismo Protágoras, a quien Sócrates se dirige directamente en el diálogo, como si estuviera presente (*Teeteto* 170a6, c2). Por este motivo, Canto–Sperber (1989, p. 137, n. 130) opta por traducir la expresión οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν de *Euthd.* 286c2 por “il est vrai que Protagoras s’en servait beaucoup...”, aclarando que esta refiere a Protágoras y a sus discípulos.

En tercer lugar, es preciso determinar a qué argumento se hace referencia en *Euthd.* 286b8–c4. En efecto, Sócrates usa la expresión τοῦτον τὸν λόγον, sin aclarar expresamente cuál es el razonamiento que lo asombra. Diels y Kranz (1954 [1903], p. 259), Canto–Sperber (1989, p. 204, n. 129) y Chance (1992, p. 100) suponen que se refiere al οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν que se menciona en las líneas que preceden inmediatamente a este pasaje (*Euthd.* 285d7–286b6). Sin embargo, también podría tratarse del argumento según el cual no se puede hablar falsamente porque, al decir algo, se dice lo que es, es decir, la verdad, argumento del que depende la justificación de la imposibilidad de la contradicción (*Euthd.* 283e7–284c6). Esto parece confirmarse en las líneas que se encuentran a continuación de *Euthd.* 286b8–c4: “¿No es posible decir falsedades –pues a eso apunta el argumento, ¿no?–, sino que o al hablar se dicen cosas verdaderas o no se habla?” (*Euthd.* 286c6–8, traducción

<sup>307</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”.

<sup>308</sup> Cfr. Platón, *Prt.* 316d8 (τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφεία καὶ Μουσαῖον).

<sup>309</sup> Bailly (1950, p. 106, s. v. ἀμφί).

modificada). No es la imposibilidad de contradecir lo que Sócrates alega haber escuchado repetidas veces en *Euthd.* 286b8–c4, sino la imposibilidad de hablar falsamente, a partir de la cual se puede también probar la imposibilidad de ciertos estados cognitivos y actos discursivos, tales como contradecir, opinar, ignorar, refutar y errar. Como ya se ha anticipado, este argumento, *i. e.* que es imposible hablar falsamente, es atribuido por Platón a Protágoras y su grupo en *Teeteto* 170c2–8. Por esta razón, podría ser también referido como un argumento protagórico en el pasaje de *Euthd.* analizado.

Ahora bien, la expresión *οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν* permite aludir no solo a Protágoras, sino también a otros intelectuales que, o bien defendieron los argumentos protagóricos, o bien los utilizaron para fundamentar nuevos puntos de vista. La expresión *σφόδρα ἐχρῶντο* (*Euthd.* 286c2) es empleada con un sentido ligeramente negativo que pone de manifiesto no solo el uso, sino también el abuso que los seguidores del aberita hicieron de algunos de sus argumentos, tergiversando las intenciones originales con las que habían sido enunciados (Chance, 1992, p. 100, n. 50). Se ha señalado que, entre los defensores del argumento de Protágoras, Platón aludiría principalmente a Antístenes.<sup>310</sup> De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, IX 53 (DK 80 A 1, *SSR* V A 154, *FS* 968), “Protágoras fue el primero en plantear el argumento de Antístenes que intentaba demostrar que no es posible contradecir, según dice Platón en el *Eutidemo*”. Sin embargo, como ha mostrado el análisis desarrollado hasta aquí, esta interpretación no es correcta. En efecto, en *Euthd.* 286b8–c4 Platón no adjudica a Protágoras y su grupo la tesis de la imposibilidad de contradecir, sino la que promulga que es imposible decir algo falso, como se desprende del comentario formulado en *Euthd.* 286c6–8. En el diálogo esta tesis es conectada con la imposibilidad de contradecir no porque Protágoras haya defendido esta posición, sino porque filósofos como Antístenes lo hicieron. Aunque Platón evite mencionar su nombre en el diálogo, numerosas fuentes señalan a Antístenes como el verdadero autor del *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*, tesis que justifica precisamente en la imposibilidad de decir algo falso.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> Canto–Sperber (1989, p. 200, n. 113), Brancacci (1990, p. 250, n. 44), y Mársico e Inverso (2013, p. 134, n. 49).

<sup>311</sup> Proclo, *in Cra.* (*SSR* V A 155, *FS* 969). Otras formulaciones de la misma tesis se encuentran en Aristóteles, *Metafísica* 1024b32–34, *Tópicos* 104b19–21; Alejandro, *in Metaph.* 434. 25–435. 20, *in Top.* 70. 14–24, 78. 23–79. 22 (*SSR* V A 152–153, *FS* 960–961, 963–965). Cfr. Brancacci (1990, pp. 249–255) y los comentarios formulados *supra*, capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica” e *infra*, capítulo III, apartado IV. 1. 1. 2, “Referencias a las tesis de los filósofos socráticos”.

#### IV. Los *Δισσοὶ λόγοι* (*DDLL*): análisis e interpretación

La teoría antropométrica justifica la existencia de discursos opuestos sobre un mismo asunto y es tarea del sabio transformar el peor discurso en el mejor, tomando las opiniones de la *πόλις* como medida de lo justo y beneficioso. Si bien se han mencionado ejemplos concretos del uso de discursos opuestos que aparecen en fuentes que dan testimonio de la práctica retórica del sofista de Abdera, se analizará ahora con detalle la utilización de este patrón argumentativo en el opúsculo conocido como *Δισσοὶ λόγοι* (*DDLL*).<sup>312</sup> Algunos de los problemas que plantea el tratado se originan en la dificultad para determinar con exactitud su fecha de composición y la identidad del autor. En cuanto a la estructura de la obra, Robinson (1979, p. IX) no exagera al decir que los *DDLL* son una suerte de “intractable animal”, en cuyo cuerpo se hilvanan, sin hilo de continuidad aparente, algunas *ἀντιλογίαι* (*DDLL* §§ 1–4 e incluso 5) con el tratamiento de otros tópicos que permiten al autor expresar un punto de vista propio (*DDLL* §§ 6–9). En lo que respecta al contenido, se aprecia una fuerte influencia protagórica que no excluye la referencia, e incluso defensa, de tesis de cuño socrático. Aunque esto hace del tratado una fuente de inestimable valor para evaluar las disputas entre las vertientes sofística y socrática, dificulta no obstante la tarea de determinar si el autor de esta obra era un sofista o un allegado al círculo de Sócrates.

A continuación, se propondrá una posible fecha de composición del opúsculo, se analizará la influencia de Protágoras y se presentará una hipótesis sobre la identidad del autor del texto que permitirá, a su vez, echar luz sobre los presuntos objetivos con que la obra fue escrita y sobre su unidad, cuestiones todas estas que están en estrecha conexión. Luego, se analizará el uso de la antilogía en *DDLL* §§ 1–4 y se considerarán también los fundamentos del empleo de esta técnica que se exponen en *DDLL* §§ 8–9. La interpretación que aquí se expone se completa con la traducción completa del opúsculo que se ofrece en el apéndice de esta investigación.

---

<sup>312</sup> El opúsculo fue publicado por primera vez por Stephanus en 1570 bajo el título *Διαλέξεις*, como apéndice a su edición de Diógenes Laercio. Posteriormente, fue incluido entre los manuscritos de Sexto Empírico, luego de que Fabricius en su edición de 1724 lo titulara *Sexti Disputationes Antisepticae*. Sin embargo, Fabricius creía que el autor del tratado era Sexto de Queronea, opositor al escepticismo, no Sexto Empírico. Sobre este tema, Robinson (1979, pp. 2–3).

## IV. 1. Información preliminar sobre la obra y el autor

### IV. 1. 1. La fecha de composición

#### IV. 1. 1. 1. *Terminus post quem* y relación con la fecha dramática del *Protágoras* de Platón

Es imposible determinar con exactitud el momento en que los *DDL* fueron escritos. Sin embargo, el opúsculo ofrece una referencia que permite fijar con seguridad un *terminus post quem* para la fecha de composición. Se menciona como hecho reciente y concluido la guerra del Peloponeso donde los espartanos vencieron a los atenienses: “En la guerra –y de los hechos más recientes (τὰ νεώτατα) hablaré primero– la victoria que los lacedemonios obtuvieron sobre los atenienses y sus aliados, <fue> para los lacedemonios algo bueno, pero para los atenienses y sus aliados, algo malo” (*DDL* § 1. 8). Esta guerra se suma a una lista de conflictos bélicos que resultan buenos para los vencedores y malos para los vencidos: las guerras entre griegos y persas, aqueos y troyanos, tebanos y argivos, centauros y lapitas, y dioses y gigantes (*DDL* § 1. 8–10). Dado que la guerra concluyó en el 404 a. C., el tratado nunca podría haber sido redactado antes de esa fecha. De ahí que se concluya que fue escrito entre el final de la guerra y el año 395 a. C. aproximadamente.<sup>313</sup> Untersteiner (1954, p. 148) defiende que es de la primera mitad del siglo IV a. C. y Bailey (2008, p. 261), que fue redactado con posterioridad a la muerte de Platón, lo cual justificaría la alusión a tesis platónicas en el opúsculo.<sup>314</sup> En cambio, Mazzarino (1974 [1965], p. 290) alega que fue escrito con anterioridad, en el siglo V a. C., ya que el conflicto entre lacedemonios y atenienses aludido en *DDL* § 1. 8 sería el de la batalla de Tanagra, ocurrida en el 457 a. C. Sin embargo, esta fecha de redacción no permite explicar por qué el tratado presenta algunas tesis filosóficas desarrolladas posteriormente por Platón y algunos otros socráticos.

Para fijar la fecha de composición de los *DDL* también se suele tomar como referencia la mención de Policleto, quien, por haber enseñado a su hijo a esculpir estatuas,

---

<sup>313</sup> Levi (1940, p. 292), Robinson (1979, p. 41), Kent Sprague (1972, p. 279) y Solana Dueso (1996, p. 133).

<sup>314</sup> Cfr. Taylor (1911, pp. 119–120). Incluso Conley (1985, pp. 62–63) sugiere que la composición del opúsculo podría haber tenido lugar en la época bizantina tardía, aunque sin aportar argumentos de peso para probar esta hipótesis.

es citado como ejemplo de que las técnicas pueden ser enseñadas (*DDLL* § 6. 8). El mismo Policleto es mencionado por Protágoras en el diálogo platónico homónimo como ejemplo de un padre virtuoso con hijos mediocres, cuyo caso sin embargo no sirve para cuestionar que la virtud pueda ser enseñada, como reclama el sofista, dado que los muchachos aún son jóvenes para ser condenados como completamente inútiles (*Prt.* 328c5–d2). A partir de esta mención, se ha intentado fijar la fecha de composición de los *DDLL* por referencia a la fecha dramática de *Prt.* Según las pistas que ofrece el diálogo, esta podría ubicarse, o bien antes del 429 a. C., año de la peste que asoló a Atenas y por la cual murieron los hijos de Pericles que están presentes en *Prt.* 319e3, o bien cerca del 420 a. C., año donde se estrenaron los *Salvajes* de Ferécates, obra que se menciona en *Prt.* 327d3–4.<sup>315</sup>

Sin embargo, dado que en *Prt.* se hace referencia a “los hijos de Policleto” (οἱ Πολυκλείτου υἱῆς, 328c6–7), los *DDLL* tendrían que haber sido escritos, o bien en el momento en el que aún no había nacido el segundo hijo del escultor (o sea, antes de la fecha dramática de *Prt.*), o bien en el momento en que alguno de los muchachos había fallecido (o sea, luego de la fecha dramática de *Prt.*). Esta diferencia, sin embargo, no es significativa. En efecto, se podría pensar que la habilidad de Policleto para enseñar a su hijo o a sus hijos la técnica de la escultura era paradigmática en la época, de modo que tanto Platón como el autor de los *DDLL* podrían referir a este caso de forma general, sin interesarse por la información precisa de cuántos eran los hijos que habían aprendido la técnica del padre (Robinson, 1979, pp. 38–39). Incluso podría ocurrir que los *DDLL* solo refirieran al hijo del escultor que logró finalmente adquirir la técnica.

Ahora bien, los datos sobre el *Prt.* no permiten construir argumentos de peso para fijar la fecha de composición de los *DDLL*. En efecto, dado que el fin de la guerra del Peloponeso es posterior al 429 y al 420 a. C., fechas en las que posiblemente se desarrolla la escena dramática del diálogo platónico, aquel debe privilegiarse como fecha después de la cual se compuso el escrito que nos ocupa.

#### IV. 1. 1. 2. Referencias a las tesis de los filósofos socráticos

Aunque es plausible que los *DDLL* fueran redactados luego del 404 a. C., una vez finalizada la guerra del Peloponeso, es imposible determinar con precisión cuándo. Sin embargo, más

---

<sup>315</sup> Esta última es la fecha dramática que defiende Divenosa (2006, pp. 9–11).

allá de esta dificultad, existen algunas razones para fortalecer la hipótesis según la cual el tratado fue escrito luego de la muerte de Sócrates, ya en el primer tercio del siglo IV a. C., pues en ciertos pasajes de la obra se aprecia una fuerte influencia de puntos de vista desarrollados por los intelectuales del círculo socrático.

Por una parte, en los *DDLL* se encuentran referencias a ideas de Platón, tal como fueron expresadas a través del Sócrates que es personaje de los diálogos. En primer lugar, la crítica a los poetas que componen versos con vistas al placer y no con vistas a la verdad expresada en *DDLL* § 2. 28 y 3. 17 se reitera en *República* X 607c3–d1 y en *Gorgias* 501d7–503a1, donde se extiende también a la música y a la retórica.<sup>316</sup> En segundo lugar, la definición de la verdad como una relación de adecuación entre el discurso y los hechos que el discurso describe, enunciada en *DDLL* § 4. 2, se reitera en *Crátilo* 385b2–d1 y *Sofista* 261c6–264b7. En tercer lugar, en *DDLL* § 6 se repiten algunos de los argumentos ofrecidos por Sócrates en el *Prt.* en contra de la enseñabilidad de la virtud, así como aquellos que esgrime Protágoras para probar lo contrario.<sup>317</sup> En efecto, además de la referencia a Policleto que se repite en ambas obras (*DDLL* § 6. 8 y *Prt.* 328c6–d2), el argumento ofrecido en *DDLL* § 6. 3 –“que si <la sabiduría y la virtud> fueran algo que pudiera ser enseñado, se habrían reconocido maestros <de ellas>, como en la música”– se reitera de alguna manera en *Prt.* 319c8–d7 y muy claramente en *Menón* 89d6–e9. Asimismo, el argumento ofrecido en *DDLL* § 6. 4 –“que los varones de la Hélade que se han vuelto sabios instruirían a sus hijos y amigos”– aparece en *Prt.* 319d7–320b3 y en *Menón* 93a5–94e2, y el de *DDLL* § 6. 5 –“que algunos, al estar cerca de los sofistas, no han obtenido ningún beneficio”– es referido en *Menón* 91c6–92b4. Por otra parte, que los sofistas son maestros de la virtud es una idea que aparece tanto en *DDLL* § 6. 7, como en *Prt.* 318e5–319a4, 328a7–b5 y en *Menón* 91b2–8. Por último, lo expuesto en *DDLL* § 6. 11–12 intenta rebatir el argumento según el cual muchos que no han llegado a conocer a los sofistas se han vuelto notables, dado que la virtud y la sabiduría no se aprenden ni se enseñan (*DDLL* § 6. 6). Por este motivo se establece que existe “cierta condición natural” (*τις ... φύσις*) por la

---

<sup>316</sup> Robinson (1979, p. 177) señala que en Tucídides, I 22. 1, 4 aparecen puntos de vista similares. Sin embargo, como argumenta Solana Dueso (1996, pp. 154–155), la crítica que el historiador dirige contra logógrafos y poetas se basa en que estos no examinan con rigor los hechos ocurridos en el pasado, sino que cuentan sobre esos hechos historias agradables de oír que carecen de rigor. Por el contrario, la crítica presente en *DDLL* §2. 28 y 3. 17 se dirige contra el uso de fuentes poéticas que se pronuncian sobre temas éticos para la defensa de la tesis relativista.

<sup>317</sup> Cfr. Dupréel (1921, pp. 36–38) y, especialmente, Solana Dueso (1996, pp. 163–166).

cual una persona que no recibe lecciones de un sofista puede volverse conocedor de muchos asuntos, tras haber aprendido algunos pocos conocimientos básicos, como el del lenguaje, que se adquiere de los progenitores. Una hipótesis similar se reitera en el currículum educativo que Protágoras expone en el diálogo platónico que lleva su nombre. En efecto, para explicar por qué de padres y madres buenos pueden nacer hijos malos, se propone el ejemplo de la enseñanza de la flauta. Eximios flautistas pueden enseñar a sus hijos la técnica, pero que ellos sean como sus padres y madres depende de un don natural.<sup>318</sup> Es decir, si bien todos pueden aprender las diversas técnicas, no todos serán igualmente virtuosos en ellas, ya que la educación recibida se combina con las habilidades y disposiciones naturales que cada individuo posee. Asimismo, la adquisición de ciertos conocimientos en el ámbito de la crianza permite contestar al argumento de *DDLL* § 6. 3, que cuestiona la imposibilidad de reconocer maestros de ciertas disciplinas. En efecto, si todos los integrantes del entorno de crianza de una persona contribuyen a que aprenda la misma lengua que ellos hablan, como bien muestra el ejemplo del niño nacido en Atenas que se cría en Persia y del niño persa criado en Atenas (*DDLL* § 6. 12), se torna difícil reconocer maestros específicos, hecho que sin embargo no objeta que todo el entorno social ha contribuido de manera decisiva en el aprendizaje del lenguaje (Solana Dueso, 1996, pp. 163–164). En cuarto lugar, la capacidad de dialogar de forma breve enunciada en *DDLL* § 8. 1 recuerda la preferencia socrática por los discursos breves que se menciona en *Prt.* 334d3–335a8, donde el ateniense pide al sofista que presente respuestas cortas en lugar de discursos extensos.<sup>319</sup> La necesidad de conocer “la verdad de las cosas” y el hecho de que este conocimiento sirva para actuar rectamente y enseñar a la ciudad a hacerlo (*DDLL* § 8. 1–2), también podría vincularse con la ética intelectualista del Sócrates del *Prt.* y de otros diálogos platónicos del período temprano. Sin embargo, mostraremos más adelante que estas afirmaciones tienen un sentido diverso, alejado del socratismo. En quinto lugar, en *DDLL* § 4. 8–9 se alude a la diferencia entre el conocimiento que posee el testigo ocular de un hecho y los jueces, que deben juzgar qué ocurrió sin haber estado presentes, a la que también Platón refiere en *Teeteto* 201b7–c7.

---

<sup>318</sup> Platón, *Prt.* 327b5–c1: “¿Crees, Sócrates –dijo–, que los hijos de los buenos flautistas se volverían buenos flautistas, en mayor medida que los de los malos? Por mi parte, creo que no, sino que el hijo que estuviera mejor dotado precisamente para la flauta aumentaría su fama, y quien no lo estuviera quedaría son gloria”. Cfr. *Prt.* 327a5 y *Menón* 92e7–93a4.

<sup>319</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica”.

Por otra parte, en los *DDLL* se hallan algunas referencias a tesis de otros socráticos. En primer lugar, la renuencia a definir qué es lo bueno y el intento por establecer que es distinto de lo malo (*DDLL* § 1. 17) se distinguen de las intenciones del Sócrates platónico, preocupado por hallar una respuesta adecuada a la pregunta *τί ἐστι x*. Sin embargo, se asemejan notoriamente a la tesis de Antístenes, según la cual solo se puede responder a la pregunta *ποῖόν ἐστι x*, dado que definir es imposible, pues supone la enunciación de un *λόγος*, estructura lingüística que excede el plano del nombre (*ὄνομα*), señalado por Antístenes como la sede de la verdad, debido a la relación de adecuación estricta que mantiene con la cosa nombrada.<sup>320</sup> Asimismo, puede verse una referencia a Antístenes en la tesis según la cual si los nombres son diferentes a estos corresponden realidades distintas (*DDLL* § 1. 11, 2. 1, 3. 13, 4. 6). En efecto, Antístenes defendió que a cada una de las entidades materiales calificadas le corresponde un enunciado propio (*οἰκεῖος λόγος*), que es uno para cada cosa existente. El *λόγος* antisténico, cuya característica es que “muestra lo que era o es”, no se identifica con la proposición, sino con el nombre (*ὄνομα*) (Diógenes Laercio, VI 13; *SSR* V A 151; *FS* 958). A causa de que todo nombre tiene como correlato una entidad material real, no es posible que el lenguaje refiera a lo que no es o señale lo que es de modo equívoco, por lo tanto, es imposible la falsedad.<sup>321</sup> El lenguaje se convierte en la herramienta privilegiada para el conocimiento, de allí que la investigación de los nombres sea concebida como el principio de toda educación. En segundo lugar, en el tratado hay algunas referencias a tesis de los megáricos. El argumento de *DDLL* § 4. 6 podría constituir una posible alusión a la paradoja megárica del mentiroso o al argumento de la auto-refutación que Platón esgrime contra Protágoras en *Teeteto*, como se mostrará más adelante. En *DDLL* § 5. 5, se apela a la confusión entre el sentido absoluto y relativo del verbo “ser”, al afirmar que las mismas cosas pueden ser y al mismo tiempo no ser solo porque se encuentran aquí y no se encuentran en Libia. Este tipo de razonamientos, que constituyen ejemplos de la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, han sido ampliamente utilizados por los megáricos.<sup>322</sup> Asimismo, en *DDLL* § 5. 11 se afirma que los

---

<sup>320</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1043b23–28 (*SSR* V A 150, *FS* 956): “De este modo la confusión que obnubiló a los antisténicos y otros tan incultos tiene alguna importancia: que no es posible definir el ‘qué es’ (pues la definición es un enunciado largo), sino que es posible en rigor enseñar el ‘cómo es’ algo, como la plata, no es posible decir qué es, pero sí que es como el estaño”.

<sup>321</sup> Cfr. *supra*, capítulo III, apartado III. 3, “¿No es posible contradecir?”.

<sup>322</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: el mentiroso”.

cambios de acentuación provocan un cambio en el sentido de las palabras y, por tanto, en el sentido del discurso, como se observa en Γλαῦκος (“Glaucón”) y γλαυκός (“blanco”), Ξάνθος (“Janto”) y ξανθός (“amarillo”), Ξοῦθος (“Juto”) y ξουθός (“ágil”). Estos cambios de acentuación son considerados por Aristóteles como una de las estrategias erísticas para elaborar refutaciones que tienen su base en la expresión (παρὰ τὴν λέξιν, *SE* IV 166b1–b9).<sup>323</sup>

Por último, la presencia de un fragmento de diálogo socrático en *DDLL* § 1. 12–14 también aporta pistas para ubicar la datación del opúsculo en el siglo IV a. C. Luego de la muerte de Sócrates, sus discípulos directos comenzaron a redactar diálogos con el objetivo de limpiar la reputación del maestro y contrarrestar la hostilidad hacia el grupo que refloreció luego de la publicación por parte de Polícrates de una nueva *Acusación de Sócrates*, circa 393 a. C. (Humbert, 1967, pp. 50–51). Así, en los primeros años del siglo IV a. C. el género de los Σωκρατικοὶ λόγοι alcanzó el éxito de un verdadero *boom* literario.<sup>324</sup> Se estima que los discípulos de Sócrates escribieron cerca de doscientos títulos, de los cuales más de la mitad corresponden a diálogos socráticos. Asimismo, en cada uno de estos relatos es posible encontrar más de una unidad dialógica, con lo cual su número ascendería a trescientos durante los primeros veinticinco años del siglo IV a. C. (Rossetti, 2003, p. 4). El hecho de que el autor de los *DDLL* incluya en la composición de un texto en prosa un fragmento de diálogo como recurso para desarrollar su argumentación y ejemplificar el punto de vista que quiere exponer manifiesta la popularización de este género. Aunque es imposible determinar con exactitud si se publicaron diálogos socráticos con anterioridad a la muerte de Sócrates, la consolidación y popularización de este formato se dieron sin lugar a dudas en los albores del siglo IV a. C.<sup>325</sup>

De todo lo dicho se desprende que los *DDLL* podrían haber sido redactados en el primer tercio del siglo IV a. C., en el momento en que los discípulos de Sócrates comenzaron a escribir diálogos y luego de que Platón publicara algunas de las obras donde

---

<sup>323</sup> Se debe tener en cuenta que antes del siglo IX d. C. la escritura griega no poseía signos gráficos para distinguir los acentos, de modo que era posible explotar la confusión entre dos palabras que se escribían igual, pero no poseían la misma acentuación. Cfr. Dorion (1995, p. 229, n. 48).

<sup>324</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética* I 1447a27–b11 (*SSR* I B 2, *FS* 27).

<sup>325</sup> Dado que Ramage (1961, pp. 423–424) ubica la fecha de composición de los *DDLL* cerca del 404 a. C., argumenta que el fragmento de diálogo socrático que allí se encuentra sería el ejemplo más antiguo de este género.

expresa su opinión sobre la imposibilidad de enseñar la virtud, como *Prt.* y *Menón*, y sobre la naturaleza del discurso verdadero y falso, como *Crátilo* y *Sofista*.

#### IV. 1. 2. La identidad del autor

Así como es difícil establecer certezas sobre la fecha de composición de los *DDLL*, lo mismo ocurre con la identidad del autor, ya que el tratado se transmitió de forma anónima. No obstante, a partir de la lectura del opúsculo se pueden extraer al menos tres datos sobre su persona. En primer lugar, fue iniciado en algún misterio, pues indica que “soy iniciado” es, referido a sí mismo, un caso de enunciado verdadero (*DDLL* § 1. 4). Esta afirmación podría ser metafórica y aludir, por ejemplo, a la pertenencia del autor a algún círculo que, como el pitagórica, tenía rituales de iniciación para sus discípulos, o podría ser una indicación clara y literal de su participación en misterios como los de Eleusis (Robinson, 1979, pp. 44–45, 50; Solana Dueso, 1996, p. 190, n. 22).

En segundo lugar, el autor era conocedor del dórico, aunque no hablante nativo de este dialecto, ya que en el opúsculo se observan rasgos propios de este dialecto, mezclados con trazos de ático y jónico, como se puede apreciar en este ejemplo:

δισοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῶ ἀγαθῶ καὶ τῶ κακῶ. τοὶ μὲν γὰρ λέγοντι, ὡς ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν· τοὶ δέ, ὡς τὸ αὐτό ἐστὶ, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ τῶ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖσδε ποτιτίθεμαι (*DDLL* § 1. 1–2).

En estas líneas que dan inicio al tratado, hay tres marcas de dórico: la terminación del genitivo plural de la segunda declinación en  $-\hat{\omega}$  (τῶ ἀγαθῶ καὶ τῶ κακῶ), la desinencia  $-\nu\tau\iota$  de la tercera persona plural del presente del indicativo de la voz activa (λέγοντι) y el uso de *ποτί* en lugar de *πρός* que se observa en el verbo *ποτιτίθεμαι*, rasgo que comparte también el eólico. Se emplea el artículo *τοί* en lugar de *οί* con valor de pronombre demostrativo, rasgo homérico que se mantiene en el dialecto eólico. Se utiliza la forma ática de la tercera persona singular del verbo *εἰμί* (ἐστί), en lugar de la forma dórica *ἐντί* que aparece en otras secciones del tratado (*DDLL* §§ 2. 20; 5. 3, 8; 6. 7; 7. 5; 8. 5). Con respecto a las marcas de jónico, aunque no hay ninguna en el pasaje analizado, se observa en algunos sustantivos que siguen el modelo de la primera declinación el reemplazo de  $-a$

por  $\text{-}\eta$ , *e. g.* σοφίη (*DDLL* §§ 5. 7, 6. 1, 6. 7). Debido a esta mezcla de dialectos, se ha propuesto que el escritor del opúsculo no era hablante nativo de dórico, sino de jónico, y que tradujo sus ideas a este dialecto para que fueran escuchadas por una audiencia dórico parlante (Taylor, 1911, p. 94; Solana Dueso, 1996, p. 135). Dado que el tipo de dórico se corresponde con el hablado en la zona oeste de la Hélade, se ha pensado que podría haber sido redactado para ser leído en los grupos intelectuales de Mégara o Tarento (Robinson, 1979, p. 51).

En tercer lugar, y quizás esto sea lo más relevante, el autor exhibe un gran conocimiento del mundo intelectual de su época: por una parte, argumenta aplicando la técnica de los discursos opuestos y propone una formulación de la tesis relativista, saberes que podría haber aprendido de su contacto con algunos sofistas o del estudio de las teorías sofísticas del siglo V a. C.; por otra parte, hace referencia a las tesis de algunos filósofos socráticos, como Platón, Antístenes y los megáricos. Este conocimiento no excluye el desarrollo de puntos de vista propios sobre la elección de cargos públicos, el ideal de sabio y las virtudes de la memoria (*DDLL* §§ 6–9). La heterogeneidad de los puntos de vista que se rastrean en el tratado da cuenta de la formación ecléctica de su autor, quien logra forjar, como veremos, una visión propia y original sobre el uso y valor de la antilogía.

#### **IV. 1. 3. La importancia de los *DDLL* en el siglo IV a. C.**

A pesar de las dificultades para proponer una fecha exacta de composición, hemos aportado argumentos para defender que los *DDLL* fueron probablemente redactados bien entrado el primer tercio del siglo IV a. C. Por entonces el escenario filosófico estaba dominado por la literatura socrática. Salvo por pocas excepciones como Isócrates, Arquitas de Tarento y Metrodoro de Quíos, los intelectuales más destacados eran los discípulos de Sócrates, cuyos trabajos conquistaron la escena intelectual: “whereas during the first decades of the new century the Socratics were extremely prolific as writers, it is practically impossible to find works authored by contemporary philosophers unaffected by Socraticism” (Rossetti, 2007, p. 25). Los *DDLL* constituyen uno de esos pocos trabajos que no solo no adopta las normas de composición de diálogos impuestas por los socráticos, sino que discute muchas de sus tesis. Redactados al modo de los tratados epidícticos del siglo V a. C., los *DDLL* representan una suerte de neo–protagorismo, de la mano del cual

algunos de los aspectos más importantes del relativismo protagórico siguen vigentes en el siglo IV a. C. El autor del opúsculo emplea como forma de argumentación la antilogía y defiende, como se demostrará, el punto de vista relativista sobre los valores éticos y sobre la verdad, fortaleciendo un discurso que, en comparación con algunas manifestaciones del socratismo, era sin duda más débil.

#### IV. 1. 4. Las influencias en el autor: ¿cuán “protagóricos” son los *DDLL*?

Los *DDLL* han sido usualmente interpretados como una manifestación contundente de protagorismo (Guthrie, 1977 [1969], pp. 316–317; Robinson, 1979, pp. 54–59). Esto no quita que en el opúsculo se rastreen algunos conceptos desarrollados por otras sofistas, como Gorgias e Hippias. En efecto, Untersteiner (1954, p. 149) señala que allí se presentan temas del pensamiento de Gorgias, para cuya discusión se apela a tesis de Hippias.<sup>326</sup> Si bien es cierto que en los *DDLL* pueden rastrearse tópicos y conceptos tratados por ambos sofistas –e. g. el elogio de la memoria en *DDLL* § 9 o la noción de *καιρός* en *DDLL* §§ 2. 19, 20; 3. 12– la influencia de Protágoras parece ser la más evidente y relevante. En opinión de Levi (1940, p. 300), “in any case it is certain that, concerning both method and contents, our essay is to a large extent under the influence of Protagoras and owes more to him than to other sophists to whom it may be related”.

Tanto en la forma como en el contenido parece percibirse la influencia del sofista de Abdera. Comencemos por la forma. En *DDLL* §§ 1–4 nuestro autor anónimo afirma que existen discursos dobles (*δισσοὶ λόγοι*) sobre valores como lo bueno y lo malo, lo noble y lo vergonzoso, y lo justo y lo injusto, y sobre lo verdadero y lo falso.<sup>327</sup> Estos discursos son opuestos, ya que mientras uno afirma la relatividad de estos conceptos, el otro sostiene su objetividad. En la presentación de estos argumentos, el autor de los *DDLL* sigue el procedimiento de los *ἀντικείμενοι λόγοι* que, según Protágoras, existen respecto de cada asunto (Diógenes Laercio, IX 51 1–2; DK 80 B 6a). Como hemos visto, la utilización de este procedimiento argumentativo no se restringe solo a Protágoras, sino que se rastrea también en Zenón de Elea. En el caso de Protágoras, el uso de los argumentos opuestos tiene una impronta particular, pues se justifica en la epistemología defendida por el

---

<sup>326</sup> Véanse los comentarios de Levi (1940, pp. 292–294, 302) a esta hipótesis.

<sup>327</sup> En *DDLL* § 5 también se emplea el patrón de la antilogía, aunque no nos ocuparemos del análisis de este párrafo.

sofista.<sup>328</sup> En efecto, si de acuerdo con la doctrina antropométrica las cosas que son son tal como los sujetos las perciben y las percepciones varían de un sujeto a otro, se sigue entonces que los discursos que las expresan también diferirán. Ahora bien, el autor de los *DDLL* no hace ninguna mención de este fundamento epistemológico, de modo que podría haber empleado los argumentos opuestos a causa de su impacto o efectividad, sin compartir necesariamente el fundamento que justifica su implementación.

En cuanto al contenido, en *DDLL* §§ 1–4, mediante el procedimiento argumentativo de la antilogía, se exponen discursos dobles sobre algunos valores éticos, y sobre la verdad y la falsedad. Estos discursos son contrarios. Uno de ellos, el que podría ser caracterizado como “relativista”, sostiene que la definición y atribución de los valores tiene su base en el juicio particular, de modo que un mismo hecho puede ser considerado por algunos de una manera y por otros, de la manera contraria, *e. g.* un mismo hecho puede ser para unos justo y para otros, injusto. El otro discurso, que podría ser caracterizado como “no relativista” u “objetivista”, sostiene en cambio que los valores constituyen propiedades objetivas que no dependen de ningún juicio, de modo que existen hechos injustos que no podrían ser considerados justos en ninguna circunstancia y existen hechos que por sí mismos son justos. Dado que el principal argumento contra la tesis relativista ofrecido en *DDLL* sostiene que esta identifica valores opuestos, ha sido también caracterizada como “tesis de la identidad” y la objetivista, como “tesis de la diferencia”.<sup>329</sup>

En la teoría de Protágoras el relativismo ético es una consecuencia directa de su teoría epistemológica. En efecto, entre las cosas de las que según el sofista el hombre es medida, se incluyen valores ético–políticos que también son definidos por referencia a la percepción humana (*Teeteto* 157d8, 166d7, 167c4–5, 172b3, 177d4–5). Nuevamente, en los *DDLL* encontramos las huellas del relativismo ético, aunque sin referencia a la teoría de la percepción que lo fundamenta. Esto podría explicarse por dos razones: o bien el autor del opúsculo no comparte dicha teoría y entonces explicaría las consecuencias que se siguen de ella, como la existencia de discursos opuestos y el relativismo ético, apelando a otros fundamentos; o bien la toma como un supuesto que no menciona expresamente en el tratado con el objetivo de concentrarse solo en los corolarios que de ella se desprenden.

---

<sup>328</sup> Cfr. *supra*, capítulo III, apartado II, “Aspectos del relativismo protagórico: consideraciones generales sobre la tesis antropométrica”.

<sup>329</sup> Cfr. Robinson (1979, p. 73).

Por otra parte, como se ha establecido en el punto anterior, en *DDLL* § 6 se defiende la posibilidad de enseñar la virtud con argumentos similares a los que desarrolla el personaje Protágoras en el diálogo platónico homónimo. Si confiamos en el testimonio de Platón, entonces en *DDLL* § 6 se aprecia una fuerte influencia del pensamiento ético del sofista. Asimismo, la idea de “hablar rectamente” (*ὀρθῶς λέγειν*, *DDLL* § 8. 4, 6) podría ser una referencia a la *ὀρθοέπεια* protagórica (Robinson, 1979, p. 58). Algo similar ocurre con el concepto de *καιρός* (*DDLL* § 2. 19, 20; 3. 12), que también habría sido objeto de la reflexión del sofista.<sup>330</sup> No obstante, la adecuación de los nombres es una práctica desarrollada también por Antístenes de Atenas y el *καιρός* juega un papel central en la retórica de Gorgias, de modo que su mención en los *DDLL* podría constituir una referencia a las teorías de estos intelectuales.

#### IV. 1. 5. La unidad y los objetivos de los *DDLL*

La poca atención que han recibido los *DDLL* se explica en parte porque nunca fueron considerados verdaderamente una obra. Según la opinión de Guthrie (1977 [1969], p. 316), el opúsculo “has no literary or philosophical merit, and is most plausibly thought to be a pupil’s notes from a teacher who had adopted Protagoras’ methods or alternatively something written by a teacher for his pupils”.<sup>331</sup> Aunque Robinson (1979, p. 54, nn. 68–69) reconoce el valor de la obra, sostiene que probablemente se trata de una serie de “lecture–notes”, cuyas copias podrían haber sido distribuidas durante la conferencia del sofista. Este *collage* de anotaciones no parece haber sido destinado a la publicación y se habría convertido en opúsculo solo por accidente.

Hay algunos indicios en el texto que permitirían suponer que fue escrito con la intención de servir como apoyo para la exposición de una conferencia. Entre estos rasgos, Divenosa (2011, pp. 144–145) destaca los siguientes: en primer lugar, la utilización de una misma estructura argumentativa para organizar la mayor parte de los capítulos del opúsculo. Esta estructura es la de la antilogía u oposición de argumentos que prioriza la yuxtaposición de ideas en lugar de la deducción. En segundo lugar, la exposición de numerosos ejemplos concretos que, interpretados a la luz de las tesis generales, sirven

---

<sup>330</sup> Cfr. *supra*, capítulo III, apartado I. 3, “El testimonio de la doxografía”.

<sup>331</sup> Una opinión similar se encuentra en Barnes (1982 [1979], p. 410) y Waterfield (2000, p. 285).

para ilustrar ideas abstractas. En tercer lugar, el uso de una sintaxis simple, caracterizada por la presentación de oraciones breves, yuxtapuestas o subordinadas una a la otra. Con independencia del problema de la composición oral o escrita del texto, lo importante es apreciar la unidad de la obra y la continuidad existente entre cada uno de los párrafos que la componen, punto que se intentará poner de manifiesto a continuación.

Por el modo en que se presentan los argumentos y el tipo de ejemplos utilizados, el texto parece destinado a un público instruido, pero no especializado. Tiene una clara finalidad promocional, pues intenta capturar la atención de la audiencia que podría interesarse en las enseñanzas del autor, por medio de la exhibición de sus habilidades y bravura argumentativa. Según la opinión de Rossetti (1980a, p. 30), “l’anonimo potrebbe aver condensato in questo suo scritto una sorta di esposizione iniziale tipica suscettibile di poter essere svolta in tre-quattro lezioni gratuite la prima delle quali immancabilmente puntava a cogliere di sorpresa un certo pubblico e a provocare in esso un qualche shock”. Los tres primeros párrafos del escrito están especialmente compuestos para provocar esta conmoción inicial en la audiencia.

Solana Dueso (1996, pp. 136, 177–178) se distancia de esta hipótesis y propone que los *DDL* son el resumen de un concurso donde se contraponen dos teorías filosóficas antagónicas: el socratismo y el protagorismo. Aunque dicha contraposición domina ciertamente la mayor parte del tratado, no parece haber razones que sugieran que podría haberse dado en el marco de un concurso retórico, donde dos contendientes presentarían sus discursos. Como se mostrará a partir del análisis de *DDL* §§ 1–4, es el mismo autor del texto quien, por medio de la utilización de la antilogía, contrapone dos tesis opuestas.

#### **IV. 1. 6. La estructura de los *DDL***

El principal obstáculo para dar cuenta de la unidad de la obra es el título que le ha tocado en suerte. No debe olvidarse que *Δισσοὶ λόγοι* es una especie de “catch-phrase” tomada de la expresión con la que se inician los primeros párrafos del opúsculo (Robinson, 1979, p. 78). Este título refleja la estructura de *DDL* §§ 1–5, donde de forma expresa se enuncian dos tesis contradictorias y se ofrecen argumentos a favor de cada una de ellas. El objetivo del autor en estos párrafos es mostrar, por medio de ejemplos concretos, cómo se utiliza la antilogía.

En *DDLL* §§ 1–3, se enfrenta una tesis no relativista sobre los valores a una tesis relativista. En estos párrafos la presentación inicial de ambas posiciones se realiza siguiendo una fórmula similar: se afirma que existen discursos dobles (*δισσοὶ λόγοι λέγονται*) sobre determinados valores (*περὶ...*) y que dichos valores son para algunos de una forma, para otros de otra (*τοὶ μὲν... τοὶ δέ*) (*DDLL* § 1. 1, 2. 1, 3. 1). Este patrón se reitera en *DDLL* § 4. 1, aunque allí los discursos opuestos versan sobre lo verdadero y lo falso. Sin embargo, como se mostrará más adelante, en este caso no es del todo apropiado calificar a una de las tesis como relativista y a la otra como no relativista, ya que ambas toman como supuesto la misma noción de verdad como adecuación del discurso a los hechos. En *DDLL* § 5 también se exponen dos tesis opuestas, aunque su formulación difiere de la de los párrafos anteriores, puesto que una de las posiciones sostiene que “las mismas cosas dicen y hacen los que están locos, los que son sensatos, los sabios y los ignorantes”; la otra, que esto no se dice correctamente (*DDLL* § 5. 1, 6).

La estructura de *DDLL* §§ 6–7 es diferente de la de los párrafos mencionados hasta aquí. En *DDLL* § 6 se listan los argumentos que fundamentan la tesis según la cual la sabiduría y la virtud no pueden ser enseñadas ni aprendidas, y se discute cada uno de ellos. El objetivo no es apoyar la tesis contraria, sino poner en evidencia que son insuficientes las razones aducidas usualmente para mostrar la imposibilidad de enseñar la virtud: “[y] no digo que <la sabiduría y la virtud> son algo que puede ser enseñado, sino que aquellas pruebas no me bastan” (*DDLL* § 6. 13). En *DDLL* § 7 se aportan argumentos para mostrar que los cargos públicos no deben ser elegidos por sorteo, lo cual sirve para apoyar de forma indirecta la tesis contraria: que es el pueblo el que debería elegir los cargos, considerando las aptitudes de cada uno de los aspirantes. Tanto en § 6 como en § 7 se supone la existencia de una tesis y su antítesis —que es posible enseñar la virtud y que no es posible enseñar la virtud, que los cargos deben ser elegidos por sorteo y que los cargos no deben ser elegidos por sorteo—. Ahora bien, a diferencia de los capítulos precedentes, no se aportan argumentos para defender una y otra posición, sino que en § 6 se muestra la insuficiencia de la posición que proclama que la virtud no puede enseñarse y en § 7 se aportan razones para rebatir una única posición. Si bien no se percibe una estructura antilógica explícita, al menos de manera implícita, la oposición de argumentos también caracteriza estos apartados.

Más difícil en cambio es dar cuenta de la estructura de *DDLL* §§ 8–9, ya que allí no aparece la estructura antilógica ni se discute ninguna posición. Más adelante se intentará probar que esta divergencia se explica porque en *DDLL* §§ 8–9 no se muestran aplicaciones concretas de la utilización de la antilogía, sino el valor y las condiciones para el uso de esta técnica argumentativa. En efecto, allí se describen los conocimientos que se pueden alcanzar y las habilidades que se pueden desarrollar por medio de la utilización de los discursos opuestos, así como también algunos requisitos que se requieren para su correcta aplicación.

#### **IV. 2. La antilogía en los *DDLL***

##### **IV. 2. 1. Uso de la antilogía en *DDLL* §§ 1–4**

###### **IV. 2. 1. 1. *DDLL* §§ 1–3**

La primera sentencia que da inicio al opúsculo manifiesta la intención del autor de resumir las dos principales teorías sobre lo bueno y lo malo que dominan el ámbito intelectual de la época (*DDLL* § 1. 1). Es especialmente llamativo el uso del participio *τῶν φιλοσοφούντων* para referir a quienes se dedican a la reflexión sobre temas éticos. Como se ha indicado, *φιλοσοφία* es un término que refiere primariamente al contacto habitual, gusto e interés por las diversas manifestaciones de la cultura, y adopta luego en autores como Platón e Isócrates un sentido técnico específico.<sup>332</sup> Teniendo esto en cuenta, *τῶν φιλοσοφούντων* haría referencia, o bien a todas aquellas personas instruidas e interesadas por la cultura, retomando el sentido originario del término, o bien a quienes se dedican a una disciplina concreta de la que no se da una definición expresa en el opúsculo. En *DDLL* § 9. 1 la filosofía se presenta como un conocimiento específico que forma parte del amplio campo del saber: “La memoria ha sido el mayor y más bello descubrimiento para nuestra vida, útil para todo, tanto para la filosofía como para la sabiduría (*ἐς φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν*)”. Este comentario podría dar cuenta de la progresiva delimitación de la filosofía como disciplina que se diferencia de otras técnicas o manifestaciones de la cultura (Robinson, 1979, p. 238).

---

<sup>332</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado I. 1, “Apreciaciones generales sobre las nociones de *σοφιστής* y *φιλόσοφος*”.

En el campo de la filosofía se destacan dos posiciones: una que podríamos denominar “objetivista” y otra, “relativista”. De acuerdo con la primera, “lo bueno es una cosa y lo malo, otra” (*ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν*). Los adjetivos precedidos por el artículo neutro se emplean con el objetivo de mencionar la propiedad o el valor de manera abstracta y no por referencia a los casos concretos que puedan encarnarlos (Solana Dueso, 1996, p. 139; Divenosa, 2011, p. 143). En cambio, según la tesis relativista, “lo mismo es <bueno y malo>, para unos sería bueno, para otros, malo” (*τὸ αὐτό ἐστὶ, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν*). Según la interpretación que propone Robinson (1979, pp. 149–150), para comprender la sentencia es necesario suponer [a] <*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*> *τὸ αὐτό ἐστὶ*, [b] *καὶ* <*τὸ αὐτό*> *τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν*, de modo de traducir “some say that what is good and what is bad are two different things, others that they are the same thing, and that the same thing is good for some but bad for others”.<sup>333</sup> Mientras [a] constituye una afirmación de identidad (*identity-statement*) según la cual lo bueno y lo malo constituyen el mismo valor, [b] expresaría una inocua y trivial afirmación predicativa (*predicative statement*) según la cual una misma cosa puede ser juzgada como buena o como mala. El mismo Robinson (1979, p. 150) reconoce que, de acuerdo con el análisis de los ejemplos, los supuestos defensores de la tesis de la identidad realizan solo afirmaciones predicativas y deberían ser considerados, por esa razón, “contextualistas”. Por este motivo, Solana Dueso (1996, pp. 139–140) entiende que tanto en [a] como en [b] el sujeto de la sentencia es *τὸ αὐτό*, que remitiría a una misma cosa o situación de la que pueden predicarse propiedades contrarias. La presencia del artículo no constituye una razón decisiva, ya que este permite recategorizar el pronombre demostrativo *αὐτός αὐτή αὐτό* como un adjetivo que expresa identidad “el mismo, la misma, lo mismo”.<sup>334</sup> Como adjetivo, *αὐτός* puede hallarse en posición atributiva, *e. g.* *τὰ αὐτὰ ταῦτα* “las mismas cosas” (Jenofonte, *Anábasis* I 1. 7), o predicativa, *e. g.* *καὶ ἐγὼ μὲν ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὐκ ἐξίσταμαι* “pero yo soy el mismo y no cambio” (Tucídides II 61. 2. 1–2).<sup>335</sup> De manera que, en la expresión *τὸ αὐτό ἐστὶ*, “*τὸ αὐτό*” podría ser el predicativo de *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν* o, por el contrario, el sujeto del que se predicán los valores *τὸ ἀγαθόν* y *τὸ κακόν*.

<sup>333</sup> Robinson (1979, p. 99). Untersteiner (1954, p. 151) y Kent Sprague (2001 [1972], p. 279) proponen traducciones similares.

<sup>334</sup> Cfr. LSI (1996, p. 283, *s. v.* *αὐτός*): “the very one, the same”.

<sup>335</sup> Cfr. Goodwin (1900 [1892], pp. 213–214), Smyth (1920, p. 303), Humbert (1960, pp. 36–37) y Rodríguez Adrados (1992 [1987], pp. 319, 356).

Se podría pensar que esta ambigüedad es adrede. Una de las interpretaciones, la que propone a τὸ αὐτό como sujeto, respetaría el punto de vista relativista, la que propone a τὸ αὐτό como predicativo lo malinterpretaría. Esta ambigüedad deliberada pondría de manifiesto las tergiversaciones a las que está sujeto el punto de vista relativista y adelantaría la falacia argumentativa que cometen los objetivistas. La misma ambigüedad en la formulación de la tesis relativista se presenta en *DDLL* § 2. 1 –“lo mismo es noble y vergonzoso” o “noble y vergonzoso son lo mismo” (τοὶ δὲ τὸ αὐτὸ καλὸν καὶ αἰσχρὸν)– y en *DDLL* § 3. 1 –“lo mismo es justo e injusto” o “justo e injusto son lo mismo” (τοὶ δὲ τὸ αὐτὸ δίκαιον καὶ ἄδικον)–.

La comprensión del sentido y el alcance de la tesis relativista se obtiene a través del análisis de los ejemplos que se presentan para probarla. Todos ellos muestran que una misma cosa o situación es buena para unos y mala para otros, de modo que la determinación del valor depende del punto de vista subjetivo, *e. g.* la enfermedad es mala para los enfermos que la padecen, pero buena para los médicos que pueden aplicar sus conocimientos para curarla (*DDLL* § 1. 3); que los zapatos se rompan es malo para quienes los usan, pero bueno para el zapatero que puede ganar dinero por arreglarlos (*DDLL* § 1. 5); la victoria es algo bueno para los vencedores, pero malo para los vencidos (*DDLL* § 1. 6–10). En todos estos ejemplos los sujetos que tienen la potestad de juzgar el valor de una situación o hecho son individuos que se encuentran en determinadas circunstancias, *e. g.* individuos sanos o enfermos, individuos que dominan o no dominan sus pasiones; individuos expertos en ciertas técnicas, *e. g.* médicos, sepultureros, zapateros, alfareros, herreros; o grupos de individuos o pueblos, *e. g.* lacedemonios y atenienses, helenos y persas, aqueos y troyanos, tebanos y argivos, centauros y lapitas, y dioses y gigantes.

En el transcurso de la defensa de la tesis objetivista se presenta una versión del relativismo que se aparta de la de *DDLL* § 1. 1. En la formulación original de la tesis y en los ejemplos que la apoyan se insiste en mostrar que la valoración de una determinada situación como buena o mala depende del punto de vista subjetivo, a tal punto que no solo existen diferencias entre los individuos, sino que también la misma situación puede ser para una misma persona algunas veces buena y otras, mala según varíen las circunstancias (*DDLL* § 1. 1). Por el contrario, los defensores de la tesis objetivista interpretan que los relativistas identifican los valores –“lo bueno es lo mismo que lo malo” (τὸ αὐτὸν ἔστι τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ, *DDLL* § 1. 12, 16. Cfr. *DDLL* § 1. 11). Su estrategia consiste en omitir que

la atribución de valores contrarios a una misma entidad no se da de forma absoluta, sino relativa al punto de vista de un sujeto que se encuentra en determinada circunstancia. Mientras que para los relativistas se puede decir que una misma entidad es buena y mala no por sí, sino porque es buena para unos y mala para otros, los objetivistas interpretan que los relativistas defienden que las cosas presentan por sí mismas y al mismo tiempo propiedades contrarias. Por esta razón, la identificación de los valores que los objetivistas imputan a los relativistas en *DDLL* §§ 1–3 reposa en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.<sup>336</sup> Los objetivistas atacan “un hombre de paja” y fallan al no poder distinguir, de manera voluntaria o involuntaria, una afirmación de identidad, con la cual los relativistas no estarían comprometidos, de una afirmación predicativa (Robinson, 1979, pp. 150–151).

Los defensores de la tesis objetivista utilizan la identificación entre bueno y malo para intercambiar los valores y mostrar las paradojas que se desprenderían del relativismo. En el breve diálogo socrático que se incluye en *DDLL* § 1. 12–14, el interlocutor que interroga establece que si los padres de quien responde han hecho por este muchas cosas buenas, es preciso que les retribuya con malas acciones, dado que lo bueno y lo malo son lo mismo. Por esta misma razón, si hizo algo bueno por sus familiares, hizo algo malo, y si infligió males a sus enemigos, hizo por ellos buenas cosas. Luego, se agrega que el rey de Persia y los mendigos se encuentran en la misma situación, ya que los grandes bienes de aquel son grandes males y las situaciones penosas que estos atraviesan son agradables (*DDLL* § 1. 14–15). Al retomar los ejemplos enunciados en el discurso relativista, se dice que, dado que lo bueno y lo malo son valores idénticos, comer, beber y gozar sexualmente es para quienes están débiles malo y, a su vez, bueno, y que la enfermedad es para quien está enfermo no solo mala, sino también buena (*DDLL* § 1. 16. Cfr. § 1. 2–3). En estos casos no es la opinión de un sujeto la que determina la atribución de valores, sino la identificación objetiva de los valores la que determina la experiencia que atraviesa el sujeto.

La defensa del objetivismo se reduce a una crítica del relativismo, ya que el autor del opúsculo no expone argumentos positivos para fundamentar la tesis objetivista, salvo por aquel que sostiene que si los valores poseen nombres diversos deben constituir realidades

---

<sup>336</sup> Sobre esta falacia cfr *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*”.

diversas, lo cual supone que cada nombre de la lengua refiere a una única realidad: “Sin embargo, se dice otro discurso: que lo bueno sería una cosa y otra distinta lo malo; como el nombre es diferente, también lo es la cosa” (*DDLL* § 1. 11).<sup>337</sup> Esto supone una visión sobre el lenguaje, según la cual cada nombre refiere a una única realidad, visión que se emparenta con la tesis antisténica del οἰκεῖος λόγος.<sup>338</sup> La perspectiva de Antístenes sobre el lenguaje vuelve a retomarse hacia el final de *DDLL* § 1. 17, donde el autor aclara que su intención no es proponer una definición sobre lo bueno, sino mostrar que es diferente de lo malo.

La discusión sobre lo noble y lo vergonzoso se inicia también con la presentación general de dos tesis: la tesis objetivista, que afirma que “lo noble es una cosa y lo vergonzoso, otra”, ya que como el nombre es diferente también lo es la realidad a la que ese nombre refiere, y la tesis relativista, según la cual “lo mismo <es> noble y vergonzoso” (*DDLL* § 2. 1). Los ejemplos en favor de la tesis relativista aportados en *DDLL* § 2. 2–8 versan sobre los hábitos de determinados grupos (*e. g.* varones y mujeres, muchachitos jóvenes y amantes), mientras que los presentados en *DDLL* § 2. 9–17, sobre las costumbres de comunidades y pueblos (*e. g.* atenienses, lacedemonios, jonios, tesalios, macedonios, tracios, escitas, mesagetas, persas, lidios, egipcios). Por esta razón, *DDLL* § 2 constituye un verdadero estudio antropológico sobre las diferencias socio–culturales de los diversos pueblos de la Hélade y alrededores, ejemplo palpable del llamado “relativismo cultural”, *e. g.* los tatuajes son adornos para los tracios, pero para el resto constituyen marcas propias de quienes cometieron injusticias (*DDLL* § 2. 13); los escitas beben de los cráneos de los hombres a quienes mataron y los mesagetas devoran a sus padres descuartizados, pero los griegos consideran que ambas costumbres son dignas de temor y castigo (*DDLL* § 2. 13–14); en Atenas se considera noble que las mujeres tejan, mientras que en Egipto los varones se encargan de esta tarea y las mujeres, de los quehaceres de los varones (*DDLL* § 2. 17).

Para apoyar el punto de vista relativista en *DDLL* § 2, el autor apela a otras dos estrategias argumentativas. Por una parte, establece una situación contrafáctica según la cual si de un conjunto de múltiples costumbres los hombres debieran agrupar las que

---

<sup>337</sup> Cfr. *DDLL* §§ 2. 1, 3.13.

<sup>338</sup> Robinson (1979, p. 155) niega dicha asociación y señala en cambio una influencia de la actividad protagórica de corrección de los nombres.

juzgan vergonzosas y separarlas de las que juzgan nobles, nadie coincidiría, ya que es imposible delimitar un grupo de costumbres que sea noble para todos, puesto que las mismas costumbres son vergonzosas para unos y nobles para otros (*DDLL* § 2. 18). Por otra parte, se citan unos versos anónimos, según los cuales nada es completamente noble o vergonzoso, sino que el momento oportuno (ὁ καιρός) determina qué cosas lo son (*DDLL* § 2. 19). Si bien καιρός refiere en el ámbito de la retórica de los siglos V y IV a. C. al momento apropiado para enunciar un discurso, en este contexto esta noción debería ser considerada de forma un poco más amplia.<sup>339</sup> A la luz de los ejemplos enumerados, referiría no solo a la ocasión para hablar, sino al contexto específico en el que se juzga que determinado hecho es de cierta forma y no de otra. Para el poeta anónimo, los valores éticos como la nobleza y la vergüenza no se determinan objetivamente, sino con relación a la situación en la que está inmerso quien formula el juicio de valor.

La discusión sobre lo justo e injusto que se da en el siguiente apartado del opúsculo comienza luego de la presentación de la tesis objetivista, según la cual “una cosa es lo justo y otra lo injusto”, y la relativista, que defiende que “lo mismo es justo e injusto” (*DDLL* § 3. 1). A diferencia de lo que ocurre en los párrafos precedentes, aquí no se muestra que una misma acción puede ser considerada por algunos como justa y por otros como injusta, sino que la justicia y la injusticia se determinan en relación con la situación concreta en la que se desenvuelve el accionar, *i. e.* el καιρός. Se trataría de un “relativismo situacional”.<sup>340</sup> Los ejemplos que justifican este punto de vista muestran que en determinadas circunstancias es correcto actuar en contra de ciertas normas y convenciones generales que prohíben mentir, robar, asaltar edificios públicos o templos, y asesinar, *e. g.* no solo es justo mentir a los enemigos, sino también a los propios padres, cuando es necesario que ingieran un medicamento y la única manera de lograrlo sea ocultándolo en la comida (*DDLL* § 3. 1); es justo robar a los amigos elementos tales como cuerdas y espadas, si con ellas pretenden hacerse daño (*DDLL* § 3. 2); es justo saquear los templos, si en ellos se encuentran los bienes que permitirían hacer frente a quienes invaden la ciudad (*DDLL* § 3. 8). A través del análisis de estos casos, el autor del opúsculo muestra que la definición abstracta de normas éticas universales carece de sentido, puesto que las situaciones particulares en las que se encuentran inmersas las personas exigen definir para cada caso específico cómo se debe

---

<sup>339</sup> *Contra* Robinson (1979, p. 171).

<sup>340</sup> Sobre la diferencia que la tesis relativista defendida en *DDLL* § 3 mantiene con *DDLL* § 1–2, cfr. Barnes (1982 [1979], pp. 411–412).

actuar y qué acciones resultarán justas o lo contrario. Esta idea se enfatiza en los versos de Cleobulina, donde ella dice que vio que era justo que un varón robara y engañara con violencia, y en los de Esquilo, donde se defiende la idea de un “engaño justo” permitido por los dioses, que se justificaría en la existencia de situaciones que exigen tales conductas (*DDLL* § 3. 11–12).<sup>341</sup> Estas situaciones vuelven a ser nombradas con el sustantivo *καίρως* que, como en *DDLL* § 2, se convierte en la medida para evaluar qué curso de acción tomar.

Para criticar esta tesis, los defensores del objetivismo omiten toda referencia a las circunstancias específicas que justifican por qué una misma acción puede ser considerada en un caso justa y, en otro diferente, injusta. Por este motivo, establecen que para los relativistas la misma acción es justa e injusta sin más (*DDLL* § 3. 13). De modo que si ellos admiten que hicieron algo justo por sus padres al engañarlos para que tomaran un medicamento, deberían conceder que hicieron algo injusto, pues la misma acción es justa e injusta. Finalmente, los defensores del objetivismo censuran el uso de ejemplos tomados de la poesía, ya que allí no hay una definición clara y unívoca que establezca una diferencia entre lo que es justo y lo que no lo es. Como los poetas componen con vistas a generar placer sin preocuparse por la verdad, presentan consideraciones sobre la justicia y la injusticia que convienen a las escenas que describen y no a la naturaleza de estos valores, considerada en sí y por sí (*DDLL* § 3. 17).

#### IV. 2. 1. 2. *DDLL* § 4

*DDLL* § 4 guarda algunas diferencias con *DDLL* §§ 1–3, puesto que allí los dos puntos de vista que se someten a discusión toman como supuesto la misma noción de verdad como adecuación del discurso a los hechos. En efecto, mientras algunos defienden que el enunciado falso difiere del verdadero, otros sostienen que el mismo enunciado es verdadero y falso (*DDLL* § 4. 1). Para justificar esta última tesis se alega que los enunciados verdaderos y falsos son, en cuanto a la estructura y contenido, iguales. En efecto, “soy iniciado” (*μύστας εἰμί*, *DDLL* § 4. 4) es tanto un ejemplo de enunciado verdadero como de enunciado falso, ya que ambos “se expresan con las mismas palabras” (*τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι λέγονται*, *DDLL* § 4. 2). Hemos optado por traducir el sustantivo *ὄνομα* con el sentido

---

<sup>341</sup> Este tema es tratado por Platón en el marco de su justificación de la mentira con fines noble. Cfr. Platón, *República* II 381b10–382e10, III 389b4–8 y V 459d1–2.

general de “palabra” y no con el específico de “nombre”, ya que como se aprecia en el ejemplo citado, el λόγος se compone tanto de nombres, *e. g.* el pronombre personal ἐγώ supuesto en la sentencia “μύστας εἶμι”, como de expresiones predicativas, *e. g.* εἶμι y μύστας. El valor veritativo del λόγος viene dado por la relación de correspondencia que guarda con los hechos que efectivamente acaecen (*DDL* § 4. 2). En efecto, si la realidad es tal como el discurso la expresa, será verdadero; de lo contrario, falso. El autor del opúsculo señala que “soy iniciado” es un enunciado verdadero, cuando es pronunciado por él mismo que ha sido iniciado; y falso, cuando el mismo enunciado es dicho por quienes lo acompañan, ya que ninguno de ellos ha atravesado un proceso de iniciación.

Esta justificación de lo verdadero y lo falso se comprueba en los procesos judiciales. Allí se puede acusar a alguien del robo de templos y la acusación será verdadera si y solo si puede probarse que la persona ha sido la responsable de la acción que se le imputa. Si no hay pruebas, la misma acusación es considerada falsa (*DDL* § 4. 3). Con los argumentos que emplean los acusados para defenderse ocurre lo mismo, ya que estos serán considerados verdaderos si se puede probar que lo que dice el acusado describe efectivamente su comportamiento. De modo que los jueces, teniendo a la vista la investigación de cómo sucedieron realmente los hechos, pueden considerar que un mismo discurso de acusación y un mismo discurso de defensa son o bien falsos, o bien verdaderos (*DDL* § 4. 3).

Este modo de justificar lo verdadero y lo falso guarda estrecha conexión con la teoría platónica del λόγος presentada en el *Sofista*.<sup>342</sup> Allí se establece que el λόγος puede mostrar cosas que son, fueron o serán, no solo nombrándolas, sino ofreciendo cierta información sobre ellas, gracias a la combinación de verbos y nombres (*συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι*, *Sofista* 262d2–6). Dado que la realidad también consiste en una combinación de entidades y propiedades que se fundamenta en la combinación de Formas propia del ámbito inteligible, el discurso puede reflejar, por medio de la combinación de los elementos que conforman su estructura, la combinación que acontece en la realidad. De allí que el discurso verdadero sea definido como aquel que dice de las cosas que son lo que son realmente y el falso, algo diferente de lo que ellas son (*Sofista* 263b3–d5).<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> Bailey (2008, p. 253).

<sup>343</sup> Cfr. Platón, *Crátilo* 385b2–d1.

El autor de los *DDLL* define lo verdadero y lo falso no solo en términos de la relación entre el discurso y la realidad, sino también en tanto presencia: el mismo enunciado puede ser falso si lo falso está presente (*παρῆ*) en él o verdadero, si en cambio lo verdadero es lo que se hace presente (*DDLL* § 4. 5). Los intérpretes señalan la continuidad entre esta idea y la tesis platónica según la cual las propiedades que poseen las entidades sensibles se explican por la presencia en ellas de las Formas, *e. g.* las cosas son bellas gracias a la presencia (*παρουσία*) o comunidad (*κοινωνία*) con lo bello en sí (*Fedón* 100d4–6).<sup>344</sup> Sin embargo, en ninguno de estos ejemplos Platón se refiere a la verdad y falsedad como Formas o propiedades que están presentes en los enunciados. En lo que respecta al punto de vista del autor de los *DDLL*, sugerimos que la frase de § 4. 5 debe ser entendida de forma general, pues no se hace referencia a la presencia en los enunciados de Ideas inteligibles, sino más bien a una característica que puede adjudicarse a los enunciados al considerar la relación que guardan con la realidad.

El detalle particularmente llamativo de *DDLL* § 4 radica en que los defensores de la tesis relativista no proponen una teoría relativista sobre la verdad, según la cual lo verdadero se fundamente en el parecer de un sujeto (Solana Dueso, 1996, pp. 144–145). Por el contrario, estos señalan a la realidad como medida objetiva de la verdad, no relativa a los sujetos que juzgan los enunciados como verdaderos o falsos: “toda vez que se pronuncia un enunciado, si <las cosas> sucedieran tal como el enunciado expresa, el enunciado <será> verdadero; si no sucedieran <así>, el mismo enunciado <será> falso” (*DDLL* § 4. 2). En efecto, cuando se menciona el quehacer de los jueces, no se arguye que juzgan los discursos de acusación y defensa según lo que a ellos mismos parece verdadero, sino según lo que la investigación sobre los hechos efectivamente acaecidos arroja. Por esta razón, la misma noción de verdad sería compartida por los partidarios de la tesis según la cual los enunciados verdaderos y falsos difieren. La diferencia entre una y otra posiciones sería solo de énfasis: mientras los defensores del relativismo sostienen que un mismo enunciado puede ser verdadero o falso, si ocurren o no los hechos expresados por este, los no relativistas defienden que por esa razón los enunciados verdaderos se diferencian de los falsos.

---

<sup>344</sup> Cfr. Platón, *Fedón* 105b8–c6, *Euthd.* 301a2–4 y las observaciones de Robinson (1979, pp. 192–193) y Solana Dueso (1996, pp. 156–157).

Sin embargo, no debería perderse de vista que los acontecimientos pretendidamente objetivos involucran a sujetos cuyos pareceres ofician de medida de la realidad. Tomemos un ejemplo. En *DDLL* § 3 la tesis relativista defiende que lo justo y lo injusto son valores cuya definición depende de circunstancias particulares. En algunos casos, es justo engañar a los padres y robar a los amigos; en otros, injusto. A la luz de estas observaciones se debe analizar el ejemplo presentado en *DDLL* § 4. 3. Allí se dice que, si se acusa a alguien de robar templos, la acusación se considerará verdadera si el hecho ocurrió, pero falsa si el hecho no acaeció. Con respecto al acusado, su defensa se considerará verdadera cuando se pruebe que no ha robado templos; falsa, si se prueba lo contrario. En ese caso, los jueces podrán considerar los discursos de acusación y defensa como verdaderos o falsos, de acuerdo con los hechos. No obstante, lo que en ciertas circunstancias puede considerarse sin más una acción injusta, en otras podría verse justificada, *e. g.* en *DDLL* § 3. 3–4 se dice que robar pertenencias tales como sogas y espadas a un familiar es justo, toda vez que este pretenda dañarse a sí mismo con ellas. Incluso, en ciertas circunstancias una sustracción podría no considerarse un robo, *e. g.* en *DDLL* § 3. 8 se alega que si los bárbaros estuvieran a punto de tomar la ciudad y la salvación se hallara en los bienes de los templos, sería justo tomarlos y usarlos para la guerra, de modo que esa acción ya no constituiría un robo. Si se interpreta la tesis relativista enunciada en *DDLL* § 4 a la luz de las observaciones presentadas en *DDLL* § 1–3, se puede concluir que los hechos que sirven como medida o referencia para juzgar la verdad o falsedad de los enunciados son interpretados de forma diversa, de acuerdo con las circunstancias particulares de quienes los juzgan. Por esta razón, aunque los relativistas defiendan una noción de verdad como adecuación del discurso a los hechos, los hechos son juzgados por referencia a parámetros relativos, no absolutos.

Al criticar la tesis relativista, los no relativistas realizan una interpretación de este punto de vista que no hace justicia a la formulación original de la tesis, diseñando a medida la posición rival que quieren discutir. Para poner en evidencia la inviabilidad de esta tesis, los objetivistas argumentan que se auto-refuta: “Si alguien preguntara a los que dicen que el mismo enunciado es falso y verdadero cómo es el <enunciado> que ellos sostienen, si <dijeran> ‘falso’ <sería> evidente que dos cosas <distintas> son <el enunciado falso y verdadero>. Y si respondieran “verdadero”, este mismo <enunciado> sería también falso” (*DDLL* § 4. 6). Robinson (1979, pp. 193–194), Rossetti (1980a, pp. 35–36) y Solana Dueso

(1996, pp. 155–156) han señalado que este argumento recuerda la paradoja del mentiroso de Eubúlides de Mileto. En cambio, Levi (1940, pp. 297–298), Solana Dueso (1996, pp. 155–156) y Bailey (2008, pp. 259–260) han reconocido la relación con el argumento de auto–refutación que Platón dirige al relativismo de Protágoras. Como se ha indicado, el argumento “mentiroso” señala que hay enunciados sobre cuyo valor de verdad es imposible decidir, *e. g.* si alguien miente y afirma que miente, ¿miente o dice la verdad?<sup>345</sup> De acuerdo con la versión platónica del argumento de auto–refutación, si Protágoras concede que todas las opiniones son verdaderas, debe igualmente admitir que la opinión de aquellos que sostienen que la teoría antropométrica es falsa es verdadera y por tanto, su propia teoría, falsa (*Teeteto* 171a6–c7). Aunque existe cierto aire de familia entre ambos argumentos, la auto–refutación no busca poner en duda la posibilidad de asignar un valor de verdad a ciertos enunciados, como sí hace la paradoja del mentiroso, sino que diseña un contexto dialéctico en el cual el relativista debe admitir que su propia teoría es falsa.<sup>346</sup> El argumento presente en *DDLL* § 4. 6 evoca en cierta medida el argumento de auto–refutación, aunque posee especificidades propias que responden al contexto de discusión que ofrece el tratado, donde el punto de vista objetivista ataca al relativista. El punto de partida del argumento es la afirmación según la cual un mismo enunciado es falso y verdadero (*ὁ αὐτὸς λόγος εἶη ψεύστας καὶ ἀλαθής* *DDLL* §4. 6. Cfr. §4. 1 *τοὶ δὲ τὸν αὐτὸν αὖ*). Al reformular la tesis relativista anteriormente presentada, la posición objetivista ignora su fundamento, de acuerdo con el cual se afirma que el enunciado falso y el verdadero son el mismo enunciado porque son la misma formulación lingüística cuyo valor de verdad depende de que los hechos que se enuncian acontezcan o no. Por el contrario, la posición objetivista absolutiza esta afirmación, al sostener que para los relativistas un mismo discurso sería falso y verdadero, sin aclarar que el valor de verdad es relativo a la realidad, ya que la posición relativista no contempla en ningún momento el caso de que un enunciado sea a la vez falso y verdadero: o bien el discurso es falso porque los sucesos que enuncia no ocurren realmente, o bien es verdadero porque afirma una situación que se da en los hechos. Por este motivo, la posición no relativista toma como punto de partida la

---

<sup>345</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: el mentiroso”.

<sup>346</sup> Excede los propósitos de este trabajo tratar minuciosamente el argumento de la auto–refutación. Para ello, se recomienda consultar Burnyeat (1976, pp. 172–195), Emilsson (1994, pp. 136–149) y Marcos (1999, pp. 295–317).

afirmación, ciertamente tergiversada, de que un mismo enunciado es a la vez verdadero y falso.

El segundo paso del argumento es preguntar cuál es el valor de verdad del enunciado que, según los objetivistas, defienden los relativistas, *i. e.* “todo enunciado es verdadero y falso”. Si se responde que la sentencia “todo enunciado es verdadero y falso” es falsa, entonces se prueba que los enunciados falsos y verdaderos son diferentes. ¿Por qué? Porque, de ser lo mismo, el relativista debería haber respondido “falso y verdadero”. Al decir solamente que el enunciado es falso, el no relativista supone que los enunciados verdaderos y falsos son diferentes. Si el relativista responde, en cambio, que el enunciado “todo discurso es verdadero y falso” es verdadero, se ve obligado a sostener que el mismo discurso sería también falso, puesto que lo verdadero y lo falso son lo mismo. Ahora bien, si es falso que “todo discurso es verdadero y falso”, entonces se prueba el punto de vista no relativista según el cual el enunciado verdadero es una cosa y el falso otra distinta. Ambas respuestas conducen a lo mismo: mostrar que los enunciados falsos y verdaderos son diferentes.

#### **IV. 2. 2. Los objetivos, alcances y condiciones del uso de la antilogía en *DDLL* §§ 8–9**

La interpretación de *DDLL* §§ 8–9 propone ciertas dificultades, pues allí no se exponen argumentos opuestos sobre un mismo tema, sino que la propia mirada del autor se impone: en *DDLL* § 8 se describen las habilidades y conocimientos específicos que se alcanzan con la utilización de una técnica y que moldean el perfil del hombre sabio, en *DDLL* § 9 se realiza un elogio de la memoria.<sup>347</sup> En cuanto a las influencias, se ha señalado que ambos párrafos sintetizarían las principales ideas de Hippias de Elis (Untesteiner, 1967 [1949], p. 186; Rossetti, 1980a, p. 31). En efecto, en *DDLL* § 8 se hace referencia a un conocimiento general que sería similar a la *πολυμαθία*, ideal de sabiduría defendido por el sofista,<sup>348</sup> y en *DDLL* § 9 se exponen las ventajas de la memoria, punto que puede ser vinculado con la invención de la mnemotecnica que se atribuye al de Elis.<sup>349</sup> Sin embargo, la necesidad de

---

<sup>347</sup> Robinson (1979, p. 221) y Solana Dueso (1996, p. 172).

<sup>348</sup> Cfr. Platón, *Hippias Mayor* 285b7–e2 (DK 86 A 11). Sobre este tema, véase Robinson (1979, pp. 59–65).

<sup>349</sup> Robinson (1979, p. 237) y Solana Dueso (1996, p. 199). Cfr. Platón, *Hippias Mayor* 285e (DK 86 A 9, B 5), *Hippias Menor* 368d6–7 (DK 86 A 12); Aristóteles, *SE* IV 166b1–8, *Poética* XXV 1461a21–23 (DK 86 B 20); Jenofonte, *Banquete* IV 62 (DK 86 A 5) y Filóstrato, *Vitae sophistarum* I 11. 1 (DK 86 A 2).

conocer la verdad y la naturaleza de las cosas como condición para poder elaborar discursos, y la mención de la capacidad para hablar por medio de preguntas y respuestas, pueden vincularse con tesis propiamente socráticas.<sup>350</sup> Una vez más, esta variedad de influencias da cuenta del profundo conocimiento del ámbito intelectual de la época que poseía el autor del opúsculo.

Para explicar la conexión de *DDLL* §§ 8–9 con el resto de los párrafos de la obra, se ha señalado que el tema central que ambos tratan, la sabiduría (*σοφία*), es también abordado en otros párrafos (Robinson, 1979, pp. 78–81). En *DDLL* § 5 se trata la diferencia entre sabiduría e ignorancia, en *DDLL* § 6 se explora la posibilidad de enseñar la sabiduría y toda otra virtud, y en *DDLL* § 7 se alude de cierta manera al saber experto que debe poseer toda persona que aspire a desempeñar cargos públicos. Sin embargo, como ha argumentado Solana Dueso (1996, pp. 137–138), esto no es suficiente para justificar la relación entre estos párrafos. Por ejemplo, *DDLL* § 5 no está dedicado a la comparación entre la sabiduría e ignorancia, sino a la discusión sobre la posibilidad de hallar un criterio que permita demarcar las acciones de locos y sensatos, y de sabios e ignorantes. Asimismo, en *DDLL* § 7 no hay una referencia clara a la sabiduría. Por este motivo, es necesario proponer una interpretación diferente que procure mostrar la continuidad que existe entre *DDLL* §§ 8–9 y el resto del tratado. Aquí se intentará probar que ambos párrafos deben ser leídos como la exposición del fundamento teórico del uso de los argumentos opuestos. Mientras en *DDLL* § 8 se exponen los objetivos y alcances del uso de la antilogía, haciendo referencia a los conocimientos y habilidades que con el empleo de esta técnica se pueden desarrollar, en *DDLL* § 9 se exponen algunas consideraciones sobre la memoria, capacidad fundamental para componer y presentar discursos opuestos, de forma escrita y, aún más, oral.

#### IV. 2. 2. 1. *DDLL* § 8

Este párrafo se abre con la descripción de una serie de habilidades y conocimientos que se desarrollan por medio de una técnica (*DDLL* § 8. 1). Aunque no se aclara expresamente de qué técnica se trata, podríamos pensar que nuestro autor anónimo refiere a la antilogía

---

<sup>350</sup> Solana Dueso (1996, pp. 172–173). Divenosa (2011, p. 150) señala que, además, estos rasgos se emparentan con la pretensión isocrática de una práctica retórica imposible de dissociar de la filosofía.

o técnica de presentar argumentos dobles, utilizada en los párrafos precedentes. Si así fuera, tras mostrar con ejemplos concretos diversas aplicaciones de la antilogía, el tratado sería coronado con una descripción sobre sus fundamentos y alcances.

De los conocimientos mencionados en *DDLL* § 8. 1, el más importante es el conocimiento de la verdad de las cosas, que permite enseñar cómo es la naturaleza de cada una de ellas. Aquí parecería que los conceptos de “verdad” (*ἀλήθεια*) y “naturaleza” (*φύσις*) se emplean como sinónimos. Aunque no se describe en qué consiste este tipo de conocimiento, el texto aporta algunas sugerencias. En primer lugar, implicaría no solo saber lo que cada cosa es, sino también lo que no es: “conociendo estas cosas, también conocerá las que difieren de ellas. Pues conocerá todo” (*DDLL* § 8. 7). En efecto, cuando se afirma que es necesario conocer lo justo para lograr defender la propia causa, se indica que, conociendo lo que es justo, se conoce también no solo lo que es contrario a lo justo, *i. e.* lo injusto, sino también todo aquello que es diferente, *e. g.* lo pío (*DDLL* § 8. 9). Parecería sugerirse entonces que el conocimiento de la identidad implica el conocimiento de la diferencia. Por otra parte, este saber se vincula con el conocimiento de las leyes que explican el comportamiento de los fenómenos, leyes cuyo conocimiento se deduce del contacto con los fenómenos mismos (*DDLL* § 8. 10–11). Esto sugiere que el conocimiento ponderado por el autor de los *DDLL* es el conocimiento de lo que cada cosa es, de su contrario, de todo aquello que es diferente y de las leyes que explican su funcionamiento. Este saber es alcanzado por medio de la utilización de la antilogía. En efecto, como se muestra en *DDLL* §§ 1–5, para presentar argumentos opuestos es preciso conocer lo que cada cosa es y, al mismo tiempo, lo que no es, ya que sobre la base de la diferencia se pueden elaborar discursos antilógicos. Asimismo, para la justificación de cada uno de estos discursos es preciso estar al tanto de cómo se comportan los fenómenos a los que estos hacen referencia. Esta presentación de la antilogía guarda algunas semejanzas con la que realiza Platón en *Sofista* 232e2–233a4, donde se declara que es una capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas, para cuya aplicación es necesario conocer todo.

La posesión de este conocimiento permite, por una parte, actuar bien y enseñar a la ciudad a hacer lo mismo (*DDLL* § 8. 2, 6); por otra parte, hablar de todo: “pues es necesario que quien tiene la intención de hablar correctamente hable de las cosas sobre las cuales tiene conocimiento. Entonces conocerá todo” (*DDLL* § 8. 4). En este punto, el texto manifiesta una preocupación a propósito de la relación que el discurso debe mantener con

la realidad, intentando evitar el peligro de formular discursos persuasivos que no estén orientados a la verdad (Divenosa, 2011, p. 150). Esta noción de verdad como adecuación es explicitada en *DDLL* § 4, donde tanto la tesis relativista como la no relativista la toman como supuesto. Como se ha indicado, en el caso de los relativistas la aceptación de esta noción de verdad no los compromete necesariamente con el objetivismo, ya que el juicio sobre los hechos a los que el discurso debería adecuarse para ser verdadero es relativo al punto de vista de quien juzga. Aún más, el tipo de conocimiento que se pondera en este apartado no es el conocimiento objetivo, sino el relativo. Para aplicar la antilogía sería preciso conocer no solo cómo es la realidad para quien emplea esta técnica, sino también para otros individuos o grupo de individuos, de manera de incorporar este saber en la formulación de las posiciones opuestas, tal como ha hecho el autor anónimo de los *DDLL*.

Se agrega además que para hablar es preciso no solo conocer aquello de lo que se habla, sino también las técnicas de los discursos (*λόγων τέχνας*). Aunque esta expresión se utiliza frecuentemente para referir a la retórica,<sup>351</sup> en este contexto remite a dos habilidades argumentativas en especial: por una parte, al diálogo por medio de preguntas y respuestas breves que tiene lugar en privado entre colegas, o entre maestros y discípulos; por otra parte, a la exposición de discursos extensos frente a la asamblea (*DDLL* § 8. 1, 13). Esta especificación es importante porque sugiere que la antilogía puede ser utilizada tanto en un intercambio dialéctico, en el que un interlocutor defiende una posición y su rival la contraria, y en el marco de exposiciones retóricas, en las que un mismo orador presenta y argumenta a favor de dos tesis opuestas. A lo largo de la composición del opúsculo, el autor de los *DDLL* muestra su habilidad en el manejo de la antilogía tanto para la exposición de discursos extensos, *e. g.* *DDLL* §§ 1–4, como para el intercambio de preguntas y respuestas, del que se da un pequeño ejemplo en *DDLL* § 1. 12–14.

#### **IV. 2. 2. 2. *DDLL* § 9**

El autor de la obra se propone rastrear los discursos opuestos de quienes filosofan en la Hélade, tarea que requiere del conocimiento y el recuerdo de las principales teorías filosóficas de la época. La referencia a la memoria en *DDLL* § 9 se justifica porque se trata

---

<sup>351</sup> Como sostienen Kent Sprague (2001 [1972], p. 291) y Divenosa (2011, p. 150). *Contra* Robinson (1979, p. 227), para quien la expresión remite, de forma general, a las habilidades argumentativas de las que puede hacer uso, tanto en público como en privado, un sofista o político.

de una capacidad cuyo desarrollo es fundamental para componer por escrito o presentar de forma oral discursos opuestos. En efecto, la memoria es especialmente útil “tanto para la filosofía como para la sabiduría” (*DDLL* § 9. 1), es decir, tanto para la técnica específica que ya en el siglo IV a. C. recibía el nombre de “filosofía”, como para la educación en general, a la que se hace referencia en este contexto por medio del sustantivo *σοφία*.<sup>352</sup>

Ya hemos referido más arriba a la posibilidad de que los *DDLL* hubieran sido escritos con el fin de servir de apoyo a la exposición oral de una conferencia. Esto se ve en las marcas propias de la oralidad que presenta el opúsculo, *e. g.* la utilización de una misma estructura argumentativa, la antilogía, para organizar la mayor parte de los párrafos; la exposición de numerosos ejemplos concretos para ilustrar ideas abstractas y el uso de una sintaxis simple.<sup>353</sup> Todos estos rasgos ayudarían a memorizar lo escrito para poder repetirlo y a ampliar en la oralidad algunos puntos abordados en el texto. En efecto, los ejemplos que se presentan en *DDLL* §§ 1–3 para apoyar la tesis relativista servirían como referencia para proponer, improvisando en el momento mismo de la conferencia, algunos ejemplos más de forma y contenido análogos.

El fundamento de este modo de proceder se explicita en *DDLL* § 9. En efecto, la similitud en la estructura argumentativa y en el tipo de ejemplos aportados a lo largo del tratado contribuye a memorizar los conceptos a fuerza de la reiteración: “pues por escuchar las mismas cosas muchas veces y repetirlas, quedan en la memoria” (*DDLL* § 9. 3). De esto se deduce que una de las intenciones del autor es que los lectores o la audiencia puedan recordar, luego de leer o escuchar, las principales nociones expuestas en el opúsculo y que internalicen la estrategia argumentativa de la antilogía desplegada en el tratado. Además de la repetición, en *DDLL* § 9 el autor propone otras dos estrategias mnemotécnicas, que no son utilizadas en el resto del tratado. La primera de ellas sirve para memorizar nombres y consiste en vincular los nombres que se quiere recordar con palabras ya conocidas, *e. g.* “Crisipo” (*Χρύσιππος*) con “oro” (*χρυσός*) y “caballo” (*ἵππος*) (*DDLL* § 9. 4). La segunda sirve para recordar “cosas” (*πράγματα*) y consiste en evocar personajes conocidos que guardan alguna relación con lo que se pretende recordar, *e. g.* para recordar la valentía se puede evocar a Ares y Aquiles.

---

<sup>352</sup> *Contra* Robinson (1979, p. 238), quien entiende que *φιλοσοφία* refiere en este contexto a la educación general y *σοφία*, a la “sabiduría práctica” (*practical wisdom*) del sofista orador. Cfr. *supra*, capítulo I, apartado I. 1, “Apreciaciones generales sobre las nociones de *σοφιστής* y *φιλόσοφος*”.

<sup>353</sup> Cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 1. 5, “La unidad y los objetivos de los *DDLL*”.

Más allá de la controversia sobre la composición oral o escrita del tratado, en ambos casos la capacidad de memorizar y recordar es fundamental para la composición de discursos opuestos. Ahora bien, esta no es la función más importante de la memoria, sino aquella que se explicita en relación con lo dicho en *DDLL* § 8. Como se ha señalado, la composición de discursos opuestos sobre un mismo tema permite adquirir un saber amplio que incluye el conocimiento de lo que cada cosa es, de su contrario, de todo aquello que es diferente y de las leyes que explican su funcionamiento. Lo que agrega *DDLL* § 9 es que, gracias a la memoria, se puede apreciar este saber como si fuera una totalidad: “[pues] la inteligencia, al recorrer todas las cosas, percibirá aún más la totalidad de lo que aprendiste” (*DDLL* § 9. 2). El recuerdo establece relaciones que sistematizan y organizan los saberes adquiridos, obteniendo sobre ellos una visión sinóptica.

#### IV. 3. El punto de vista del autor

El uso de la antilogía como estrategia de argumentación presenta un problema, que es el de la distinción de la opinión o posición del autor del opúsculo. Levi (1940, pp. 296–297), seguido por Untersteiner (1954, pp. 148–149), indica que aquel es partidario de la tesis objetivista, ya que esta se presenta al final de cada párrafo, “thus forcing itself on the mind of the reader”, con el objetivo de refutar la tesis relativista y disminuir la fuerza de los ejemplos aducidos a su favor. Ahora bien, a esta interpretación se le puede formular al menos tres objeciones: [a] el orden en que se presenta una tesis es un factor irrelevante para determinar su solidez o la preferencia del autor por ella; [b] como se ha mostrado, la crítica del objetivismo al relativismo se apoya en una falacia; [c] dado que la influencia intelectual de Protágoras en el autor del opúsculo es contundente, sería extraño que adhiriera a los postulados del objetivismo, en lugar de defender el relativismo, siempre y cuando se acepte que la tesis protagórica del *homo-mensura* puede ser considerada “relativista”.<sup>354</sup> Por estas razones, podría suponerse que el autor apoya la tesis relativista, como parece haber sugerido Waterfield (2000, p. 286), quien sin embargo aclara que las ideas de *DDLL* no deberían ser consideradas *stricto sensu* relativistas, ya que “they are too banal to deserve a philosophical title”.

---

<sup>354</sup> Como entienden Kerferd (1981, pp. 83–93) y Zilioli (2007, p. 15). *Contra* Bett (1989, pp. 166–169).

Por otra parte, existen interpretaciones que señalan que la posición filosófica del autor no se identificaría con ninguna de las tesis presentadas en el opúsculo, sino solo con la estrategia protagórica de proponer discursos opuestos sobre un mismo tema. El empleo de este recurso argumentativo tendría diversos fines: [a] un fin propagandístico, ya que el uso de la antilogía probaría la bravura argumentativa del autor y serviría para convencer a la audiencia de aprender sus enseñanzas (Rossetti, 1980, pp. 28–30; Desbordes, 1987, p. 34); [b] un fin pedagógico, pues permitiría exponer y evaluar dos posiciones antagónicas, cuya defensa podría haber estado a cargo de oradores rivales en el marco de un concurso retórico (Solana Dueso, 1996, pp. 136–137); [c] un fin propedéutico, pues, o bien expondría patrones argumentativos generales que sus oyentes podrían memorizar para luego reproducir en los debates (Burnyeat, 1998, p. 106), o bien serviría para entrenar a la audiencia en la detección de falacias tales como las que emplean los partidarios de la tesis objetivista (Robinson, 1979, pp. 54, 76–77). Graham (2010 II, p. 901), en cambio, arguye que el autor no habría sido capaz de detectar, él mismo, estas falacias, argumento que ha servido para denunciar la falta de valor filosófico de la obra.

Ya se ha señalado que en *DDLL* §§ 6–7 no se aportan argumentos opuestos, sino que se defiende un único punto de vista: en *DDLL* § 6 se muestra la insuficiencia de la posición que reclama que la virtud no puede enseñarse y en *DDLL* § 7 se aportan razones para sostener que los cargos no deben ser elegidos por sorteo. Por el contrario, en *DDLL* §§ 1–4, el autor parece defender dos tesis opuestas: la relativista y la objetivista. En efecto, este habla en primera persona y se proclama a favor de la tesis relativista en *DDLL* § 1. 2 (*ποτιτίθεμαι*) y § 4. 2 (*καὶ γὰρ τόνδε λέγω*); declara que va a aportar argumentos para defenderla en *DDLL* § 2. 2 (*πειρασεῦμαι*), § 2. 20 (*ἀποδείξειν, ἀπέδειξα*) y § 3. 1 (*πειρασοῦμαι τιμωρέν*); y se manifiesta en contra de la tesis objetivista en *DDLL* § 3. 7 (*ἐγὼ μὲν γὰρ οὐ δοκῶ*). No se proclama a favor del objetivismo, salvo cuando critica la tesis relativista y señala que se trata de un punto de vista sorprendente: “Creo que no se podría diferenciar qué cosa es buena y qué cosa es mala, si cada una de ellas fuera lo mismo y no algo diferente. Esto sería pues asombroso (*καὶ γὰρ θαυμαστόν κ' εἶη*)” (*DDLL* § 1. 11) y “Yo me asombro (*ἐγὼ θαυμάζω*) si las costumbres vergonzosas, luego de ser recopiladas, son llevadas hacia las nobles y no van hacia lo que precisamente son” (*DDLL* § 2. 26). Asimismo, critica el uso de argumentos tomados de la poesía por parte de los relativistas,

dado que carecen de verdad (*DDL* § 2. 28, 3. 17).<sup>355</sup> Este cambio de opinión no debería resultar sorprendente. Dado que el autor exhibe su experticia en el manejo de la antilogía, encarna los dos puntos de vista rivales, ofreciendo argumentos a favor de cada uno de ellos. Esta actitud no manifiesta la incapacidad intelectual del autor, sino que es consecuente con la aplicación de la antilogía como método de argumentación.

No obstante, el autor parece inclinarse por la posición relativista. Por una parte, la presentación del objetivismo se caracteriza por ser más breve que la del relativismo: *DDL* § 1. 2–10 (tesis relativista) contra *DDL* § 1. 11–17 (tesis objetivista), *DDL* § 2. 2–20 (tesis relativista) contra *DDL* § 2. 20–28 (tesis objetivista) y *DDL* § 3. 2–12 (tesis relativista) contra *DDL* § 3. 13–17 (tesis objetivista). Por otra parte, el empleo sistemático de la antilogía supone que sobre un mismo hecho se puede ofrecer argumentos opuestos, lo cual comprometería al autor con el punto de vista relativista. Esta preferencia por el relativismo se manifiesta también en el tipo de argumentos que aduce a favor de cada una de las posiciones analizadas. Como se ha indicado, la tesis objetivista discute con una versión de la tesis relativista completamente diferente a la que los defensores del relativismo enuncian. Mientras estos sostienen que de una misma situación o hecho diferentes individuos pueden predicar propiedades contrarias, los objetivistas entienden que los relativistas identifican estas propiedades, haciendo de lo bueno lo mismo que lo malo; de lo noble, lo mismo que lo vergonzoso; de lo justo, lo mismo que lo injusto. Para probar esto, emplean un argumento falaz que confunde lo relativo con lo absoluto. El hecho de que el autor del opúsculo atribuya a los objetivistas el uso de una falacia muestra la falibilidad de esta posición y de las críticas que dirigen al relativismo, teoría cuya fundamentación no reposa en ningún paralogismo. Asimismo, mientras el autor aporta numerosos ejemplos para mostrar la tesis relativista, la tesis objetivista no aporta argumentos propios para su fundamentación, salvo aquel que sostiene que a hechos diferentes deben corresponder nombres diferentes. En efecto, todos sus argumentos, que ocupan un espacio considerablemente menor al destinado al despliegue de los argumentos relativistas, buscan mostrar las inconsistencias de la versión del relativismo que ellos mismos proponen, sin incluir argumentos propios para defender el objetivismo.

A la luz de estas observaciones, se puede sugerir que el uso de la antilogía por parte del autor del tratado no lo compromete con la defensa de dos posiciones antitéticas. Por el

---

<sup>355</sup> Cfr. *DDL* §§ 5. 6, 6. 7, 6. 13.

contrario, aunque este procedimiento argumentativo se emplee para presentar y caracterizar dos puntos de vista contrarios, el autor está mayormente comprometido con la tesis relativista. Es esta posición epistemológica la que permite justificar el uso de argumentos opuestos que pueden desarrollarse solo si se asume que sobre una misma cuestión pueden existir puntos de vista divergentes.

## **Capítulo IV**

### **Euclides de Mégara y el grupo megárico: antilogía, paradoja y refutación**

En este capítulo se examinan, en primer lugar, los testimonios que caracterizan a los megáricos como “erísticos”. Como se podrá apreciar en el primer apartado, esta opinión se rastrea no solo en fuentes doxográficas, sino que también es compartida por Platón, Aristóteles, Timón de Fliunte y Diógenes de Sinope, lo cual muestra que “erístico” era una calificación que convenía principalmente a los megáricos. En segundo lugar, dado que el uso de argumentos opuestos es uno de los rasgos centrales del fenómeno de la erística, como propone la tesis general de esta investigación, se examina el uso de la antilogía que han hecho Euclides y sus seguidores. Para lograr una comprensión profunda de los fundamentos y alcances de los argumentos opuestos, es preciso revisar la ontología y teoría del lenguaje megáricas. Por una parte, en el marco de la revisión de las interpretaciones tradicionales que ven en los megáricos herederos del eleatismo o del socratismo, se reivindica la influencia de Zenón de Elea y se presenta una interpretación de la metafísica megárica a partir de los testimonios de Euclides y de Estilpón, quienes defienden un monismo de tipo predicativo compatible con la existencia de múltiples entidades. Por otra parte, se presenta la teoría megárica sobre el *λόγος* y se analiza el uso de la antilogía para la elaboración de paradojas que, basadas en las ambigüedades y equívocos del lenguaje, buscan refutar a los interlocutores de turno en un intercambio dialéctico. Aquí se utilizan los criterios de clasificación de sofismas adoptados en el primer capítulo, con el objetivo de ampliar el análisis allí presentado, incorporando versiones megáricas de esas mismas paradojas. Para ello se tratarán las paradojas basadas en la

homonimia, considerando fundamentalmente el caso del argumento del tercer hombre; las paradojas basadas en la *ἀμφιβολία*; el argumento del mentiroso, que se apoya en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; las paradojas de Electra y del montón, basadas en la falacia del accidente; el razonamiento del cornudo, que se fundamenta en la falacia *plurium interrogationum*; y la paradoja del movimiento de Diodoro Crono.

## I. Los megáricos y la erística

### I. 1. El testimonio de Platón

Como se ha visto en el primer capítulo, Platón se ocupa de la erística principalmente en el *Euthd.* Allí Eutidemo y Dionisodoro, campeones en el combate verbal que recibe el nombre de “erística” (*Euthd.* 272b10), desarrollan un estilo de refutación y despliegan ciertos razonamientos que se asemejan notablemente a los de los megáricos, como quedará claro en el punto IV del presente capítulo. Incluso, según el testimonio de Sexto Empírico, *M.* VII 13. 4 (*SSR* II B 12, *FS* 150), Eutidemo y Dionisodoro serían integrantes del círculo megárico. Aunque Euclides de Mégara no sea mencionado expresamente en *Euthd.*, de acuerdo con la opinión de Diógenes Laercio, II 30. 7–10 (*SSR* II A 3, *FS* 57), Platón se dedicaría en este diálogo a atacarlo, al mostrar que sus argumentos erísticos no poseen utilidad alguna.<sup>356</sup>

La opinión sobre Euclides y sus allegados que puede rastrearse en los diálogos es distinta de la de otros intelectuales, como Zenón de Elea o Protágoras, ya que Euclides era compañero de Platón y estaba vivo cuando este comenzó a escribir.<sup>357</sup> Ambos se conocían bien, pues eran discípulos de Sócrates. Por esta razón, Platón lo menciona en la lista de quienes acompañaron al maestro antes de su muerte en *Fedón* 59b3–c6 (*SSR* I H 1, *FS* 3). En efecto, Euclides era parte de la comitiva de extranjeros que había asistido a la prisión, entre los que se contaban también Simias, Cebes y Fedondas de Tebas, y Terpsión de Mégara.<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> Tanto el testimonio de Sexto Empírico como el de Diógenes Laercio han sido citados *supra*, capítulo 1, apartado II. 3. 1, “Erísticos, sofistas de una nueva especie”.

<sup>357</sup> Sobre este tema, cfr. Kahn (1996, p. 2).

<sup>358</sup> Euclides está ausente de la lista de allegados a Sócrates que se menciona en Platón, *Apología de Sócrates* 33d9–34a2 (*FS* 2).

De acuerdo con la información que transmiten las fuentes, parece que Platón y Euclides tenían una buena relación. Tras la muerte de Sócrates, la democracia se volvió hostil hacia los socráticos y muchos de ellos debieron exiliarse. Uno de los destinos elegidos fue la casa de Euclides en Mégara, lo cual podría ser indicio del lugar preeminente que este ocupaba en su patria y de la existencia de algún grupo de discípulos en torno suyo. Diógenes Laercio, III 6 (*SSR* II A 5, *FS* 60) señala que Platón tenía veintiocho años cuando se retiró a Mégara.<sup>359</sup> Si se considera que nació en el 427 a. C., el exilio habría ocurrido en el 399, inmediatamente después de la muerte de Sócrates y con anterioridad a que Platón escribiera sus primeras obras. De hecho, es en Mégara donde podría haber leído algunos diálogos socráticos, según la sugerencia presente en la *Carta socrática* XV.<sup>360</sup> En efecto, Euclides fue un destacado escritor de diálogos a quien se le atribuyen algunos títulos sobre cuyo contenido caben solo especulaciones: *Lamprias*, *Esquines*, *Fénice*, *Critón*, *Alcibíades* y *Sobre el amor* (Diógenes Laercio, II 108; *SSR* II A 10; *FS* 78).<sup>361</sup>

Platón reconoce la actividad de Euclides como escritor de diálogos en *Teeteto*. Según las indicaciones dramáticas, este habría sido un diálogo escrito por el mismo Euclides. En el primer prólogo de la obra, el megárico comenta a Terpsión que, cuando llegó a Atenas, Sócrates le relató la conversación que había mantenido con el joven Teeteto, de cuyas cualidades estaba maravillado (*Teeteto* 142c8–d3).<sup>362</sup> Al regresar a Mégara, Euclides

<sup>359</sup> Cfr. Diógenes Laercio, II 106 y Hesiquio de Mileto, *Acerca de los hombres ilustres* 27 (*SSR* II A 5, *FS* 61–62).

<sup>360</sup> *Carta socrática* XV (de Jenofonte a los compañeros de Sócrates, *SSR* II A 8, *FS* 65): “Me parece realmente que tenemos que redactar lo que Sócrates dijo e hizo. Esta podría ser su mejor defensa ahora y en el futuro, ya que no discutimos en el tribunal, sino relatando la virtud de este hombre durante toda la vida. Sostengo que cometeríamos una falta contra nuestra común amistad y, como él decía, contra la verdad, si no escribiéramos con gusto. Ahora precisamente me llegó un escrito de ese estilo de Platón, donde estaba el nombre de Sócrates, y junto a ellos un diálogo para nada mediocre. Creo, además, que él ha leído algo parecido en Mégara, según se dice, a algunos de los megáricos” (traducción levemente modificada).

<sup>361</sup> La *Suda*, s. v. Euclides (*SSR* II A 10, *FS* 79) transmite la misma lista, aunque en orden diferente, y agrega sin especificar que Euclides compuso algunos diálogos más. Panecio duda de la autenticidad de las obras de Euclides y Fedón, aunque no conocemos las razones que esgrimía al respecto (Diógenes Laercio, II 64; *SSR* I H 17; *FS* 28). Sobre los posibles temas tratados en estas obras, cfr. *infra*, capítulo IV, apartado II. 2, “Los filósofos megáricos son socráticos: una interpretación alternativa” y Gardella (2014a, pp. 23–24).

<sup>362</sup> Que Euclides viajaba usualmente a Atenas es confirmado por el testimonio de Aulo Gelio, *NA* VII 10. 1–4 (*SSR* II A 2, *FS* 56): “El filósofo Tauro, miembro famoso de la escuela platónica actual, exhortaba a sus oyentes a seguir la filosofía con muchos ejemplos apropiados y saludables; y además despertaba el ánimo de los jóvenes sobre todo contando esto sobre Euclides el socrático: ‘Los atenienses –decía– habían estipulado por un decreto que quien fuese ciudadano de Mégara, si era sorprendido poniendo pie en Atenas, se exponía por esa acción a la pena capital; tanto –agregaba– era el odio que los

comenzó a tomar notas de lo que recordaba y, cada vez que tenía la oportunidad de volver a Atenas, preguntaba a Sócrates lo que había olvidado y corregía sus notas, hasta poner por escrito la conversación completa (*Teeteto* 142d6–143a5). En cuanto a la técnica de narración, Euclides señala que, para evitar confusiones por la introducción de locuciones tales como “decía yo”, transcribió la conversación directamente, tomando el punto de vista del narrador omnisciente (*Teeteto* 143b5–c5).

Los detalles de este prólogo invitan a reflexionar sobre el valor de la escritura como vehículo de transmisión de las ideas filosóficas. Por una parte, toda la escena pone de manifiesto la importancia de la tarea de escritura de diálogos que los discípulos de Sócrates desarrollaron tras su muerte, tarea que aseguró la pervivencia y expansión del modo socrático de filosofar.<sup>363</sup> Por otra parte, se hace hincapié en el cuidado que el megárico puso en transcribir la conversación tal como aconteció y en la minuciosidad con la que corrigió sus notas una y otra vez. El estilo narrativo elegido por Euclides sugiere que la presencia del autor se desdibuja para focalizar la atención exclusivamente en el tratamiento del tema: importa más qué es lo que se escribe y no quién lo hace (Tschemplik, 2008, p. 18). Este detalle podría también esconder una crítica a la poca creatividad o notoriedad de Euclides como escritor, quien en lugar de recrear las conversaciones socráticas, pretendía transcribirlas. Asimismo, la lectura del diálogo no sirve a Euclides y a Terpsión como estímulo para pensar o discutir, pues permanecen como oyentes pasivos, cuyo genuino interés no se despierta con la lectura de la obra (Blondell, 2002, pp. 306–307). El diálogo escrito se presenta así como letra muerta que permite recordar datos, pero no activar un genuino proceso de rememoración que permita alcanzar verdadero conocimiento.

---

atenienses alimentaban contra sus vecinos de Mégara. Pero Euclides, que habitaba precisamente en Mégara y antes de este decreto tenía la costumbre de viajar a Atenas y al mismo tiempo seguir las lecciones de Sócrates, después de que sancionaron este decreto, hacia la tarde, en el momento en que caía la noche, cubierto con una túnica de mujer, envuelto en un manto colorido, tapada la cabeza con un velo, iba de su casa de Mégara a Atenas con Sócrates, para participar aunque sea una parte de la noche de sus deliberaciones y de las conversaciones que ahí se desarrollaban. Después, al aproximarse el día, volvía a viajar en sentido contrario un poco más de veinte millas, siempre cubierto con la misma ropa”.

<sup>363</sup> Esto no quiere decir que los diálogos de los socráticos fueran transcripciones directas de conversaciones realmente acaecidas con valor para el estudio de las ideas del Sócrates histórico. Por el contrario, se trata de escritos de ficción, inspirados en algunos hechos históricos. Sobre este tema, Dorion (2011, pp. 1–23).

Aunque Euclides no es calificado directamente de “erístico” en *Teeteto*, Platón de cierta forma sanciona como “erísticos” el tipo de razonamientos que los megáricos utilizan para alcanzar la victoria en los debates. En efecto, en el prólogo se esconde una crítica a la posición megárica sobre la imposibilidad de adquirir conocimiento.<sup>364</sup> La capacidad de Sócrates para narrar a Euclides la conversación de memoria contrasta con la incapacidad de este último para retener lo que se le dice o para improvisar, de acuerdo con su propio recuerdo, un relato de lo que Sócrates alguna vez le comentó (Blondell, 2002, pp. 306). El megárico confiesa las dificultades para recordar la conversación y menciona la cantidad de veces que tuvo que corregir sus notas con el auxilio del ateniense. Ahora bien, ¿cómo sabía Euclides qué era lo que había olvidado? Aquí es legítimo esgrimir la paradoja del conocimiento que aparece en *Menón*: ¿cómo buscar lo que se desconoce absolutamente? Y, en caso de encontrarlo, ¿cómo reconocerlo? (Tschemplik, 2008, pp. 18–19). Como se verá más adelante, dado que los megáricos cuestionan la posibilidad del conocimiento a través de paradojas de este tipo y considerando que Platón responde a ellas a través de la teoría de la reminiscencia, el hecho de que Euclides pretenda recordar podría constituir una parodia sobre su radical posición epistemológica que objeta la posibilidad misma del recuerdo.

Por otra parte, en el marco de los argumentos que buscan cuestionar la identificación entre sensación y conocimiento, Sócrates analiza el caso de la rememoración. Si alguien ve algo, lo sabe porque el conocimiento se identifica con la sensación. Ahora bien, si alguien ha visto algo y actualmente lo recuerda, pero no lo ve, entonces no sabe, aunque recuerde (*Teeteto* 164d4–10). Algo similar sucede en caso de que alguien tape un ojo a otra persona y le pregunte si ve su manto con el ojo cubierto. Aquel responderá que no, ya que ve el manto con el ojo descubierto, de modo que ve y no ve lo mismo al mismo tiempo (*Teeteto* 165b2–c4). Estos razonamientos evocan en cierta medida la paradoja megárica de Electra, donde se muestra que se puede conocer y no conocer lo mismo al mismo tiempo.<sup>365</sup> Sócrates sugiere que se llega a estas consecuencias paradójales por proceder a la manera de los contradictores y contendientes, que pretenden ganar las discusiones a través del análisis del significado de los nombres, tal como ocurre con “sensación” y “saber”, sin atender a cómo se da efectivamente el proceso de conocimiento

---

<sup>364</sup> Para un análisis diferente del prólogo, véase Nancy (2013b, 156–166).

<sup>365</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 4. 1, “La paradoja de Electra”.

(*Teeteto* 164c7–d2).<sup>366</sup> Si se considerara cómo es que se obtiene realmente el conocimiento, se podría recién entonces cuestionar la semántica de los conceptos involucrados en la reflexión y objetar consecuentemente la identificación entre sensación y saber que conduce a paradojas como las recién descriptas.

## 1. 2. El testimonio de Aristóteles

Los intérpretes tienden a señalar el uso arbitrario de las categorías de “escuela” y “sucesión” por parte de los doxógrafos para sistematizar la información concerniente a los filósofos de la Antigüedad. Entre los considerados “megáricos”, no hay rastros de una organización institucional semejante a la que ostentaban las grandes escuelas de época clásica, como la Academia, el Liceo, el Jardín o la Stoa, que poseían una sede fija, dirigida por alguno de los miembros de la institución, donde se impartía a los discípulos una doctrina homogénea.<sup>367</sup> Sin embargo, no solo los doxógrafos han dado cuenta de la existencia de una “escuela” megárica. Aristóteles menciona un “grupo megárico” que podría identificarse a partir de las doctrinas comunes que sus allegados defienden: “hay algunos que dicen, como los megáricos (οἶον οἱ Μεγαρικοί), que solo cuando se actúa se tiene potencia, y cuando no se actúa, no se tiene” (*Metafísica* IX 3. 1046b29–30; *SSR* II B 15; *FS* 236). Aunque el testimonio refiere de modo general a “los megáricos”, los intérpretes han intentado determinar un único referente polémico, proponiendo a Eubúlides, con quien Aristóteles mantuvo una polémica abierta, o a Diodoro Crono, cuyas tesis contradicen numerosos postulados aristotélicos.<sup>368</sup> El mismo Alejandro de Afrodisia comenta que Aristóteles “podría estar citando a los megáricos, seguidores de Euclides, pues este filósofo tenía una escuela (διδασκαλεῖον) en Mégara” (*in Metaph.* 570. 25–6; *SSR* II B 16; *FS* 237). Si con la expresión οἱ Μεγαρικοί Aristóteles refiere efectivamente a Eubúlides o a Diodoro, resulta llamativo que ninguno de los dos sea oriundo de Mégara,

---

<sup>366</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 167e1–168d4.

<sup>367</sup> Esta es la opinión de Cambiano (1977, pp. 25–53), compartida por Muller (1985, pp. 108–110; 1988, pp. 42–48), Giannantoni (1990 IV, pp. 41–50) y Mársico (2013, pp. 21–26).

<sup>368</sup> Giannantoni (1990 I, pp. 393–396) arguye que la identificación entre acto y potencia corresponde a una tesis de Eubúlides. Muller (1985, pp. 142–143) y Mársico (2013, pp. 196–197, n. 133), en cambio, la atribuyen a Diodoro. Sobre la rivalidad entre Aristóteles y Eubúlides, cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 3, “Erística y refutación en las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles: continuidad con la interpretación platónica del *Eutidemo*”.

lo cual podría indicar que esta denominación era doctrinal, antes que institucional, pues no refiere a una escuela ubicada en Mégara o a intelectuales nacidos en esa ciudad, sino más bien a ideas y razonamientos que guardan alguna relación con los de Euclides (Giannantoni, 1990 IV, p. 49).

En el tratamiento de la erística que Aristóteles desarrolla en *SE*, uno de los principales blancos de ataque son los megáricos. Esto puede probarse, como ya hemos señalado, a partir de los razonamientos megáricos que son citados por Aristóteles como ejemplo de razonamientos erísticos. Entre ellos se cuentan la cuadratura del círculo, a la que se califica de “sofística” y “erística” y que se atribuye expresamente a Brisón (*SE* XI 171b16, 172a4), y un argumento de Eutidemo (*SE* XX 177b12–13).<sup>369</sup>

### I. 3. El testimonio de la doxografía

El grupo megárico ha recibido diversas denominaciones en las fuentes doxográficas. Diógenes Laercio los ubica entre los filósofos que, como los elíacos, erétricos y cirenaicos, reciben su denominación a partir de la ciudad donde desarrollan su actividad o de donde es oriundo el fundador de la escuela.<sup>370</sup> Esta calificación fue de uso extendido, como se

---

<sup>369</sup> A estos deben sumarse los múltiples razonamientos que, aunque no son adjudicados expresamente por Aristóteles al grupo, habrían sido desarrollados por los megáricos, según se puede reconstruir a partir de los testimonios supérstites. Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 3, “Erística y refutación en las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles: continuidad con la interpretación platónica del *Eutidemo*”.

<sup>370</sup> Diógenes Laercio, I 13–19 (*SSR* I H 6, *FS* 8): “Entre los filósofos, algunos recibieron su nombre a partir de su ciudad, como los elíacos, los megáricos, los erétricos y los cirenaicos. Otros según el lugar en donde enseñaban, como los académicos y los estoicos. Incluso a partir de un rasgo casual, como los peripatéticos, e incluso de bromas, como los cínicos. Otros por las disposiciones que perseguían, como los eudemonistas. Unos por su creencia, como los amigos de la verdad, los refutadores y los analogistas. Algunos también por sus maestros, como los socráticos, los epicúreos y los casos similares. Además, unos fueron llamados físicos por su dedicación a la naturaleza, mientras a otros se los llamó éticos, por su preocupación por las costumbres. Dialécticos son cuantos observan la sutileza de los argumentos. Las partes de la filosofía son tres: física, ética y dialéctica. La parte física trata acerca del cosmos y las cosas que hay en él, la parte ética trata del modo de vida y lo que nos atañe, y la parte dialéctica es la que rige los argumentos de las otras dos partes. Hasta Arquelao existía la forma física; a partir de Sócrates, como se adelantó, la ética, y a partir de Zenón de Elea, la parte dialéctica. Hay diez líneas intelectuales que se dedican a la parte ética: la académica, la cirenaica, la elíaca, la megárica, la cínica, la erétrica, la dialéctica, la peripatética, la estoica y la epicúrea [...]. Aristipo de Cirene fundó la línea cirenaica, Fedón de Elis la elíaca, Euclides de Mégara la megárica, Antístenes de Atenas la cínica, Menedemo de Eretria la erétrica, Clinómaco <de Turio y, según otros, Dionisio> de Calcedonia la dialéctica [...]. Sin embargo, Hipóboto, en *Sobre las líneas intelectuales* dice que hay nueve líneas, es decir grupos. En primer lugar, la megárica; en segundo lugar, la erétrica; en tercer lugar, la cirenaica; en cuarto lugar, la epicúrea; en quinto lugar, la aniceriana; en sexto lugar, la

observa en los títulos de las obras que algunos filósofos escribieron contra los megáricos para criticarlos. Epicuro redactó un *Contra los megáricos* (Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς) (Diógenes Laercio, X 27; *SSR* II B 17; *FS* 148) y Teofrasto, un libro en un tomo llamado *Megárico* (Μεγαρικός) (Diógenes Laercio, V 44; *SSR* II A 35; *FS* 52).<sup>371</sup> Ahora bien, el uso de este apelativo es llamativo, ya que gran parte de los miembros de este grupo no son oriundos de Mégara. En rigor, de Mégara son Euclides, Ictias, Dioclides, Estilpón, Pantoides, Filippo y Filón. En cambio, Clinómaco es de Turios; Dionisio, de Calcedonia; Brisón, de Heraclea y Eubúlides, de Mileto. Eufanto es de Olinto; Apolonio Crono, de Cirene; Diodoro Crono, de Iasos, ciudad ubicada en Caria, en el Asia Menor; Trasímaco, de Corinto; Pasicles, de Tebas y Aléxino, de Elea.

Diógenes Laercio, I 13–19 (*SSR* I H 6, *FS* 8) también menciona la existencia de una línea dialéctica, cuyos trabajos no se incluyen, como se esperaría, dentro de la parte dialéctica de la filosofía, sino de la parte ética. Esto podría ser indicio de que no se trata de una línea específica, sino de una de las denominaciones que recibe el grupo megárico, como reconoce el mismo Diógenes Laercio, II 106 (*SSR* II A 22, *FS* 41): “Los que vinieron después de él [*scil.* de Euclides] fueron llamados megáricos, luego erísticos y por último dialécticos, a quienes llamó primero de ese modo Dionisio de Calcedonia porque distribuían sus argumentos en pregunta y respuesta”.<sup>372</sup> Este cambio de denominación podría explicarse por una modificación de las preocupaciones del grupo que, en épocas de Clinómaco, se concentró exclusivamente en la dialéctica y la lógica, soslayando las investigaciones éticas, que reaparecen posteriormente con Estilpón. Una opinión similar se rastrea en la Suda:

---

de Teodoro; en séptimo lugar, la de Zenón, es decir la estoica; en octavo lugar, la Académica antigua y en noveno lugar la peripatética. No cuenta ni la cínica, ni la elíaca, ni la dialéctica”. Con esta descripción del grupo megárico coinciden Simplicio, *in Cat.* 3. 30–4. 7 y Olimpiodoro, *in Cat.* 3. 8–30 (*SSR* I H 9, *FS* 16, 18). Cfr. Josefo, *Recordatorio* 143; Cicerón, *De oratore* III 16. 61–17. 62; Numenio, fr. 1 (Leemans); Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 3; Estrabón, IX 1. 8 y Esteban de Bizancio, *s.v.* Mégara (*SSR* I H 4, 6, 8, 11, II A 29; *FS* 9, 11, 13–14, 50–51).

<sup>371</sup> Sobre las diferentes hipótesis en torno al contenido de ambas obras, véase Giannantoni (1990 IV, pp. 87–91).

<sup>372</sup> Traducción modificada. Cfr. Suda, *s. v.* Euclides (*SSR* II A 22, *FS* 43) y *s. v.* Sócrates (*SSR* II I 2, *FS* 92) que aplican el apodo de “dialécticos” a todos los integrantes del grupo megárico. Asimismo, distintos filósofos megáricos son llamados “dialécticos”, como Dionisio de Calcedonia, Eubúlides de Mileto, Diodoro Crono, Pantoides de Mégara, Aléxino y Filón de Mégara.

Sócrates formó como filósofos [...] a Euclides de Mégara, también fundador de su propia escuela, que por él tomó el nombre de “megárica”, y por Clinómaco, el discípulo de Euclides, “dialéctica” [...] y a Brisón de Heraclea, que introdujo la dialéctica erística (τὴν ἐριστικὴν διαλεκτικὴν) después de Euclides, mientras que Clinómaco la acrecentó, y tras pasar muchos por ella, culminó con Zenón de Citio (Suda, s. v. Sócrates; *SSR* I H 7; *FS* 21).

Sedley (1977, pp. 74–77) argumenta que el grupo dialéctico, iniciado por Clinómaco y Dionisio de Calcedonia y cuyos máximos exponentes habrían sido Diodoro Crono y Filón, era distinto del megárico. Sin embargo, contra esta opinión es necesario tener en cuenta, por una parte, que Diógenes Laercio es el único que los presenta como grupos diferentes en el *FS* 8 (I 13–19, *SSR* I H 6), aunque su opinión es ambivalente, ya que en el *FS* 41 (II 106, *SSR* II A 22) señala una continuidad dentro del grupo. Con este último punto de vista acuerdan la Suda (*SSR* I H 7, *FS* 21), Hipóboto (*FS* 8) y Heráclides de Lembo (*FS* 9). En efecto, en el catálogo de líneas intelectuales de Hipóboto al que Diógenes se refiere hacia el final del *FS* 8, está presente la línea megárica, pero no así la dialéctica. Lo mismo ocurre con el catálogo de Heráclides de Lembo, citado por Josefo, donde tampoco se menciona la escuela dialéctica.<sup>373</sup> De esto se deduce que tanto para Hipóboto como para Heráclides, o bien esta escuela no existía como tal, o bien debía ser identificada con la megárica (Cambiano, 1977, p. 39). Por otra parte, aunque es posible pensar que Dionisio de Calcedonia, Clinómaco de Turios y Diodoro, oriundos todos de ciudades alejadas de Mégara, fundaron un nuevo grupo, es extraño suponer que Filón, que es de Mégara, no mantuviera ninguna relación con los intelectuales de su ciudad. Por otra parte, los testimonios también señalan contactos entre los dialécticos y los megáricos, ya que Apolonio fue discípulo de Eubúlides y Diodoro Crono mantuvo contactos con Estilpón, que le costaron la vida, según reporta el anecdotario, al no poder resolver los argumentos que este último le planteó.<sup>374</sup>

A partir de lo dicho, es posible suponer que el cambio de nombre se debió a que el grupo incluyó intelectuales que no eran de Mégara, por lo cual la denominación de

---

<sup>373</sup> Josefo, *Recordatorio* 143 (*SSR* I H 6, *FS* 9): “Qué líneas intelectuales han surgido entre los griegos. La de los físicos, la que trata de teología, la de los siete sabios, la isocrática, la cirenaica, la cínica, la elíaca, la selectiva, megárica, pitagórica, empedóclea, heraclíteica, eleática, democríteica, protagórea, la de Pirrón, la académica, la peripatética, la estoica y la epicúrea. Heráclides el pitagórico distinguió estas veinte escuelas en su *Sobre la obra de los filósofos*”.

<sup>374</sup> Diógenes Laercio II 111–112 y Plinio, *Naturalis historia* VII 53. 180 (*SSR* II E 1, F 1–2; *FS* 193, 196–197).

“megáricos” no hacía justicia con la entonces actual fisonomía del círculo. Por este motivo, se habría comenzado a emplear la denominación de “dialécticos”, que refleja mejor el perfil intelectual de estos filósofos, ya que señala un ámbito de investigación y una manera de argumentar distintivos, no meramente una ciudad de origen (Cambiano, 1977, p. 42; Muller, 1985, p. 108, nn. 114–115). Asimismo, el apodo de “dialécticos” no era privativo del grupo megárico, ya que también así eran llamados los lógicos estoicos y algunos miembros de la Academia. La utilización de este apelativo para nombrar a los megáricos podría esconder la intención de la doxografía de conectar el estoicismo con los filósofos de Mégara y, por intermedio de estos, a los estoicos con Sócrates, como hace la Suda (FS 21) (Cambiano, 1977, pp. 39–40).

Además de “dialécticos”, los megáricos fueron también apodados “erísticos”. Es verosímil suponer que no se habrían llamado a sí mismos de esa manera, sino que, por el contrario, esta denominación habría surgido de la mano de las críticas de ciertos filósofos que, como Platón y Aristóteles, se empeñaron en distinguir la dialéctica megárica, a la que llamaron de modo peyorativo “erística”, de la que ellos consideraban la verdadera dialéctica (Dorion, 2000, p. 43). Existe un grupo de testimonios antiguos en los que intelectuales contemporáneos a Euclides lo tratan como un erístico. Por una parte, Sócrates consideraba “erísticos” los argumentos que aquel desarrolla, como indica Diógenes Laercio, II 30. 7–10 (SSR II A 3, FS 57).<sup>375</sup> Por otra parte, Timón de Fliunte le reprocha ser un discutidor:

Euclides se oponía a las demostraciones no en las premisas sino en la conclusión (*ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν*). Rechazaba también el razonamiento por comparación (*τὸν διὰ παραβολῆς λόγον*), diciendo que está establecido o a partir de cosas similares o a partir de cosas disímiles. Si lo está a partir de cosas similares, es preciso volverse más a ellas mismas que a las que son similares a ellas, mientras que si lo está a partir de cosas disímiles, la comparación es forzada. Por eso sobre este punto dice Timón lo siguiente, cuando ataca también al resto de los socráticos: “pero no me preocupo por esos charlatanes, ni por ningún otro, ni por Fedón, el que fuera, ni por el disputador (*ἐριδάντεω*) Euclides, que inculcó a los megáricos la furia de la discusión (*λύσσαν ἐρισμοῦ*)” (Diógenes Laercio, II 107; SSR II A 34; FS 88).

---

<sup>375</sup> Este testimonio fue citado *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 1, “Erísticos, sofistas de una nueva especie”.

De acuerdo con este testimonio, el procedimiento argumentativo utilizado por Euclides para la discusión presenta dos características. En primer lugar, procede objetando las conclusiones de los razonamientos sin considerar las premisas que las fundamentan. Esto es coherente con los objetivos de la dialéctica megárica, que no pretende dar con la verdad, sino refutar cualquier opinión defendida por el interlocutor de turno, poniendo en evidencia que el lenguaje, vía privilegiada para la investigación, impide conocer lo que existe, debido a los múltiples equívocos a los que conduce. Por esta razón, en segundo lugar, se rechaza el razonamiento por comparación, ya que este recurso impide aprehender lo que se investiga, al apelar a algo similar que no constituye el objeto de conocimiento que se pretende alcanzar. Esto habría llevado a Timón a considerar a Euclides un disputador, responsable del tipo de discusión brava y furibunda que constituye la marca de su grupo. Por último, y en conexión con esto último, se dice que “Diógenes, el cínico, llamaba a la escuela (σχολήν) de Euclides ‘bilis’ (χολήν)” (Diógenes Laercio, VI 24; *SSR* II A 28; *FS* 49). Con este juego de palabras el de Sinope haría referencia al disgusto y desagrado que provocaba la discusión erística con un megárico.

A estos testimonios hay que sumar otros que consideran “erístico” a la totalidad del grupo. Además del *FS* 41 ya citado en este apartado, según la *Suda*, *s. v.* Euclides (*SSR* II A 22, *FS* 43): “Introdujo [*sc.* Euclides] la línea megárica, que tomó de él su nombre y a la que también se denominó dialéctica y erística [...]. Después de él Ictias y luego Estilpón dirigieron la escuela”. De acuerdo con el testimonio de Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 7 (*SSR* II A 27, *FS* 48): “Además de esos estaba en tercer lugar el grupo erístico, que se ha ocupado de la victoria en las investigaciones por medio de sofismas [...]. Euclides, Menedemo y Clinómaco han sido llamados erísticos”. En el *FS* 21 analizado *supra* se dice que Brisón de Heraclea introdujo la dialéctica erística, desarrollada luego por Clinómaco (= *SSR* II S 2; *FS* 93, 104). Asimismo, tanto Eubúlides de Mileto como Aléxino de Elea son considerados “erísticos”.<sup>376</sup>

Además de “erísticos”, los megáricos también fueron tratados como “sofistas”. En *Euthd.* 271c1, Platón llama a Eutidemo y Dionisodoro “sofistas nuevos” y un comentario anónimo al *Teeteto* platónico señala que “Euclides estaba entre los socráticos famosos y comenzó la llamada línea megárica, que más tarde se volvió más sofística (σοφιστικωτέρα)” (Papiro de Berlín 9782, coll. 3.50–4.3; *SSR* II A 26; *FS* 47). Aristóteles,

<sup>376</sup> Cfr. Diógenes Laercio, II 108 (*SSR* II B 1, *FS* 133) y Eusebio, *PE* XV 2. 4. 791 c–d (*SSR* II C 14, *FS* 335).

*Investigación de los animales* VI 5. 563a7 (*SSR* II S 1; *FS* 103) indica que “Heródoro es el padre del sofista Brisón” y Diógenes Laercio, II 76–77 (*FS* 129) llama a Polixeno “sofista”.

Aunque el concepto de “escuela” megárica no se ajusta a la descripción de la situación de los megáricos, ya que no había entre ellos una organización institucional semejante a la de los grandes centros de enseñanza de la Antigüedad, es posible hacer referencia a un “grupo” megárico formado por intelectuales que mantenían contactos personales entre sí y que compartían, en el dominio de la investigación, al menos dos características comunes: por una parte, la importancia concedida a la reflexión ética, que se registra tanto en Euclides, como en Estilpón y Aléxino; por otra parte, el interés sobresaliente y generalizado por el estudio y la explotación metódica del *lóγος*, lo cual justifica la denominación de “dialécticos” y “erísticos” (Muller, 1988, pp. 46–47). El mote de “megáricos” no es del todo apropiado en la medida en que el grupo incluye a miembros que no son de Mégara. Sin embargo, señala la deuda de estos intelectuales hacia la filosofía de Euclides, cuyas tesis contienen *in nuce* muchos de los desarrollos posteriores del grupo.

## II. Los megáricos, ¿eleáticos o socráticos?

### II. 1. Los filósofos megáricos son eleáticos: la interpretación tradicional

La interpretación tradicional sobre la filosofía megárica sostiene que es producto de una síntesis entre la doctrina socrática del bien y la doctrina eleática del ser.<sup>377</sup> La pretendida influencia de los eleáticos sobre los megáricos no se debería a contactos asiduos entre unos y otros. El nacimiento de Euclides, acaecido *circa* 450 a. C., vuelve poco probable que hubiera conocido personalmente a alguno de los considerados “eleáticos”, Jenófanes, Parménides, Zenón e incluso Meliso. Por esta razón, los testimonios conservados se limitan a establecer vínculos basados únicamente en la semejanza de las doctrinas. Refiriéndose a Euclides, Diógenes Laercio, II 106 (*SSR* II A 30, *FS* 83) afirma: “este también

---

<sup>377</sup> Entre los intérpretes decimonónicos que sostienen la síntesis entre socratismo y eleatismo que caracterizaría a la filosofía megárica se destacan Henne (1843, pp. 21, 44) y Zeller (1868, p. 250). Este punto de vista ha sido posteriormente desarrollado por Field (1967, pp. 169–174), Humbert (1967, pp. 275–276), Montoneri (1984, p. 47), Brisson (2000 [1997], pp. 161–198), Drozdek (2007, pp. 145–150) y Mársico (2013, pp. 27–35). Cfr. Cambiano (1971, pp. 227–253) para un estudio pormenorizado de las distintas interpretaciones de la filosofía megárica que van desde fines del 1700 a 1930.

perseguía las ideas de Parménides” (*οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο*).<sup>378</sup> El verbo *μεταχειρίζω* podría traducirse como “tomar, manejar”, aunque cuando se refiere a las artes y los estudios, comporta el valor de “practicar, perseguir”.<sup>379</sup> Según indica Muller, este verbo sugiere a lo sumo una familiaridad relativa debida a un manejo frecuente de las ideas de Parménides que Euclides habría estudiado de cerca. Además, dado que Diógenes Laercio lo presenta principalmente como un discípulo de Sócrates, *καί* invierte la relación entre las dos fuentes en las que se supone que el pensamiento de Euclides abrevó: “Además, este perseguía las ideas de Parménides” (Muller, 1985, p. 14, n. 25). Séneca, *Epistulae* 88. 43–45 (*SSR II A 33, FS 87*), en cambio, destaca la influencia de Zenón de Elea en el grupo megárico: “Zenón de Elea despacha todo problema y dice que nada existe. Cerca están las doctrinas de los pirrónicos, los megáricos, los erétricos y los académicos, que introdujeron una nueva ciencia: no saber nada”. Un punto de vista similar sobre la relación entre Zenón y los megáricos se reitera en el testimonio de Al-Mubaššir.<sup>380</sup>

Existen dos testimonios adicionales que trazan una sucesión que se remonta a Jenófanes, se extiende a Parménides, Zenón y Meliso, y culmina con los megáricos:

La escuela (*disciplina*) de los megáricos fue célebre. Su iniciador, según lo que he leído, fue Jenófanes, a quien mencioné antes, luego lo siguieron Parménides y Zenón (por quienes esos filósofos fueron llamados “eleáticos”), después Euclides de Mégara, el discípulo de Sócrates, a partir de quien se les dio nombre a los megáricos. Decían que es bueno solo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*). También tomaron mucho de Platón (Cicerón, *Academica Priora* II 42. 129; *SSR II A 31; FS 84*).

Retomando la idea platónica de la existencia de una “escuela” eleática que aparece ya en *Sofista* 242d4–6, Cicerón amplía sus ramificaciones y señala a Euclides como el último miembro de este grupo.<sup>381</sup> En este punto los megáricos se constituyen como el último eslabón de la invención de una “escuela” eleática de la que no solo es responsable Platón, sino también la doxografía posterior que se apropia y extiende la invención platónica. Esta

<sup>378</sup> Traducción modificada. Para este pasaje, LSJ (1996 [1843], p. 1341, s. v. Παρμενίδειος) recomienda traducir τὰ Παρμενίδεια por “los escritos de Parménides”.

<sup>379</sup> LSJ (1996 [1843], p. 1118, s. v. μεταχειρίζω).

<sup>380</sup> El testimonio del árabe es incluido solo en la traducción de Montoneri (1984, p. 246, fr.44). De él existe una traducción al alemán hecha por Rosenthal (1937, p. 32): “Zenon war der Schöpfer der Lehrmeinung der Partei, die ‘Megarike’ genannt wird”.

<sup>381</sup> Sobre la noción de “escuela eleática”, cfr. *supra*, capítulo II, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”.

interpretación supone cierta visión homogénea que congrega a las figuras de Jenófanes, Parménides, Zenón y Euclides –no se menciona a Meliso– en torno a la tesis común: “es bueno solo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo”. Sin embargo, este postulado puede atribuirse a los megáricos, pero no a los eleáticos, que no se expidieron sobre la naturaleza de lo bueno. Por otra parte, Cicerón indica la existencia de una relación entre los megáricos y Platón que se describe en términos de una influencia intelectual, por la cual parecería que los megáricos adhirieron a determinados postulados de la doctrina platónica. Sin embargo, lo que aquí se presenta en términos de influencia debería interpretarse más bien como divergencia, si se tienen en cuenta las críticas que los megáricos dirigieron a la metafísica de Platón.

En consonancia con el testimonio de Cicerón, Aristocles señala:

Pero aparecieron otros que decían lo contrario, pues creían que es preciso desdeñar las percepciones y las representaciones, y confiar solamente en el razonamiento mismo (*τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν*). En efecto, eso decían primero Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, y luego los seguidores de Estilpón, es decir, los megáricos. Por eso, ellos consideraban que el ser es uno y lo que es diferente <al ser> no existe, ni se genera algo, ni se destruye, ni se mueve en absoluto (*ὄθεν ἤξιουν οὐτοί γε τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαι τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν*) (Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 2, según Eusebio, *PE* XIV 17. 1. 756 b–c; *SSR* II O 26; *FS* 302; traducción levemente modificada).

Aristocles elabora una sucesión que vincula a Estilpón y a los megáricos con Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso. Del grupo megárico, se menciona a Estilpón, pero no a Euclides, dato que podría explicarse por la posición destacada que aquel habría ganado dentro del grupo. Se señala que todos ellos han defendido tres tesis comunes: en primer lugar, la confianza en el razonamiento, que tiene como contrapartida el desdén de las percepciones y representaciones originadas a partir del contacto con entidades sensibles; en segundo lugar, la afirmación de la unidad del ser; en tercer lugar, la negación de la existencia de todo lo que es distinto del ser, de la que depende la negación de la generación, la destrucción y el movimiento. La inclusión de los megáricos en esta sucesión es arbitraria, ya que solo la tesis de la negación del movimiento es abrazada por el grupo y, especialmente, por Diodoro Crono, quien niega el movimiento presente, aceptando la

posibilidad del movimiento ocurrido en el pasado.<sup>382</sup> Por el contrario, el resto de los postulados mencionados por Aristocles no refleja fielmente la posición filosófica del grupo. En cuanto a la primera tesis, es cierto que los megáricos señalan el carácter inestable de la experiencia sensible, cuyos cambios constantes no se dejan explicar por los conceptos de la razón. Esto se ve, por ejemplo, en la paradoja del montón, que pone en evidencia cómo las nociones de “mucho” y “poco” no se adecuan plenamente a las variaciones que presenta la experiencia sensible.<sup>383</sup> Aunque es posible constatar empíricamente que un montón de granos aumenta o disminuye, no es posible determinar racionalmente cuándo un montón deja de ser un montón, a menos que se fije arbitrariamente un número de granos después del cual el montón deja de ser tal. Sin embargo, esto no implica, como parece sugerir Aristocles, que sea posible conocer las determinaciones permanentes de lo real con el solo uso del razonamiento, prescindiendo de los sentidos (Muller, 1988, pp. 46–47, 83–110). En efecto, la dialéctica de los megáricos está puesta al servicio del señalamiento de las ambigüedades inherentes al λόγος que le impiden convertirse en una herramienta exitosa para acceder al conocimiento de lo que es. Incluso la noción misma de “conocimiento” es igualmente objetada por los megáricos, como se ha visto a propósito de las paradojas en torno a la noción de “aprendizaje” y como se apreciará en el estudio de la paradoja de Electra.<sup>384</sup>

Por otra parte, de acuerdo con la interpretación de Aristocles, tanto los megáricos como los representantes de la llamada “escuela” eleática habrían defendido que el ser es uno. En el caso de Zenón, se ha visto que las críticas a lo múltiple se complementan con críticas a lo uno; en el caso de Parménides, hemos indicado que si bien “uno” es una de las características de lo que es, esta noción no debe interpretarse necesariamente en términos numéricos, por lo que la tesis del “ser–uno” podría ser compatible con la existencia de múltiples entidades.<sup>385</sup> Algo similar sucede en el caso de Euclides y los megáricos. Como se verá más adelante, tanto la afirmación de la unidad de lo que es como la negación de la diferencia son compatibles con una ontología pluralista.

---

<sup>382</sup> Sobre la tesis diodoriana de la negación del movimiento, cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 6, “La paradoja del movimiento de Diodoro Crono”.

<sup>383</sup> Muller (1985, p. 117). Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 4. 2, “La paradoja del montón”.

<sup>384</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 1, “Paradojas basadas en la homonimia” e *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 4. 1, “La paradoja de Electra”.

<sup>385</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado II. 2, “Críticas a la interpretación tradicional”.

## II. 2. Los filósofos megáricos son socráticos: una interpretación alternativa

La interpretación de sesgo eleático de la filosofía megárica puede sopesarse con la numerosa cantidad de testimonios que asocian a Euclides de Mégara con Sócrates.<sup>386</sup> Estos poseen un valor diferente de aquellos que vinculan a los megáricos con los eleáticos, pues no son producto de juicios tardíos formulados por historiadores de las ideas, sino que toman como base anécdotas que manifiestan un contacto directo entre Euclides, Sócrates y los miembros del círculo socrático, por lo cual se convierten en fuentes más fidedignas.<sup>387</sup>

Además de las anécdotas, varios aspectos de la doctrina y práctica filosóficas de Euclides exhiben una contundente impronta socrática.<sup>388</sup> En primer lugar, cabe mencionar su destacada labor como escritor de diálogos, por la cual el megárico integró el movimiento de diseminación de la filosofía socrática que emprendieron los discípulos de Sócrates tras su muerte. A partir de los títulos de sus obras, es posible suponer que en sus diálogos Euclides no solo habría evocado temas y problemas vinculados con la filosofía socrática, sino también escenarios y personajes que reaparecen en los textos de otros escritores socráticos. Tres de sus obras se titulan con nombres de integrantes o allegados al círculo: *Esquines*, *Critón* y *Alcibiades*. Este último podría haber estado dedicado a retratar el vínculo entre Sócrates y Alcibiades, como hacen también las obras homónimas de Platón, Antístenes, Fedón de Elis y Esquines de Esfeto. El *Esquines*, según la hipótesis de Rossetti (1980b, pp. 183–200), versaría sobre la muerte de Sócrates y aportaría una nueva versión de los hechos, alternativa a la que relata Platón en *Critón* y *Fedón*. La razón por la que Platón no adjudicaría en su *Critón* papel alguno a Esquines es por los celos que, según los testimonios, sentía hacia él debido a la amistad que lo unía con Aristipo.<sup>389</sup> Si esto fuera así, el *Critón* que se atribuye a Euclides debería tratar sobre un tema diferente al que desarrolla el diálogo homónimo de Platón. En el *Sobre el amor* (*Ἐρωτικόν*), Euclides habría presentado algunas ideas sobre eros, tópico que se desarrolla en las obras de otros

---

<sup>386</sup> Dion Crisóstomo, *Orationes* VIII 7. 1 (*SSR* I H 2, *FS* 6); *Suda*, s. v. Euclides, s. v. Sócrates (*SSR* II A 1, *FS* 54–55); Aulo Gelio, *NA* VII 10. 1–4 (*SSR* II A 2, *FS* 56); Diógenes Laercio, II 30, 106, III 6 (*SSR* II A 3, 5; *FS* 57, 60–61); Platón, *Fedón* 59b–c (*FS* 58) y *Teeteto* 142a–143b (*SSR* II A 9, *FS* 66).

<sup>387</sup> von Fritz (1931, coll. 707–724). A esta interpretación adhieren Döring (1972, pp. 83–87), Muller (1985, pp. 14–15; 1988, pp. 75–82) y Giannantoni (1990 IV, pp. 36–39, 44–50).

<sup>388</sup> He desarrollado algunos de los puntos que menciono a continuación en Gardella (2014a).

<sup>389</sup> Diógenes Laercio, II 60 (*SSR* IV A 15, *FS* 377): “Idomeneo dijo que Esquines aconsejó a Sócrates en la prisión sobre la fuga, y no Critón, pero Platón le atribuyó los argumentos a Critón porque Esquines era más amigo de Aristipo”. Cfr. Diógenes Laercio, III 36 (*SSR* IV A 15, *FS* 376).

socráticos, *e. g.* en los *Banquete* de Platón y Jenofonte, en *Aspasia* de Esquines y en el *Sobre el matrimonio* de Antístenes. Sobre el contenido del *Lamprias* y el *Fénice* es difícil establecer alguna hipótesis.<sup>390</sup>

En segundo lugar, la impronta socrática del filosofar euclídeo se manifiesta en el desarrollo de algunos postulados éticos sobre la conducta frente a la muerte, el auto-dominio y la unidad de la virtud que pueden vincularse con la ética socrática. Es importante notar que dos de estos postulados se encuentran en citas literales que tienen el carácter de “fragmentos”. En uno de ellos se defiende la existencia de dos démones: uno es el sueño; el otro, aunque no es nombrado explícitamente, la muerte, ya que ambos suelen ser asociados por la tradición a tal punto que el sueño es llamado “hermano de la muerte”.<sup>391</sup> Aunque el fragmento está citado fuera de contexto, es posible aventurar que Euclides rompe con esta tradición al insistir sobre la diferencia entre el sueño y la muerte, y al señalar los aspectos negativos de esta última, especialmente en lo que concierne a su carácter ineludible, al que no se puede rehuir utilizando el λόγος para componer razonamientos persuasivos (Muller, 1985, pp. 100–101).<sup>392</sup> La vinculación entre la muerte y la persuasión es evocada en los numerosos testimonios que refieren al enfrentamiento que Euclides habría mantenido con su hermano.<sup>393</sup> Frente a los deseos de venganza de

---

<sup>390</sup> Döring (1972, p. 79) indica que el único *Lamprias* que se conoce de la época de Euclides es un flautista, hijo de Eucárides. *Fénice* podría referir al personaje homónimo que aparece mencionado en Platón, *Banquete* 172b3, 173b1 o al anciano guerrero de Homero, *Il.* IX 168, 223, 427, 432, 607, 621, 659, 690; XIV 321; XVI 196; XVII 555, 561; XIX 311 y XXIII 360.

<sup>391</sup> Homero, *Il.* 14. 231; Hesíodo, *Teogonía* 211–216, 756 y Platón, *Apología de Sócrates* 40c–e. Cfr. Estobeo, III 6. 63 (*SSR* II A 11, *FS* 89): “El sueño es un demon (δαίμων) más nuevo y más joven, fácil de persuadir y de escapar. Pero el otro es canoso y viejo, es totalmente connatural de los más ancianos entre los hombres, es difícil de persuadir e implacable. Es problemático liberarse de este demon, cuando se presenta por única vez, pues no presta ninguna atención a los discursos ni en general puede escuchar, porque es sordo. A su vez, tampoco podrías manifestarte señalando algo, porque es ciego”. Cfr. Censorino, *De die natali* 3. 3 (*SSR* II A 11, *FS* 90) y las observaciones de Brancacci (2005, pp. 143–154). A primera vista, este fragmento parecería reñir con el rechazo de Euclides al razonamiento por comparación (Diógenes Laercio, II 107; *SSR* II A 34; *FS* 88), ya que aquí el sueño y la muerte son comparados a dos démones. Sin embargo, la ausencia de contexto dificulta la tarea de determinar en qué sentido y con qué fines Euclides habría establecido tal analogía.

<sup>392</sup> Esta opinión se reitera de cierta forma en el *Florilegio sobre el conocimiento mejor y principal* 49 (*SSR* II A 20, *FS* 76): “Cuando alguien invocaba la muerte por haber perdido a sus hijos, Euclides le dijo: ‘hombre, ¿por qué llamas a quien, aunque no la llames, vendrá?’”.

<sup>393</sup> Plutarco, *De fraterno amore* 18. 489d (*SSR* II A 15, *FS* 67): “Euclides, el socrático, es famoso entre las escuelas porque, tras escuchar la voz insensata y salvaje de su hermano que le decía ‘que me muera, si no me puedo vengar de tí’, le contestó: ‘y yo, si no te puedo persuadir de terminar con la ira y querernos como me querías antes’”. Otras variantes de esta misma anécdota se encuentran en

este, Euclides prefiere morir a fracasar en sus intentos por disuadirlo. Aunque es difícil vincular estos testimonios con una concepción moral determinada, la insistencia en el tópico de la persuasión contribuye a reconstruir algunos aspectos de la dialéctica megárica. La victoria en la argumentación que los megáricos persiguen a cualquier costo, vendría acompañada también de la intención de lograr el convencimiento de sus interlocutores.

El segundo fragmento de Euclides aparece en el *Gnomologio parisino latino* 8 (*SSR* II A 21, *FS* 77): “Euclides dijo: ‘la mayoría de los hombres son insensatos: evitan los alimentos y vestimentas de esclavo, pero no las costumbres de esclavo’” (*Euclides dixit: plerosque hominum stultos serviles cibos et servilem vestem fugere, serviles mores non fugere*). Aunque los editores y traductores incluyen este testimonio entre los datos biográficos, los apotegmas o el anecdotario, bien podría contemplarse dentro de su doctrina porque se trata de un típico discurso protréptico que exhorta a seguir una máxima para vivir mejor (Rossetti, 1980b, pp. 198–200). Está escrito en un estilo de corte descriptivo, pero no por eso menos exhortativo, que Demetrio caracteriza como el estilo propio de la argumentación aristipiana.<sup>394</sup> Esta sentencia supone una distinción entre lo aparente, que es fuente de engaño, y lo real, de modo tal que es posible que alguien no parezca un esclavo, siéndolo verdaderamente. En este marco Euclides exhorta a evitar una vida esclava, no en lo que concierne a las apariencias, sino en lo que concierne a la verdadera esclavitud, que reside en las costumbres que se practican. Hay un llamamiento a enfrentar y dominar los hábitos que subyugan al individuo en pos de la elección de los que lo liberan. En este punto las reflexiones de Euclides se aproximan al desarrollo de la noción socrática de auto-dominio (*ἐγκράτεια*), según la cual cada uno debe gobernar sobre sus propios placeres y deseos como condición para alcanzar una vida virtuosa.<sup>395</sup> Podría especularse que una manera de

---

Plutarco, *De cohibenda ira* 14. 462c; Estobeo IV 27. 15; *Gnomologio vaticano* 278; *Gnomologio parisino* 71 y Basilio, *De legendis gentilium libris* 4 (*SSR* II A 15–16, *FS* 68–72).

<sup>394</sup> Demetrio, *De elocutione* 296 (*SSR* IV A 148, *FS* 556): “Los hombres dejan a sus hijos dinero, pero no dejan conocimiento, que suministra lo necesario a los que quedan. Se dice que esta es la forma de la argumentación aristipiana”.

<sup>395</sup> Según la hipótesis de Mársico (2013, p. 107, n. 21). La tesis de la *ἐγκράτεια* es desarrollada extensamente por Jenofonte, *Memorabilia* I 5, II 1, IV 5 y por Platón, *Gorgias* 491c4–e2, *República* IV 430e3–431b2. Esta es atribuida al mismo Sócrates por Estobeo, II 8. 29 (*SSR* I C 186): “Sócrates decía que el mayor poder es el poder real, pero que el mejor es gobernarse a sí mismo (*τὸ ἑαυτοῦ ἄρχειν*)” y IV 7. 26 (*SSR* I C 291): “Sócrates decía que el mejor rey es aquel capaz de gobernar sus propias pasiones (*ἄρχειν τῶν παθῶν*)”.

lograr el autodomio de las costumbres esclavizantes es por medio de la educación que se obtendría, según la opinión que Estobeo, II 31. 52 (*SSR* II A 18, *FS* 74) atribuye a Euclides, por imitación de lo mejor: “Entre los hombres, aprenden mejor esos que realmente imitan las cosas más bellas (*τὰ κάλλιστα μιμοῦνται*)”.<sup>396</sup>

Por último, la reflexión de Euclides sobre temas éticos se completa con la tesis de la unidad de la virtud, según la cual las diferentes virtudes no son más que nombres de una única virtud que podría identificarse con el bien (Diógenes Laercio, VII 161; *SSR* II A 32; *FS* 86).<sup>397</sup>

### II. 3. Crítica a las interpretaciones vigentes

Tanto la interpretación tradicional que enfatiza la influencia de las teorías eleáticas, cuanto la interpretación alternativa que reivindica la influencia de Sócrates, comparten la misma característica: intentan explicar los núcleos de la propuesta teórica de los megáricos por referencia al influjo de intelectuales precedentes. Esto comporta dos riesgos: por una parte, se toman por supuesto determinadas interpretaciones sobre las tesis que habrían defendido Parménides y Sócrates que podrían ser ampliadas, esclarecidas o cuestionadas, con vistas a repensar el pretendido vínculo entre los megáricos y sus tutores intelectuales construido por la doxografía; por otra parte, la especial atención que se ha prestado al tema de las influencias desdibuja la originalidad de la propuesta teórica de los megáricos, algunos de cuyos puntos expresan visiones originales que de ninguna manera deben ser reducidas a teorías ya existentes.

La interpretación que ve a los megáricos como continuadores de la filosofía socrática presenta dos dificultades. En primer lugar, sobrestima los testimonios que vinculan a Euclides con Sócrates porque se basan en anécdotas de encuentros efectivamente acaecidos

---

<sup>396</sup> La séptima sentencia del *Gnomologio parisino latino*, que precede a la ya citada (*FS* 77), también podría tener el carácter de fragmento, como sugiere Muller (1985, p. 99): “La mayoría de los hombres son en sus casas los tiranos más crueles y, en las casas de los otros, son los más sumisos de los esclavos”. Aquí no se hace referencia al auto-gobierno, como en *FS* 77, sino al dominio que algunas personas pueden ejercer sobre otras, que es uno de los sentidos primarios del adjetivo *ἐγκρατής*. Cfr. Heródoto VIII 49, IX 106 y Tucídides I 76. 1, I 118. 2, VI 92. 2. Asimismo, se retoma la distinción entre lo aparente y lo verdadero, ya que se considera que quienes parecen en algunos contextos tiranos, se muestran como esclavos en otras circunstancias.

<sup>397</sup> Nos hemos referido a esta tesis *supra*, capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica”.

y resta importancia a las influencias teóricas. Más allá de la cercanía entre dos colegas en un mismo espacio y tiempo, muchos filósofos se apropian de las doctrinas defendidas por intelectuales a quienes no conocieron, debido a su importancia y trascendencia. En segundo lugar, esta interpretación no acierta a dar cuenta suficientemente de los postulados de carácter ontológico que se atribuyen a Euclides, dado que se concentra solo en el análisis de los temas y problemas éticos que este comparte con Sócrates. Esto no debería tentarnos a pensar que la ontología megárica debe su impulso y evolución al influjo del llamado “eleatismo”. Sobre la base de preocupaciones éticas, que se rastrean por ejemplo en Euclides y Estilpón, y por medio de una dialéctica refutativa de corte socrático, los megáricos desarrollan una ontología, una filosofía del lenguaje y una ética originales que incorporan al tiempo que exceden las influencias de otros intelectuales.

La visión tradicional que asocia a los megáricos con los eleáticos tampoco está exenta de inconvenientes.<sup>398</sup> El primero de ellos se observa en la interpretación de la tesis de Parménides que se toma por supuesto. Como se ha indicado, el objeto de la reflexión parmenídea es el hecho de ser, una de cuyas características es ser “uno”.<sup>399</sup> Esto no debe confundirse, como hacen los defensores de esta interpretación, con la afirmación de la existencia de una única entidad. Euclides, por su parte, concentra su reflexión en la noción de “bien” que presenta como característica central ser “uno”. Como se mostrará, esta noción tampoco debe interpretarse en sentido numérico, sino predicativo, pues lo que defienden los megáricos es la existencia de múltiples entidades que, al igual que el bien, presentan la característica de ser unas e idénticas a sí mismas.

El segundo problema es que esta interpretación se ha concentrado en la posible influencia de Parménides sobre Euclides, dejando de lado los vínculos que podrían establecerse con Jenófanes, Zenón o Meliso. En lo que sigue, trabajaremos puntualmente la influencia de Zenón, que se manifiesta principalmente en la reapropiación y uso de la antilogía por parte de los megáricos.

---

<sup>398</sup> Hemos tratado este tema en Gardella (2014a, pp. 19–37; 2014b, pp. 3–5).

<sup>399</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado II. 2, “Críticas a la interpretación tradicional”.

## II. 4. Una reconsideración sobre la influencia de Zenón

Séneca, *Epistulae* 88. 43–45 (*SSR* II A 33, *FS* 87), cuya opinión es compartida por Al-Mubaššir, pone de relevancia la influencia de Zenón de Elea en el grupo megárico.<sup>400</sup> Según este testimonio, Zenón sostiene que nada existe. A la luz de las conclusiones alcanzadas en el segundo capítulo, es preciso relativizar esta opinión, ya que Zenón no defiende el nihilismo como posicionamiento propio, sino que ofrece argumentos para mostrar las insuficiencias de todas las posiciones que aspiran a explicar la realidad, el monismo y el pluralismo. De acuerdo con el mismo testimonio, lo que caracterizaría a los megáricos sería haber desarrollado la ciencia de no saber nada, ya que, podríamos suponer, sus argumentos no permiten alcanzar ningún tipo de conocimiento sobre la realidad. En este punto, parece haber cierta similitud entre los argumentos de Zenón y los de los megáricos. La semejanza se observa en el contenido, pues algunos argumentos megáricos cuestionan los mismos conceptos que los de Zenón, como ocurre con la paradoja del movimiento de Diodoro Crono; y fundamentalmente en la estructura, ya que los megáricos se valen del patrón de la antilogía con el objetivo de mostrar que ni una tesis dada ni su contraria son válidas para dar cuenta de un fenómeno. Ahora bien, a diferencia de Zenón, los megáricos desarrollan una explicación positiva propia sobre la constitución de lo que es y la relación que el lenguaje guarda con lo real. Por esta razón, con vistas a comprender los fundamentos del uso que los megáricos hacen de la antilogía, es preciso revisar los aspectos centrales de su metafísica y teoría del lenguaje.

## III. La metafísica megárica

La dificultad para reconstruir la ontología de los megáricos es que los testimonios abundan en consideraciones sobre la lógica y la dialéctica desarrolladas por el grupo, pero son parcos en detalles metafísicos. Por expedirse sobre la naturaleza del bien, los testimonios de Euclides estuvieron sujetos a dos clases de interpretaciones: a causa de la mención de la unidad e identidad del bien, la exégesis tradicional los acercó al eleatismo; a causa de la referencia al bien y a la virtud, la interpretación alternativa los asoció con las

---

<sup>400</sup> Hemos citado el testimonio *supra*, capítulo I, apartado II. 1, “Los filósofos megáricos son eleáticos: la interpretación tradicional”.

preocupaciones éticas del Sócrates histórico. Como se ha indicado, interpretar la teoría filosófica de los megáricos solo por referencia a la deuda que mantiene con las teorías de intelectuales precedentes obnubila el carácter novedoso de esta propuesta. En efecto, los testimonios de Euclides y Estilpón que analizaremos a continuación presentan una metafísica *sui generis* que pone al bien como principio fundamental, la cual no puede identificarse unilateralmente ni con la metafísica eleática ni con la ética socrática.

### III. 1. La *agathología* de Euclides de Mégara

La primera precisión que cabe hacer es que, en el caso de Euclides, sería más apropiado referir a una *agathología* que a una “ontología”. Si se nos permite el neologismo, este cambio de denominación expresa un cambio fundamental de perspectiva respecto de la tradición parmenídea, pues el centro de la reflexión ya no recae en el ser, sino en el bien:

Este [*scil.* Euclides] declaraba al bien uno, aunque sea llamado con muchos nombres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras intelecto, etc. Por otra parte, rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen (*οὗτος ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτ' ἐ μὲν γὰρ φρόνησι, ὅτ' ἐ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων*) (Diógenes Laercio, II 106. 9–12; *SSR* II A 30; *FS* 83; traducción modificada).

En la edición de Giannantoni, este testimonio está encabezado por la sentencia *οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο* (“este también practicaba las creencias de Parménides”), que aparece en el texto laerciano en 106. 3, seis líneas más arriba de *οὗτος ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο*.<sup>401</sup> Por la distancia entre ambas afirmaciones, creemos conveniente seguir a Döring (1972, pp. 9–10, fr. 24, 31), quien presenta en un testimonio diferente el comentario de 106. 3 sobre el vínculo entre Euclides y Parménides.

La primera tesis que presenta el testimonio es que Euclides “declaraba al bien uno”. Algunos traductores y traductoras optan por reponer el infinitivo *εἶναι* que, aunque elidido, puede sobreentenderse. Por ejemplo, Montoneri (1984, p. 238, fr. 20) traduce “egli sosteneva che il bene è in sé uno”; Muller (1985, p. 24, fr. 24), “Euclide démontrait que le bien est un”; y Mársico (2013, p. 109, *FS* 83), “sostenía que el bien es uno”. Sin embargo, la

---

<sup>401</sup> Giannantoni (1990 I, p. 386). Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado II. 1, “Los filósofos megáricos son eleáticos: la interpretación tradicional”.

omisión de la cópula en esta sentencia no responde al fenómeno de elisión, sino que manifiesta determinado posicionamiento sobre la naturaleza de la predicación que se encuentra *in nuce* en este testimonio y que será luego tematizado extensamente por Estilpón. En efecto, vincular la unidad con el bien a través de la predicación conlleva el riesgo de pensar que la unidad es diferente del bien. Sin embargo, si la unidad fuera distinta del bien, paradójicamente el bien no sería uno, ya que esa unidad a la que aspira se vería opacada por la posibilidad de distinguir dos cosas: por una parte, el bien; por otra, la unidad, que se presentaría como uno de sus atributos o accidentes. La predicación introduce una dualidad que no se condice con la realidad, en la cual se verifica la existencia de una entidad, el bien, que se presenta como uno. Lo que se pretende sugerir con la ausencia de la cópula es que la unidad es una determinación inherente al bien, de acuerdo con la cual este no tiene partes ni alberga en sí mismo diferencia alguna. La unidad hace referencia a una característica interna del bien y no excluye la existencia de otro tipo de entidades. Esto se ratifica en la última tesis del testimonio, según la cual se niega la existencia de todo aquello que es contrario al bien, pero no de aquello que es distinto de él. Como quedará claro en el transcurso de la argumentación, a partir de este testimonio podría pensarse que, aunque el bien fuera uno e incluso existiera un único bien, el bien no sería la única cosa que existe. Como se verá también en el caso de Estilpón, el rechazo de la diferencia solo atañe a cada cosa respecto de sí misma. Asimismo, del hecho de que las cosas contrarias al bien no existan se deduce que el bien existe, de modo que tanto la unidad como la existencia se presentan como las determinaciones principales de τὸ ἀγαθόν.

A pesar de que el bien es uno, recibe múltiples nombres. Un estudio de estas denominaciones permite establecer nuevos vínculos entre la filosofía megárica y la tradición precedente, y desentrañar el contenido del bien. La multiplicidad de nombres contrasta con la característica fundamental de la unidad, razón por la cual es conveniente traducir el participio καλούμενον con matiz concesivo. Con este señalamiento, Euclides inaugura una perspectiva sobre la naturaleza del lenguaje y su relación con lo real a la que adherirán después numerosos miembros del grupo megárico, y cuya premisa básica es que el lenguaje está atestado de toda clase de ambigüedades y equívocos que le impiden enunciar lo real tal como es. “Sensatez”, “divinidad” e “intelecto” son diversos nombres que hacen referencia a una misma cosa, *i. e.*, son nombres sinónimos que multiplican en el

lenguaje la esencia de una entidad que es una. Esta situación conlleva el riesgo de inducirnos a pensar erróneamente que estos nombres podrían referir a diversas entidades que conviven con el bien. Es necesario enfatizar que el testimonio menciona explícitamente que todos ellos son “nombres” (ὀνόμασι) del bien, de modo que no hay razones para pensar que se trate de entidades reales, como entiende por ejemplo Henne.<sup>402</sup> Por otra parte, la enumeración de nombres no es rigurosa (ὅτῃ μὲν..., ὅτῃ δέ..., καὶ ἄλλοτε) y está incompleta (καὶ τὰ λοιπά), lo cual no sería propio de la enunciación de una tesis central que pretende describir las entidades que existen en el orden de lo real (Muller, 1985, p. 102). El contraste entre la unidad del bien y la multiplicidad de nombres que recibe es evocado también por Diógenes Laercio, VII 161 (SSR II A 32, FS 86) en relación con el problema sobre la unidad de la virtud.<sup>403</sup>

Cada uno de los nombres del bien que Euclides señala evoca distintas figuras de la tradición filosófica. En este punto, el megárico haría una revisión de los aportes de otros intelectuales, a fin de indicar cómo, aunque desde diversas perspectivas, todos contribuyeron al desarrollo de una reflexión común. La mención de la divinidad (θεός) evoca la teología de Jenófanes, que atribuye al dios el rasgo principal que Euclides atribuye al bien: la unidad (Clemente de Alejandría, *Stromateis* V 109; DK 21 B 23). En este caso, que la divinidad sea una no implica que sea la única cosa que existe, ya que Jenófanes admite la existencia del mundo natural. Incluso en el mismo testimonio en el que indica que el dios es uno, menciona la existencia de otros dioses. Esta divinidad posee una función universal en el cosmos, ya que sin moverse mueve al resto de las cosas con el pensamiento.<sup>404</sup> Al mencionar el intelecto (νοῦς), Euclides podría referir al νοῦς de Anaxágoras, que tiene la función de poner en movimiento y ordenar, también en un plano cósmico, la mezcla primigenia, a partir de cuyas múltiples separaciones y recombinaciones se origina el mundo tal como lo percibimos.<sup>405</sup> La mención de la sensatez o inteligencia

---

<sup>402</sup> Henne (1843, pp. 71, 121) indica que mientras que el bien es el género supremo, absoluto, incondicional y que no participa de ninguna entidad, la sensatez, la divinidad y la inteligencia son especies del bien, que mantienen con él una ordenación jerárquica. Von Fritz (1931, col. 709), seguido por Döring (1972, p. 85), señala que todas ellas son manifestaciones fenoménicas del bien.

<sup>403</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica”.

<sup>404</sup> Cfr. Sexto empírico, *M.* IX 144 y Simplicio, *in Ph.* 23. 10, 19 (DK 21 B 24–25).

<sup>405</sup> Véase, por ejemplo, Simplicio, *in Ph.* 154. 29–31, 1121. 21–26, 156. 13–157. 1, 157. 7–9, 164. 23–4, 300. 31–301. 1 (DK 69 A 4, B 11–14).

(*φρόνησις*) podría remitir a la filosofía de Platón.<sup>406</sup> El término *φρόνησις* aparece reiteradas veces en los diálogos y hace referencia no solo a la sabiduría humana que se alcanza a través del conocimiento de las Formas,<sup>407</sup> sino también a la inteligencia que le fue dada al universo por quien lo creó.<sup>408</sup> Incluso en algunos contextos Platón discute la tesis que identifica al bien con la *φρόνησις*, con vistas a probar que es preferible una vida que combine placer e intelecto.<sup>409</sup> La inteligencia expresa la posibilidad de una ordenación de lo real que, podríamos aventurar, sería racional y quizás también necesaria. En este punto Euclides retomaría el precepto de la tradición atomista, en el marco de la cual se afirma que todas las cosas se generan “por razón y necesidad” (*ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης*).<sup>410</sup>

Los nombres que cita Euclides, tomados todos de la tradición filosófica, constituyen diversos modos de referir a la organización necesaria que compromete a la totalidad de lo que es, a la que el megárico opta por denominar “bien”. A la luz de estas consideraciones, podría aventurarse que el bien euclídeo no es solo de naturaleza ética, sino que remite a este modo de organización que compromete la totalidad de las esferas de la vida, incluso la humana.<sup>411</sup> Asimismo, el testimonio no aporta elementos que nos permitan pensar que el bien es una entidad trascendente, de modo que, de acuerdo con lo dicho y teniendo en cuenta las críticas a las Formas trascendentes que elaborará posteriormente Estilpón, el bien sería un tipo de organización racional y necesaria que es inmanente al mundo.

La sección final del testimonio señala que lo contrario al bien no existe. Aunque algunos intérpretes han visto en esta sentencia la negación de la existencia del mal, como

<sup>406</sup> Seguimos en este punto la sugerencia de Drozdek (2007, pp. 146–147), aunque no acordamos con todas las conclusiones que el autor extrae de su análisis.

<sup>407</sup> Cfr. Platón, *Fedón* 65e6–66a6, 69a6–c7, 70b1–4, 76c11–13, 79d1–7 y *República* IV 433c4–d5, VIII 559b8–11.

<sup>408</sup> Platón, *Político* 269c4–d3 y *Filebo* 28d5–9. Cfr. *Timeo* 34a1–7, donde se indica que el demiurgo dotó al mundo de un movimiento circular, que es el más cercano al intelecto y a la inteligencia (*περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν*).

<sup>409</sup> Platón, *República* VI 505b5–c9; *Filebo* 11b4–c3 *et passim*.

<sup>410</sup> Aecio, I 25. 4 (DK 67 B 2). Cfr. Diógenes Laercio, IX 45 (DK 68 A 1); Aecio, I 26. 2 (DK 68 A 66); Simplicio, *in Ph.* 28. 15, 327. 24 (DK 68 A 38, 67); Hipólito, I 12 (DK 67 A 10); Aristóteles, *Física* VIII 1. 252a32–b5, *Sobre la generación de los animales* V 789b (DK 68 A 65, 66, 68); Cicerón, *De fato* 17. 39 (DK 68 A 66); Lactancio, *Divinae institutiones* I 2 (DK 68 A 70) y Sexto Empírico, *M.* IX 113 (DK 68 A 83).

<sup>411</sup> Aunque se trata de una Forma trascendente, la Idea de bien platónica cumple una función similar al bien euclídeo. Según sugiere Rowe (2007, pp. 124–126, 129, 134), la Forma de bien no solo tiene injerencia sobre la vida humana, sino que cumple una función cósmica al darle forma, significado y existencia al resto de las cosas (*República* VI 508e1–509b10).

Muller (1985, p. 102) y Drozdek (2007, p. 146), si consideramos que el bien es la organización necesaria de lo real, lo contrario del bien no sería el mal, sino el azar o la posibilidad. A pesar de que en los testimonios de Euclides no se registra un tratamiento articulado de la necesidad y la posibilidad, ambas nociones son ampliadas posteriormente por Diodoro Crono, en el marco del desarrollo de su argumento dominante.<sup>412</sup> En abierta polémica con el planteo del libro noveno de *Metafísica*, Diodoro reconoce la potencia solo en aquello que ya está en acto, al punto de identificar tales nociones, *e. g.* solo quien está construyendo, mientras construye, tiene la potencia de construir. Esto trae aparejado la negación de cualquier tipo de cambio, entendido como el pasaje de lo que está en potencia a lo que está en acto. Como se ha visto, Aristóteles atribuye este argumento a “los megáricos” en general (*Metafísica* IX 3. 1046b29; *SSR* II B 15; *FS* 236), de modo que se trataría de un tópico desarrollado por varios integrantes del grupo, entre los que se destacarían los aportes de Diodoro.<sup>413</sup> Esta redefinición de la posibilidad es asociada en algunos testimonios con los conceptos de “necesidad” y “destino”. En efecto, si todo lo posible es lo que es o lo que puede llegar a ser, se excluye la existencia de cosas posibles que nunca se actualicen, las cuales quedan descartadas como imposibles, y lo posible así redefinido se identifica con lo que necesariamente es o será.<sup>414</sup>

La negación de la noción tradicional de posibilidad por parte de los megáricos es compatible con el tratamiento de la noción de identidad que se rastrea en Euclides. De acuerdo con el testimonio de Cicerón ya citado (*FS* 84), Euclides y los megáricos “decían que es bueno solo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*)”.<sup>415</sup> Además de la unidad, mencionada ya en

---

<sup>412</sup> La continuidad entre las tesis de Euclides y el argumento dominante de Diodoro ha sido sugerida por Muller (1985, p. 102, n. 74). El argumento dominante de Diodoro plantea una gran cantidad de problemas, a cuyo tratamiento no nos dedicaremos en este trabajo. Al respecto, cfr. Aristóteles, *Metafísica* IX 3. 1046b29–1047b9; Alejandro de Afrodisia, *in Metaph.* 570. 25–272. 39 y Epicteto, *Disertaciones* II 19. 1–5 (*SSR* II B 15, 16, II F 24; *FS* 236–238), así como también los trabajos de Hintikka (1964, pp. 101–114) y Weidemann (2008, pp. 131–148).

<sup>413</sup> Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado I. 2, “El testimonio de Aristóteles”.

<sup>414</sup> Cicerón, *De fato* IX 17–18 (*SSR* II F 25, *FS* 242): “En rigor, Diodoro opina que solo puede suceder lo que es verdadero o será verdadero en el futuro. Este asunto está ligado con la siguiente cuestión: nada sucede que no sea necesario y, cualquier cosa que pueda suceder, eso o ya es o será en el futuro, y no pueden ser cambiadas de verdaderas en falsas las cosas futuras más que las pasadas [...].” Cfr. Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 46. 1055d–f y *De communibus notitiis adversus Stoicos* 24. 1070 c–d (*SSR* II F 26, *FS* 245–246). Sobre el aspecto “necesitarista” del argumento de Diodoro, Montoneri (1984, pp. 182–183, 190) y Muller (1985, pp. 146–147).

<sup>415</sup> Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado II. 1, “Los filósofos megáricos son eleáticos: la interpretación tradicional”.

*FS 83* y *86* (*SSR II A 30, 32*), Cicerón suma la semejanza y la identidad, que excluyen la posibilidad de cualquier tipo de cambio que introduzca la diferencia en el bien, en una línea similar al planteo de Diodoro.<sup>416</sup> Todas ellas son presentadas como rasgos necesarios de lo bueno, de allí la presencia del adverbio *solum*. De acuerdo con este testimonio, podría pensarse que existe un solo bien, cuyas determinaciones principales son la unidad e identidad, o también que será considerada buena toda entidad que cumpla con los requisitos de unidad e identidad consigo misma. Aunque el *FS 84* presenta la semejanza y la identidad como rasgos necesarios de lo bueno, el testimonio de Lactancio (*SSR II A 31, FS 85*), que depende del de Cicerón, suprime el adverbio *solum* para presentarlas como rasgos descriptivos de una única entidad: el sumo bien.<sup>417</sup> Asimismo, no hace mención de la unidad, que es el rasgo que el *FS 83* (*SSR II A 30*) pondera como central.

### III. 2. Estilpón y la justificación del monismo predicativo

A pesar de que el grupo megárico está nutrido de intelectuales que impulsaron desarrollos teóricos diversos, es posible rastrear ciertos conceptos que, a modo de hilo conductor, vinculan los aportes de estos filósofos. Nos concentraremos en la reformulación de la tesis metafísica de Euclides que realiza Estilpón de Mégara. Aunque este no se pronuncia sobre la naturaleza de lo bueno, desarrolla críticas a la predicación de tipo atributiva que se fundamentan en una perspectiva ontológica que, como se vio en el caso de Euclides (*FS 83*), entroniza las nociones de unidad e identidad de cada cosa consigo misma. Asimismo, tomando como punto de partida las críticas megáricas a las ambigüedades del lenguaje, Estilpón desarrolla un argumento en contra de las Formas que, partiendo de la constatación de la equivocidad de los nombres universales, niega la participación de los particulares en las Ideas.

---

<sup>416</sup> El *FS 83* ha sido citado supra, en este mismo apartado, y el *FS 86* en el capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica”.

<sup>417</sup> Lactancio, *Divinae institutiones* III 12. 9 (*SSR II A 31, FS 85*): “Con justicia, por lo tanto, entre los filósofos no es poco conocido Euclides, que fue el fundador de la escuela de Mégara. Apartándose de los otros dijo que el sumo bien es aquello que es siempre similar e igual a sí mismo (*esse dixit summum bonum, quod simile sit et idem semper*). Ciertamente entendió cuál es la naturaleza del sumo bien, aunque no explicó en qué consiste”.

Para reconstruir la posición de Estilpón, es preciso revisar nuevamente el testimonio de Aristocles ya citado (*FS* 302).<sup>418</sup> Allí se atribuye a los megáricos la afirmación de la unidad del ser y la negación de la existencia de lo que es diferente del ser. Ahora bien, resulta extraño que en los testimonios atribuidos a Euclides no se haga mención de la unidad del ser, sino de la unidad del bien. Esta divergencia podría justificarse de dos maneras: o bien los megáricos posteriores a Euclides dejan de lado la reflexión sobre el bien para concentrarse en la reflexión sobre el ser –lo cual es improbable, ya que ningún otro testimonio apoya el análisis de Aristocles–; o bien este identifica el bien megárico con el ser parmenídeo, a causa del tratamiento de la noción de unidad, que interpreta como un denominador común entre la tesis Parménides y la teoría de los megáricos.

Desde la interpretación de Aristocles, la negación de la diferencia (*τὸ ἕτερον μὴ εἶναι*) no tendría el carácter de una negación absoluta, pues esto contradiría la posibilidad de que existieran múltiples entidades, diferentes unas de otras, como se desprende de *FS* 83 (*SSR* II A 30), 303 (*SSR* II O 27) y 305 (*SSR* II O 29). Es verosímil suponer que, a la luz de los desarrollos sobre la unidad y la identidad, los megáricos podrían haber rechazado la diferencia, pero solo en lo que concierne a la consideración de cada cosa respecto de sí misma, no respecto de otros entes, ya que, como se ha señalado, se admite la existencia de múltiples entidades diversas. Si cada entidad es una e idéntica a sí misma, no debería ser al mismo tiempo diferente, como sucedería si se admitiera, por ejemplo, que de cada cosa pueden ser predicados múltiples accidentes, lo cual es abiertamente rechazado en *FS* 305.

Asimismo, Aristocles atribuye a los megáricos la negación de la generación, la destrucción y el movimiento, que se vincula con el argumento dominante diodoriano mencionado en el apartado precedente. En efecto, si se identifican las nociones de potencia y acto, no se puede explicar el movimiento como pasaje de uno a otro estado, de modo que es imposible que algo que aún no se mueve llegue a moverse. Por este motivo, Diodoro impugna la existencia del movimiento presente, aunque aceptando la posibilidad del movimiento ocurrido en el pasado.<sup>419</sup> La negación de la potencia es coherente con la negación de la alteridad. En efecto, al excluir la capacidad de algo para poder ser lo que aún no es, se objeta la posibilidad de cualquier tipo de cambio y se afirma la identidad de cada cosa consigo misma.

---

<sup>418</sup> Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado II. 1, “Los filósofos megáricos son eleáticos: la interpretación tradicional”.

<sup>419</sup> Cfr. *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 6, “La paradoja del movimiento de Diodoro Crono”.

La afirmación de la unidad e identidad de cada cosa consigo misma reclama una modificación en la utilización del lenguaje convencional, que consiste en la impugnación de la atribución de predicados múltiples a un mismo sujeto:

Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: “si predicamos el correr del caballo, dice que no es lo mismo el predicado que aquello sobre lo cual se predica, sino diferente. Tampoco si sobre el hombre <decimos> que es lo bueno, sino que la definición de lo que es esencialmente es una para hombre y otra para lo bueno. Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que exista alguien que corra, pues al pedir la definición de cada uno, no damos la misma sobre ambos. De allí que se equivocan los que predicán una cosa de otra diferente [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y correr que el caballo, ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y de un remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr de un león y de un perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que un hombre es blanco y un caballo corre (Plutarco, *Adversus Colotem* 23. 1120a–b; *SSR* II O 29; *FS* 305).<sup>420</sup>

El argumento de Estilpón va dirigido contra la combinación de atributos que difieren del sujeto por medio de la predicación, negando así la posibilidad de expresar la alteridad en el lenguaje. Aunque Plutarco refiere únicamente a Estilpón, Simplicio atribuye este punto de vista a la totalidad del grupo megárico.<sup>421</sup> El testimonio citado da por supuesto la existencia de múltiples entidades, de modo que, al igual que Euclides, Estilpón no adhiere a un monismo de tipo numérico. Muller (1985, pp. 171–173) entiende que las entidades aludidas tienen el estatus ontológico de Formas. Sin embargo, aunque en este contexto es posible distinguir entre predicados universales y entidades particulares, de las cuales las nociones universales se predicán, no hay razón alguna para suponer que estos predicados correspondan a entidades que trascienden la realidad sensible.

---

<sup>420</sup> οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν· εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὗ φησι ταῦτόν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον ἀλλ' ἕτερον· <οὐδ' εἰ περὶ ἀνθρώπου τὸ ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' ἕτερον> μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ· καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἀμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας [...] εἰ μὲν γὰρ ταῦτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθὸν καὶ νῆ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν; <εἰ> δ' ἕτερον, οὐκ ὀρθῶς ἀνθρωπον ἀγαθὸν καὶ ἵππον τρέχειν λέγομεν.

<sup>421</sup> Simplicio, *in Ph.* 120. 12–17 (*SSR* II O 30; *FS* 306): “Por la ignorancia respecto de este punto, también los filósofos llamados megáricos, al tomar como evidente la premisa de que aquellas cosas cuyas definiciones son diferentes son también diferentes, y de que las cosas diferentes están separadas unas de otras, creían que esto probaba que cada cosa está separada de sí misma, pues dado que una es la definición de Sócrates músico y otra la de Sócrates blanco, precisamente Sócrates mismo estaría separado de sí mismo”. Cfr. Aristóteles, *Física* I 185a1–187a5.

Estilpón aporta dos argumentos para impugnar la predicación atributiva del tipo “el caballo corre” o “el hombre es bueno”. Por una parte, tanto el sujeto como el atributo predicado poseen definiciones esenciales que son diferentes. El supuesto de este argumento es que lo bueno no puede ser interpretado como un rasgo accidental del hombre, ya que los megáricos rechazan la multiplicidad de significados de ser y, consecuentemente la posibilidad de distinguir entre sustancia y accidentes, lo cual justificaría la atribución de predicados múltiples. Esto se ve en la paradoja de Electra, clasificada por Aristóteles como una falacia “con base en el accidente”. Allí se cuestiona la distinción entre sustancia primera y accidentes, al mostrar casos en los que se llega a equívocos cuando un accidente se predica no solo de la sustancia, sino también de otro de los accidentes de la misma sustancia (*SE V* 166b28–36).<sup>422</sup>

Tampoco lo bueno podría formar parte de la definición esencial de hombre y por lo tanto predicarse legítimamente de él, ya que eso obligaría a suponer la existencia de algún tipo de relación entre el universal “bueno” y el particular “hombre” que justifique la atribución predicativa, punto que Estilpón rechaza enfáticamente en *FS 303* (*SSR II O 27*). Por el contrario, “hombre” y “bueno” son entidades completamente separadas que, en virtud de su diferencia esencial, no pueden conectarse por medio de la predicación. Por otra parte, las condiciones de existencia de ambas entidades difieren, por lo cual se aclara que no siempre que haya un caballo, este correrá, ni cuando se verifique que alguien corra, será un caballo (Mársico, 2012, pp. 17–19). Por este motivo, al expresar un enunciado del tipo “un caballo corre” no se posee la certeza de que efectivamente un caballo esté corriendo. Aún si se considerara, como se expresa hacia el final del testimonio, que la noción de “correr” es idéntica a la de “caballo”, entonces sería imposible explicar por qué de hecho adjudicamos el correr a otro tipo de entidades, como leones y perros.

La predicación de la diferencia relaciona entidades y atributos cuyo ensamblaje en el plano lingüístico no es expresión certera de un estado de cosas en el orden ontológico. De esta crítica se desprende que la única predicación legítima es la tautológica, según la cual cada entidad se predica de sí misma. Esto compromete a los megáricos con la afirmación de un monismo de tipo predicativo, que admite solo la posibilidad de predicar un único atributo que, en este caso, coincide con el sujeto. En este punto, solo admitiendo que tanto

---

<sup>422</sup> Sobre este punto, cfr. Bueno (1988, pp. 9–12) y las observaciones que se presentan *infra*, capítulo IV, apartado IV. 3. 4. 1, “La paradoja de Electra”.

Parménides como los megáricos sostienen un monismo de tipo predicativo, puede señalarse una influencia del eléata sobre el grupo megárico. La predicación de la mismidad o identidad es coherente con la refutación de la alteridad que sostiene Estilpón en *FS* 302 (*SSR* II O 26), pues permite afirmar la identidad de cada cosa consigo misma, objetando, por una parte, la posibilidad de distinguir en el seno de cada una partes, diferencias o accidentes, y, por otra parte, la posibilidad de establecer relaciones entre entidades. De este modo, la unidad e identidad que Euclides atribuye al bien son extendidas por Estilpón al conjunto de las entidades existentes, lo cual confirma el enfoque del *FS* 84 (*SSR* II A 31), que establecía ambos criterios como requisitos necesarios para considerar que una entidad es buena. Con este planteo, los megáricos se posicionan en contra de la perspectiva de Platón, quien emprende en *Sofista* la tarea de fundamentar la combinación de nombres y verbos en el plano del lenguaje, lo cual incluye la predicación atributiva, con base en la demostración de la combinación entre géneros.

Existe un testimonio de Zenón que amplía la crítica de Estilpón, al tiempo que pone de manifiesto la influencia del eléata en el grupo megárico. Según se ha visto, uno de los argumentos de Zenón contra la multiplicidad consiste en probar que no existen los unos o unidades a partir de los cuales aquella se conforma. En efecto, las entidades que aparentemente constituyen una unidad son, en rigor, una multiplicidad de partes o de atributos.<sup>423</sup> Con respecto a la predicación de múltiples atributos de una misma entidad, Filópono comenta:

¿Cómo demostraba entonces que no <es> posible que existan muchas unidades (*ἐνάδας πλείους*)? Dado que quienes admitían la multiplicidad (*τὸ πλῆθος*) probaban esto a partir de un hecho manifiesto –pues existen el caballo, el hombre y cada uno de los particulares cuya reunión produce la multiplicidad–, entonces Zenón, queriendo derribar de manera sofística este hecho manifiesto, decía que, si la multiplicidad <está constituida> a partir de estos <elementos>, y la multiplicidad <está constituida> a partir de unidades (*ἐξ ἐνάδων*), por lo tanto, aquellos <son> unidades. Si acaso mostráremos que no <es> posible que existan las unidades, <será> evidente que no existirá a partir de ellas una multiplicidad, si en verdad la multiplicidad <se constituye> a partir de unidades. En efecto, <Zenón> muestra esto de esta manera: “Sócrates –afirma–, de quien ustedes dicen que es una unidad, constituida por la reunión de una multiplicidad, no solo es Sócrates, sino también blanco, filósofo, panzón y de nariz chata (*σιμός*), de modo que él mismo es una unidad y una

<sup>423</sup> Cfr. Simplicio, *in Ph.* 138. 29–139. 5, testimonio analizado *supra*, capítulo II, apartado III. 1. 5. 2, “La discusión de las opiniones de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia”.

multiplicidad. Pero como <es> imposible que el mismo <individuo> sea una unidad y una multiplicidad, entonces Sócrates no será una unidad. De igual modo, no <serán una unidad> el resto <de las entidades> a partir de las cuales ustedes dicen que existe la multiplicidad. Si no <es> posible que existan muchas unidades, <es> evidente que no existirá la multiplicidad” (Filópono, *in Ph.* 42. 17–30).

Es probable que el argumento de Zenón no fuera tal como comenta Filópono por dos razones: en primer lugar, el problema de la predicación atributiva solo aparece en Filópono, no así en el resto de los testimonios de Zenón que transmiten otras fuentes; en segundo lugar, el uso de Sócrates como ejemplo impide que el argumento sea de éléata (Lee, 1967 [1936], pp. 27–29). Si así fuera, el testimonio de Filópono, inspirado quizás en las investigaciones megáricas, aduciría una nueva razón para probar la posición de Zenón: en el ámbito de la sintaxis también se observa que lo aparentemente uno es, en rigor, múltiple (Untersteiner, 1970 [1963], p. 97).

La negación de la predicación atributiva expresa determinada perspectiva ontológica de acuerdo con la cual no hay, en el orden de lo real, ninguna vinculación posible entre entidades diferentes. Por este motivo, los megáricos han sido especialmente críticos de la teoría de las Formas platónica, que entroniza a la participación como la relación fundamental entre Ideas y particulares sensibles.

### III. 3. Algunas observaciones sobre las críticas megáricas a la teoría platónica de las Formas<sup>424</sup>

El argumento de Estilpón en contra de las Formas establece lo siguiente:

Por otra parte, siendo muy temible en los razonamientos erísticos, [*scil.* Estilpón] negaba también las Formas. Y afirmaba que quien dice “un hombre existe” no dice nada. Pues <“un hombre”> no es ni este ni aquel. ¿Por qué <sería> más este que aquel? Por lo tanto, tampoco es este otro. Y así otra vez: “la verdura” no es la que se nos muestra porque “la verdura” existía hace diez mil años. Por lo tanto, no es esta verdura (Diógenes Laercio, II 119; *SSR* II O 27; *FS* 303; traducción modificada).<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> No se trabajarán en profundidad las críticas megáricas a la ontología platónica. Sobre este tema, cfr. Gardella (2015b). En este apartado se incluirán solo algunas observaciones generales que tienen por objetivo vincular las críticas a la teoría platónica con la posición megárica sobre el valor del lenguaje.

<sup>425</sup> δεινὸς δ' ἄγαν ὦν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνήρει καὶ τὰ εἶδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι <εἰπεῖν> μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε εἶναι οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὐδ' ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ

En opinión de Diógenes Laercio, Estilpón aparece como un experto en los argumentos erísticos, de los cuales la objeción a las Formas es un ejemplo. El testimonio presenta numerosas variantes textuales, especialmente en lo que toca a la sentencia *καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι <εἰπεῖν> μηδένα*.<sup>426</sup> La sentencia original es *καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι μηδένα* (“y decía que no existe un hombre que habla” o “y decía que el hombre que habla no es ninguno”). Sin ninguna enmienda, la sentencia invita a ser leída a la luz de las críticas que Estilpón desarrolla contra la predicación atributiva, en cuyo caso objetaría la posibilidad de predicar la acción de hablar de la entidad “hombre”. Sin embargo, en este contexto esta propuesta carece de sentido, pues se opone al ejemplo de la verdura que se presenta al final del testimonio, en el cual el problema de la predicación no es contemplado. Por este motivo, hemos optado por la corrección de Casaubonus, quien agrega el infinitivo *εἰπεῖν* manteniendo el infinitivo *εἶναι*. A pesar de que en algunas ocasiones se elige secluir *εἶναι*,<sup>427</sup> creemos que es necesario mantener este infinitivo no solo porque se trata de una variante que traen todos los códices, sino también porque es coherente con el ejemplo de la verdura, en el que no se registra ningún verbo de “decir”, sino que aparecen dos formas del verbo *εἶμί –ἐστί* y *ἦν–*. Por la misma razón, se ha optado por el infinitivo *εἶναι* en la sentencia *οὔτε γὰρ τόνδε εἶναι οὔτε τόνδε*, en detrimento de *λέγειν*, que se registra en un único códice.

El testimonio aclara que el argumento de Estilpón niega las Formas. No objeta algún aspecto de la teoría platónica, lo cual implicaría que con algunos puntos de la propuesta Estilpón podría estar de acuerdo, sino la teoría en su totalidad. La estrategia argumentativa del megárico no consiste en impugnar la existencia de las Formas, sino en mostrar su nulidad. Para ello parte de la consideración de la ambigüedad de los nombres universales, tales como “hombre” o “verdura”, que en la metafísica platónica poseen una

---

*λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτών· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.*

<sup>426</sup> Para un análisis de la transmisión y constitución del texto, cfr. Mársico (2012, pp. 9–12).

<sup>427</sup> Döring (1972, p. 60), Giannantoni (1990 I, p. 462) y Mársico (2012, pp. 24–25; 2013, p. 237) adoptan *ἄνθρωπον <λέγειν> μηδένα* (“quien dice ‘hombre’ no dice nada” o “quien dice ‘hombre’ no nombra a nadie”). Montoneri (1984, pp. 218–219) propone agregar no solo un verbo de decir, sino también un segundo *εἶναι* de modo que el texto sea *ἄνθρωπον εἶναι μηδένα <λέγειν εἶναι>* (“quien dice que el hombre existe, no dice que existe ningún hombre”). Aunque disentimos con estos editores y traductores en cuanto a la elección de las variantes textuales, la interpretación que se presenta a continuación guarda numerosos puntos de contacto con la que ellos y ellas proponen.

doble referencia, ya que de manera primaria refieren a la Forma y, de manera derivada, a las entidades sensibles, a causa de que estas participan de la Forma. La utilización de ejemplos como la Forma de verdura y la Forma de Hombre pone de manifiesto que, de acuerdo con la opinión de los megáricos, se debería admitir Formas de sustancias, punto sobre el cual Platón vacila en los diálogos.<sup>428</sup>

Platón establece que, a causa de la relación de participación, las cosas sensibles no solo adquieren la propiedad de la Forma, sino que también reciben el nombre que a esa Forma corresponde: “¿Te parece, como dices, que existen algunas Formas, por participar de las cuales el resto de las cosas tiene el mismo nombre (ὧν τὰδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν)?” (*Prm.* 130e5–6). A causa de su estabilidad, las Formas se transforman en garantes de la nominación, ya que, como se señala en *Crátilo* 439d3–440d2, debido al cambio constante al que está sujeto el mundo sensible, sería imposible nombrar alguna cosa, pues al decirla ya se habría transformado en algo diferente. Esta denominación derivada que reciben las cosas por su participación en las Ideas suele ser caracterizada por el propio Platón como “eponimia” u “homonimia”.<sup>429</sup> En el marco de la filosofía platónica, los nombres universales poseen una doble referencia, ya que de manera primaria refieren a la Forma y, de manera derivada, a las entidades sensibles. La denominación derivada que Platón caracteriza como “eponimia” no constituye una nominación ni completamente unívoca ni completamente equívoca. Por el contrario, el nombre universal se aplica originariamente a la Idea y de manera secundaria a las entidades sensibles, a causa de que estas participan de la Forma, punto que justifica la implementación derivada del nombre que corresponde en primer término a la Idea. *Mutatis mutandis* se trataría en este caso de una suerte de hominimia πρὸς ἓν que justifica la aplicación de un mismo término a entidades diversas solo porque todas ellas mantienen alguna relación con una entidad específica, en este caso la Forma, que se transforma en el fundamento real y objetivo de la implementación del nombre universal (Bestor, 1980, pp. 41–43).

<sup>428</sup> Cfr. Platón, *Prm.* 130b1–d9, *Filebo* 15a1–c2, *Timeo* 30a2–c1 y *Carta* VII 342d1–e2.

<sup>429</sup> El concepto de “eponimia” aparece en *Fedón* 102b2, 102c10, 103b7–8 y *Prm.* 130e5–131a2, mientras que el de “homonimia”, en *Fedón* 78e2, *Prm.* 133d3 y *Timeo* 52a5, 133c4–d5. Para un análisis de estas nociones en el marco de la obra platónica, cfr. Bestor (1978, pp. 189–207) y Gardella (2016a, pp. 84–93).

El argumento de Estilpón apunta a objetar la implementación derivada del nombre universal, lo cual trae aparejado el cuestionamiento de la relación de participación que la justifica, al consignar dos ejemplos en los que la nominación compartida es fuente de ambigüedades. Esto es claro en el caso de la verdura: la existencia de la verdura sensible, que es la que usualmente percibimos, contrasta con la noción universal de verdura –o en términos platónicos con la Forma de verdura– que posee una existencia eterna, no sujeta a los avatares del devenir. Esta diferencia ontológica no justifica, desde la perspectiva de Estilpón, el empleo de una denominación compartida, ya que esto podría llevarnos erróneamente a atribuir a las entidades sensibles propiedades o predicados que corresponden al universal solo en virtud de la coincidencia nominal. Esto conduce a Estilpón a negar que la verdura particular sea, en rigor, verdura, objetando la posibilidad de cualquier semejanza o vinculación de tipo ontológica fundada en la participación.<sup>430</sup>

En el caso del ejemplo del hombre, al proferir la frase *ἄνθρωπον εἶναι* (“un hombre existe”), el empleo del sustantivo sin artículo le otorga a *ἄνθρωπος* un carácter indefinido que impide establecer a qué entidad refiere la sentencia, ya que cualquiera de los hombres particulares podría ser un candidato. Se constata entonces que el nombre universal, por su capacidad para referir a todos los hombres, no refiere a ninguno de ellos en particular, pues todos detentan por igual la propiedad de ser hombres. Dicho sin ningún tipo de especificación como “este hombre” o “este hombre que ahora veo”, no hay certeza alguna sobre su referencia. Incluso para referir por medio de ese nombre a la Forma de hombre, también se necesita algún tipo de especificación que nos impida atribuirlo a los particulares cada vez que queremos hablar de “el hombre”. Se podría aventurar que, llegado a este punto, Estilpón podría indicar que, al desconocer a qué hombre refiere la sentencia, no se podría afirmar con seguridad que algún hombre particular existe y, lo que es aún más importante, que la Forma de hombre existe.

Un ejemplo similar se analiza en el argumento del tercer hombre atribuido por Alejandro de Afrodisia a unos “sofistas” que, como hemos mostrado en un trabajo precedente, deberían ser considerados megáricos.<sup>431</sup> Allí se defiende que proposiciones del

---

<sup>430</sup> Es posible encontrar ciertas similitudes entre la crítica de Estilpón y el rechazo a la homonimia que Aristóteles presenta en *Categorías* 1a1–5. Sobre este punto, cfr. Mársico (2012, pp. 26–27).

<sup>431</sup> Gardella (2016a, pp. 73–83). Cfr. Alejandro de Afrodisia, *in Metaph.* 84. 8–16: “Había un argumento dicho por los sofistas, que introducía el tercer hombre, que era el siguiente. Si decimos ‘un hombre camina’, no decimos ni que el hombre, como Idea, camina (porque ella es inmóvil), ni que alguno de los particulares camina (¿pues cómo podríamos decir esto sobre alguien que no conocemos? En efecto,

tipo “un hombre camina” (*ἄνθρωπος περιπατεῖ*) presentan una ambigüedad, pues la falta de artículo otorga al sustantivo *ἄνθρωπος* (“un hombre”) un carácter indefinido que impide establecer a qué entidad refiere la sentencia, *i. e.* de qué hombre se predica el caminar (Taylor, 1915, pp. 260–261). El objetivo del argumento es mostrar que, aunque el nombre universal aspire a referir tanto a las Formas como a los particulares sensibles, no nombra en rigor a ninguna de estas entidades, de manera que debería existir una tercera entidad que funcionara como legítimo referente del nombre universal. Como complemento del argumento de sofistas, el de Políxeno aborda las razones metafísicas que explican la ambigüedad de los nombres universales.<sup>432</sup> A diferencia de las versiones platónicas del tercer hombre, las megáricas no postulan una regresión infinita de Formas, sino que proponen la existencia de una tercera entidad que, sin ser Forma o particular, pueda constituirse como la referencia legítima del término universal. El objetivo del argumento de Políxeno es objetar el concepto de participación, al mostrar que ninguna entidad, particular o Forma, participa de la Forma. Al refutar esta noción se ponen de manifiesto los problemas de las posiciones metafísicas que establecen una diferencia y separación entre los planos sensible e inteligible.

La versión de Políxeno sería una suerte de aplicación especial del argumento de sofistas, que reformularía en el lenguaje metafísico platónico una crítica general a los nombres universales (Taylor, 1915, p. 266; Montoneri, 1984, p. 84). En la versión atribuida a “sofistas”, se indica que el hombre al que refiere la sentencia “un hombre camina” no puede ser la Forma de hombre, porque es inmóvil, ni tampoco el hombre particular, porque es imposible determinar a cuál de todos los particulares refiere el nombre universal “hombre”. Por esta razón, es necesario postular la existencia de un tercer hombre al que se pueda atribuir la acción de caminar. Alejandro señala que la causa de la postulación de esta tercera entidad es la separación que existe entre los particulares y

---

sabemos que un hombre camina, pero no sabemos cuál de los particulares es aquel del que hablamos), sino que decimos que algún otro además de ellos dos, un tercer hombre, camina. Por lo tanto, será un tercer hombre aquel del que prediquemos el caminar. El punto de partida para este argumento que es sofístico lo proveen quienes separan lo común de los particulares, que es lo que hacen los que postulan las Ideas”.

<sup>432</sup> Alejandro de Afrodisia, in *Metaph.* 84. 16–21 (*FS* 132): “Dice Fanias, en su libro contra Diodoro, que el sofista Políxeno introdujo el tercer hombre diciendo ‘si el hombre existe por participación y comunidad con la Idea, es decir el Hombre en sí, es preciso que haya algún hombre que tenga su ser en relación con la Idea. Pero no es el Hombre en sí el que participa de la Idea, porque él es la Idea, y tampoco el hombre particular. Resta entonces que exista un tercer hombre que tenga su ser en relación con la Idea’”.

las Formas. El argumento de Políxeno aclara que esta separación se explica a la luz del hecho de que los particulares no participan de la Forma. Ahora bien, la razón que explica por qué los particulares no participan de las Ideas se encuentra en los problemas que se verifican en el plano lingüístico a la hora de utilizar los nombres universales, señalados por el argumento de “sofistas”. Si el lenguaje no puede referir a los particulares por medio de los nombres universales, entonces no existe ninguna relación de participación que vincule a estos con las Formas y que sirva como garantía de esta atribución. De este modo, la ausencia de un vínculo ontológico de participación que conecte a las Formas con las entidades sensibles es un corolario que se desprende de la constatación de la equivocidad de los términos universales. Por este motivo, ambos argumentos guardan una estrecha conexión con el argumento de la verdura de Estilpón, que también llama la atención sobre los problemas de referencia de los nombres universales, que no son aptos para nombrar a los particulares (Mársico, 2012, pp. 12–15). Si esto es así, no hay razones para suponer que exista alguna relación entre los particulares y las Formas, punto que el argumento de Políxeno busca atacar.

A través de la ambigüedad referencial de los nombres universales, Estilpón cuestiona la eficacia, e incluso la existencia, de la participación, llamada a salvar la separación entre Formas y particulares y a justificar la implementación derivada de los términos universales. Esto resta a las Ideas cualquier poder explicativo y de causación (Montoneri, 1984, pp. 218–219). Las Formas se manifiestan como puros universales separados, incapaces de proveer conocimiento del mundo sensible, mientras que las entidades sensibles permanecen como indefinibles e ininteligibles, a causa de su falta de vinculación con las Formas. Aunque el argumento de Estilpón impugna el concepto de participación platónico sin negar explícitamente la existencia de las Formas, la radicalidad de esta crítica vuelve poco probable la postulación por parte de los megáricos de Formas separadas de la realidad sensible, ya que, si ese fuera el caso, estas no cumplirían función alguna. La hipótesis de una teoría de las Formas megárica fue propuesta por primera vez por Schleiermacher (1824, p. 141), quien en su introducción al *Sofista* de Platón identifica a los megáricos con los “amigos de las Formas” (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους, *Sofista* 248a4).<sup>433</sup> El único argumento que aporta Schleiermacher para sostener esta asociación es que los

---

<sup>433</sup> Cfr. Platón, *Sofista* 246b6–c3. Con esta opinión acuerdan Henne (1843, pp. 84–92), Zeller (1868, pp. 256–257), Muller (1985, pp. 106, 182; 1988, pp. 87–100) y Mársico (2012, p. 28).

megáricos adhieren a la diferencia entre el ámbito sensible de la generación y el ámbito inteligible del ser, que también es atribuida a los εἰδῶν φίλοι. Sin embargo, Platón fue el único filósofo que desarrolló una metafísica de las Formas y, debido a que la descripción de la doctrina de los εἰδῶν φίλοι se asemeja notablemente a la presentación de su propia teoría en *Fedón* y *República*, los amigos de las Formas no serían otros que Platón mismo, cuya metafísica es objeto de revisiones clave en *Sofista*.<sup>434</sup> Asimismo, las críticas megáricas a la teoría platónica de las Ideas son incompatibles con la postulación por parte de estos filósofos de una teoría de este tipo. En efecto, al probar la nulidad de las Formas en tanto causas de la inteligibilidad y existencia de las cosas sensibles, los megáricos las despojan de sus características esenciales y condenan la teoría platónica por ser un constructo explicativo inútil que demanda ser reemplazado por una visión alternativa sobre lo real.

La reconstrucción de la metafísica megárica nos enfrenta no solo a la dificultad de desentrañar los rasgos característicos de la descripción de lo real, a partir de una interpretación que conecte los planteos de diversa índole esbozados por distintos integrantes del grupo, sino también a la necesidad de considerar las discusiones con perspectivas alternativas, como la teoría platónica de las Formas o la metafísica aristotélica, que están en la base del desarrollo de la ontología megárica. Teniendo en cuenta lo establecido en los apartados precedentes, es posible concluir que el rasgo distintivo de la metafísica megárica es la afirmación de los conceptos de unidad e identidad. En el caso de la *agathología* de Euclides de Mégara, ambas nociones se presentan ya como características del bien que constituye, según la interpretación esbozada, un modo de organización racional y necesario de lo real (*SSR II A 30, FS 83*), ya como requisitos necesarios para considerar que alguna cosa en particular es buena (*SSR II A 31, FS 84*). La unidad del bien no excluye la posibilidad de la existencia de otras entidades, de modo tal que los megáricos no son defensores de un monismo de tipo numérico. En el caso de Estilpón de Mégara, la unidad e identidad se presentan como rasgos que caracterizan a cada una de las cosas que son. Asimismo, hay un rechazo de la diferencia que trae aparejada la negación de cualquier tipo de cambio (*SSR II O 26, FS 302*), lo cual es

---

<sup>434</sup> Cornford (1935, pp. 242–244), Cordero (1993, p. 248, n. 242) y Fronterotta (2007, pp. 373–375, n. 193). Asimismo la sentencia de *Sofista* 246b9–c1, donde Muller (1985, p. 134) y Mársico (2013, pp. 113, 174, nn. 32, 111) han visto una alusión a la teoría de los indivisibles de Diodoro Crono que complementaría la postulación de Ideas, expresa en rigor un punto de vista crítico hacia los cuerpos sensibles, desestimando los cuales los “amigos de las Formas” postulan exclusivamente entidades inteligibles.

coherente con la redefinición de la noción de “posibilidad” que se registra en Diodoro Crono. Aunque el rechazo de la alteridad dificulta la justificación de la existencia de entidades múltiples, diferentes unas de otras, no la excluye taxativamente, ya que unidad e identidad son características internas que afectan a cada cosa en relación consigo misma. Este punto se aclara a partir de las críticas a la predicación atributiva que, reconociendo la existencia de entidades múltiples, impugnan la adjudicación de diversos predicados a una misma cosa (*SSR II O 29, FS 305*). En este punto los megáricos adhieren a un monismo de tipo predicativo que es coherente con la descripción sobre el plano real, colmado de entidades que presentan una unidad interna y son idénticas a sí mismas. La multiplicidad de entidades que admiten los megáricos no tienen el estatus de Formas, ya que a través del señalamiento del uso equívoco de los nombres universales que corresponden en primera instancia a las Ideas, se muestra la dificultad para suponer algún tipo de relación ontológica entre estas y las entidades sensibles, lo cual muestra su nulidad *qua* principios explicativos (*SSR II O 27, FS 303*).

Los megáricos no estarían comprometidos con una perspectiva dualista que postulara la existencia de dos planos separados, uno sensible y otro inteligible. Por el contrario, en los testimonios de Euclides no habría razones para suponer que el bien fuera trascendente, sino que se trataría de un modo de organización inmanente de lo real. En el caso de Estilpón es justamente la existencia de un plano trascendente el objeto de la crítica, debido a las dificultades que presenta su relación con el plano sensible. Sin estar comprometidos con la existencia de Formas, los megáricos desarrollan una visión pluralista sobre lo real, que entroniza a la unidad e identidad como los rasgos internos principales de cada una de las entidades existentes.

#### **IV. La doctrina megárica del λόγος**

##### **IV. 1. Los límites y alcances del lenguaje**

La doctrina megárica del λόγος comprende una reflexión sobre los límites y alcances del lenguaje y el desarrollo de una serie de paradojas que, por medio del uso de la antilogía, tienen por objetivo poner de manifiesto estas limitaciones. Gran parte de los referentes del grupo coinciden en el enjuiciamiento del lenguaje como un dispositivo inadecuado para

acceder al conocimiento de la realidad, a causa de los múltiples equívocos y ambigüedades que le son inherentes. Euclides y Brisón señalan los problemas que trae aparejada la existencia de nombres sinónimos. Además de presentar los lineamientos generales de la *agathología* de Euclides y su posición acerca de la unidad de la virtud, los *FS* 83 y 86 (*SSR* II A 30, 32) dejan entrever una crítica al lenguaje.<sup>435</sup> Allí se indica que, aunque existen un solo bien y una sola virtud, solemos referirnos a ellos por medio de una multiplicidad de nombres que, al tener como correlato la misma entidad, se vuelven sinónimos. El peligro de la sinonimia es que puede inducir a pensar erróneamente que existen múltiples bienes y virtudes, lo cual no condice con el rasgo de unidad que realmente poseen, de manera que se vuelve difícil conocer las determinaciones principales del bien y de la virtud a través del uso de los nombres de la lengua. Brisón de Heraclea profundiza la posición de Euclides, al indicar que no debería existir diferencia alguna entre nombres decentes y obscenos, ya que ambos refieren a la misma cosa, lo cual los vuelve sinónimos y, por lo tanto, intercambiables.<sup>436</sup> Así se constata que, como existen múltiples nombres para referir a la misma cosa, el lenguaje pluraliza lo real y no acierta a expresar su unidad. La tesis de Brisón indica también las interferencias de agentes externos que impiden una relación unívoca entre el lenguaje y las cosas. En efecto, las apreciaciones subjetivas de los hablantes y las costumbres sociales son las que determinan de modo convencional qué términos son obscenos y cuáles no (Muller, 1985, p. 177).

En la misma línea de Brisón se ubica la teoría semántica de Diodoro Crono.<sup>437</sup> Este afirma que ninguna palabra es ambigua porque es imposible que algún término posea más

---

<sup>435</sup> Estos testimonios fueron citados *supra* en capítulo I, apartado III, “La mirada de Isócrates sobre la erística: contrapunto de la interpretación platónica” y Capítulo IV, apartado III. 1, “La *agathología* de Euclides de Mégara”.

<sup>436</sup> Aristóteles, *Retórica* III 2. 1405b5–10 (*SSR* II S 9, *FS* 113): “Por otra parte, como dice Licimnio, la belleza del nombre está en los sonidos o en el significado, y lo mismo su fealdad. Pero todavía se da en tercer lugar lo que disuelve el argumento sofístico, porque no es como dijo Brisón que nadie dice palabras obscenas, dado que significa lo mismo decir una cosa en lugar de otra, pues eso es falso, ya que un <nombre> es más específico (*κυριώτερον*) que otro y también de mayor semejanza (*ὁμοιωμένον*) y más apropiado (*οἰκειότερον*) para hacer evidente una cosa”. Dos formulaciones adicionales de esta tesis se encuentran en Esteban, *in Rh.* 315. 2–4 y Anónimo, *in Rh.* 171. 24–172. 2 (*SSR* II S 9, *FS* 114–115).

<sup>437</sup> Aulo Gelio, *NA* XI 12. 1–3 (*SSR* II F 7, *FS* 207): “Crisipo dice que toda palabra es por naturaleza ambigua (*omne verbum ambiguum natura esse*), porque puede tener dos o más significados. Pero Diodoro, el llamado Crono, afirma: ‘ninguna palabra es ambigua y no hay ambigüedad ni en lo que se dice ni en lo que se piensa, ni debe parecer que se dice otra cosa que lo que pretende decir el que habla. Pero –dice– cuando yo pensé una cosa y tú entendiste otra, se puede ver que el enunciado es oscuro (*obscure*), más

de un significado, ya que tanto el pensamiento como el lenguaje que lo expresan tienen un sentido único que depende de aquello que el emisor pretende decir, que es siempre una sola cosa. Esto no niega el hecho de que las palabras posean varios significados, lo cual es para los megáricos un *factum* del lenguaje, sino más bien que, al considerar un término específico enunciado por un emisor particular y de acuerdo con esa emisión, esa palabra no puede reunir múltiples sentidos, sino uno solo que expresa lo que el hablante quiere decir. Las intenciones significativas de los sujetos se transforman en el fundamento del significado de los nombres de la lengua. De este modo, se impugna la posibilidad de que existan significados objetivos que reflejen una relación estable entre palabras y cosas. De esta tesis se desprenden dos corolarios. En primer lugar, si el sentido de las palabras depende de lo que el hablante quiere decir, entonces estas no tienen un significado natural y estable, sino más bien convencional, que tiene su origen en y varía de acuerdo con las intenciones del emisor. Estos rasgos de su posición sobre el lenguaje enrolan a Diodoro en la tradición convencionalista que se opone al naturalismo lingüístico, cuyos lineamientos generales son discutidos por Platón en el *Crátilo*.<sup>438</sup> En segundo lugar, si el sentido depende de lo que el hablante pretende decir, entonces toda palabra que elige para expresarse es significativa. Con esta tesis Diodoro se opone al planteo de Aristóteles, cuyo análisis sobre los elementos de la *φωνή* acota el ámbito de la significatividad solo al nombre (*ὄνομα*) y al verbo (*ῥῆμα*), considerando como no significativos la conjunción (*σύνδεσμος*) y el artículo (*ἄρθρον*) (*De interpretatione* II 16a15–III 16a–25, *Poética* XX 1456b35–1457a10). Por el contrario, Diodoro sostiene que las conjunciones se transforman en términos significativos en virtud de las intenciones de nominar de quienes las emplean. Esto implicaría que el significado de los términos usualmente considerados significativos también se originaría en las intenciones de los usuarios de la lengua y no en su adecuación natural con lo real. Diodoro pone a prueba su tesis al llamar a sus esclavos

---

que ambiguo, pues para que un término sea ambiguo, tendría que haber sido por naturaleza tal que el que lo dijo haya dicho efectivamente dos o más cosas. Pero nadie que piensa decir una sola cosa dice dos o más”.

<sup>438</sup> Esteban, *in Rh.* 9. 20–24 (*SSR* II F 7, *FS* 210): “Entonces Crátilo decía que los nombres existían por naturaleza, de acuerdo con el significado primario, es decir, el que revela adecuación, mientras que Diodoro decía que no existían por naturaleza sino por convención, es decir, de acuerdo con el significado secundario, simplemente y por azar. De allí, precisamente, que llamaba a sus propios esclavos con nombres de conjunciones, dirigiéndose a ellos como ‘por un lado’ (*μὲν*) y ‘por otro’ (*δέ*)”.

con nombre de conjunciones<sup>439</sup> y al emplear el nombre de género masculino “Teognis” para una de sus hijas.<sup>440</sup> La utilización de un nombre de género masculino para nombrar a una mujer pone nuevamente en evidencia la arbitrariedad de los nombres y la dependencia de su significado respecto de las intenciones del hablante. En este punto Diodoro se opone a los practicantes de la adecuación de los nombres que corrigen los géneros de las palabras para que se ajusten a la realidad que nombran.

A estas críticas deben sumarse las objeciones de Estilpón de Mégara a la predicación atributiva que se han analizado más arriba.<sup>441</sup> Estas apuntan a mostrar que el fenómeno de la predicación vincula entidades que son diferentes con respecto a su esencia y con respecto a las condiciones de su existencia, atribuyendo a las cosas rasgos que exceden sus características esenciales y estableciendo a nivel lingüístico relaciones entre entidades que no tiene un correlato real. Las críticas a la predicación no son privativas del grupo megárico, sino que también se rastrean en otros intelectuales, lo cual muestra que se trataba de un tópico ampliamente extendido. Entre ellas se destacan la opinión de Antístenes sobre la imposibilidad de formular definiciones o “enunciados largos” que se fundamenta en la relación de adecuación estricta entre cosas y nombres, y la de Menedemo de Eretria, quien defendió que nada se predica de nada, sino que de casa cosa solo predicarse la cosa misma, *e. g.* “el hombre es hombre” y “lo blanco es blanco”, pero no “el hombre es blanco”.<sup>442</sup> Esta posición se fundamentaría en la negación de la distinción entre sustancia y cualidades, que reposa en un argumento según el cual “lo diferente es diferente de lo diferente”.<sup>443</sup> Tomando como base este postulado y los ejemplos esgrimidos, o bien blanco y hombre son idénticos, por lo que no tendría sentido decir que el “hombre es

---

<sup>439</sup> Cfr. Amonio, *in Int.* 38. 17–20; Simplicio, *in Cat.* 27. 15–21; Escolio londinense a la *τέχνη γραμματική* de Dionisio Tracio 12; Herodiano, *Sobre los nombres 2 (Anécdota oxoniense IV 328. 30–32)* (SSR II F 7, FS 208–209, 211–212). Cfr. Platón, *Crátilo* 384d5–8, donde hay una referencia al cambio de nombres de los esclavos.

<sup>440</sup> Clemente de Alejandría, *Stromateis* IV 19. 121. 5 (SSR II F 6, FS 205): “Todas las hijas de Diodoro, el apodado Crono, han resultado dialécticas, como dice Filón el dialéctico en el *Menéxeno* y provee sus nombres: Menéxena, Argeia, Teognis, Artemisia, Pantacleia”. Cfr. Jerónimo, *Contra Joviniano* I 42 (SSR II F 6, FS 206).

<sup>441</sup> Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado III. 2, “Estilpón y la justificación del monismo predicativo”.

<sup>442</sup> Simplicio, *in Ph.* 91. 28–33 (SSR III F 19, FS 1127): “Los de Eretria temieron tanto la aporia como para decir que nada se predica de nada, sino que cada cosa se dice en sí y por sí, por ejemplo el hombre es hombre y lo blanco es blanco. Y tampoco ellos escapaban a la aporia, puesto que hombre es múltiple y blanco es múltiple, como indican las definiciones”.

<sup>443</sup> Diógenes Laercio, II 134–135 (SSR III F 18, FS 1125). Este argumento es de alguna manera retomado por Platón, *Hípías mayor* 297a2–d8. Al respecto, véase Mársico (2014, pp. 92–100).

blanco”, ya que esto equivaldría a decir que “el hombre es hombre” o “lo blanco es blanco”; o bien son diferentes y no hay por tanto razón alguna para vincularlos a través de un enunciado de identidad. Este tipo de apreciaciones permite a Menedemo fundamentar la unicidad de la virtud, al señalar que las diferentes virtudes no son más que nombres de una sola virtud, como propone también Euclides (Plutarco, *De virtute morali* 2. 440e; *SSR* III F 17; *FS* 1123).

#### IV. 2. El fundamento y la aplicación de la antilogía en la refutación

Al igual que Zenón y Protágoras, los megáricos han utilizado profusamente la antilogía. En efecto, se dice que “Euclides se oponía a las demostraciones no en las premisas sino en la conclusión” (*ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ’ ἐπιφοράν*) y que, por esa razón, Timón lo consideraba un verdadero disputador (*ἐριδάντεω*) que había inculcado en sus seguidores la furia de la discusión (*ἐρισμοῦ*) (Diógenes Laercio, II 107; *SSR* II A 34; *FS* 88). La antilogía no se emplea para la formulación *in abstracto* de paradojas, como en el caso de Zenón, ni para la exposición de discursos extensos, como se aprecia en Protágoras, sino en el intercambio dialéctico. Por esta razón, se dice que los megáricos fueron llamados “dialécticos”, al distribuir sus argumentos en pregunta y respuesta (Diógenes Laercio, II 106; *SSR* II A 22; *FS* 41). De acuerdo con la descripción del *FS* 88, Euclides no buscaría cuestionar las premisas que fundamentan la tesis defendida por el interlocutor de turno, sino refutarlo mostrando las contradicciones y absurdos que se deducen de la conclusión de su razonamiento. En este punto el procedimiento de Euclides mostraría una fuerte influencia de Zenón, quien también se opone a las tesis de sus rivales, mostrando las consecuencias absurdas que se desprenden de cada una de ellas, aunque sin aplicar la antilogía en el marco de un intercambio dialéctico de preguntas y respuestas (Montoneri, 1984, pp. 61–62).

En el caso de Euclides de Mégara se observa una estrecha relación entre antilogía y refutación (*ἔλεγχος*). Sócrates fue uno de los principales impulsores de la refutación. Los estudiosos y estudiosas no manifiestan una opinión unánime acerca de los objetivos que el filósofo perseguiría con el uso del *ἔλεγχος*.<sup>444</sup> Esto se debe en parte a que no hay un patrón

---

<sup>444</sup> Como se ha advertido *supra* en la introducción, apartado II, “Estado de la cuestión general sobre el tema de la investigación”.

argumentativo propio del *ἔλεγχος*, sino que este adopta diversas formas de acuerdo con el tema de investigación, el perfil de los interlocutores y el contexto dramático. Sin embargo, como ha reconocido Kerferd (1981, p. 65), uno de los procedimientos de la refutación consiste en mostrar que de una tesis dada puede deducirse la tesis contraria, de modo de indicar que no hay razones para decidir si la verdad reside en  $a$  o en  $\neg a$ . Este procedimiento que adopta la refutación socrática es el que los megáricos habrían desarrollado ampliamente.

El fundamento de la refutación megárica radica en su concepción del *λόγος*. El lenguaje nunca acierta a expresar lo que es tal como es, debido a las múltiples ambigüedades que presenta en el nivel de los nombres, los enunciados y los razonamientos. Por esta razón, no constituye un vehículo, sino un obstáculo para el conocimiento de la realidad. A fin de poner de manifiesto las limitaciones del *λόγος*, los megáricos desarrollan una serie de paradojas que se construyen precisamente a partir de esas ambigüedades. Usualmente, estas paradojas son comprendidas con independencia de la filosofía del lenguaje que la sustenta, lo cual alimenta la opinión de que se trata de dispositivos lúdicos, sin relevancia teórica. Por el contrario, el haber expuesto su fundamento óntico–epistémico nos permitirá apreciar toda su potencia y valor.

La mayor parte de las paradojas megáricas adopta el patrón de la antilogía porque presentan como igualmente válidas o como igualmente inválidas dos tesis contrarias o contradictorias. Asimismo, como se ha dicho, las paradojas se utilizan para rebatir las tesis reconocidas como válidas por los interlocutores de turno en el marco de un intercambio dialéctico de puntos de vista opuestos. En lugar de examinar las creencias de los interlocutores y refutarlas con argumentos especialmente diseñados para tal fin, como hace usualmente el Sócrates de los diálogos de Platón, los megáricos hacen uso de paradojas que, como ladrillos prefabricados, pueden ser utilizadas en cualquier momento de la conversación, siempre y cuando el interlocutor mencione alguno de los conceptos que dichas paradojas atacan. Con esto se pretende señalar las ambigüedades del lenguaje que alimentan para los poco precavidos usuarios y usuarias de una lengua la falsa pretensión de conocimiento. En este aspecto, la refutación megárica se asemejaría a la socrática, que también se propone como meta ayudar a los interlocutores a reconocer que en realidad no saben lo que creen saber. Sin embargo, se distanciaría de esta no solo por su modalidad confrontativa, sino también por la intención de poner en evidencia las limitaciones del

λόγος, herramienta privilegiada por Sócrates para el examen de creencias y la búsqueda de conocimiento.

#### **IV. 3. Las paradojas megáricas**

En el capítulo I se han analizado algunas paradojas del *Euthd.*, mencionadas también en *SE*, con el objetivo de desentrañar sus fundamentos, poner de manifiesto su estructura argumentativa y evaluar cuáles son los conceptos objeto de crítica. A continuación, se mostrará que algunas de estas paradojas aparecen reformuladas en los testimonios de los megáricos, lo cual refuerza la idea de que son estos intelectuales el blanco de las críticas de Platón y Aristóteles en las obras que estos dedican al estudio de la erística. Todas las paradojas hacen uso de la presentación de argumentos opuestos, de manera que son claros ejemplos de la aplicación dialéctica de la antilogía.

##### **IV. 3. 1. Paradojas basadas en la homonimia: el tercer hombre**

En las paradojas basadas en la homonimia del verbo *μανθάνειν* que se presentan en *Euthd.* 275d3–277c7, se defienden dos pares de tesis contradictorias: que aprenden los que saben y, al mismo tiempo, que aprenden solo los que ignoran; que se aprende lo que se sabe, y, al mismo tiempo, que solo se puede aprender lo que se ignora.<sup>445</sup> Asimismo, en *Euthd.* 287d7–e1, apelando a la homonimia del verbo *νοεῖν*, los hermanos erísticos alegan que comprenden las entidades que tienen alma y aquellas que no la tienen, *e. g.* las expresiones. Los razonamientos megáricos con base en la homonimia son los del tercer hombre. Estos objetan la noción platónica de “participación” al poner en evidencia la homonimia de los términos universales que, como “verdura” u “hombre”, refieren tanto a las verduras y hombres particulares, como a los conceptos universales. Como se ha visto, este fenómeno permite a los megáricos concluir que, si el nombre universal no puede referir a un particular, es porque no hay conexión ontológica alguna entre el ámbito de las Formas y el

---

<sup>445</sup> Cfr. Aristóteles, *SE* IV 165b30–34 y las observaciones presentadas *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 1, “Paradojas basadas en la homonimia”.

de los sensibles, lo cual exige postular una tercera entidad que oficie de referente legítimo del término universal.<sup>446</sup>

#### IV. 3. 2. Paradojas basadas en la ἀμφιβολία: que dios exista o ser dios

En las paradojas basadas en la ἀμφιβολία se niega que sea posible que las cosas que se callan hablen –o decir las cosas que se callan– y, al mismo tiempo, que las cosas que se dicen se callen –callar las cosas que se dicen– (*Euthd.* 300a6–b3).<sup>447</sup> Estas paradojas ponen de manifiesto la ambigüedad de ciertas proposiciones subordinadas objetivas, cuyos complementos pueden cumplir diversas funciones sintácticas. Una paradoja de este tipo es formulada por Estilpón:

Parece que Teodoro el cirenaico era apodado el dios porque Estilpón le preguntó lo siguiente: “¿acaso, Teodoro, eres precisamente eso que dices ser?” [¿acaso, Teodoro, eres eso que dices que existe?] (ἀρά γε, Θεόδωρε, ὃ φῆς εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ). El otro asintió. “¿Dices que eres dios?” [¿Dices que dios existe?] (φῆς δ' εἶναι θεόν). Y cuando el otro estuvo de acuerdo, le dijo: “por lo tanto, eres dios” (θεὸς εἶ ἄρα). Aceptándolo con gusto, rompió a reír y dijo: “pero, bandido, con el mismo argumento podrías reconocer también que eres una urraca e innumerables otras cosas” (Diógenes Laercio, II 100. 5–9; *SSR* II O 13; *FS* 275; traducción modificada).

La ambigüedad del razonamiento reside, como ocurre con este tipo de falacias, en las múltiples interpretaciones a la que está sujeta la sintaxis de las frases. La segunda pregunta que Estilpón formula a Teodoro puede ser analizada de dos maneras: o bien el acusativo θεόν es sujeto de la proposición subordinada objetiva (“dices que Dios existe”), o bien es predicativo del pronombre personal de segunda persona singular σε, sujeto desinencial de la proposición completiva (“dices que <tú> eres Dios”). Mientras Teodoro adhiere a la primera posibilidad, Estilpón toma la segunda y concluye que Teodoro cree ser un dios. A esto hay que sumar los diversos sentidos que puede adquirir el pasaje de acuerdo con la adopción del valor copulativo o existencial del verbo “ser”. En efecto, la afirmación φῆς δ' εἶναι θεόν admite dos traducciones: “¿Dices que eres dios?” y “¿Dices que

<sup>446</sup> Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado III. 3, “Algunas observaciones sobre las críticas megáricas a la teoría platónica de las Formas”.

<sup>447</sup> Cfr. Aristóteles, *SE* IV 166a6–14 y las conclusiones del análisis presentado *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 2, “Paradojas basadas en la ἀμφιβολία”.

dios existe?”.<sup>448</sup> Teodoro afirmaría esto último, mientras que Estilpón optaría por lo primero para hacer decir a Teodoro que se cree un dios. En este caso no se observa la implementación del patrón antilógico, ya que las sentencias no constituyen afirmaciones contrarias o contradictorias, sino simplemente diferentes.

#### **IV. 3. 3. Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: el mentiroso**

La característica de la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* es generalizar y tomar como absolutamente verdadero un enunciado cuya verdad depende de ciertas condiciones particulares. En *Euthd.* 283b4–283d8 se identifica el querer que alguien no sea algo, *e. g.* querer que no sea ignorante, con querer que no sea en absoluto, *i. e.* con que no exista o muera. Asimismo, en *Euthd.* 293b5–294c10 se establece que conocer algo es conocer todo y no conocer algo es no conocer nada en absoluto.<sup>449</sup> Esta falacia es un importante recurso para presentar afirmaciones contradictorias. En efecto, el deslizamiento entre el sentido relativo y absoluto de una expresión permite establecer inconsistencias tales como las que Aristóteles consigna en *SE V* 167a1–4: “si lo que no es es tema de opinión (*δοξαστόν*), lo que no es es” o “lo que es no es <algo que> es, si no es una de las cosas que son, por ejemplo, si no es un hombre”.

De acuerdo con la opinión de Aristóteles, el razonamiento conocido como “mentiroso”, cuya autoría se atribuye a Eubúlides de Mileto, constituye una paradoja de este tipo (*SE XXV* 180a34–b8). Aunque existen varias formulaciones del argumento, la más clásica es la siguiente: “Cuando miento y digo que miento, ¿miento o digo la verdad?” (Aulo Gelio, *NA XVIII* 2. 10, *FS* 154).<sup>450</sup> Si miento y afirmo que miento, la proposición “miento” constituye un caso de proposición falsa. Sin embargo, al enunciar la verdad sobre lo que estoy haciendo, se transforma en una proposición verdadera. La paradoja se origina porque no se habla solo de una situación objetiva, *i. e.* del hecho de que yo misma miento,

---

<sup>448</sup> Sobre los diversos valores del verbo griego *εἶναι*, cfr. *supra*, capítulo III, apartado II, “Aspectos del relativismo protagórico: consideraciones generales sobre la tesis antropométrica”.

<sup>449</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*”.

<sup>450</sup> Para otros ejemplos del argumento, véanse Cicerón, *Academica Priora* II 29. 95–30. 97 (*FS* 153); Luciano, *Verae historiae* I 4, *Vitarum auctio* 22 (*FS* 155, 161); Anónimo, in *SE* 58 31–33 (*FS* 158); Miguel de Éfeso, in *SE* 171 17–20 (*FS* 159) y Agustín, *Contra academicos* III 13. 29 (*FS* 160).

sino también del contenido de la proposición enunciada, *i. e.* del lenguaje mismo y su capacidad para expresar un estado de cosas (Muller, 1985, p. 114). La solución aristotélica consiste en limitar el alcance de los verbos de un enunciado del tipo “digo la verdad cuando afirmo que miento”. Estos no deben tomarse de manera absoluta, sino relativa (Dorion, 1995, pp. 385–386, n. 386). En el enunciado citado, el “decir verdad” no tiene un sentido absoluto, dado que miento, sino relativo al acto de enunciar que estoy mintiendo.

#### IV. 3. 4. Paradojas basadas en el accidente

##### IV. 3. 4. 1. La paradoja de Electra

En *Euthd.* Dionisodoro pregunta a Ctesipo si posee un perro y si el perro es padre. Cuando este responde afirmativamente, aquel concluye, combinando ilegítimamente la noción de propiedad con la de parentesco, que si el perro es padre y es de Ctesipo, entonces el perro es padre de Ctesipo y este es hermano de los cachorros del perro. De manera que, cuando Ctesipo golpea a su perro, golpea en realidad a su padre (*Euthd.* 298d7–e10).<sup>451</sup> Aristóteles clasifica este razonamiento como una falacia que depende del accidente (*SE* XXIV 179a34–35). Dentro de este grupo de paralogismos, incluye un ejemplo asociado con la noción de “conocimiento”: “¿Acaso conoces lo que estoy por preguntarte?” (*ἄρ' οἶδας ὃ μέλλω σε ἐρωτᾶν*), “¿Acaso conoces al que se acerca o al que está tapado?” (*ἄρ' οἶδας τὸν προσιόντα ἢ τὸν ἐγκεκαλυμμένον*) (*SE* XXIV 179a33–5. Cfr. *SE* V 166b32–36). Este último argumento ha sido desarrollado por los megáricos y su autoría se atribuye tanto a Eubúlides como a Diodoro Crono.<sup>452</sup> Luciano testimonia la siguiente versión:

Comprador: – ¿A cuál llamas “velado” y a cuál “Electra”?

Crisipo: – Electra es ese personaje bien conocido, la hija de Agamenón, que sabe y al mismo tiempo no sabe las mismas cosas. Al aparecer junto a ella Orestes todavía sin darse a conocer, ella sabe quién es Orestes, porque es su hermano, pero no sabe quién es ese Orestes <que está frente a ella>. A su vez, en cuanto al velado, escucharás un argumento realmente sorprendente. Contéstame: ¿sabes quién es tu propio padre?

Comprador: – Sí.

<sup>451</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 4, “Paradojas basadas en el accidente”.

<sup>452</sup> Diógenes Laercio, II 108, 111–112 (*SSR* II B 13, F 1, *FS* 151, 196) y Temistio, *Orationes* II 30b–c (*SSR* II F 31, *FS* 253).

Crisipo: – ¿Entonces qué? Si yo, tras colocar a tu lado a alguien velado, te pregunto: “¿sabes quién es?”, ¿qué dirás?

Comprador: – Evidentemente que no lo sé.

Crisipo: – Pero precisamente ese hombre era tu padre, de modo que si no sabes quién es, es evidente que no sabes quién es tu propio padre.

Comprador: – De ningún modo. Al contrario, al sacarle el velo sabría la verdad (Luciano, *Vitarum auctio* 22–23; *FS* 165).<sup>453</sup>

El argumento toma el nombre de “velado” o de “Electra”, si se formula a partir de la anécdota del encuentro entre la hija de Agamenón y su hermano, Orestes, a quien aquella en primera instancia no reconoce. El argumento pretende señalar la situación paradójica en la que se encuentra Electra que no conoce y al mismo tiempo conoce a su hermano. De acuerdo con la explicación que brinda Aristóteles, la conclusión paradójica que se deduce del argumento se obtiene al predicar el mismo atributo –“ser conocido”– tanto de la entidad –*e. g.* Orestes– como de alguno de sus accidentes –*e. g.* “estar velado”– (*SE* V 166b28–32). El argumento megárico aúna una crítica ontológica, al manifestar las dificultades que trae aparejada una perspectiva metafísica que, como la de Aristóteles, apuesta a distinguir entre sustancia y accidentes; y una crítica gnoseológica, al llamar la atención sobre la dificultad que existe para determinar qué es conocer y qué condiciones debe cumplir quien se precie de ser conocedor.

#### **IV. 3. 4. 2. La paradoja del montón**

##### **IV. 3. 4. 2. 1. Formulación clásica y aplicación en diversos ámbitos**

La paradoja del montón, también conocida como “sorites” (del griego *σωρός*, “montón”) o “pelado”, es un argumento que apunta a mostrar la inexistencia de un criterio para atribuir a determinadas entidades ciertas propiedades o atributos que admiten grados. Los ejemplos más clásicos versan sobre las nociones de “mucho” y “poco”, y buscan determinar que, según la circunstancia, lo poco (o mucho) puede ser efectivamente poco (o mucho) o no:

---

<sup>453</sup> Cfr. Miguel de Éfeso, *in SE* 125. 18–30, 161. 12–4 (*FS* 163–164).

En el caso del pelado preguntan si alguien se vuelve pelado por perder un solo cabello, ¿qué pasa si pierde dos? ¿Y si pierde tres? De allí que los argumentos son llamados ‘pelado’ y ‘sorites’, pues en el caso del montón preguntaban lo mismo: ¿el montón disminuye por un solo grano, o disminuye por dos?, y así sucesivamente. Precisamente, no es posible decir cuándo comienza a no ser más un montón, dado que ninguna de las cosas sensibles se capta con precisión, sino en general y de modo aproximado (Aspasio, *in EN 56. 25–32; FS 167*).

Quien tiene un montón de pelo no se vuelve pelado o pelada al perder un solo cabello. Ahora bien, si pierde de forma sucesiva más pelo, ¿cuándo será el momento en que ya no se pueda decir que tiene mucho pelo? ¿A causa de la pérdida de qué cantidad un montón de pelo se transforma en poco pelo? Algo similar ocurre con el montón de granos. ¿Cuántos granos se deberían perder para que el montón deje de ser tal? Si el montón representa una tonelada de granos, por perder uno no dejará de ser un montón. Si en cambio, representa un puñado de cinco granos, la pérdida de uno puede resultar significativa. De manera que, en ciertas circunstancias, lo mucho puede no ser mucho y lo poco puede no ser poco.

Aristóteles clasifica esta paradoja entre los argumentos con base en el accidente y aporta la siguiente formulación: “¿Acaso lo poco pocas veces es poco?” (*SE XXIV 179a35, FS 168*). Según la reconstrucción que ofrece Dorion (1995, p. 370), si treinta y seis es seis veces seis, y seis es una pequeña cantidad, treinta y seis es seis veces una pequeña cantidad, de modo que también sería una pequeña cantidad. El error consistiría en adjudicar a treinta y seis el predicado “pequeña cantidad”, que corresponde a uno de sus accidentes, el seis. A este testimonio, puede sumarse el de Diógenes Laercio, VII 82 (*FS 170*): “No es cierto que dos sea poco, pero tres no; y tampoco que este lo sea, pero cuatro no y así hasta diez. Y dos es un número pequeño, por lo tanto diez también”. Aquí se pone de manifiesto que si un número es considerado grande (o mucho), no queda claro si el número anterior debería ser también considerado grande (o mucho) y, en caso de que lo sea, cuál sería el número chico (o poco).<sup>454</sup>

En los ejemplos anteriormente citados, el sorites se aplica en el dominio de las matemáticas. También hay casos en los que se aplica en otros ámbitos, como el físico o el ético (Muller, 1985, p. 116; Mársico, 2013, pp. 150–151, n. 86). La formulación física se estructura con base en el caso de la gota que horada la piedra. Si la primera gota no alcanza a horadar la piedra y tampoco la segunda, ¿cuándo se comienza a horadar la

---

<sup>454</sup> Cfr. Cicerón, *Academica Priora* II 29. 93–95 y Sexto Empírico, *M. I 69* (*FS 169, 171*).

piedra? (Aristóteles, *Física* VIII 3. 253b14–22).<sup>455</sup> Cuando el sorites se aplica a la reflexión sobre problemas éticos, cuestiona conceptos tales como bueno y malo (Aristóteles, *Retórica* II 24. 140a31), probable e improbable (Cicerón, *Academica Priora* II 16. 49), antiguo y moderno (Horacio, *Epistulae* II 1. 34–39), o rico y pobre (Aspasio, in *EN* 56. 25–32) (*FS* 177–178, 180, 183).<sup>456</sup> Uno de los testimonios más relevantes es el de Aspasio, quien sugiere, según la tesis de Moline (1969, pp. 394–407), que una de las aplicaciones originales del sorites habría sido contra la doctrina aristotélica de la ἀρετή entendida como un punto medio, a la que se le objetaría no poder determinar con exactitud cuándo se abandonan los extremos del exceso y el defecto para lograr el justo medio: “Así, entonces, sucede en el caso de las acciones y de las afecciones, pues no es posible decir en qué medida se produce la cólera, si una cólera media, excesiva o defectuosa, ya que la pequeña desviación en más o en menos pasa inadvertida” (Aspasio, in *EN* 57. 3–7; *FS* 183).

#### IV. 3. 4. 2. 2. El sonido de un grano de mijo al caer

Entre las aplicaciones del sorites en el ámbito físico, resulta relevante el ejemplo del sonido del grano de mijo al caer:

Por eso resuelve el argumento que Zenón, el eléata, planteaba al sofista Protágoras: “dime, Protágoras, ¿acaso un solo grano de mijo hace ruido al caer, y la diezmilésima parte de un grano de mijo?”. Cuando el otro respondió que no lo hace, dijo: “¿la fanega de mijo al caer hace ruido o no?”. Al responder el otro que una fanega hace ruido, dijo Zenón: “¿Entonces qué? ¿No existe una proporción entre la fanega de mijo y un grano y la diezmilésima parte de un grano?”. Cuando el otro afirmó que la hay, Zenón dijo: “¿Entonces qué pasa? ¿Las relaciones entre los ruidos no serán las mismas entre ellas? Pues como son las cosas que hacen ruido, así son los ruidos producidos. Siendo esto así, si la fanega de mijo hace ruido, lo hará también el grano de mijo aislado y la diezmilésima parte del grano”. Así planteaba el argumento Zenón (Simplicio, in *Ph.* 1108.18–28; DK 29 A 29; *FS* 176).

<sup>455</sup> Cfr. Simplicio, in *Ph.* 1197. 35–1198. 5 y Escolio a Luciano, 23. 4, p. 254 (Jacobitz) (*FS* 172–174).

<sup>456</sup> Cicerón, *Academica Priora* II 29. 92 (*FS* 179): “¿Pero qué? ¿Es nuestro error si este modo de razonamiento es engañoso? Es la naturaleza la que no nos ha dado un conocimiento de los límites de las cosas para que podamos en cada caso decidir cuándo se extienden exactamente. Esto no sucede solamente con el montón de trigo que ha dado nombre al sorites, sino que cada vez que se nos pregunta por grados: rico o pobre, famoso o ignoto, mucho o poco, largo o corto, ancho o angosto, no sabemos de ninguna manera en qué grado de la adición o de la sustracción podemos dar una respuesta precisa”. Cfr. Séneca, *De beneficiis* V 19. 9 y Sexto Empírico, *M.* IX 182–184 (*FS* 181–182).

Nadie cree que este testimonio reproduzca una conversación efectivamente acaecida entre Zenón y Protágoras. Aunque las consideraciones cronológicas hacen que el encuentro haya sido posible, no existe ningún otro testimonio que refiera ni a una reunión ni a una presunta polémica entre ambos (Lee, 1967 [1936], p. 110). Asimismo, como se ha dicho, el diálogo no era una estrategia de investigación utilizada por Zenón o por Protágoras.<sup>457</sup> No obstante, esto no impide que el argumento sea de Zenón. En efecto, Simplicio estaría dramatizando un razonamiento genuinamente zenoniano, que es el que Aristóteles transmite en la *Física* (Barnes, 1982 [1979], p. 203). La inclusión de Protágoras como interlocutor de Zenón se justificaría porque se analiza un caso en el que se muestra que la percepción contradice los resultados de un razonamiento, lo cual serviría como argumento para probar la falibilidad de la teoría protagórica. Por otra parte, lo relevante es que el sorites, una paradoja típicamente megárica, se originaría en un razonamiento de Zenón. Esto enfatiza una vez más la importante influencia que el eléata habría tenido en el grupo.

De acuerdo con el testimonio de Aristóteles:

Por esta razón, no <es> verdadero el argumento de Zenón: que cualquier porción de de mijo hace ruido. Pues nada impide que en cierto tiempo <esta> no mueva el aire que mueve la fanega entera al caer. Ciertamente, una parte <de un grano de mijo>, si existiera por sí misma, no mueve la cantidad <de aire> que movería <como parte> del todo (Aristóteles, *Física* VII 5. 250a19–24; DK 29 A 29; *FS* 175; mi traducción).

Zenón alegaría que cualquier porción de mijo debe hacer ruido al caer, ya sea la milésima parte de un grano, un grano o una fanega. Las razones que justifican esta tesis se encuentran en la versión de Simplicio. Si una fanega de mijo hace ruido al caer, la mitad de la fanega también. Lo mismo ocurre con la mitad de la mitad hasta llegar a un grano de mijo que también haría ruido al caer. Algo similar sucedería si se considerara el caso de un único grano de mijo. Dado que el grano hace ruido al caer porque la fanega de mijo hace ruido al caer, la milésima parte del grano también debería producir un sonido. Como se trata del mismo tipo de elemento, en cualquiera de sus cantidades debe hacer ruido al caer. El mismo procedimiento argumentativo se emplea en las paradojas de lo uno y lo múltiple, donde se muestra, entre otras cosas, que la multiplicidad se compone de unidades y que

---

<sup>457</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 2, “Eristica y refutación en el *Eutidemo*”; capítulo II, apartado I. 2, “El testimonio de Aristóteles” y capítulo III, apartado I. 1, “El testimonio de Platón”.

estas unidades también son multiplicidades que se dividen *ad infinitum*.<sup>458</sup> Lo que dice Aristóteles es que la conclusión del argumento de Zenón es falsa porque el hecho de que la totalidad de una fuerza cause un movimiento, *e. g.* la fanega mueve determinada cantidad de aire que produce un sonido, no implica que la mitad de esa fuerza pueda causar un movimiento proporcional (*Física* VII 5. 250a16–19).

El argumento de Zenón muestra el contraste entre los datos de la percepción y la conclusión de un razonamiento. Desde el punto de vista teórico, si una fanega de mijo hace ruido al caer, también deben hacerlo un grano y su milésima parte, aunque no lleguemos a percibir su sonido. Esto no implica que se priorice el conocimiento racional por sobre la experiencia perceptual, sino por el contrario que ciertos conceptos y razonamientos no pueden dar cuenta de los fenómenos de la experiencia sensible.<sup>459</sup>

#### IV. 3. 5. Paradojas basadas en la falacia *plurium interrogationum*: el cornudo

Esta falacia consiste en unificar varios interrogantes en una pregunta para la cual se exige una única respuesta o una respuesta por “sí” o “no” (*Euthd.* 275d3–4, 300c6–7; *SE* V 168a2–3, 5–7).<sup>460</sup> La paradoja del cornudo, célebre entre los megáricos, constituye un ejemplo de este tipo de falacia. De acuerdo con la formulación de Aulo Gelio, *NA* XVI 2. 1–5, 9–13 (*FS* 186), se pregunta al interlocutor: “lo que no has perdido, ¿lo tienes o no lo tienes?” (Cfr. Séneca, *Ep.* 49. 8 y Sexto Empírico, *P.* II 241; *FS* 184, 187). Si responde negativamente que no tiene lo que no ha perdido, se le dirá que no tiene los ojos, ya que no los perdió. En cambio, si responde que efectivamente tiene lo que no ha perdido, se le dirá que tiene cuernos, dado que no los perdió. La estructura de este razonamiento es válida, ya que se trata de un *modus ponens* cuya inferencia depende de la afirmación del antecedente del condicional: si lo que no has perdido, no lo tienes y no has perdido los ojos, entonces no tienes ojos; si lo que no has perdido, lo tienes y no has perdido los cuernos, entonces tienes cuernos. La falacia reside en la formulación de la primera premisa que vincula por medio del condicional dos hechos cuya asociación puede llevar a la afirmación de equívocos (Muller, 1985, p. 118; Mársico, 2013, p. 160, n. 95). Este tipo de falacia no solo llama la atención sobre las condiciones en que se formulan los interrogantes en un intercambio

---

<sup>458</sup> Cfr. *supra*, capítulo II, apartado III. 1. 5. 3, “Consideraciones fundamentales sobre DK 29 B 1–2”.

<sup>459</sup> Sobre este tema, véanse las observaciones de Caveing (2009 [1982], pp. 54–55).

<sup>460</sup> Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 5, “Paradojas basadas en la falacia *plurium interrogationum*”.

dialéctico, sino también sobre las condiciones en que debería admitirse el pasaje del antecedente del condicional a su consecuente (Muller, 1985, pp. 118–119).

Otro ejemplo elocuente se registra en un testimonio de Alexino de Elea, donde este pregunta a Menedemo si ha terminado de golpear a su padre:

Heráclides <de Lembo> dice que Menedemo era platónico en sus doctrinas y se burlaba de la dialéctica, de modo que cuando Aléxino le preguntó si había terminado de golpear a su padre, dijo “ni lo golpeaba ni he cesado”. Cuando, de nuevo, el otro le dijo que debía disolver la ambigüedad respondiendo sí o no, dijo “sería ridículo seguir las normas de ustedes, pudiendo resistir en las puertas” (Diógenes Laercio, II 135–136; *SSR* II C 6; *FS* 325).

Este razonamiento no combina dos preguntas, como es usual en este tipo de falacias, sino que interroga por una situación que se da por supuesto, cuando podría ponerse en duda. Se exige además que se responda por “sí” o “no”, ya que cualquiera de las dos opciones confirma que se golpea al padre o que se lo ha golpeado. Por esta razón, Menedemo, al advertir la falacia, no responde negativa o afirmativamente, sino que reformula la disyunción establecida por la pregunta, al aclarar que ni lo golpeaba ni ha cesado de hacerlo.

#### IV. 3. 6. La paradoja del movimiento de Diodoro Crono

Diodoro Crono ha formulado una única paradoja del movimiento que, aunque inspirada en las paradojas de Zenón, especialmente en “la flecha”, incorpora algunos supuestos y premisas que no se encuentran en las del eléata.<sup>461</sup> La formulación más completa y extensa de la paradoja se encuentra en Sexto Empírico. De acuerdo con este testimonio, la conclusión de la paradoja zenoniana es que “una cosa no se mueve, pero se ha movido” (*κινείται μὲν οὐδὲ ἔν, κεκίνηται δέ*, Sexto Empírico, *M.* X 85; *SSR* II F 13; *FS* 225).<sup>462</sup> La sentencia contrapone dos formas verbales: el presente de indicativo *κινείται* que expresa el movimiento continuo, durativo, que ocurre en el tiempo actual, y el perfecto de indicativo que expresa el resultado presente de una acción realizada en el pasado. Lo que se mostrará es la imposibilidad del movimiento presente, admitiendo a la vez la posibilidad del

<sup>461</sup> Montoneri (1984, p. 132), Muller (1985, pp. 138–139) y Mársico (2013, p. 179, n. 117).

<sup>462</sup> Cfr. Estobeo, I 19. 1 y Sexto Empírico, *M.* X 48 (*SSR* II F 11–12, *FS* 223–224).

movimiento pasado. En el momento actual podemos verificar que algo se ha movido, pero no que algo se está moviendo. Como se ha sugerido respecto de los argumentos de Zenón, no se trata aquí de negar la evidencia empírica del movimiento presente, que se confirma con tal de que alguna persona se eche a andar, como se sugiere en Sexto Empírico, *P. II* 241–245 (*SSR II F 17, FS 229*), sino más bien de mostrar que, aceptadas determinadas explicaciones sobre la naturaleza del espacio y del tiempo, el movimiento se vuelve ininteligible.

Para negar el movimiento presente, Diodoro establece dos posibilidades que recuerdan a la paradoja del lugar del movimiento de Zenón:

En efecto, que no se está moviendo se sigue de sus hipótesis respecto de los indivisibles, pues un cuerpo indivisible debe estar contenido en un lugar indivisible, y por eso no se mueve en él (pues lo tiene completamente lleno, y es necesario que lo que se ha de mover tenga un lugar mayor), ni en el lugar en el que no está, pues todavía no está en ese lugar, para que sea movido en él, de manera que tampoco se está moviendo (Sexto Empírico, *M. X* 85–86; *SSR II F 13; FS 225*).<sup>463</sup>

La negación del movimiento presente se fundamenta en la tesis de los indivisibles que, según Sexto, conduce a las más dañinas aporías (*M. X* 142, *SSR II F 15, FS 227*). De acuerdo con esta tesis, la realidad está compuesta de infinitos cuerpos mínimos que reciben el nombre de “indivisibles” (*ἀμερῆ*), puesto que tienen esta propiedad, y que se reúnen y separan dando origen a cada una de las cosas que existen, incluidos espacio y tiempo.<sup>464</sup> Lo que se muestra aquí es que, si el movimiento ocurre en un lugar, pero nada que está en un lugar se mueve, el movimiento es imposible. Este postulado general es enunciado en *M. X* 112 (*SSR II F 14, FS 226*): “Pues simplemente –afirma– lo que se mueve está en un lugar, pero lo que está en un lugar no se mueve, por lo tanto, lo que se mueve no se mueve”. En efecto, cada cuerpo indivisible se encuentra en un espacio de la misma característica, colmándolo completamente. Dado que ese espacio es igual en dimensiones al cuerpo que lo ocupa, el movimiento en el lugar en el cual determinado cuerpo se halla es imposible. Tampoco es posible que ese cuerpo se mueva en el lugar en el que aún no está porque aún no ha llegado allí para moverse. Si fuera posible esto y el cuerpo se moviera en el lugar en el que no está, se movería en una suerte de “no lugar”, lo cual contradiría el postulado

---

<sup>463</sup> Cfr. Sexto Empírico, *M. X* 142–143 y *P. II* 241–245, *III* 10. 71 (*SSR II F 15–17, FS 227–229*).

<sup>464</sup> Sobre esta doctrina, cfr. Verde (2015, pp. 137–138, 140–141).

general según el cual todo movimiento ocurre en un lugar. Asimismo, se esperarí­a que el movimiento ocurriera de un espacio *hacia* otro espacio, pero lo que muestra el argumento es que, a partir de esta concepción sobre la naturaleza del espacio, tal explicación se vuelve imposible, ya que el movimiento no consiste en un tránsito, sino en una suerte de salto de una porción de espacio indivisible a otra.

Para negar el movimiento presente se aducen no solo el argumento mencionado, sino también una formulación del sorites. Se distinguen dos tipos de movimiento: uno de acuerdo con la parte predominante (*κατ' ἐπικράτειαν*); otro, puro (*κατ' εἰλικρίνειαν*) (Sexto Empí­rico, *M. X* 113; *SSR II F* 14; *FS* 226). Si todo móvil es un cuerpo que se compone de indivisibles, de acuerdo con el primer tipo de movimiento, se mueve la mayor cantidad de partes y la menor cantidad se encuentra en reposo; de acuerdo con el segundo, se mueven todas las partes del cuerpo. Para llegar al movimiento puro, *i. e.* al movimiento total y completo de todos los indivisibles que componen el cuerpo móvil, es preciso que haya movimiento de cada una de las partes, de manera que el movimiento de acuerdo con las partes predominantes precede al movimiento puro o absoluto (*M. X* 113–114). Lo mismo ocurre en otros casos, *e. g.* para que alguien sea completamente canoso o canosa, debe haber antes encanecido en la mayor parte de su cabello; para juntar completamente un montón, es preciso antes juntar la mayor cantidad de elementos de ese montón. Ahora bien, lo que muestra Diodoro es que no existe criterio para determinar cuándo son muchas o pocas las partes del cuerpo que comienzan a moverse, ya que “no existe un movimiento según la parte predominante” (*M. X* 115). Al no poder determinar, de acuerdo con el movimiento de las partes predominantes, que la mayor cantidad de partes de un cuerpo se mueve, no es posible alcanzar el movimiento completo de un cuerpo:

Supóngase un cuerpo compuesto de tres partes indivisibles, dos de ellas en movimiento y una inmóvil, pues eso demanda el movimiento según la parte predominante. Entonces, si agregáramos una cuarta parte indivisible inmóvil a ese cuerpo, de nuevo habrá movimiento. Pues si un cuerpo compuesto de tres partes indivisibles, con dos en movimiento y una inmóvil, se mueve, también al agregarse una cuarta parte indivisible se moverá, pues las tres partes indivisibles con las cuales se estaba moviendo antes son más poderosas que la única parte indivisible agregada. Pero si un cuerpo compuesto de cuatro partes indivisibles se mueve, se moverá también el de cinco, pues las cuatro partes indivisibles con las cuales se estaba moviendo antes son más poderosas que la parte indivisible agregada. Y si el cuerpo compuesto de cinco partes se mueve, al asociarse completamente una sexta parte indivisible se moverá, porque las cinco partes son más poderosas que una sola. Y así

Diodoro avanza hasta mil partes indivisibles, para demostrar que el movimiento según la mayor parte es inexistente, porque es absurdo, afirma, decir que se mueve según la mayor parte un cuerpo en el cual nueve mil novecientos noventa y ocho partes indivisibles están inmóviles y solo dos se mueven. De modo que nada se mueve según la mayor parte. Pero si esto es así, tampoco hay movimiento en sentido absoluto, de lo cual se sigue que nada se mueve (Sexto Empírico, *M. X* 115–117; *SSR II* F 14; *FS* 226).

Se supone que existe un cuerpo compuesto de tres partes indivisibles, dos de las cuales están en movimiento y una, en reposo. De acuerdo con la ley del movimiento por preponderancia, hay movimiento pues la mayor parte de componentes del cuerpo se mueve. Ahora bien, si se agrega una cuarta parte indivisible inmóvil, también habrá movimiento, aunque no haya preponderancia de partes indivisibles en movimiento, sino un empate entre partes movientes e inmóviles. La razón que aporta Sexto es oscura y sostiene que esas tres partes iniciales que justificaban el movimiento son más poderosas que la cuarta parte que se agrega. Se supone que se agregan nuevas partes indivisibles y el cuerpo continúa en movimiento, ya que las partes que precedían a las que se agregan son más fuertes y dominan a la nueva parte a la que someten al movimiento. Lo que agrega Sexto es que esas partes agregadas son inmóviles, de manera que solo las dos primeras partes se mueven. Así se llega a la situación absurda según la cual un cuerpo se mueve porque se mueven solo dos de sus –supongamos– nueve mil novecientos noventa y ocho partes, cálculo que no legitima la preponderancia. El argumento señala la dificultad para determinar la noción de “predominancia”. ¿Cuántas partes deben estar en movimiento para que haya predominancia y el cuerpo se mueva? En un cuerpo de tres partes, dos partes en movimiento eran lo suficientemente predominantes. Ahora bien, en un cuerpo de nueve mil novecientos noventa y ocho partes, ¿cuántas de ellas deberían estar en movimiento? Si dos partes en movimiento ocasionaron el movimiento total de un cuerpo de tres partes, ¿por qué no pueden hacerlo en un cuerpo mayor? Al no haber criterio para establecer las condiciones de la preponderancia, se anula el movimiento presente.

La negación el movimiento presente se complementa con la aceptación del movimiento pasado. El fundamento de esta tesis es empírico. Efectivamente, vemos que las cosas han cambiado de lugar, fenómeno que se explica solo a la luz de la existencia de un movimiento pasado cuyos resultados se perciben en el presente: “sin embargo, es razonable que se haya movido, pues lo que primero es visto en ese lugar, ahora es visto en

este otro, lo cual no habría ocurrido si no se hubiese movido” (Sexto Empírico, *MX* 86; *SSR* II F 13; *FS* 225). Aunque no se puede aportar una explicación de las condiciones en las que se produce el movimiento, se puede admitir que el móvil se ha movido.<sup>465</sup>

De estas tesis sobre el movimiento se extrae un corolario lingüístico: que las proposiciones perfectivas son verdaderas y las imperfectivas, falsas (*M. X* 97). Sexto retoma aquí la nomenclatura de los tiempos verbales estoica.<sup>466</sup> “Perfectivo” traduce el griego *συντελεστικόν* e “imperfectivo” o “continuativo”, *παρατατικόν*. Por ejemplo, alguien se ha casado en un año y otra persona lo ha hecho al año siguiente. Para referir a tal situación, la proposición perfectiva “ellos se casaron” (*οὔτοι ἔγημαν*), compuesta de un verbo en aoristo de indicativo que expresa una acción puntual cumplida en el pasado, es verdadera; mientras que “ellos se casan” o “ellos se están casando” (*οὔτοι γαμοῦσι*), proposición imperfectiva compuesta de un verbo en presente de indicativo, es falsa ya que cuando uno de ellos se casaba, el otro todavía no se había casado (*M. X* 97). Aunque el testimonio no lo hace, se debe aclarar que la proposición perfectiva es verdadera si se enuncia luego de que ambas personas se han casado. Si se lo hace cuando la primera persona se casó, pero aún no lo hizo la segunda, entonces es falsa. La imperfectiva, en cambio, es falsa, sea enunciada luego de ambos casamientos o mientras alguno de ellos acontecía, ya que las personas involucradas no se casaron en el mismo momento. Lo que interesa al argumento diodoriano es mostrar que, con respecto a determinadas situaciones, las proposiciones perfectivas resultan verdaderas y sus imperfectivas correspondientes siempre resultan falsas. Lo mismo ocurre con la proposición perfectiva “Helena tuvo tres maridos” (*Ἑλένη τρεῖς ἔσχεν ἄνδρας*) y la imperfectiva correspondiente, “tiene tres maridos” (*τρεῖς ἔχει ἄνδρας*). Esta última no es verdadera en ninguna circunstancia, mientras que la primera resulta verdadera una vez que, tras haberse casado con Menelao y al ser raptada por Paris, se casa con Deífobo (*M. X* 98). En otro de los ejemplos mencionados, si se lanza una pelota a un tejado inclinado, durante el trayecto la proposición imperfectiva “la pelota está tocando el tejado” (*ἄπτεται ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς*) es falsa y la perfectiva también. En el momento en que la pelota toca el tejado, la perfectiva “la pelota tocó el tejado” (*ἤψατο ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς*) se vuelve verdadera (*M. X* 100). Ahora bien, si luego de haber tocado el tejado la pelota se desliza por el tejado mismo, la proposición imperfectiva “la pelota

<sup>465</sup> Sobre este punto, véanse las observaciones de Barnes (1982 [1979], p. 219).

<sup>466</sup> Sobre las críticas de los estoicos a Diodoro, cfr. Crivelli (1994, pp. 490–495) y Mársico (2013, pp. 182–183, n. 121).

está tocando el tejado” también sería verdadera. Para salvar este punto del argumento de Diodoro hay que recordar que tiempo y espacio constituyen una sumatoria de instantes y espacios indivisibles de manera que la proposición imperfectiva es verdadera solo cuando la pelota está en el primer instante de tiempo, ocupando el primer espacio indivisible que constituye el tejado con el que la pelota entra en contacto. Al deslizarse por la pendiente, no sigue en contacto con esa misma porción de espacio indivisible, sino que salta hacia otras que constituyen espacios diferentes. Por eso puede ser verdadero que la pelota no se esté moviendo, pero sí que se haya movido.<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> Sobre este punto, cfr. Mársico (2013, p. 185, n. 123).

## Conclusiones

Se sintetizan aquí los principales resultados a los que ha arribado la presente investigación. No se atiende a las conclusiones parciales alcanzadas en cada uno de los capítulos de la tesis, sino a las conclusiones generales que se desprenden de ellos y que permiten reconstruir una perspectiva de conjunto sobre el tema tratado.

El estudio que se ha desarrollado tiene como propósito general determinar la especificidad de la erística. Para ello se han marcando las distancias y proximidades que esta guarda con la sofística, con la que usualmente se la amalgama y confunde, y con la filosofía, de la que se la diferencia, aunque no siempre por motivos claros. Hemos asumido como punto de partida la visión crítico–negativa presente en las fuentes filosóficas donde se forja la noción de *ἐριστική*. Esto no marca un límite de nuestro estudio, sino el contorno mismo de la erística. En efecto, esta no constituye un hito histórico, sino más bien un fenómeno que nace del juicio de valor que ciertos intelectuales formulan sobre los argumentos y prácticas discursivas de otros. Como hemos probado, Platón probablemente ha sido quien formuló el concepto de *ἐριστική* a partir de la noción negativa de eris presente en la poesía épico–dramática y en la prosa ática, con el objetivo de tipificar ciertas prácticas argumentativas que, a diferencia de la dialéctica, no ponen el *λόγος* al servicio de la búsqueda de conocimiento. Por esta razón, los trazos que componen la mirada platónica del fenómeno de la erística están a la base de cualquier interpretación que se pretenda formular sobre ella.

En efecto, esta investigación retoma un punto nodal de la opinión platónica: la estrecha asociación entre erística y antilogía. Si bien Platón admite un uso de la antilogía con fines filosóficos, toda vez que los argumentos opuestos se construyen con base en el conocimiento aportado por el método dialéctico, también considera que existe una variante erística de la antilogía. Si se interpretan de forma integrada los pasajes de los diálogos seleccionados en los que Platón refiere a la erística, se puede concluir que esta consiste en la implementación de la antilogía sin la intención de conocer, sino más bien de refutar no solo tesis falsas, sino también verdaderas a través del desarrollo de argumentos que, por cuestionar opiniones comúnmente admitidas, pueden calificarse de “paradojales”. Dada la estrecha conexión de la erística con los argumentos opuestos, el desarrollo de este enfoque

nos ha permitido no solo presentar una interpretación de la erística, sino también ampliar y enriquecer el conocimiento sobre la antilogía.

Con vistas a lograr una visión más completa y compleja del fenómeno de la erística, hemos sopesado la visión condenatoria presente en las fuentes filosóficas y doxográficas con la aproximación directa a los aportes de los llamados “erísticos”, especialmente en lo que concierne al uso de argumentos opuestos. Se parte de la visión crítico–negativa para trascenderla y construir una aproximación al fenómeno que atienda no solo al contexto de su génesis, sino también a las particularidades de su desarrollo. Este paso de la investigación reviste una especial importancia, ya que el sentido peyorativo de la noción de “erística” tiende a opacar el valor heurístico de las técnicas argumentativas que los erísticos emplean, punto que esta tesis ha pretendido reivindicar. Por esta razón, el análisis directo de las aplicaciones de la antilogía por parte de Zenón de Elea, Protágoras y los filósofos megáricos nos ha permitido evaluar otros alcances de este patrón allende la refutación, que es uno de los rasgos centrales que Platón señala, y revisar los fundamentos que legitiman el uso de los argumentos opuestos en el marco de visiones alternativas sobre los objetivos de la reflexión teórica y la plasticidad del λόγος.

Zenón de Elea, considerado en ciertas fuentes doxográficas como uno de los precursores de la erística, emplea la antilogía con el objetivo de mostrar las limitaciones de todos aquellos enfoques sobre la φύσις, especializados o de sentido común, que emplean conceptos que conducen a aporías insalvables. El análisis de los argumentos zenonianos nos ha permitido además revisar la perspectiva tradicional según la cual Zenón es partidario de la tesis del “ser–uno”. Esta no solo defiende una interpretación sobre la tesis de Parménides que es inconsistente con el contenido de las vías presentadas en el poema y con el sentido de los σήματα de “es”, sino que ofrece una visión opacada de la potencia de la antilogía zenoniana. En efecto, esta no se reduce a un aspecto metodológico de la reflexión del eléata, sino que constituye el corazón mismo de su propuesta.

En el empleo que Zenón hace de la antilogía se presentan argumentos para rechazar una tesis dada y su antítesis correspondiente, como se aprecia en los razonamientos contra lo uno y lo múltiple, y en las paradojas del movimiento que niegan que el espacio sea una magnitud infinitamente divisible y, al mismo tiempo, un continuo formado por unidades indivisibles. La paradoja del lugar cuestiona, en cambio, los alcances de una única tesis, que todo lo que es ocupa un lugar, sin pronunciarse sobre la posición contraria. A partir de

esta evaluación general y retomando algunos aspectos de la interpretación que Platón ofrece en su *Prm.*, hemos propuesto que el uso de la antilogía por parte de Zenón transmite una nueva forma de concebir los alcances de la indagación teórica que apuesta no al hallazgo de soluciones, sino al genuino planteo de los problemas. El pensamiento es problemático y problematizador, y en esta capacidad de problematización radical encuentra su *τέλος*. Por este motivo, la metáfora que mejor conviene a la antilogía zenoniana es la de la gimnasia. El ejercicio del pensamiento no habría sido visto por Zenón como un medio para alcanzar un fin, sino como un fin en sí mismo, en el cual radica la buena salud del pensar.

Este análisis ha permitido redimensionar la adopción de la antilogía por parte de los sofistas, quienes retoman y extienden el uso del patrón argumentativo zenoniano. Si bien en este trabajo nos hemos ocupado exclusivamente del uso de argumentos opuestos por parte de Protágoras, ya que este es señalado por la doxografía como un referente de los erísticos, el tipo de análisis que aquí se ha desarrollado podría proyectarse a otros textos sofísticos, como las *Tetralogías* de Antifonte de Ramnunte o el tratado *Sobre el no ser* de Gorgias. Los alcances de la antilogía protagórica solo se pueden comprender a la luz de su teoría sobre el *λόγος*. La doctrina antropométrica justifica la existencia de discursos diferentes, contrarios o contradictorios, que reflejan las múltiples percepciones que dos sujetos pueden tener sobre un mismo fenómeno. Si bien no existen discursos verdaderos y falsos, hay algunos que son más beneficiosos que otros, de manera que es tarea del sabio trocar opiniones perversas por otras que resulten mejores, tomando como medida los valores de la ciudad. Para ello se vale no solo de la potencia persuasiva del *λόγος*, como se señala en *Teeteto*, sino también de la antilogía, procedimiento que sirve para contraponer puntos de vista divergentes e imponer uno sobre otro.

De los testimonios analizados se desprende que el procedimiento antilógico protagórico consiste en la presentación de discursos opuestos por parte de dos oradores rivales o incluso de un mismo orador. Estos discursos no solo defienden una tesis, sino que también aportan argumentos para rebatir la posición contraria y asegurar la victoria del propio punto de vista. Esto muestra que la antilogía no implicaría la equipolencia de discursos, sino la defensa de la posición juzgada inicialmente como débil y transformada en el transcurso del debate en la superior. Aunque discursos opuestos se presentan en el

inicio como igualmente probables, a través del despliegue de la argumentación, uno logra prevalecer sobre otro, como se aprecia ejemplarmente en las *Nubes* de Aristófanes.

Una situación análoga se observa en los *DDL*. Este opúsculo presenta una curiosa combinación de tópicos y argumentos sofisticos y socráticos que lo convierte en una obra de gran valor para evaluar la recepción de teorías sofisticas y el desarrollo de tesis no socráticas o anti-socráticas en pleno auge del socratismo en los albores del siglo IV a. C. Tomando como base la antilogía protagórica, el autor anónimo utiliza este patrón argumentativo para defender la perspectiva relativista sobre la naturaleza de los valores éticos y de la verdad, y minar la tesis objetivista. Al mismo tiempo, desarrolla una completa justificación de los fundamentos y usos de esta técnica de argumentación, que se asienta en los mismos principios del relativismo.

El uso de la antilogía por parte de los megáricos permite explorar nuevas aplicaciones de este patrón ya no en el marco de la exposición de discursos epidícticos característica de la sofística, sino en el contexto del intercambio dialéctico propio del diálogo socrático que tiene por objetivo principal refutar al interlocutor de turno. Si bien hemos acotado nuestro estudio al *Euthd.* y a los testimonios supérstites de los megáricos, en futuras investigaciones nuestra perspectiva podría ampliarse a través del análisis de la antilogía en otros diálogos socráticos, escritos por Platón o por otros socráticos. Como se ha señalado, los megáricos son frecuentemente señalados como “erísticos” en las fuentes filosóficas y doxográficas. Nuestro estudio ha tratado la reñida cuestión sobre las influencias teóricas en el grupo, tema sobre el que hemos aportado una nueva posición que destaca no solo la herencia socrática, sino también la contundente influencia de Zenón. En efecto, no solo los megáricos reversionan algunas de sus paradojas, *e. g.* el sorites y la paradoja del movimiento, sino que se apropian de la antilogía con el objetivo de mostrar, al igual que Zenón, que ni una tesis dada ni su contraria son válidas para dar cuenta de un fenómeno.

La comprensión de los fundamentos y alcances de la antilogía megárica reposa no solo en la determinación del grado de influencia de Zenón, sino principalmente en la reconstrucción de los aspectos centrales de la ontología y teoría sobre el *lóγος* que defienden. A diferencia de Zenón, los megáricos desarrollan una explicación positiva propia sobre la constitución de lo que es y la relación que el lenguaje guarda con lo real. Por una parte, postulan una ontología pluralista según la cual cada una de las cosas que

existen son unas e idénticas a sí mismas y están gobernadas por un principio inmanente, el bien, que posee las mismas características. Por otra parte, exponen los límites del λόγος al señalar las ambigüedades y equívocos que le son inherentes y que impiden enunciar lo real tal como es. Esta crítica se lleva a cabo a través de la formulación de paradojas que se estructuran con base en esas ambigüedades para ponerlas de manifiesto. Todas las paradojas hacen uso de la presentación de argumentos opuestos, de manera que son claros ejemplos de la aplicación dialéctica de la antilogía. Estas ambigüedades se observan, en primer lugar, en la existencia de nombres sinónimos y homónimos, destacada por Euclides y Brisón. La crítica a los nombres homónimos es el pilar sobre el que se asienta la crítica a la teoría platónica de las Formas, que objeta la noción de “participación” al poner en evidencia la homonimia de los términos universales que refieren tanto a los particulares, como a los universales. En segundo lugar, se señalan ambigüedades en el nivel de las estructuras predicativas, especialmente cuando se trata el fenómeno de la predicación de la diferencia que relaciona entidades y atributos cuyo ensamblaje en el plano lingüístico no refleja necesariamente un estado de cosas en el orden ontológico. De la crítica de Estilpón se desprende que la única predicación legítima es la tautológica, según la cual cada entidad se predica de sí misma, lo cual compromete a los megáricos con la afirmación de un monismo de tipo predicativo. En tercer lugar, se observa que las formulaciones de ciertas premisas y argumentos son también fuente de equívocos, como se manifiesta en el caso de la paradoja del cornudo.

El análisis de las aplicaciones de la antilogía por parte de los llamados “erísticos” permite delimitar tres funciones principales de los argumentos opuestos: una función crítica que se observa en la antilogía de Zenón, una función persuasiva que se detecta en la antilogía de Protágoras y una función refutativa desarrollada por los megáricos. En el caso de Zenón, la antilogía se agota en su función crítica, ya que se identifica con una gimnasia que tiene por objetivo poner de manifiesto las limitaciones de ciertos conceptos, sin pretender construir sobre dichas objeciones una nueva perspectiva sobre la φύσις. En el caso de Protágoras y de los megáricos, en cambio, la antilogía sirve como una herramienta crítica que permite objetar ciertas posiciones con vistas a establecer otras que sean superadoras.

A partir de las conclusiones alcanzadas sobre la antilogía se puede ampliar la visión tradicional que se tiene sobre la erística. La impronta belicosa y censuradora de la erística

no es el cosmético de un modo de discutir inconducente, sino la expresión de una nueva imagen sobre los fundamentos y alcances de la investigación teórica. En especial, las aplicaciones de la antilogía asociadas con la erística sirven como una herramienta para marcar las limitaciones de ciertas perspectivas sobre el mundo, que puede ser utilizada con fines solo críticos o como medio para la construcción y establecimiento de nuevas perspectivas. Los aportes aquí destacados constituyen una historia de lo que hemos llamado “erilogía”, concepto que remite a los usos del λόγος que, gobernados por la discordia, aspiran a mostrar los límites de las opiniones edificadas sobre presupuestos aporéticos o conceptos infundados.

## Anexo

### Traducción de los Δισσοὶ λόγοι

A continuación se presenta una traducción al castellano de los Δισσοὶ λόγοι, acompañada del texto griego original enfrentado. Hemos seguido la edición de Robinson (1979), quien a diferencia de Diels y Kranz (1954 [1903]) se cuida de proponer enmiendas innecesarias. Las notas que acompañan el texto griego comentan detalles de morfología o sintaxis, y señalan los *loci* en los que se sigue una variante diferente a la propuesta por Robinson. Estas decisiones se fundamentan en la consulta del aparato crítico y en la comparación con la edición de Diels y Kranz. Se ha optado por otras variantes toda vez que la lección propuesta por Robinson no lograre expresar con claridad el sentido del texto. Dado que los temas y argumentos de la obra que se consideran relevantes para esta investigación han sido tratados en el tercer capítulo, en las notas que acompañan la traducción castellana se desarrollan algunos puntos no abordados en dicho capítulo. Para la organización del texto, se adopta la división general en nueve párrafos y, a su vez, la división particular de cada párrafo en diversos ítems que facilitan la consulta. En la presentación del texto griego se utilizan corchetes [...] para marcar los términos que Robinson propone secluir y antilambdas <...> para aquellos que considera necesario añadir. En la traducción castellana se usan antilambdas, ya para marcar las traducciones que corresponden a los añadidos propuestos por el editor, ya para señalar el agregado de palabras y expresiones que, ausentes del original, es necesario reponer en castellano para procurar la inteligibilidad del texto.

## Δισσοὶ λόγοι

### § 1. Περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ

(1) Δισσοὶ λόγοι<sup>468</sup> λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῶ ἀγαθῶ καὶ τῶ κακῶ. τοὶ μὲν γὰρ λέγοντι ὡς ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν· τοὶ δὲ ὡς τὸ αὐτὸ ἐστὶ, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ τῶ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν. (2) ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖσδε ποτιτίθεμαι· σκέψομαι δὲ ἐκ τῶ ἀνθρωπίνῳ βίῳ, ᾧ ἐπιμελὲς βρώσιός τε καὶ πόσιος καὶ ἀφροδισίων<sup>469</sup> ταῦτα γὰρ ἀσθενοῦντι μὲν κακόν, ὑγιαίνοντι δὲ καὶ δεομένῳ ἀγαθόν. (3) καὶ ἀκρασία τοῖνυν τούτων τοῖς μὲν ἀκρατέσι κακόν, τοῖς δὲ πωλεῦντι ταῦτα καὶ μισθαρνέοντι ἀγαθόν. νόσος τοῖνυν τοῖς μὲν ἀσθενεῦντι κακόν, τοῖς δὲ ἰατροῖς ἀγαθόν. ὁ τοῖνυν θάνατος τοῖς μὲν ἀποθανοῦσι κακόν, τοῖς δ' ἐνταφιοπώλαις<sup>470</sup> καὶ τυμβοποιοῖς<sup>471</sup> ἀγαθόν. (4) γεωργία τε καλῶς ἐξενείκασα τῶς καρπῶς τοῖς μὲν γεωργοῖς ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἐμπόροις κακόν. τὰς τοῖνυν ὀλκάδας συντρίβεσθαι καὶ παραθραύεσθαι τῶ μὲν ναυκλήρῳ κακόν, τοῖς δὲ ναυπαγοῖς ἀγαθόν. (5) ἔτι <δὲ> τὸν σῖδαρον κατέσθεσθαι καὶ ἀμβλύνεσθαι καὶ συντρίβεσθαι τοῖς μὲν ἄλλοις κακόν, τῶ δὲ χαλκῇ ἀγαθόν. καὶ μὰν τὸν κέραμον παραθραύεσθαι τοῖς μὲν ἄλλοις κακόν, τοῖς δὲ κεραμεῦσιν ἀγαθόν. τὰ δὲ ὑποδήματα κατατρίβεσθαι καὶ διαρρήγνυσθαι τοῖς μὲν ἄλλοις κακόν, τῶ δὲ σκυτῇ ἀγαθόν. (6) ἐν τοῖνυν τοῖς ἀγῶσι τοῖς γυμνικοῖς καὶ τοῖς μωσικοῖς καὶ τοῖς πολεμικοῖς, αὐτίκα ἐν τῶ γυμνικῷ τῶ σταδιοδρόμῳ, ἂ νίκα τῶ μὲν νικῶντι ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἡσσαμένοις κακόν. (7) καττωῦτὸ δὲ καὶ τοὶ παλαισταὶ καὶ πύκται καὶ τοὶ ἄλλοι πάντες μωσικοί· αὐτίκα ἂ κιθαρῳδία τῶ μὲν νικῶντι ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἡσσαμένοις κακόν.

<sup>468</sup> La misma expresión se encuentra en Eurípides, *Antiope* (Nauck 1889, pp. 416–417, fr. 189): “A partir de cualquier asunto alguien podría establecer una batalla de discursos dobles (δισσῶν λόγων ἀγῶνα), si fuera sabio para hablar”. Traducimos λόγος como “discurso”, aunque “argumento” es también una acepción posible.

<sup>469</sup> Interpretamos que ἐπιμελὲς es sujeto de la proposición adjetiva, que se supone un verbo ἐστί con valor existencial y que el relativo cumple la función de dativo de interés, *lit.* “para la cual existe preocupación por”.

<sup>470</sup> Neologismo.

<sup>471</sup> ἄπαξ λεγόμενον.

## Discursos dobles

### § 1. Sobre bueno y malo

(1) Discursos dobles son pronunciados en la Hélade por quienes filosofan sobre lo bueno y lo malo. Unos dicen que lo bueno es una cosa, lo malo, otra. Otros, que lo mismo es <bueno y malo>, <sup>472</sup> para unos sería bueno, para otros, malo; incluso para el mismo hombre, algunas veces bueno, otras, malo. (2) Yo mismo estoy de acuerdo con estos <últimos>. Examinaré <el asunto> a partir de la vida humana que se preocupa por la comida, la bebida y los placeres sexuales. Estas cosas <son> para quien está débil algo malo, pero para quien está sano y las necesita, algo bueno. (3) La falta de auto-dominio sobre ellas <es> para quienes carecen de auto-dominio algo malo, pero para quienes las venden y reciben dinero por ello, algo bueno. La enfermedad <es> para quienes están débiles algo malo, pero para los médicos, algo bueno. La muerte <es> para quienes están a punto de morir algo malo, pero para los funebreros y sepultureros, algo bueno. (4) La agricultura que extrae noblemente los frutos <de la tierra, es> para los agricultores algo bueno, pero para los comerciantes, algo malo. Que los barcos se choquen y se rompan en pedazos <es> para el capitán malo, pero para los constructores de barcos, bueno. (5) Además, que <una herramienta de> hierro se corroya, pierda el filo y se parta <es> para el resto malo, pero para el herrero, bueno. Que una vasija se rompa en pedazos <es> para el resto malo, pero para el alfarero, bueno. Que los zapatos se gasten y se rompan <es> para el resto malo, pero para el zapatero, bueno. (6) <Lo mismo ocurre> en las competencias tanto atléticas, como musicales y guerreras. Por ejemplo, en una carrera atlética, la victoria <es> para quien vence algo bueno, pero para los que son derrotados, algo malo. (7) Y lo mismo en el caso de los luchadores, los boxeadores y todos los otros músicos. Por ejemplo, <la competencia en> el canto con cítara <es> para quien vence algo bueno, pero para los que son derrotados, algo malo.

---

<sup>472</sup> Otra posibilidad de traducción sería: “otros, que <bueno y malo> son lo mismo”. Sobre el sentido de esta sentencia, cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 2. 1. 1, “*DDLL* §§ 1–3”.

(8) ἔν τε τῷ πολέμῳ (καὶ τὰ νεώτατα πρῶτον ἐρῶ) ἅ τῶν Λακεδαιμονίων νίκα ἂν ἐνίκων Ἀθηναίως καὶ τῶς συμμάχως Λακεδαιμονίοις μὲν ἀγαθόν, Ἀθηναίοις δὲ καὶ τοῖς συμμάχοις κακόν· ἅ τε νίκα ἂν τοὶ Ἕλληνας τὸν Πέρσαν ἐνίκασαν τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἀγαθόν, τοῖς δὲ βαρβάροις κακόν. (9) ἅ τοίνυν τοῦ Ἰλίου αἵρεσις τοῖς μὲν Ἀχαιοῖς ἀγαθόν, τοῖς δὲ Τρωσὶ κακόν. καδδὲ ταῦτόν καὶ τὰ τῶν Θηβαίων καὶ τὰ τῶν Ἀργείων πάθη. (10) καὶ ἅ τῶν Κενταύρων καὶ Λαπιθῶν μάχη τοῖς μὲν Λαπίθαις ἀγαθόν, τοῖς δὲ Κενταύροις κακόν. καὶ μὲν καὶ ἅ τῶν θεῶν καὶ Γιγάντων λεγομένα μάχα καὶ νίκα τοῖς μὲν θεοῖς ἀγαθόν, τοῖς δὲ Γίγασιν κακόν. (11) ἄλλος δὲ λόγος λέγεται ὡς ἄλλο μὲν τὰγαθὸν εἶη, ἄλλο δὲ τὸ κακόν, διαφέρον ὥσπερ καὶ τῶνυμα οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτον διαιρεῦμαι τὸν τρόπον· δοκῶ γὰρ οὐδὲ διάδαλον ἦμεν ποῖον ἀγαθὸν καὶ ποῖον κακόν, αἱ τὸ αὐτὸ καὶ μὴ ἄλλο ἐκάτερον εἶη· καὶ γὰρ θαυμαστόν κ' εἶη. (12) οἶμαι δὲ οὐδέ κ' αὐτὸν ἔχεν ἀποκρίνασθαι, αἱ τις [αὐτὸν] ἔροιτο τὸν ταῦτα λέγοντα·

– εἶπον δὴ μοι, ἤδη τι τῶς γονέας ἀγαθὸν ἐποίησας;

φαίη κα·

– καὶ πολλὰ καὶ μεγάλα.

– τὸ ἄρα κακὰ καὶ μεγάλα καὶ πολλὰ τούτοις ὀφείλεις, αἵπερ τωῦτόν ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ. (13) τί δέ, τῶς συγγενέας ἤδη τι ἀγαθὸν ἐποίησας; τῶς ἄρα συγγενέας κακὸν ἐποίηεις. τί δέ, τῶς ἐχθρῶς ἤδη κακῶς ἐποίησας; καὶ πολλὰ καὶ μέγιστα ἄρα ἀγαθὰ ἐποίησας. (14) ἄγε δὴ μοι καὶ τόδε ἀπόκριναι· ἄλλο τι ἢ τῶς πτωχῶς οἰκτεῖρεις ὅτι πολλὰ καὶ κακὰ ἔχοντι, πάλιν εὐδαιμονίζεις ὅτι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ πράσσοντι, αἵπερ τωῦτό κακὸν καὶ ἀγαθόν;

(8) En la guerra –y de los hechos más recientes hablaré primero–, la victoria que los lacedemonios obtuvieron sobre los atenienses y sus aliados <fue> para los lacedemonios algo bueno, pero para los atenienses y sus aliados, algo malo.<sup>473</sup> La victoria que los helenos obtuvieron sobre los persas <fue> para los helenos algo bueno, pero para los bárbaros, algo malo. (9) La conquista de Ilión <fue> para los aqueos algo bueno, pero para los troyanos, algo malo. Y lo mismo en relación con lo ocurrido entre los tebanos y los argivos. (10) El combate entre los centauros y lapitas <fue> para los lapitas algo bueno, pero para los centauros, algo malo. Se dice que el combate entre dioses y gigantes, y la victoria <que aquellos alcanzaron fue> para los dioses algo bueno, pero para los gigantes, algo malo.

(11) Sin embargo, se dice otro discurso: que lo bueno sería una cosa y otra distinta, lo malo; como el nombre es diferente, también lo es la cosa. Yo mismo distingo esto de la siguiente manera. Creo que no se podría diferenciar qué cosa es buena y qué cosa es mala, si cada una de ellas fuera lo mismo y no algo diferente. Esto sería pues asombroso. (12) Pienso que el que dice estas cosas no sería, él mismo, capaz de responder si alguien preguntara:<sup>474</sup>

– Dime, ¿hiciste algo bueno por tus padres?

Él diría:

– Muchas cosas y grandiosas.

– Entonces tú muchos y grandiosos males les debes, si precisamente lo bueno es lo mismo que lo malo.<sup>475</sup> (13) ¿Y qué? ¿Hiciste algo bueno por tus familiares? Entonces hiciste algo malo a tus familiares. ¿Y qué? ¿Trataste mal a tus enemigos? Entonces hiciste grandiosas cosas buenas <por ellos>. (14) Pero ¡vamos!, respóndeme esto. ¿No sientes compasión por los mendigos porque soportan muchas cosas malas, pero a su vez los consideras felices porque atraviesan muchas cosas buenas, si precisamente lo mismo <es> malo y bueno?

---

<sup>473</sup> Esta referencia es la que permite fijar la fecha de redacción de los *DDL* con posterioridad a la guerra del Peloponeso. Cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 1. 1. 1, “*Terminus post quem* y relación con la fecha dramática del *Protágoras* de Platón”.

<sup>474</sup> Se incluye aquí un pequeño segmento de un diálogo que se asemeja por su forma a los diálogos socráticos. Cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 1. 1. 2, “Referencias a las tesis de los filósofos socráticos”.

<sup>475</sup> Esta reformulación difiere de la presentación original del relativismo, pues identifica lo bueno y malo. Sobre este tema, cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 2. 1. 1, “*DDL* §§ 1–3”. Se entiende aquí que, si alguien hizo cosas buenas por sus padres y les debe aún muchas más, eso que debe son males, dado que lo bueno se identifica con lo malo.

(15) τὸν δὲ βασιλῆ τὸν μέγαν οὐδὲν κωλύει ὁμοίως διακεῖσθαι τοῖς πτωχοῖς. τὰ γὰρ πολλὰ καὶ μεγάλα ἀγαθὰ αὐτῷ πολλὰ κακὰ καὶ μεγάλα ἐστίν, αἷ γὰρ τωυτόν ἐστιν ἀγαθὸν καὶ κακόν. καὶ τάδε μὲν περὶ τῷ παντὸς εἰρήσθω. (16) εἶμι δὲ καὶ καθ' ἕκαστον ἀρξάμενος ἀπὸ τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν καὶ ἀφροδισιάζειν. τωυτό γὰρ τοῖς ἀσθενεῦντι ταῦτα ποιῆν ἀγαθόν ἐστιν [αὐτοῖς], αἷπερ τωυτόν ἐστιν ἀγαθὸν καὶ κακόν· καὶ τοῖς νοσέοντι κακόν ἐστι τὸ νοσεῖν καὶ ἀγαθόν, αἷπερ τωυτόν ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ. (17) καδδὲ τόδε καὶ τᾶλλα πάντα, τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ εἴρηται. καὶ οὐ λέγω τί ἐστι τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τοῦτο πειρῶμαι διδάσκειν, ὡς οὐ τωυτόν εἶη κακόν καὶ ἀγαθόν, ἀλλ' ἄλλο ἐκάτερον.

## § 2. Περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ<sup>476</sup>

(1) λέγονται δὲ καὶ περὶ τῷ καλῷ καὶ αἰσchrῷ δισοὶ λόγοι. τοὶ μὲν γὰρ φαντι ἄλλο μὲν ἦμεν τὸ καλόν, ἄλλο δὲ τὸ αἰσchrόν, διαφέρον ὡσπερ καὶ τῶνυμα οὔτω καὶ τὸ σῶμα<sup>477</sup> τοὶ δὲ τωυτό καλόν καὶ αἰσchrόν. (2) καγὰ πειρασεῦμαι τόνδε τὸν τρόπον ἐξαγεύμενος. αὐτίκα γὰρ παιδὶ ὡραίῳ ἐραστᾷ μὲν χρηστῷ χαρίζεσθαι καλόν, μὴ ἐραστᾷ δὲ καλῷ αἰσchrόν. (3) καὶ τὰς γυναῖκας λουῖσθαι ἔνδοι καλόν, ἐν παλαίστρα δὲ αἰσchrόν, ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσι ἐν παλαίστρα καὶ ἐν γυμνασίῳ καλόν. (4) καὶ συνίμεν τῷ ἀνδρὶ ἐν ἀσυχίᾳ μὲν καλόν, ὅπου τοίχοις κρυφθήσεται, ἔξω δὲ αἰσchrόν, ὅπου τις ὄψεται.

<sup>476</sup> καλός y αἰσchrός son adjetivos opuestos que tienen un valor estético, en cuyo caso “bello” y “feo” son traducciones adecuadas (cfr. *DDL* § 2. 22), y un valor ético, pues sirven para referir a la calidad de las acciones y costumbres. En este caso, las acepciones “noble” y “vergonzoso” son preferibles.

<sup>477</sup> En lugar de *πράγμα* (*DDL* §§ 1. 11 y 2. 21) se utiliza aquí *σῶμα* para hacer referencia a cualquier cuerpo o realidad material que es referente del nombre.

(15) Nada impide que el Gran rey<sup>478</sup> se encuentre del mismo modo que los mendigos. Pues sus múltiples y grandes bienes son para él múltiples y grandes males, si es que lo mismo es bueno y malo. Que se diga esto en todos <los casos>. (16) Voy <a considerar> cada <situación> particular, comenzando por el comer, el beber y el buscar placeres sexuales. En relación con lo mismo <que ya se ha dicho>, para quienes están débiles hacer estas cosas es bueno, si precisamente lo mismo es bueno y malo. Y para quienes están enfermos enfermarse es malo y bueno, si precisamente lo bueno es lo mismo que lo malo. (17) Y esto <vale> para todas las otras <situaciones> que se han mencionado en el discurso anterior. Y no digo qué es lo bueno, sino que intento enseñar esto: que lo mismo no sería malo y bueno, sino que cada una de estas cosas <sería> algo diferente.

## § 2. Sobre noble y vergonzoso

(1) Se dicen sobre lo noble y vergonzoso discursos dobles. Unos afirman que lo noble es una cosa, lo vergonzoso, otra; como el nombre es diferente, también lo es la realidad. Otros, que lo mismo <es> noble y vergonzoso. (2) Yo probaré <esto último>, aportando una explicación de la siguiente manera. Por ejemplo, para un muchachito joven, agradar a un amante honesto <es> noble, pero no <agradar> a un amante noble, vergonzoso.<sup>479</sup> (3) Que las mujeres se bañen dentro de la casa <es> noble, pero vergonzoso <que lo hagan> en la palestra. Sin embargo, para los varones <bañarse> en la palestra y en el gimnasio <es> noble. (4) Mantener relaciones sexuales con un varón en un lugar solitario, donde ocultarse tras los muros, <es> noble. <Hacerlo> al aire libre, donde alguien vea, vergonzoso.<sup>480</sup>

---

<sup>478</sup> El rey de Persia.

<sup>479</sup> En algunas ciudades de la antigua Grecia, la pederastía era considerada una institución social con fines pedagógico-políticos, que regulaba los vínculos entre varones de la clase aristocrática. Un varón adulto, el *ἐραστής* ("amante"), cortejaba a un joven, el *ἐρώμενος* ("amado"), también llamado *παῖς* o *παιδικά*, y se transformaba en su mentor. El objetivo de esta relación era que los jovencitos participaran progresivamente del mundo de la política y de todas aquellas actividades propias de los varones aristócratas. Sobre este tema, cfr. Dover (1989 [1978], p. 16).

<sup>480</sup> Cfr. Heródoto, I 203, 3. 101; Jenofonte, *Anábasis* V 4. 33 y Platón, *Hippias mayor* 299a3-6.

(5) καὶ τῷ μὲν αὐτῶς συνίμεν ἀνδρὶ καλόν, ἀλλοτρίῳ δὲ αἰσχιστον. καὶ τῷ γ' ἀνδρὶ τῷ μὲν ἐαυτῷ γυναικὶ συνίμεν καλόν, ἀλλοτρίᾳ δὲ αἰσχρόν. (6) καὶ κοσμεῖσθαι καὶ ψιμυθίᾳ χρίεσθαι καὶ χρυσία περιάπτεσθαι, τῷ μὲν ἀνδρὶ αἰσχρόν, τῷ δὲ γυναικὶ καλόν. (7) καὶ τῶς μὲν φίλως εὖ ποιῆν καλόν, τῶς δὲ ἐχθρῶς αἰσχρόν. καὶ τῶς μὲν πολεμίως φεύγεν αἰσχρόν, τῶς δὲ ἐν σταδίῳ ἀνταγωνιστὰς καλόν. (8) καὶ τῶς μὲν φίλως καὶ τῶς πολίτας φονεύεν αἰσχρόν, τῶς δὲ πολεμίως καλόν. καὶ τάδε μὲν περὶ πάντων. (9) εἶμι δ' <ἐφ'> ἅ ται πόλιές τε αἰσχρὰ ἄγηνται καὶ τὰ ἔθνεα. αὐτίκα Λακεδαιμονίοις τὰς κόρας γυμνάζεσθαι <καὶ> ἀχειριδώτως<sup>481</sup> καὶ ἀχίτωνας παρέρπεν καλόν, Ἴωσι δὲ αἰσχρόν. (10) καὶ τῶς παῖδας μὴ μανθάνειν μωσικὰ καὶ γράμματα καλόν, Ἴωσι δ' αἰσχρόν μὴ ἐπίστασθαι ταῦτα πάντα. (11) Θεσσαλοῖσι δὲ καλόν τῶς ἵππως ἐκ τῆς ἀγέλας λαβόντι αὐτῷ δαμάσαι καὶ τῶς ὀρέας· βῶν τε λαβόντι αὐτῷ σφάζαι καὶ ἐκδεῖραι καὶ κατακόψαι, ἐν Σικελίᾳ δὲ αἰσχρόν καὶ δώλων ἔργα. (12) Μακεδόσι δὲ καλόν δοκεῖ ἡμεν τὰς κόρας, πρὶν ἀνδρὶ γάμασθαι, ἐράσθαι καὶ ἀνδρὶ συγγίγνεσθαι, ἐπεὶ δὲ κα γάμηται, αἰσχρόν· Ἑλλάσι δ' ἄμφω αἰσχρόν.

---

<sup>481</sup> Neologismo.

(5) Mantener relaciones sexuales con el propio marido <es> noble, pero con un extraño, muy vergonzoso. Y para un varón mantener relaciones sexuales con su propia mujer <es> noble, pero con otra, vergonzoso. (6) Embellecerse, colocarse rubor blanco y usar joyas de oro <es> para el varón vergonzoso, pero para la mujer, noble. (7) Hacer el bien a los amigos <es> noble, pero a los enemigos, vergonzoso. Escapar de los adversarios <en una guerra es> vergonzoso, pero hacerlo de los competidores en un estadio, noble. (8) Asesinar a los amigos y a los ciudadanos <es> vergonzoso, pero a los adversarios, noble. Y lo mismo <vale> para todos <los casos>.

(9) Me ocupo de las cosas que las ciudades y los pueblos consideran vergonzosas.<sup>482</sup> Por ejemplo, que las muchachas hagan gimnasia y aparezcan en público sin cubrirse los brazos y sin túnicas <es> noble para los lacedemonios, pero para los jonios, vergonzoso.<sup>483</sup> (10) Que los niños no aprendan música ni el alfabeto <es> noble, pero para los jonios <es> vergonzoso no aprender todas estas cosas.<sup>484</sup> (11) En opinión de los tesalios, para quien atrapa los caballos y las mulas de las manadas <es> noble que él mismo los domestique.<sup>485</sup> También <es noble> para quien atrapa los bueyes que él mismo los degüelle, despelleje y corte en pedazos, pero en Sicilia <esto es> vergonzoso y tarea de los esclavos. (12) A los macedonios les parece que es noble que las muchachas, antes de casarse con un varón, se enamoren y mantengan relaciones sexuales con <otro> varón, pero <que hagan esto> una vez que se han casado, <les parece> vergonzoso. Para los helenos ambas cosas <son> vergonzosas.

---

<sup>482</sup> Es objeto de controversia cuáles han sido las fuentes usadas por el autor del tratado para obtener estos datos etnográficos. Ha consultado la obra de Heródoto, dado que algunos de los ejemplos presentados se reiteran allí, pero es seguro que también se valió de otros documentos. Sobre este tema, cfr. Robinson (1979, pp. 165–166).

<sup>483</sup> Ejemplos de este tipo contribuyen a mostrar que la situación de las mujeres en el mundo antiguo variaba de acuerdo con las diferentes regiones. Aunque a todas les era vedada la participación en el ámbito público y su esfera de injerencia se limitaba al ámbito privado de la casa, en algunas ciudades como Lesbos y Esparta recibían entrenamiento y educación y, de acuerdo con el ejemplo de *DDLL* § 2. 17, trabajaban.

<sup>484</sup> No se explica quiénes consideran noble no instruir a los niños en las artes musicales. Podría tratarse de los lacedemonios mencionados anteriormente.

<sup>485</sup> Cfr. Eurípides, *Electra* 815–818.

(13) τοῖς δὲ Θραιξὶ κόσμος τὰς κόρας στίζεσθαι, τοῖς δ' ἄλλοις τιμωρία τὰ στίγματα τοῖς ἀδικέοντι. τοὶ δὲ Σκύθαι καλὸν νομίζοντι ὅς ἄνδρα <κα> κατακανῶν ἐκδείρας τὰν κεφαλὰν τὸ μὲν κόμιον<sup>486</sup> πρὸ τοῦ ἵππου φορῆ, τὸ δ' ὀστέον χρυσώσας καὶ ἀργυρώσας πίνῃ ἐξ αὐτοῦ καὶ σπένδη τοῖς θεοῖς· ἐν δὲ τοῖς Ἑλλασι οὐδέ κ' ἐς τὰν αὐτὰν οἰκίαν συνεισελθεῖν βούλοιτό τις τοιαῦτα ποιήσαντι. (14) Μασσαγέται δὲ τὰς γονέας κατακόψαντες κατέσθοντι, καὶ τάφος κάλλιστος δοκεῖ ἡμεν ἐν τοῖς τέκνοις τεθάφθαι, ἐν δὲ τῇ Ἑλλάδι αἴ τις ταῦτα ποιῆσαι ἐξελαθεὶς ἐκ τῆς Ἑλλάδος κακῶς κα ἀποθάνοι ὡς αἰσχρὰ καὶ δεινὰ ποιέων. (15) τοὶ δὲ Πέρσαι κοσμεῖσθαι τε ὥσπερ τὰς γυναῖκας καὶ τὰς ἄνδρας καλὸν νομίζοντι, καὶ τῇ θυγατρὶ καὶ τῇ ματρὶ καὶ τῇ ἀδελφῇ συνίμεν, τοὶ δὲ Ἑλλανες καὶ αἰσχρὰ καὶ παράνομα. (16) Λυδοῖς τοίνυν τὰς κόρας πορνευθείσας καὶ ἀργύριον ἐνεργάσασθαι καὶ οὕτω γάμασθαι καλὸν δοκεῖ ἡμεν, ἐν δὲ τοῖς Ἑλλασι οὐδεὶς κα θέλοι γάμαι. (17) Αἰγύπτιοί τε οὐ ταῦτα νομίζοντι καλὰ τοῖς ἄλλοις· τῆδε μὲν γὰρ γυναῖκας ὑφαίνειν καὶ ἐργάζεσθαι καλόν, ἀλλὰ τῆνδε τὰς ἄνδρας, τὰς δὲ γυναῖκας πράσσειν ἄπερ τῆδε τοὶ ἄνδρες. τὸν παλὸν δεύειν ταῖς χερσί, τὸν δὲ σῖτον τοῖς ποσί, τῆνοις καλόν, ἀλλ' ἡμῖν τὸ ἐναντίον. (18) οἶμαι δ', αἴ τις τὰ αἰσχρὰ ἐς ἐν κελεύοι συνενεῖκαι πάντας ἀνθρώπως ἃ ἕκαστοι νομίζοντι, καὶ πάλιν ἐξ ἀθρώων τούτων τὰ καλὰ λαβέν ἃ ἕκαστοι ἄγηνται, οὐδέν κα λειφθῆμεν, ἀλλὰ πάντας πάντα διαλαβέν. οὐ γὰρ πάντες ταῦτα νομίζοντι.

---

<sup>486</sup> Neologismo, diminutivo de *κόμη*. Según la interpretación de LSJ, que no seguimos, en este contexto se usa como sinónimo de *προκόμιον*.

(13) Para los tracios <es> un adorno que las muchachas sean tatuadas, pero para el resto los tatuajes <son> un castigo para los que cometen injusticias. Los escitas consideran noble que el que mata a un varón <y> le despelleja la cabeza lleve eventualmente los mechoncitos en el caballo, y que tras recubrir de oro y plata el hueso <del cráneo>, beba de él y ofrezca libaciones a los dioses.<sup>487</sup> Pero entre los helenos, nadie querría entrar en la misma casa que aquel que hizo estas cosas. (14) Los mesagetos, tras descuartizar a sus padres, se los devoran y les parece que es bellísima sepultura que queden enterrados dentro de sus hijos. Pero en la Hélade, si alguien hiciera esto, tras ser desterrado de la Hélade, estaría listo para morir por haber hecho cosas vergonzosas y terribles.<sup>488</sup> (15) Los persas consideran que es noble que los varones se maquillen como las mujeres y que mantengan relaciones sexuales con la hija, la madre y la hermana. Pero los helenos <consideran que estas cosas son> vergonzosas y que <están> fuera de la ley.<sup>489</sup> (16) A los lidios les parece noble que las muchachas, tras prostituirse y cobrar dinero, se casen, pero entre los helenos nadie querría casarse con ellas.<sup>490</sup> (17) Los egipcios no consideran nobles las mismas cosas que el resto. Aquí<sup>491</sup> <es> noble que las mujeres hilen la lana y la trabajen, pero allí los varones <hacen esto> y las mujeres hacen las cosas que aquí hacen los varones. Amasar la arcilla con las manos y la harina con los pies <es> para aquellos algo noble, pero para nosotros, lo contrario.<sup>492</sup> (18) Si alguien ordenara a todos los hombres recopilar en una sola <lista> las <costumbres> que cada uno de ellos considera vergonzosas y, a su vez, tomar del conjunto de <costumbres> las que cada uno ha juzgado como nobles, creo que no dejarían ni una, sino que todos separarían todo, pues no todos consideran <nobles y vergonzosas> las mismas cosas.<sup>493</sup>

---

<sup>487</sup> Cfr. Heródoto IV 26, 65, 66.

<sup>488</sup> Cfr. Heródoto I 216. 2, III 38. 3-4 y Platón, *Euthd.* 299d7-e3.

<sup>489</sup> Cfr. Heródoto III 31. 68, 88 y Jenofonte, *Memorabilia* IV 4. 20.

<sup>490</sup> Cfr. Heródoto I 93. 4.

<sup>491</sup> Es difícil determinar a qué lugar refiere la expresión “aquí”, ya que no sabemos dónde fue escrito el tratado ni de dónde es oriundo su autor. En este caso, podría tratarse de una referencia general a la región de la Hélade. Cfr. *DDL* §5. 5 y 6. 12, donde la expresión vuelve a repetirse.

<sup>492</sup> Cfr. Heródoto II 35. “Nosotros” podría referir en este caso a los habitantes de la Hélade.

<sup>493</sup> Cfr. Heródoto III 38, VII 152. 2-3. La situación hipotética presentada muestra que es imposible delimitar un conjunto de costumbres que sea noble para todos y otro, vergonzoso para todos, ya que las mismas costumbres son vergonzosas para unos y nobles para otros. Cfr. *DDL* § 2. 26.

(19) παρεξοῦμαι δὲ καὶ ποίημά τι·

καὶ γὰρ τὸν ἄλλον ὦδε θνητοῖσιν νόμον  
ὄψη διαιρῶν· οὐδὲν ἦν πάντη καλόν,  
οὐδ' αἰσχρόν, ἀλλὰ ταῦτ' ἐποίησεν λαβῶν  
ὁ καιρὸς αἰσχρὰ καὶ διαλλάξας καλά.<sup>494</sup>

(20) ὡς δὲ τὸ σύνολον εἶπαι, πάντα καιρῶ μὲν καλά ἐντι, ἐν ἀκαιρία δ' αἰσχρά. τί ὦν διεπραξάμην; ἔφαν ἀποδείξειν ταῦτ' αἰσχρὰ καὶ καλά ἐόντα, καὶ ἀπέδειξα ἐν τούτοις πᾶσι. (21) λέγεται δὲ καὶ περὶ τῷ αἰσchrῶ καὶ καλῷ ὡς ἄλλο ἐκάτερον εἶη. ἐπεὶ αἶ τις ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας ὡς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα αἰσχρὸν καὶ καλόν ἐστιν, αἶ ποκά τι αὐτοῖς καλὸν ἔργασται, αἰσχρὸν ὁμολογησοῦντι, αἶπερ τωῦτόν καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ καλόν. (22) καὶ αἶ τινά γα καλὸν οἶδαντι ἄνδρα, τοῦτον καὶ αἰσχρὸν τὸν αὐτόν· καὶ αἶ τινά γα λευκόν, καὶ μέλανα τοῦτον τὸν αὐτόν. καὶ <αἶ> καλόν γ' ἐστὶ τὼς θεῶς σέβεσθαι, καὶ αἰσχρὸν ἄρα τὼς θεῶς σέβεσθαι, αἶπερ τωῦτόν αἰσχρὸν καὶ καλόν ἐστι. (23) καὶ τάδε μὲν περὶ ἀπάντων εἰρήσθω μοι· τρέψομαι δὲ ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ὃν λέγοντι. (24) αἶ γὰρ τὰν γυναικα καλόν ἐστὶ κοσμεῖσθαι, τὰν γυναικα αἰσχρὸν κοσμεῖσθαι, αἶπερ τωῦτόν αἰσχρὸν καὶ καλόν· καὶ τᾶλλα κατὰ τωῦτόν. (25) ἐν Λακεδαίμονί ἐστὶ καλόν τὰς παῖδας γυμνάζεσθαι, ἐν Λακεδαίμονί ἐστὶν αἰσχρὸν τὰς παῖδας γυμνάζεσθαι, καὶ τᾶλλα οὕτως. (26) λέγοντι δέ ὡς αἶ τινες τὰ αἰσχρὰ ἐκ τῶν ἐθνέων πάντοθεν συνενεΐκαιεν, ἔπειτα συγκαλέσαντες κελεύοιεν ἄ τις καλὰ νομίζοι λαμβάνεν πάντα κα ἐν καλῷ ἀπενειχθῆμεν. ἐγὼ θαυμάζω αἶ τὰ αἰσχρὰ συνενεχθέντα καλὰ ἐσεῖται, καὶ οὐχ οἰάπερ ἦνθεν. (27) αἶ γοῦν ἵππως ἢ βῶς ἢ οἶς ἢ ἀνθρώπως ἄγαγον, οὐκ ἄλλο τί κα ἀπάγον· ἐπεὶ οὐδ' αἶ χρυσὸν ἦνεικαν, χαλκὸν ἀπήνεικαν<sup>495</sup>, οὐδ' αἶ ἀργύριον ἦνεικαν, μόλιβδόν κα ἀπέφερον.

<sup>494</sup> Estos versos son considerados anónimos por Nauck (1889, p. 844, fr. 26).

<sup>495</sup> Robinson propone secluir ἀπήνεικαν, que es una variante de los manuscritos. No hay argumentos de peso para seguir esta decisión.

(19) Voy a presentar este poema:

Si distingues <cada cosa>, verás entonces que para los mortales existe otra ley:  
nada es completamente noble,  
ni vergonzoso, sino que el momento oportuno, tomando las mismas cosas,  
las hace vergonzosas y, al trocárlas, nobles.

(20) Hablando en general, todas las cosas son en un momento oportuno<sup>496</sup> nobles y en un momento inoportuno, vergonzosas. ¿Qué logré, en verdad? Decía que iba a mostrar que las mismas cosas eran vergonzosas y nobles, y lo mostré en todos estos <casos>.

(21) Sobre lo vergonzoso y noble se dice también que cada uno sería distinto del otro. Luego, si alguien hubiera preguntado a quienes dicen que la misma cosa es vergonzosa y noble si algo noble ha sido hecho alguna vez por ellos, <y dicen que sí>, habrían concedido que <han hecho> algo vergonzoso, si precisamente lo vergonzoso y lo noble son lo mismo. (22) Si conocen a un varón bello, este mismo también <es> feo. Si <conocen> a alguien blanco, este mismo también <es> negro.<sup>497</sup> Si es noble honrar a los dioses, entonces <es> vergonzoso honrar a los dioses, si precisamente lo mismo es vergonzoso y noble. (23) Que se me diga esto en todos <los casos>. Pero volveré sobre el discurso que dicen <a propósito> de estos <temas>. (24) Si es noble que la mujer se maquille, <es> vergonzoso que la mujer se maquille, si precisamente lo mismo es vergonzoso y noble. Y del resto <se puede decir> lo mismo. (25) En Lacedemonia es noble que los niños hagan gimnasia, en Lacedemonia es vergonzoso que los niños hagan gimnasia, y así en el resto <de los casos>. (26) Si algunos hubieran recopilado las <costumbres> vergonzosas de los pueblos de todas partes y luego, tras convocar una asamblea, hubieran ordenado tomar las que alguien podría considerar nobles, dicen que todas ellas habrían sido llevadas al <grupo de lo> noble. Yo me asombro si las <costumbres> vergonzosas, luego de ser recopiladas, son llevadas hacia las nobles y no van hacia lo que precisamente <son>. (27) Si <algunas personas> trajesen consigo caballos, bueyes, ovejas u hombres, no se llevarían ninguna otra cosa <que esas>. Luego, si aportasen oro, no se llevarían bronce; si aportasen plata, no se llevarían plomo.

---

<sup>496</sup> Aquí se utiliza el sustantivo *καίρós* a cuyo sentido nos hemos referido *supra*, capítulo III, apartado 1. 3, “El testimonio de la doxografía”.

<sup>497</sup> Cfr. Platón, *Euthd.* 303d7–e1.

(28) ἀντὶ δ' ἄρα τῶν αἰσχροῶν καλὰ ἀπάγοντι; φέρε δὴ, αἱ ἄρα τις αἰσχρὸν ἄγαγε, τοῦτον αὖ <κα> καλὸν ἀπάγαγε; ποιητὰς δὲ μάρτυρας ἐπάγονται, <οἷ> ποτὶ ἄδονάν οὐ ποτ' ἀλάθειαν ποιῶντι.

### § 3. Περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου

(1) δισσοὶ δὲ λόγοι λέγονται καὶ περὶ τῷ δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, καὶ τοὶ μὲν ἄλλο ἦμεν τὸ δίκαιον, ἄλλο δὲ τὸ ἄδικον, τοὶ δὲ ταυτὸ δίκαιον καὶ ἄδικον· καὶ ἐγὼ τούτῳ πειρασοῦμαι τιμωρέν. (2) καὶ πρῶτον μὲν ψεύδεσθαι ὡς δίκαιόν ἐστι λεξῶ καὶ ἐξαπατᾶν. τὼς μὲν πολεμίως ταῦτα ποιῆν αἰσχρὸν καὶ πονηρὸν ἂν ἐξείποιεν· τὼς δὲ φιλτάτως οὐ· αὐτίκα τὼς γονέας· αἱ γὰρ δέοι τὸν πατέρα ἢ τὴν μητέρα φάρμακον πιῆν καὶ φαγῆν, καὶ μὴ θέλοι, οὐ δίκαιόν ἐστι καὶ ἐν τῷ ροφήματι καὶ ἐν τῷ ποτῷ δόμεν καὶ μὴ φάμεν ἐνημεν; (3) οὐκῶν ἤδη ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾶν τὼς γονέας καὶ κλέπτειν μὲν τὰ τῶν φίλων καὶ βιῆσθαι τὼς φιλτάτως δίκαιον. (4) αὐτίκα αἱ τις λυπηθεὶς τι τῶν οἰκητῶν καὶ ἀχθεθεὶς μέλλοι αὐτὸν διαφθεῖρεν ἢ ξίφει ἢ σχοινίῳ ἢ ἄλλῳ τινι, δίκαιόν ἐστι ταῦτα κλέψαι, αἱ δύναίτο, αἱ δὲ ὑστερίζαι καὶ ἔχοντα καταλάβοι, ἀφελῆσθαι βία; (5) ἀνδραποδίσασθαι δὲ πῶς οὐ δίκαιον τὼς πολεμίως, αἱ τις δύναίτο ἐλὼν πόλιν ὅλαν ἀποδόσθαι; τοιχωρυχὲν δὲ τὰ τῶν πολιτῶν κοινὰ οἰκήματα δίκαιον φαίνεται. αἱ γὰρ ὁ πατήρ ἐπὶ θανάτῳ, κατεστασιασμένος ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν, δεδεμένος εἶη, ἄρα οὐ δίκαιον διορύξαντα κλέψαι καὶ σῶσαι τὸν πατέρα; (6) ἐπιорκῆν δέ· αἱ τις ὑπὸ τῶν πολεμίων λαφθεὶς ὑποδέξαιτο ὁμνύων ἢ μὲν ἀφθεὶς τὴν πόλιν προδώσειν, ἄρα οὗτος δίκαιά <κα> ποιῆσαι εὐορκήσας; (7) ἐγὼ μὲν γὰρ οὐ δοκῶ· ἀλλὰ μᾶλλον τὴν πόλιν καὶ τὼς φίλους καὶ τὰ ἱερά σῶσαι <ἂν τὰ> πατρώϊα ἐπιορκήσας. ἤδη ἄρα δίκαιον καὶ τὸ ἐπιορκεῖν καὶ τὸ ἱεροσυλέν·

(28) ¿Entonces se llevan cosas nobles en lugar de vergonzosas? Veamos, si alguien trajese algo vergonzoso, ¿se llevaría, en su lugar, algo noble? Presentan como testigos a los poetas que componen con vistas al placer y no con vistas a la verdad.

### § 3. Sobre justo e injusto

(1) Discursos dobles se dicen sobre lo justo y lo injusto. Unos <afirman> que una cosa es lo justo y otra lo injusto; otros, que lo mismo <es> justo e injusto. Yo intentaré prestar ayuda a este <último discurso>. (2) En primer lugar, diré que es justo mentir y engañar. Podrían decir que hacer estas cosas a los enemigos <es> vergonzoso y malo, pero a los más queridos, no. Por ejemplo, en el caso de los padres. Si fuera necesario que el padre o la madre bebieran e ingirieran un remedio, y no quisieran <hacerlo>, ¿no sería justo dárselos en la avena o en la bebida y no decirles que se encuentra allí? (3) Por lo tanto, mentir y engañar a los padres, robar las <pertenencias> de los amigos y ser violento con los más queridos <es> justo.<sup>498</sup> (4) Por ejemplo, si alguien de la familia, angustiado y afligido por algo, estuviera a punto de dañarse a sí mismo con una espada, con una cuerda o con alguna otra cosa, ¿no sería justo, si fuera posible, robárselos y, si <alguien> llegara tarde y lo sorprendiera con ellos, quitárselos con violencia?<sup>499</sup> (5) ¿Cómo no <va a ser> justo, si alguien pudiera, tras apoderarse de una ciudad entera, que los enemigos sean esclavizados venderla? Parece que es justo irrumpir en los edificios públicos de los ciudadanos rompiendo las paredes. Pues si el padre, habiendo sido vencido por sus enemigos, estuviera atado y <condenado> a muerte, ¿no <sería> justo, tras perforar <los muros>, entrar de forma clandestina y salvar al padre? (6) Con respecto a faltar a un juramento, si alguien, tras ser raptado por los enemigos, hubiera prometido jurando que, cuando lo liberaran, traicionaría a su ciudad, ¿este habría hecho algo justo si cumpliera su juramento? (7) Pues yo no lo creo y menos aún si, por faltar a su juramento, salvara a la ciudad, a los amigos, a los templos y a <la> patria. Entonces faltar a un juramento <es> justo y también saquear los templos.

---

<sup>498</sup> Cfr. Jenofonte, *Memorabilia* IV 2. 14.

<sup>499</sup> Cfr. Platón, *República* I 331c1– d3.

(8) τὰ μὲν ἴδια τῶν πόλεων ἔω· τὰ δὲ κοινὰ τῆς Ἑλλάδος, τὰ ἐκ Δελφῶν καὶ τὰ ἐξ Ὀλυμπίας, μέλλοντος τῷ βαρβάρῳ τὴν Ἑλλάδα λαβῆν καὶ τῆς σωτηρίας ἐν χρήμασιν εἶσας, οὐ δίκαιον λαβεῖν καὶ χρῆσθαι ἐς τὸν πόλεμον; (9) φονεύειν δὲ τῶς φιλότατος δίκαιον, ἐπεὶ καὶ Ὀρέστας καὶ Ἀλκμαίων· καὶ ὁ θεὸς ἔχρησε δίκαια αὐτῶ ποιῆσαι. (10) ἐπὶ δὲ τὰς τέχνας τρέφομαι καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. ἐν γὰρ τραγωδοποιίᾳ<sup>500</sup> καὶ ζωγραφίᾳ ὅστις πλείστα ἐξαπατῆ ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων, οὗτος ἄριστος. (11) θέλω δὲ καὶ ποιημάτων παλαιότερων μαρτύριον ἐπαγαγέσθαι. Κλεοβουλίου·

ἄνδρ' εἶδον κλέπτοντα καὶ ἐξαπατῶντα βιαίως,  
καὶ τὸ βία ῥέξει τοῦτο δικαιοτάτον.<sup>501</sup>

(12) ἦν πάλαι ταῦτα· Αἰσχύλου δὲ ταῦτα·

ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός·  
ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμῆ θεός.<sup>502</sup>

(13) λέγεται δὲ καὶ τῷδε ἀντίος λόγος ὡς ἄλλο τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικόν ἐστιν, διαφέρον ὥσπερ καὶ τῶνυμα οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα. ἐπεὶ αἴ τις ἐρωτάσαι τῶς λέγοντας, ὡς τὸ αὐτό ἐστιν ἄδικον καὶ δίκαιον, αἱ ἤδη τι δίκαιον περὶ τῶς γονέας ἔπραξαν, ὁμολογησοῦντι. καὶ ἄδικον ἄρα. τὸ γὰρ αὐτὸ ἄδικον καὶ δίκαιον ὁμολογέοντι ἡμεν.

---

<sup>500</sup> ἄπαξ λεγόμενον.

<sup>501</sup> Diehl (1949, p. 130, fr. 2).

<sup>502</sup> Nauck (1889, p. 94, fr. 301–302).

(8) Paso por alto <el saqueo de> los edificios privados y <considero> el de los <templos> públicos de la Hélade, el de Delfos y el de Olimpia. Si el bárbaro estuviera a punto de tomar la Hélade y la salvación se hallara en los bienes <de los templos>, ¿no <sería> justo tomarlos y usarlos para la guerra? (9) Asesinar a los más queridos <es> justo, dado que <así actuaron> Orestes y Alcmeón.<sup>503</sup> Incluso el dios proclamó que ambos hicieron cosas justas.

(10) Volveré sobre las técnicas y especialmente sobre los <versos> de los poetas. Pues en la composición de tragedias y en la pintura quien más engaña al hacer cosas similares a las que son verdaderas, ese <es> el mejor. (11) Quiero traer el testimonio de los poemas más antiguos. De Cleobulina:<sup>504</sup>

A un varón vi robar y engañar violentamente,  
y hacer esto con violencia <era> lo más justo.

(12) Estas <palabras> existían hace tiempo. Estas <son> de Esquilo:

Del engaño<sup>505</sup> justo no está lejos el dios:  
hay casos en que el dios honra el momento oportuno para las mentiras.

(13) Se dice también un discurso contrario a este: que lo justo es una cosa y lo injusto <otra>. Como el nombre es diferente también lo es la cosa. Luego, si alguien preguntara a quienes afirman que lo mismo es injusto y justo si hicieron algo justo por sus padres, lo concederían. Entonces también <concederían que hicieron> algo injusto. Pues conceden que lo mismo es injusto y justo.

---

<sup>503</sup> Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, mató a su madre y a su amante, Egisto, para vengar el asesinato de su padre que estos habían perpetrado. Alcmeón, hijo de Amfiarao y Erífíle, mató a su madre por persuadir a su marido de que fuera a la expedición contra Tebas, donde perdió la vida. Cfr. Eurípides, *Orestes* 416; Aristóteles, *Ética nicomaquea* III 1. 1110a28; Apolodoro, 3. 6 y Virgilio, *Eneida* VI 445–446.

<sup>504</sup> Cleobulina (siglo VI a. C.), hija de Cleóbulo de Lindos, uno de los Siete sabios de Grecia, fue una poeta griega que tenía la especial habilidad de componer acertijos. Cfr. Aristóteles, *EN* 1134a17.

<sup>505</sup> La noción de “engaño” (*ἀπάτη*) cumple un importante rol en la retórica de Gorgias. Véase DK 86 B 23 (Plutarco, *De gloria Atheniensium* 5. 348c).

(14) φέρε ἄλλο δέ· αἷ τινα γινώσκει δίκαιον ἄνδρα, καὶ ἄδικον ἄρα τὸν αὐτόν (καὶ μέγαν τοῖνον καὶ μικρὸν κατὰ ταυτόν). καὶ <αἷ> λέγοιτο “πολλὰ ἀδικήσας ἀποθανέτω”, ἀποθανέτω <καὶ πολλὰ καὶ δίκαια δια> πραξάμενος.<sup>506</sup> (15) καὶ περὶ μὲν τούτων ἄλλοις. εἶμι δὲ ἐφ’ ἃ λέγοντες ἀξιοῦντι τὸ αὐτὸ καὶ δίκαιον καὶ ἄδικον ἀποδεικνύειν. (16) τὸ γὰρ κλέπτειν τὰ τῶν πολεμίων δίκαιον, καὶ ἄδικον ἀποδεικνύειν τοῦτ’ αὐτό, αἷ κ’ ἀληθῆς ὁ τήνων λόγος, καὶ τᾶλλα καττωυτό. (17) τέχνας δὲ ἐπάγονται ἐν αἷς οὐκ ἔστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. καὶ τοὶ ποιηταὶ οὗτοι ποτὶ ἀλάθειαν ἀλλὰ ποτὶ τὰς ἀδονὰς τῶν ἀνθρώπων τὰ ποιήματα ποιέοντι.

#### § 4. Περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδους

(1) λέγονται δὲ καὶ περὶ τῶ ψεύδους καὶ τῶ ἀλαθείας δισσοὶ λόγοι, ὧν ὁ μὲν φασι ἄλλον μὲν τὸν ψεύσταν ἡμεν λόγον, ἄλλον δὲ τὸν ἀλαθῆ· τοὶ δὲ τὸν αὐτὸν αἷ. (2) καὶ γὰρ τόνδε λέγω· πρῶτον μὲν ὅτι τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι λέγονται· ἔπειτα δέ, ὅταν λόγος ῥηθῆ, αἷ μὲν ὡς <ἂν> λέγεται ὁ λόγος οὕτω γεγένηται, ἀλαθῆς ὁ λόγος, αἷ δὲ μὴ γεγένηται, ψευδῆς ὁ αὐτὸς λόγος. (3) αὐτίκα κατηγορεῖ ἱεροσυλίαν τω· αἷ γ’ ἐγένετο τῶργον, ἀλαθῆς ὁ λόγος· αἷ δὲ μὴ ἐγένετο, ψεύστας. καὶ τῶ ἀπολογουμένω ὡς γε ὁ λόγος. καὶ τὰ γε δικαστήρια τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ψεύσταν καὶ ἀλαθῆ κρίνουντι. (4) ἐπεὶ τοι καὶ ἐξῆς καθήμενοι αἷ λέγομεν “μύστας εἶμι”, τὸ αὐτὸ μὲν πάντες ἐροῦμεν, ἀλαθῆς δὲ μόνος ἐγώ, ἐπεὶ καὶ εἶμι. (5) δᾶλον ὧν ὅτι ὁ αὐτὸς λόγος, ὅταν μὲν αὐτῶ παρῆ τὸ ψεῦδος, ψεύστας ἐστίν, ὅταν δὲ τὸ ἀλαθές, ἀλαθῆς (ὡσπερ καὶ ἄνθρωπος τὸ αὐτό, καὶ παῖς καὶ νεανίσκος καὶ ἀνὴρ καὶ γέρον, ἐστίν).

<sup>506</sup> Para la reconstrucción de esta última oración, seguimos la propuesta de Diels y Kranz.

(14) Veamos otro <caso>. Si <alguien> sabe que un varón <es> justo, entonces <sabe> que él mismo <es> injusto –y <si es> grande, entonces también <es> pequeño, de acuerdo con el mismo <argumento>–. Y <si alguien> dijera “que sea condenado a muerte por haber cometido muchas injusticias”, que sea condenado a muerte por haber llevado a cabo <muchas acciones justas>.

(15) Sobre esto, suficiente. Me ocupo de todas aquellas cosas, diciendo las cuales <algunos> estiman demostrar que lo mismo es justo e injusto. (16) Pues robar las <pertenencias> de los enemigos <es> justo, y <es posible> demostrar que esto mismo <es> injusto, si su argumento <es> verdadero, y lo mismo en los otros <casos>. (17) Traen <ejemplos de> las técnicas en las cuales no existe lo justo y lo injusto. En efecto los poetas no componen poemas con vistas a la verdad, sino con vistas al placer de los hombres.

#### § 4. Sobre verdadero y falso

(1) Se dicen sobre lo falso y lo verdadero discursos dobles, de los cuales uno afirma que una cosa es el enunciado falso y otra el verdadero; otros, que el mismo <enunciado es falso y verdadero>. (2) También yo digo esto <último>. En primer lugar, porque <ambos> se expresan con las mismas palabras. Luego, toda vez que se pronuncie un enunciado, si <las cosas> sucedieren tal como el enunciado expresa, el enunciado <será> verdadero, si no sucedieren, el mismo enunciado <será> falso.<sup>507</sup> (3) Por ejemplo, se acusa a alguien del robo de templos. Si el hecho sucedió, el enunciado <es> verdadero, si no sucedió, falso. Lo mismo para el argumento de quien se defiende. Incluso los jueces juzgan el mismo discurso como falso y verdadero. (4) Luego, si habiéndonos sentado en una fila dijéramos “soy iniciado”, todos diríamos lo mismo, pero solo yo <sería> veraz, pues lo soy.<sup>508</sup> (5) En efecto, <es> evidente que el mismo enunciado es falso, cuando lo falso está presente en él, pero cuando <está presente> lo verdadero, verdadero (como también un hombre es el mismo, cuando <es> un niño, un joven, un varón y un anciano).<sup>509</sup>

---

<sup>507</sup> Esta es una clara formulación de la noción de “verdad” como adecuación del pensamiento y el discurso a los hechos. Sobre este tema, cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 2. 1. 2, “DDL § 4”.

<sup>508</sup> Esta afirmación permite deducir que el autor podría haber sido iniciado en algún misterio. cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 1. 2, “La identidad del autor”.

<sup>509</sup> Cfr. Platón, *Banquete* 207c8–208b6.

(6) λέγεται δὲ καὶ ὡς ἄλλος εἶη ὁ ψεύστας λόγος, ἄλλος δὲ ὁ ἀλαθής, διαφέρων τῶνυμα <ὥσπερ καὶ τὸ πρᾶγμα>· αἱ γάρ τις ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας ὡς ὁ αὐτὸς λόγος εἶη ψεύστας καὶ ἀλαθής, ὃν αὐτοὶ λέγοντι, πότερός ἐστιν· αἱ μὲν “ψεύστας”, δᾶλον ὅτι δύο εἶη· αἱ δ' “ἀλαθής” ἀποκρίναιτο, καὶ ψεύστας ὁ αὐτὸς οὗτος. καὶ <αἱ> ἀλαθές τί ποκα εἶπεν ἢ ἐξεμαρτύρησε, καὶ ψευδῆ ἄρα τὰ αὐτὰ ταῦτα. καὶ αἱ τινα ἄνδρα ἀλαθῆ οἶδε, καὶ ψεύσταν τὸν αὐτόν. (7) ἐκ δὲ τῶ λόγῳ λέγοντι ταῦτα, ὅτι γενομένῳ μὲν τῶ πρᾶγματος ἀλαθῆ τὸν λόγον, ἀγενήτω δὲ ψεύσταν. οὐκῶν διαφέρει.<sup>510</sup> (8) <ἐρωτάσαι δὲ κά τις><sup>511</sup> αὐθις τὼς δικαστάς, ὅ τι κρίνοντι (οὐ γὰρ πάρεντι τοῖς πρᾶγμασιν)· (9) ὁμολογέοντι δὲ καὶ αὐτοί, ὧ μὲν τὸ ψεῦδος ἀναμέμικται, ψεύσταν ἦμεν, ὧ δὲ τὸ ἀλαθές, ἀλαθῆ. τοῦτο δὲ ὅλον διαφέρει.

## § 5. Sin título

(1) “ταῦτὰ τοὶ μαινόμενοι καὶ τοὶ σωφρονοῦντες καὶ τοὶ σοφοὶ καὶ τοὶ ἀμαθεῖς καὶ λέγοντι καὶ πρᾶσσοντι. (2) καὶ πρᾶτον μὲν ὀνομάζοντι ταῦτά, γᾶν καὶ ἄνθρωπον καὶ ἵππον καὶ πῦρ καὶ τᾶλλα πάντα. καὶ ποιέοντι ταῦτά, κάθηνται καὶ ἔσθοντι καὶ πίνοντι καὶ κατάκεινται, καὶ τᾶλλα καττωῦτό.

---

<sup>510</sup> Para esta oración seguimos la solución propuesta por Solana Dueso (1996, p. 138).

<sup>511</sup> Seguimos la enmienda de Diels y Kranz.

(6) Pero se dice que el enunciado falso sería una cosa y otra, el verdadero, por ser diferente en nombre <como también en cuanto a la cosa>. Si alguien preguntara a quienes dicen que el mismo enunciado es falso y verdadero cuál de los dos es el que ellos sostienen, si <respondieran> “falso” <sería> evidente que son dos cosas <distintas el enunciado falso y el verdadero>. Si respondieran “verdadero”, este mismo <enunciado> sería también falso.<sup>512</sup> Si <alguien> alguna vez dijo o pronunció como testigo algo verdadero, entonces esto mismo <es> falso. Y si <alguien> sabe que un varón es veraz, <sabe> también que este mismo <es> mentiroso. (7) A partir de este argumento, afirman esto: que cuando el hecho sucede, el enunciado <es> verdadero, pero cuando no sucede, falso. Entonces, difieren. (8) <Otra vez, si alguien preguntara> a los jueces lo que juzgan, pues no estuvieron presentes en los hechos,<sup>513</sup> (9) ellos mismos acordarían también que es falso aquello con lo cual lo falso se mezcla, pero verdadero aquello con lo cual lo verdadero se mezcla. Pues por esto difieren completamente.

## § 5. Sin título<sup>514</sup>

(1) “Las mismas cosas dicen y hacen los que están locos, los que son sensatos, los sabios y los ignorantes.<sup>515</sup> (2) Primero, utilizan los mismos nombres, como ‘tierra’, ‘hombre’, ‘caballo’, ‘fuego’ y todos los demás. También hacen las mismas cosas: se sientan, comen, beben y se acuestan, y en lo demás, lo mismo.

---

<sup>512</sup> Sobre el sentido de este argumento, cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 2. 1. 2, “DDL § 4”.

<sup>513</sup> Cfr. Platón, *Teeteto* 201b7–c7.

<sup>514</sup> Por su estructura y contenido, este párrafo difiere de los anteriores. En efecto, aquí se discute la posibilidad de hallar un criterio para diferenciar a los sensatos de los locos y a los sabios de los ignorantes. Al respecto, se plantean dos posiciones antitéticas. En primer lugar se sostiene que, dado que todos ellos realizan las mismas acciones y utilizan los mismos nombres para hablar, entonces no se los puede diferenciar. En segundo lugar, se alega que, dado que la locura difiere de la sensatez y la sabiduría de la ignorancia, es posible distinguir a unos de otros.

<sup>515</sup> Este párrafo se inicia con la cita textual del discurso que pronunciarían quienes defienden la primera posición. Por esta razón, se emplean las comillas. Nótese que los relativistas no sostienen que los locos son idénticos a los sensatos o los sabios a los ignorantes, sino que unos y otros hacen y dicen las mismas cosas, de manera que sería imposible distinguirlos, al menos en virtud de sus dichos y acciones.

(3) καὶ μὰν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα καὶ μέζον καὶ μῆδὸν ἔστι καὶ πλέον καὶ ἔλασσον καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον. οὕτω γὰρ ἐντι ταῦτά πάντα· (4) τὸ τάλαντόν ἔστι βαρύτερον τῆς μνᾶς, καὶ κουφότερον τῶν δύο ταλάντων· τούτων ἄρα καὶ κουφότερον καὶ βαρύτερον. (5) καὶ ζῶει ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ οὐ ζῶει, καὶ ταῦτά ἔστι καὶ οὐκ ἔστι· τὰ γὰρ τῆδ' ἔοντα ἐν τῇ Λιβύᾳ οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύᾳ ἐν Κύπρῳ. καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. οὐκῶν καὶ ἐντι τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί". (6) τοὶ τῆνα λέγοντες, τῶς μαινομένως καὶ τῶς σοφῶς καὶ τῶς ἀμαθείς τωῦτά διαπράσσεσθαι καὶ λέγειν, καὶ τᾶλλα <τὰ> ἐπόμενα τῷ λόγῳ, οὐκ ὀρθῶς λέγοντι. (7) αἱ γὰρ τις αὐτῶς ἐρωτάσαι, αἱ διαφέρει μανία σωφροσύνης καὶ σοφίῃ ἀμαθίης, φαντί· "ναί". (8) εὖ γὰρ καὶ ἐξ ὧν πράσσουντι ἑκάτεροι δᾶλοί ἐντι ὡς ὁμολογησοῦντι. οὐκῶν, καὶ <αἱ> ταῦτά πράσσουντι, καὶ τοὶ σοφοὶ μαίνονται καὶ τοὶ μαινόμενοι σοφοὶ καὶ πάντα συνταράσσονται. (9) καὶ ἐπακτέος ὁ λόγος πότερον οἶον<sup>516</sup> ἐν δέοντι<sup>517</sup> τοὶ σωφρονουῦντες λέγοντι ἢ τοὶ μαινόμενοι. ἀλλὰ γὰρ φαντι ὡς ταῦτά μὲν λέγοντι, ὅταν τις αὐτῶς ἐρωτῇ· ἀλλὰ τοὶ μὲν σοφοὶ ἐν τῷ δέοντι, τοὶ δὲ μαινόμενοι ἄ οὐ δεῖ. (10) καὶ τοῦτο λέγοντες δοκοῦντι μικρὸν ποτιθῆναι <τὸ> ἄ δεῖ καὶ μὴ δεῖ, ὥστε μηκέτι τὸ αὐτὸ ἦμεν.

<sup>516</sup> Hemos decidido no secluir οἶον como hace Robinson.

<sup>517</sup> ἐν δέοντι podría equivaler al concepto de καιρός empleado anteriormente.

(3) Y en verdad la misma cosa es más grande que y más pequeña que, más que y menos que, más pesada que y más liviana que. Así pues todas las cosas son las mismas cosas.<sup>518</sup> (4) El talento es más pesado que la mina y más liviano que dos talentos. Entonces, la misma cosa <es> más liviana y más pesada.<sup>519</sup> (5) Y el mismo hombre vive y no vive, y las mismas cosas son y no son.<sup>520</sup> Pues las cosas que están aquí no están en Libia, tampoco las que <están> en Libia, <están también> en Chipre. Y de acuerdo con el mismo argumento <se explican> los otros casos. Por lo tanto, las mismas cosas son y no son”.

(6) Quienes dicen esto –que los que están locos, los sabios y los ignorantes realizan y dicen las mismas cosas– y <afirman> las demás consecuencias que se siguen de este argumento, no hablan correctamente. (7) Pues si alguien les preguntara si la locura difiere de la sensatez y la sabiduría de la ignorancia, dirían “sí”. (8) Pues <las diferencias> son bien evidentes a partir de las cosas que cada uno de ellos hace, como concederán. Entonces, <si> hacen las mismas cosas, los sabios están locos, los que están locos <son> sabios y todo se confunde. (9) Debemos aportar una explicación sobre cuál de los dos habla en el momento preciso, los que son sensatos o los que están locos. Pues afirman que <todos ellos> dicen las mismas cosas, cuando alguien les hace una pregunta. Sin embargo, los sabios <hablan> en el momento preciso, los que están locos, cuando no es necesario. (10) Al decir esto, creen que hemos hecho un pequeño agregado –<el> “cuando es necesario” y “<cuando> no es necesario”–, de modo que ya no es la misma <situación>.<sup>521</sup>

---

<sup>518</sup> Es decir, son idénticas. Esta sentencia no debe entenderse en sentido absoluto, sino relativo. Las mismas cosas pueden poseer diferentes propiedades de acuerdo con las entidades con las que sean comparadas, o de acuerdo con la opinión de quien elabore un juicio sobre ellas.

<sup>519</sup> No es claro en qué medida los ejemplos enunciados en *DDLL* § 5. 3–4 sirven para probar la tesis enunciada en *DDLL* § 5. 1. Los ejemplos servirían para ilustrar un nuevo argumento: no solo locos y sensatos, y sabios e ignorantes dicen y hacen las mismas cosas, sino que la misma persona puede parecer a unos sensata, a otros loca; a unos sabia, a otros ignorante. Entonces la misma persona sería loca y sensata, sabia e ignorante, del mismo modo que un talento es liviano y pesado, ya que es más liviano que dos talentos, pero más pesado que una mina. Como se ha sugerido a propósito de la interpretación de la tesis relativista desplegada en *DDLL* §§ 1–3, no se formulan aquí juicios de identidad, sino afirmaciones predicativas que ponen de manifiesto de qué modo el punto de vista determina las propiedades que pueden adjudicarse a una entidad.

<sup>520</sup> Sobre los valores del verbo *εἶναι*, cfr. *supra*, capítulo III, apartado II, “Aspectos del relativismo protagórico: consideraciones generales sobre la tesis antropométrica”.

<sup>521</sup> Es decir, para los relativistas hablar en el momento oportuno no es un criterio válido para distinguir a los locos de los sensatos, ya que “momento inoportuno” y “momento oportuno” representan situaciones diferentes. El desafío sería probar que, en la misma situación, *e. g.* en el momento oportuno, no dicen ni hacen lo mismo.

(11) ἐγὼ δὲ οὐ πράγματος τοσοῦτω ποτιτεθέντος ἀλλοιοῦσθαι δοκῶ τὰ πράγματα, ἀλλ' ἀρμονίας διαλλαγείσας· ὥσπερ “Γλαῦκος” καὶ “γλανκός” καὶ “Ξάνθος” καὶ “ξανθός” καὶ “Ξοῦθος” καὶ “ξουθός”.<sup>522</sup> (12) ταῦτα μὲν τὴν ἀρμονίαν ἀλλάξαντα διήνεικαν, τὰ δὲ μακρῶς καὶ βραχυτέρως ῥηθέντα. “Τύρος” καὶ “τυρός”, “σάκος” καὶ “σακός”, ἄτερα δὲ γράμματα διαλλάξαντα, “κάρτος” καὶ “κρατός”,<sup>523</sup> “ὄνος” καὶ “νόος”. (13) ἐπεὶ ὦν οὐκ ἀφαιρεθέντος οὐδενὸς τοσοῦτον διαφέρει, τί δὴ, αἴ τις ἢ ποτιτιθεῖ τι ἢ ἀφαιρεῖ; καὶ τοῦτο δεῖξω οἷόν ἐστιν. (14) αἴ τις ἀπὸ τῶν δέκα ἐν ἀφέλοι, οὐκέτι δέκα οὐδὲ ἐν <ἄν> εἶη, καὶ τᾶλλα καττωῦτό. (15) τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἡμεν καὶ μὴ ἡμεν, ἐρωτῶ· “τί ἢ τὰ πάντα ἔστιν;”<sup>524</sup> οὐκῶν αἴ τις μὴ φαίη ἡμεν, ψεύδεται, “τὰ πάντα” εἰπὼν. ταῦτα πάντα ὦν πη ἔστι.

<sup>522</sup> ξουθός tiene dos acepciones: “ágil” y “rojo”.

<sup>523</sup> κρατός está en genitivo, por eso hemos traducido “de la cabeza”.

<sup>524</sup> La expresión τί ἢ τὰ πάντα ἔστιν es de muy difícil traducción, ya que la dicotomía τι-τὰ πάντα puede interpretarse como particular-universal o como relativo-absoluto. Untersteiner (1954, p. 177) propone “la sua esistenza riguarda il particolare o l’universale?”; Robinson (1979, p. 131), “Does he exist in some particular respect or in every respect?”; Kent Sprague (2001 [1972], p. 289), “Does he exist with respect to some particular thing, or just in general?” y Solana Dueso (1996, p. 193), “¿Existe en sentido relativo o en sentido absoluto?”. En este contexto, hemos optado por la traducción “relativo – absoluto” aunque, como desarrollaremos en las notas subsiguientes, la otra interpretación también puede ser defendida.

(11) Yo creo que las cosas se modifican, no por agregar una cosa de este tipo, sino por cambiar la acentuación, como “Glaucón” y “blanco”, “Janto” y “amarillo”, “Juto” y “ágil”.<sup>525</sup>

(12) Estos <ejemplos> difieren por un cambio en el acento, los que se dicen <a continuación por un cambio de vocales> largas y breves: “Tiro” y “queso”, “escudo” y “santuario”.<sup>526</sup> Otros, por un cambio de letras: “fuerza” y “de la cabeza”, “burro” y “razón”.<sup>527</sup> (13) Dado que existe una diferencia tan grande cuando nada se quita,<sup>528</sup> ¿qué <ocurrirá> si alguien agrega o quita algo? También mostraré cómo es esto. (14) Si alguien quitara uno de diez, ya no habría ni diez ni uno, y lo mismo en otros <casos>.<sup>529</sup>

(15) En relación con la <afirmación según la cual> el mismo hombre es y no es, pregunto “¿es de forma relativa o absoluta?”<sup>530</sup> Si alguien dijera que no es, estaría mintiendo al decir “de forma absoluta”. En efecto, todas las cosas son de algún modo.<sup>531</sup>

<sup>525</sup> En la traducción no se refleja el fenómeno que ponen de manifiesto los ejemplos en griego, en los que un cambio de acentuación diferencia un nombre propio de uno común. Un caso similar se observa en la diferencia que media entre “Lucio” y “lució” o “Pío” y “pió”.

<sup>526</sup> Dado que en castellano no hay vocales largas y breves, podemos citar como ejemplo palabras que se diferencian por poseer vocales o diptongos, tales como “duda” y “deuda”, o “casa” y “causa”.

<sup>527</sup> En castellano, el mismo fenómeno se observa en palabras tales como “cetrero” y “certero”, o “cuartero” y “cuatrero”, donde se observa un cambio en la posición de las letras.

<sup>528</sup> La diferencia entre las palabras citadas anteriormente reside en el cambio de acentuación, de cantidad vocálica o de posición de las letras. Por eso se dice que no se agrega o quita ningún elemento.

<sup>529</sup> Cfr. Platón, *Crátilo* 432a8–b1; Aristóteles, *SE* XXII 178a29–34 y Sexto Empírico, *P.* 3. 85, *M.* 4. 23–24. “Diez” se utiliza aquí como sinónimo de “decena”, que es una unidad de medida. Al quitar una unidad a una decena, no se tiene un conjunto de diez unidades. Al afirmar que no hay uno, el autor anónimo referiría a que no hay una decena. Cfr. Robinson (1979, pp. 207–208).

<sup>530</sup> *Lit.* “es en relación con una cosa o en relación con todas”. También puede interpretarse el verbo *εἶναι* en sentido existencial.

<sup>531</sup> Estas líneas retoman el ejemplo presentado en *DDLL* § 5. 5, donde se afirma que “el mismo hombre vive y no vive”. En este caso, se reemplaza el verbo *ζῆναι* por *εἶναι*, cuyos valores existencial y predicativo son explotados en el pasaje. La traducción que proponemos defiende que *τι / πῆ* y *τὰ πάντα* refieren, respectivamente, a lo relativo (*sc.* en relación con algo, *secundum quid*) y a lo absoluto (*sc.* en relación con todas las cosas, *simpliciter*). Cfr. Aristóteles, *SE* V 166b37, VI 169b10 y *Metafísica* IV 6. 1011b22, donde *πῆ* se opone a *ἀπλῶς*. Si el relativista dijera que el mismo hombre es y no es, habría que preguntarle si su afirmación es relativa (*sc.* el hombre es *x* y no es *y*) o absoluta (*sc.* el hombre es o existe absolutamente, y no es o no existe absolutamente). Si el relativista respondiera que el hombre no es absolutamente, *i. e.* no existe, utilizando el sentido predicativo del verbo podría replicársele que miente porque ese hombre es de cierta manera. Cfr. *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*” y capítulo IV, apartado IV. 3. 3. Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: el mentiroso”. Como se ha demostrado en los párrafos precedentes, los relativistas nunca defienden que las cosas son o existen absolutamente de un modo u otro, sino en relación con quienes las juzgan como tales. De manera que una vez más los objetivistas tergiversan la posición relativista. La sentencia “todas las cosas son de algún modo”, pronunciada a modo de conclusión por los objetivistas, debería ser comprendida en sentido irónico. También se podría optar por traducir *τι / πῆ* y *τὰ πάντα* por “particular” y

## § 6. Περὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς ἀρετῆς, αἱ διδακτὸν

(1) λέγεται δέ τις λόγος οὐτ' ἀλαθῆς οὔτε καινός ὅτι ἄρα σοφίη καὶ ἀρετὰ οὔτε διδακτὸν εἶη οὔτε μαθητόν. τοὶ δὲ ταῦτα λέγοντες ταῖσδε ἀποδείξεισι χρώνται· (2) ὡς οὐχ οἰόν τε εἶη, αἶ τι ἄλλω παραδοίης, τοῦτο αὐτὸν ἔτι ἔχειν. μία μὲν δὴ αὐτα. (3) ἄλλα δέ ὡς, αἱ διδακτὸν ἦν, διδάσκαλοί κα ἀποδεδεγμένοι ἦν, ὡς τῆς μωσικῆς. (4) τρίτα δέ ὡς τοὶ ἐν τῇ Ἑλλάδι γενόμενοι σοφοὶ ἄνδρες τὰ αὐτῶν τέκνα ἂν ἐδίδαξαν καὶ τῶς φίλως. (5) τετάρτα δὲ ὅτι ἤδη τινὲς παρὰ σοφιστὰς ἐλθόντες οὐδὲν ὠφέληθεν. (6) πέμπτα δὲ ὅτι πολλοὶ οὐ συγγενόμενοι σοφισταῖς ἄξιοι λόγῳ γεγένηται. (7) ἐγὼ δὲ κάρτα εὐήθη νομίζω τόνδε τὸν λόγον· γινώσκω γὰρ τῶς διδασκάλως γράμματα διδάσκοντας ἂ καὶ αὐτὸς ἐπιστάμενος τυγχάνει, καὶ κιθαριστὰς κιθαρίζεν. πρὸς δὲ τὴν δευτέραν ἀπόδειξιν, ὡς ἄρα οὐκ ἐντὶ διδάσκαλοι ἀποδεδεγμένοι, τί μὲν τοὶ σοφισταὶ διδάσκοντι ἄλλ' ἢ σοφίην καὶ ἀρετάν; (8) [ἦ] τί δὲ Ἀναξαγόρειοι καὶ Πυθαγόρειοι ἦεν; τὸ δὲ τρίτον, ἐδίδαξε Πολύκλειτος τὸν υἱὸν ἀνδριάντας ποιεῖν. (9) καὶ ἂν μὲν τις μὴ διδάξῃ, οὐ σαμῆον· αἱ δ' ἔστι διδάξαι, τεκμάριον ὅτι δυνατόν ἐστι διδάξαι. (10) τέταρτον δέ, αἱ μὴ τοι παρὰ σοφῶν σοφιστῶν σοφοὶ γίνονται· καὶ γὰρ γράμματα πολλοὶ οὐκ ἔμαθον μαθόντες. (11) ἔστι δέ τις καὶ φύσις, ἣ δὴ τις μὴ μαθὼν παρὰ σοφιστῶν ἱκανὸς ἐγένετο, εὐφυνῆς καὶ γενόμενος, ῥαδίως συναρπάξαι τὰ πολλά, ὀλίγα μαθὼν παρ' ὧν περ καὶ τὰ ὀνύματα μαθάνομεν· καὶ τούτων τι ἦτοι πλέον ἦτοι ἔλασσον, ὁ μὲν παρὰ πατρός ὁ δὲ παρὰ ματρός.

---

“universal” respectivamente, como proponen Untersteiner (1954, p. 177) y Kent Sprague (1968, pp. 160–161), aunque estas no sean las expresiones más usuales para referir en griego a ambas nociones: “En relación con la <afirmación según la cual> el mismo hombre existe y no existe, pregunto “¿existe el particular o el universal? Si alguien dijera que no existe, estaría mintiendo al afirmar “el universal”. En efecto, todas las cosas existen de algún modo”. Si el relativista dijera que el mismo hombre existe y no existe, habría que preguntarle si el sujeto de su afirmación es un hombre particular o el hombre universal. Esta distinción es clave porque si el relativista elaborara un juicio del tipo “el hombre no existe”, dando por supuesto, aunque sin aclararlo, que se trata del hombre universal, el objetivista podría replicarle que es un juicio falso porque el hombre existe, dando por supuesto que los que existen son los particulares. Esta respuesta evocaría los principios básicos del argumento del tercer hombre. Cfr. *supra*, capítulo IV, apartado III. 3, “Algunas observaciones sobre las críticas megáricas a la teoría platónica de las Formas”.

## § 6. Sobre la sabiduría y la virtud, si son algo que puede ser enseñado

(1) Se dice un discurso ni verdadero ni novedoso: que la sabiduría y la virtud no son algo que podría ser enseñado ni aprendido.<sup>532</sup> Quienes dicen esto se valen de las siguientes pruebas: (2) que si alguien diera algo a otra persona, no sería posible que aún tuviera eso <que da>. Esta es una <prueba>. (3) Otra, que si <la sabiduría y la virtud> fuesen algo que pudiera ser enseñado, se habrían reconocido maestros <de ellas>, como en la música. (4) La tercera, que los varones de la Hélade que se han vuelto sabios instruirían a sus hijos y amigos. (5) La cuarta, que algunos, por estar cerca de los sofistas, no obtuvieron ningún beneficio. (6) La quinta, que muchos que no han llegado a conocer a los sofistas se han vuelto notables.

(7) Pero yo considero que este razonamiento es extremadamente ingenuo. Pues conozco a los maestros que enseñan las letras, las que cada uno precisamente conoce, y <conozco> a los citaristas que <enseñan> a tocar la cítara. Con respecto a la segunda prueba, que no se reconocen maestros, ¿qué enseñan en verdad los sofistas, si no es la sabiduría y la virtud? (8) ¿Qué cosa eran los anaxagóricos y los pitagóricos? En relación con la tercera, Policleto enseñó a su hijo a hacer estatuas. (9) Si una persona no enseñó, <esto> no <es> señal <de nada>. Pero si puede enseñar, <esto es> una prueba de que es posible enseñar. (10) En relación con la cuarta, que <algunos> no se vuelven sabios por <estar cerca> de los sofistas, también muchos, a pesar de haber estudiado las letras, no las aprenden. (11) También existe cierta condición natural gracias a la cual alguien que no aprende de un sofista, si es naturalmente apto, se vuelve capaz de comprender rápidamente muchas cosas, luego de aprender algunas pocas de parte de quienes precisamente aprendemos las palabras. Y algunas de estas cosas en mayor o menor <medida> algunos <las aprenden> del padre, otros, de la madre.

---

<sup>532</sup> Para un análisis de estos argumentos y su relación con la tesis de la enseñabilidad de la virtud discutida en *Menón* y en *Prt.*, cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 1. 1. 2, “Referencias a las tesis de los filósofos socráticos”.

(12) αἱ δέ τω μὴ πιστόν ἐστι τὰ ὀνύματα μανθάνειν ἀμέ, ἀλλ' ἐπισταμένως ἅμα γίνεσθαι, γνώτω ἐκ τῶνδε· αἶ τις εὐθὺς γενόμενον παιδίον ἐς Πέρσας ἀποπέμψαι καὶ τῆνεῖ τράφοι, κωφὸν Ἑλλάδος φωνᾶς, περσίζοι κα· αἶ τις τῆνόθεν<sup>533</sup> τῆδε κομίζοι, ἔλλανίζοι κα. οὕτω μανθάνομεν τὰ ὀνύματα, καὶ τῶς διδασκάλως οὐκ ἴσαμες. (13) οὕτω λέλεκταί μοι ὁ λόγος, καὶ ἔχεις ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσαν· καὶ οὐ λέγω ὡς διδακτόν ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀποχρῶντί μοι τῆναι ταὶ ἀποδείξεις.

## § 7. Sin título

(1) λέγοντι δέ τινες τῶν δαμαγορούντων ὡς χρὴ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ κλάρω γίνεσθαι, οὐ βέλτιστα ταῦτα νομίζοντες. (2) εἰ γάρ τις αὐτὸν ἐρωτῶη τὸν ταῦτα λέγοντα, “τί δὴ σὺ τοῖς οἰκέταις οὐκ ἀπὸ κλήρω τὰ ἔργα προστάσσεις, ὅπως ὁ μὲν ζευγηλάτας, αἶ κ' ὀψοποιὸς λάχη, ὀψοποιῆ, ὁ δὲ ὀψοποιὸς ζευγηλατῆ, καὶ τᾶλλα κατὰ τωυτό; (3) καὶ πῶς οὐ καὶ τῶς χαλκῆς καὶ τῶς σκυτῆς συναγαγόντες καὶ τέκτονας καὶ χρυσοχόας διεκλαρώσαμεν καὶ ἠναγκάσαμεν ἂν χ' ἕκαστος λάχη τέχνην ἐργάζεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἂν ἐπίσταται;”. (4) τωυτόν δὲ ἐν ἀγῶσι τᾶς μωσικᾶς διακλαρώσαι τῶς ἀγωνιστὰς καὶ ὅτι χ' ἕκαστος κα<sup>534</sup> λάχη ἀγωνίζεσθαι· αὐλητὰς κιθαριεῖται τυχόν καὶ κιθαρωδὸς αὐλήσει· καὶ ἐν τῷ πολέμῳ [τῶς] τοξότας καὶ [τῶς] ὀπλίτας ἵππασεῖται, ὁ δὲ ἵππεὺς τοξεύσει, ὥστε πάντες ἂ οὐκ ἐπίστανται οὐδὲ δύνανται [οὐδὲ] πραξοῦντι.

---

<sup>533</sup> ἄπαξ λεγόμενον. Esta forma no está registrada en los *lexica*. Se trataría de una forma mixta equivalente del adverbio ἐκεῖθεν, que combina la forma eólica κήνοθεν con la dórica τῆνώθεν. Cfr. LSJ (1996 [1843], p. 505, s. v. ἐκεῖθεν).

<sup>534</sup> No consideramos necesario secluir κα, como proponen Robinson, y Diels y Kranz.

(12) Si para alguien no es creíble que nosotros aprendamos las palabras, sino que nacemos conociéndolas, que piense a partir de estos <ejemplos>: si alguien enviara a un niño con los persas ni bien nace y allí se criara, sin escuchar el idioma de la Hélade, hablaría persa. Si alguien trajera <a un niño> desde allí hasta aquí, hablaría griego. De esta manera, aprendemos las palabras y no conocemos a nuestros maestros. (13) El discurso ha sido presentado por mí de esta manera y <tú> tienes el principio, el fin y el medio. Y no digo que <la sabiduría y la virtud> son algo que pueda ser enseñado, sino que aquellas pruebas no me bastan.<sup>535</sup>

## § 7. Sin título<sup>536</sup>

(1) Algunos de los que hablan en la asamblea dicen que es necesario que los cargos sean <elegidos> por sorteo, sin considerar que esto no es lo mejor.<sup>537</sup> (2) Pues si alguien le preguntara a aquel que afirma estas cosas...<sup>538</sup> “¿Por qué tú no adjudicas por sorteo las tareas a tus esclavos, de manera que el conductor de una yunta cocine, si acaso obtuviere por sorteo <ser> cocinero, el cocinero conduzca la yunta, y según el mismo <criterio> para el resto de los <casos>? (3) ¿Y por qué, tras reunir a los herreros, los zapateros, los carpinteros y los orfebres no los asignamos por sorteo y los forzamos a poner en práctica la técnica que cada uno obtuviere por medio del sorteo, pero no aquella que conoce?”. (4) Lo mismo en las competencias de música: asignar por sorteo los competidores y que compitan en aquello que cada uno obtuviere por medio del sorteo. El flautista tocará quizás la cítara y el citarista tocará la flauta. En la guerra, arquero y hoplita andarán a caballo; el jinete, por su parte, lanzará flechas, de modo que todos harán las cosas que no saben ni son capaces de <hacer>.

---

<sup>535</sup> Sobre la posibilidad de enseñar la virtud, el autor mantiene una posición escéptica, tomando en consideración que los argumentos que muestran que no puede ser enseñada no concluyen esto de modo suficiente.

<sup>536</sup> El objetivo de este párrafo es criticar que los cargos sean elegidos por sorteo. La principal razón radica en que, para ejercer una función, es preciso tener el conocimiento y la habilidad necesarios para realizar las tareas que esta demanda, así como también la intención de cuidar y no destruir al pueblo que será beneficiario de esas acciones. El autor parecería apoyar la posición contraria, *i. e.* que los cargos no deben elegirse por sorteo. Aunque no ofrece argumentos explícitos para sostener este punto de vista, estos se podrían deducir de las críticas a la elección por sorteo de los cargos.

<sup>537</sup> Una posición similar se atribuye a Sócrates en Jenofonte, *Memorabilia* I 2. 9 y Aristóteles, *Retórica* II 20. 1393b4–5.

<sup>538</sup> Anacoluto.

(5) λέγοντι δὲ καὶ ἀγαθὸν ἦμεν καὶ δαμοτικὸν κάρτα· ἐγὼ ἦκιστα νομίζω δαμοτικόν. ἐντὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι μισόδαμοι ἄνθρωποι, ὧν αἶ κα τύχη ὁ κύαμος ἀπολοῦντι τὸν δᾶμον.  
(6) ἀλλὰ χρῆ τὸν δᾶμον αὐτὸν ὀρώοντα αἰρεῖσθαι πάντας τῶς εὖνως αὐτῶ, καὶ τῶς ἐπιταδείως στραταγέν, ἀτέρως δὲ νομοφυλακὲν καὶ τᾶλλα.

## § 8. Sin título

(1) <τῶ δ' αὐτῶ> ἀνδρὸς καὶ τᾶς αὐτᾶς τέχνας νομίζω κατὰ βραχύ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι, καὶ <τὰν> ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι, καὶ δικάσασθαι ὀρθῶς, καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ' ἦμεν, καὶ λόγων τέχνας ἐπίστασθαι, καὶ περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων ὧς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκειν. (2) καὶ πρῶτον μὲν ὁ περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων εἰδῶς πῶς οὐ δυνασεῖται περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ πράσσειν; (3) ἔτι δὲ ὁ τὰς τέχνας τῶν λόγων εἰδῶς ἐπιστασεῖται καὶ περὶ πάντων ὀρθῶς λέγειν. (4) δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ ὧν ἐπίσταται περὶ τούτων λέγειν. <περὶ> πάντων γ' ἄρ' ἐπιστασεῖται. (5) πάντων μὲν γὰρ τῶν λόγων τὰς τέχνας ἐπίσταται, τοὶ δὲ λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐζόντων ἐντὶ. (6) δεῖ δὲ ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ ὅτων καὶ λόγοι <...><sup>539</sup> καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ ὀρθῶς διδάσκειν τὴν πόλιν πράσσειν, τὰ δὲ κακὰ τῶς κωλύειν.

---

<sup>539</sup> Laguna.

(5) Dicen que <la elección por sorteo> es algo bueno y muy democrático. Yo considero que no es para nada democrática.<sup>540</sup> Pues en las ciudades hay hombres que odian lo común, cuyo pueblo destruirán, en caso de que les toque por sorteo <ejercer un cargo>. (6) Pero es necesario que el pueblo mismo, prestando atención, elija a quienes le conviene: a los que son aptos para ser generales del ejército, a otros para preservar las leyes y así con todo lo demás.

## § 8. Sin título

(1) Considero que es propio <del mismo> varón y de la misma técnica poder dialogar en forma breve, conocer <la> verdad de las cosas, defender la propia causa correctamente, ser capaz de hablar en la asamblea, conocer las técnicas de los discursos y enseñar la naturaleza de las cosas, cómo son y cómo han llegado a ser.<sup>541</sup> (2) En primer lugar, el que conoce la naturaleza de absolutamente todas las cosas, ¿cómo no podrá también actuar rectamente en todas <las circunstancias>?<sup>542</sup> (3) Además, el que conoce las técnicas de los discursos sabrá también hablar correctamente sobre todos <los temas>. (4) Pues es necesario que quien tiene la intención de hablar correctamente hable de las cosas sobre las cuales tiene conocimiento. Entonces conocerá todo,<sup>543</sup> (5) pues conoce las técnicas de todos los discursos y todos los discursos sobre todas las cosas <que existen>. (6) Es necesario que quien tiene la intención de hablar correctamente de cualquier cosa de la que podría hablar conozca <...> y enseñe a la ciudad a realizar rectamente lo bueno y le impida <realizar> lo malo.<sup>544</sup>

---

<sup>540</sup> La crítica a la elección por sorteo no implica un rechazo de la democracia. Por el contrario, lo que se señala es que es una práctica poco democrática.

<sup>541</sup> La técnica que aquí se menciona sería la antilogía, según la interpretación desarrollada *supra*, capítulo III, apartado IV. 2. 2. 1, “DDL § 8”.

<sup>542</sup> Esta tesis, que el conocimiento es el fundamento de la acción recta, se emparenta con el llamado “intelectualismo socrático”, según el cual solo puede obrar bien quien conoce lo bueno y se yerra por ignorancia.

<sup>543</sup> Cfr. Platón, *Euthd.* 293b1–297b8, *Sofista* 232e2–233a4 y *supra*, capítulo I, apartado II. 3. 4. 1. 3, “Paradojas basadas en la falacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*”. También puede verse aquí una referencia a la práctica de corrección de los nombres a la que se dedicaron Protágoras y Pródico.

<sup>544</sup> El perfil de sabio que se describe en este capítulo tiene una importante función política, pues a partir de su conocimiento de las semejanzas y diferencias educa a la ciudad.

(7) εἰδὼς δὲ γε ταῦτα εἰδήσει καὶ τὰ ἄτερα τούτων· πάντα γὰρ ἐπιστασεῖται· ἔστι γὰρ ταῦτα τῶν πάντων, τῆνα δὲ ποτὶ τῶντὸν τὰ δέοντα πράξει, αἱ χρή.<sup>545</sup> (8) κἂν μὴ ἐπιστᾶται αὐλέν, αἰ δυνασεῖται αὐλέν, αἶ κα δέη τοῦτο πράσσειν. (9) τὸν δὲ δικάζεσθαι ἐπιστάμενον δεῖ τὸ δίκαιον ἐπίστασθαι ὀρθῶς· περὶ γὰρ τοῦτω ταὶ δίκαι. εἰδὼς δὲ τοῦτο εἰδήσει καὶ τὸ ὑπεναντίον αὐτῷ καὶ τὰ <ἄλλα αὐτῷ ἐ>τεροῖα. (10) δεῖ δὲ αὐτὸν καὶ τῶς νόμῳ ἐπίστασθαι πάντας· αἱ τοίνυν τὰ πράγματα μὴ ἐπιστασεῖται, οὐδὲ τῶς νόμῳ. (11) τὸν γὰρ ἐν μωσικῷ νόμον τίς ἐπίσταται; ὅσπερ καὶ μωσικάν· ὅς δὲ μὴ μωσικάν, οὐδὲ τὸν νόμον. (12) ὅς γα <μᾶν> τὰν ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίσταται, εὐπετής ὁ λόγος ὅτι πάντα ἐπίσταται· (13) ὅς δὲ <κατὰ> βραχὺ <διαλέγεσθαι δύναται>, δεῖ νῦν ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι περὶ πάντων· οὐκῶν δεῖ νῦν πάντ' ἐπίστασθαι.

## § 9. Sin título

(1) μέγιστον δὲ καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα εὔρηται ἐς τὸν βίον μνάμα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν. (2) ἔστι δὲ τοῦτο, ἐὰν προσέχῃς τὸν νοῦν· διὰ τούτω <γὰρ> ἐλθοῦσα ἡ γνώμα μᾶλλον αἰσθησεῖται σύνολον ὁ ἔμαθες. (3) δεύτερον, δεῖ μελετᾶν, αἶ κα ἀκούσης· τῷ γὰρ πολλάκις ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ εἶπαι ἐς μνάμαν παρεγένετο. (4) τρίτον αἶ κα ἀκούσης, ἐπὶ τὰ οἶδας καταθέσθαι, οἶον τόδε· δεῖ μεμνᾶσθαι Χρύσιππον; κατθέμεν ἐπὶ τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἵππον.

<sup>545</sup> Dado que el sentido de esta sentencia no es claro, se han propuesto diversas enmiendas. Sigo la lectura de Robinson, aunque modificando el verbo *παρέξεται* por *πράξει*, propuesto por Diels y Kranz.

(7) Conociendo estas cosas, también conocerá las que difieren de ellas. Pues conocerá todo. Y esto es propio de todos.<sup>546</sup> Si es preciso, este hará las cosas necesarias para <llegar> a esto.<sup>547</sup> (8) Aunque no sepa tocar la flauta, siempre podrá tocar la flauta, si fuere necesario hacer esto. (9) Es necesario que quien sepa defender su propia causa conozca rectamente lo justo. Pues las causas judiciales <tratan> sobre esto. Conociendo esto, conocerá también lo que es contrario y el resto de las cosas distintas <a eso>.<sup>548</sup> (10) También es necesario que él conozca todas las leyes. De no conocer las cosas, tampoco conocerá las leyes. (11) Pues, ¿quién conoce la ley en la música? El que precisamente <conoce> también la música. Quien no <conoce> la música, tampoco la ley <de la música>. (12) <Sin embargo> el argumento <establece> fácilmente que quien conoce la verdad de las cosas conoce todo. (13) En relación con quien <puede dialogar> en forma breve, es necesario que responda sobre todo, cuando sea interrogado. Por lo tanto, es necesario que conozca todo.

## § 9. Sin título<sup>549</sup>

(1) La memoria ha sido el mayor y más bello descubrimiento para nuestra vida, útil para todo, tanto para la filosofía como para la sabiduría.<sup>550</sup> (2) <Verás que> esto es así, si acaso prestas atención. [Pues] la inteligencia, al recorrer todas las cosas, percibirá aún más la totalidad de lo que aprendiste. (3) En segundo lugar, es necesario practicar, si acaso escuchas <algo>. Pues por escuchar las mismas cosas muchas veces y repetirlas quedan en la memoria. (4) En tercer lugar, en caso de que escuches algo, ponerlo en relación con lo que sabes. Por ejemplo, ¿es necesario recordar <el nombre> “Crisipo”? <Entonces se debe> ponerlo en relación con “oro” y “caballo”.<sup>551</sup>

<sup>546</sup> Es decir, de todos los que tienen la intención de conocer todas las cosas para hablar rectamente y educar a la ciudad.

<sup>547</sup> Es decir, para llegar al conocimiento de todo.

<sup>548</sup> Es decir, conocerá lo justo, lo contrario de lo justo (*i. e.* lo injusto) y lo diferente de lo justo (*e. g.* lo pío).

<sup>549</sup> El tratamiento de la memoria en este parágrafo sugiere que esta sería una capacidad indispensable para la composición de las antilogías y su enunciación de forma oral, como es probable que haya hecho el autor del opúsculo.

<sup>550</sup> Puesto que la filosofía se distingue de la sabiduría sin más, podría ser pensada como una disciplina particular. Al respecto, cfr. *supra*, capítulo III, apartado IV. 2. 1. 1, “*DDLL* §§ 1–3”.

<sup>551</sup> Es difícil volcar en castellano el juego de palabras que se produce en griego. Un ejemplo similar se da en el caso de “Graciela”, que puede ponerse en relación con “gracias” y “hiela”.

(5) ἄλλο, Πυριλάμπη· κατθέμεν ἐπὶ <τὸ> πῦρ καὶ τὸ λάμπειν. τάδε μὲν περὶ τῶν ὀνυμάτων· (6) τὰ δὲ πράγματα οὕτως· περὶ ἀνδρείας ἐπὶ τὸν Ἄρη καὶ τὸν Ἀχιλλῆα, περὶ χαλκείας δὲ ἐπὶ τὸν Ἥφαιστον, περὶ δειλίας ἐπὶ τὸν Ἐπειόν ...

(5) Otro caso: relacionar <el nombre> “Pirilampo” con “fuego” y “brillar”. Estos <son ejemplos> basados en los nombres. (6) En relación con las cosas, <se debe proceder> de esta manera: <para recordar> la valentía, <evocar a> Ares y a Aquiles; <para recordar> lo que es de bronce, a Hefesto; <para recordar> la cobardía, a Epeo.

# Bibliografía

## I. Instrumental

- AST, Friedrich (1956). *Lexicon platonicum sive Vocum platoniarum index*. Bonn: Verlag [1° ed. 1835].
- BAILLY, Anatole (1950). *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette.
- BONITZ, Hermann (1955). *Index Aristotelicus*. Graz: ADEVA [1° ed. 1870].
- BRANWOOD, Leonard (1976). *A Word Index to Plato*. Leeds: Maney & Son.
- CHANTRAINE, Pierre (1968–1977). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- GOODWIN, William W. (1900). *Greek Grammar*. Boston: Ginn & Company [1° ed. 1892].
- HUMBERT, Jean (1960). *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksieck.
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert y JONES, Henry S. (1996). *Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press [1° ed. 1843].
- RADICE, Roberto y BOMBACIGNO, Roberto (2003). *Lexikon I. Plato*. Milano: Biblia.
- (2005). *Lexikon III. Aristoteles*. 2 vols. Milano: Biblia.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1992). *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Madrid: Gredos [1° ed. 1987].
- SMYTH, H. W. (1920). *A Greek Grammar for Colleges*. New York: American Book Company.

## II. Bibliografía primaria (ediciones, traducciones y comentarios)

### Anónimo, *Δισσοὶ Λόγοι*

- ROBINSON, Thomas M. (1979). *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Lógoi*. New York: Arno Press.
- SOLANA DUESO, José (1996). *Protágoras de Abdera. Dissoi lógoi. Textos relativistas*. Madrid: Akal.

UNTERSTEINER, Mario (1954). *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Vol. 3: Trasimaco, Ippia, Anonymus Iamblichi, Δισσοὶ Λόγοι, Anonymus Περὶ Νόμων, Anonymus Περὶ Μουσικῆς. Introduzione, traduzione e commento. Firenze: La nuova Italia.

### **Aristóteles**

BOERI, Marcelo (1993). *Aristóteles. Física I–II*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Biblos.

DORION, Louis–André (1995). *Aristote. Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire. Paris: Vrin.

GRIMALDI, William M. A. (1988). *Aristotle. Rethoric II*. A commentary. New York: Fordham University Press.

ROSS, William D. (1936). *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Oxford Clarendon Press.

— (1958). *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary. 2 vols. Oxford: Oxford Clarendon Press [1° ed. 1924].

— (1991). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit. Oxford: Oxford Clarendon Press [1° ed. 1958].

### **Estoicos**

HÜLSER, Karlheinz (1987). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren. Vol. 1. Stuttgart: Frommann–Holzboog Verlag.

### **Isócrates**

GUZMÁN HERMIDA, Juan M. (1979). *Isócrates. Discursos*. Traducción, introducción y notas. 2 vols. Madrid: Gredos.

MIRHADY, David y TOO, Yun Lee (2000). *Isocrates*. Translated with notes. Vol. 1. Austin: University of Texas Press [Traducción y notas].

## Megáricos y otros socráticos

- DÖRING, Klaus (1972). *Die Megariker*. Kommentierte Sammlung der Testimonien. Grüner: Amsterdam.
- GIANNANTONI, Gabriele (1991). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus, notisque instruxit. 4 vols. Napoli: Bibliopolis.
- MÁRSICO, Claudia (2013). *Filósofos socráticos*. Introducción, traducción y notas. Vol. 1: Megáricos y cirenaicos. Buenos Aires: Losada.
- (2014). *Filósofos socráticos*. Introducción, traducción y notas. Vol. 2: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. Buenos Aires: Losada.
- MONTONERI, Luciano (1984). *I Megarici*. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche. Catania: Università di Catania.
- MULLER, Robert (1985). *Les Mégariques*. Fragments et témoignages traduits et commentés. Paris: Vrin.

## Parménides

- CORDERO, Néstor, L. (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- TARÁN, Leonardo (1965). *Parmenides*. A text with translation, commentary, and critical essays. New Jersey: Princeton University Press.

## Platón

- ALLEN, Reginald E. (1997). *Platos' Parmenides*. Translated with comment. Chelsea: Yale University Press [1° ed. 1983].
- BOERI, Marcelo (2006). *Platón. Teeteto*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- BOSTOCK, David (2005). *Plato's Theaetetus*. New York: Oxford Clarendon Press [1° ed. 1988].
- BRISSON, Luc (1994). *Platon. Parménide*. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion.

- CAMPBELL, Lewis (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato*. A Revised Texts and English Notes. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- CANTO–SPERBER, Monique (1989). *Platon. Euthydème*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion.
- CHANCE, Thomas H. (1992). *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- CORDERO, Néstor L. (1988). *Platón. Sofista*. Traducción, introducción y notas. En *Diálogos*, vol. 5. Madrid: Gredos.
- (1993). *Platon. Le Sophiste*. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion.
- CORNFORD, Francis M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*. Translated with a running commentary. London: Butler and Tanner.
- DIVENOSA, Marisa (2006). *Platón. Protágoras*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- (2007). *Platón. Menón*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- DIVENOSA, Marisa y MÁRSICO, Claudia (2007). *Platón. República*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Losada [1° ed. 2005].
- DIXSAUT, Monique (1991). *Platon. Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes. Paris: Flammarion.
- FERRARI, Franco (2004). *Platone. Parmenide*. Introduzione, traduzione e note. Milano: Rizzoli.
- FRONTEROTTA, Francesco (2007). *Platone. Sofista*. Introduzione, traduzione e note. BUR: Milano.
- GALLOP, David (1975). *Plato. Phaedo*. Translated with Notes. Oxford: Oxford University Press.
- HAWTREY, Ralph S. W. (1981). *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- ILDEFONSE, Frédérique (1997). *Platon. Protagoras*. Introduction, traduction, notes et annexes. Paris: Flammarion.
- MÁRSICO, Claudia e INVERSO, Hernán (2012). *Platón. Eutidemo*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Losada.

- NARCY, Michel (1984). *La philosophie et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- NOTOMI, Noburu (2007). *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. New York: Cambridge University Press [1° ed. 1999].
- PENNER, Terry y ROWE, Christopher (2005). *Plato's Lysis*. New York: Cambridge University Press.
- SANTA CRUZ, María Isabel (1988). *Platón. Parménides*. Traducción, introducción y notas. En *Diálogos*, vol. 5. Madrid: Gredos.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (1824). *Platons Werke*. 2 vols. Reimer: Berlin.
- SEDLEY, David (2004). *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. New York: Oxford University Press.
- SERMAMOGLU-SOULMAIDI, Georgia (2014). *Playful Philosophy and Serious Sophistry. A Reading of Plato's Euthydemus*. Berlin: De Gruyter.
- TSICHEMLIK, Andrea (2008). *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*. New York: Lexington.
- VELARDI, Roberto (2006). *Platone. Fedro*. Introduzione, traduzione e note. BUR: Milano.
- YUNIS, Harvey (2011). *Plato. Phaedrus*. New York: Cambridge University Press.

### **Poetas épicos, líricos y cómicos**

- CAVALLERO, Pablo; FRENKEL, Diana *et alii* (2008). *Nubes de Aristófanes*. Edición bilingüe, introducción y notas. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- DIEHL, Ernestus (1949). *Anthologia lyrica graeca*. Fasc. 1: *Poetae elegiac*. Leipzig: Teubner.
- DOVER, Kenneth J. (1968). *Aristophanes. Clouds*. Edited with introduction and commentary. London: Clarendon Press.
- GUIDORIZZI, Giulio y DEL CORNO, Dario (2002). *Aristofane. Le nuvole*. Introduzione et traduzione. Milano: Mondadori [1° ed. 1996].
- KOCK, Theodorus (1980). *Comicorum atticorum fragmenta*. Vol. 1: *Antiquae comoediae fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- NAUCK, Augustus (1889). *Tragicorum graecorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.

VERDENIUS, Willem J. (1985). *A Commentary on Hesiod, Works and Days, vv. 1–382*. Leiden: Brill.

### **Presocráticos (general)**

DIELS, Hermann y KRANZ, Walter (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Berlin: Weidmann [1° ed. 1903].

DUMONT, Jean–Paul (1991). *Les écoles présocratiques*. Traduction du grec ancien. Paris: Gallimard [1° ed. 1988].

GRAHAM, Daniel W. (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Translated and edited. 2 vols. New York: Cambridge University Press.

KENT SPRAGUE, Rosamond (2001). *The Older Sophists*. Translation. Indianapolis: Hackett Publishing Company [1° ed. 1972].

KIRK, Geoffrey S. y RAVEN, John E. (1957). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with Selection of Texts*. London: Cambridge University Press.

WATERFIELD, Robin (2000). *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*. Translated with Commentary. New York: Oxford University Press.

### **Protágoras de Abdera**

CAPIZZI, Antonio (1955). *Protagora*. Le testimonianze e i frammenti. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna. Firenze: Sansoni.

UNTERSTEINER, Mario (1967). *Sofisti*. Testimonianze e frammenti. Vol. 1: Protagora e Seníade. Introduzione, traduzione e commento. Firenze: La nuova Italia [1° ed. 1949].

### **Simplicio**

DIELS, Hermann (1882). *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin: Reimer.

HUBY, Pamela y TAYLOR, Charles, C. W. (2011). *Simplicius. On Aristotle Physics 1. 3–4*. Translation. London: Bloomsbury.

### Zenón de Elea

CORDERO, Néstor L. (1985). “Zenón de Elea”. Traducción y notas. En *Los filósofos presocráticos* (pp. 17–63). Vol. 2. Madrid: Gredos.

LEE, Henry D. P. (1967). *Zeno of Elea*. A text with translation and notes. London: Cambridge University Press [1° ed. 1936].

UNTERSTEINER, Mario (1970). *Zenone*. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento. Firenze: La nuova Italia [1° ed. 1963].

### III. Bibliografía complementaria

ABRAHAM, William E. (1972). “The Nature of Zeno's Argument against Plurality in DK 29 B 1”. *Phronesis*, vol. 17, n. 1, pp. 40–52.

ALLAN, William (2000). “Euripides and the Sophists: Society and the Theatre of War”. *Illinois Classical Studies*, vols. 24–25, pp. 145–156.

BABUT, Daniel (1982). “Platon et Protagoras : l'apologie' du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue”. *Revue des études anciennes*, vol. 84, pp. 197–234.

BÄCK, Allan (2000). *Aristotle Theory of Predication*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

BAILEY, Dominic T. J. (2008) “*Excavating Dissoi Lógoi 4*”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 35, pp. 249–264.

BALTUSSEN, Han (2008). *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*. London: Bloomsbury.

BARNES, Jonathan (1979). “Parmenides and the Eleatic One”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61, n. 1, pp. 1–21.

— (1982). *The Presocratic Philosophers*. New York: Routledge [1° ed. 1979].

— (2011). *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*. Editado por L. Rossetti y M. Pulpito. Sankt Augustin: Academia Verlag.

BARNEY, Rachel (2006). “The Sophistic Movement”. En M. L. Gill y P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (pp. 77–97). Malden: Blackwell Publishing.

- BENSON, Hugh H. (1989). "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 27, n. 4, pp. 591–599.
- BERKEL, Tazuko A. van (2013). "Made to Measure: Protagoras' μέτρον". En J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte y P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* (pp. 37–67). Leiden–Boston: Brill.
- BERTI, Enrico (1988). "Zenone di Elea inventore della dialettica?". *La Parola del passato*, vol. 43, pp. 19–41.
- (2003). "L'essere e l'uno in *Metaph. B*". En V. Celluprica (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele. Atti del Colloquio sul libro B della Metafisica di Aristotele* (pp. 103–126). Napoli: Bibliopolis.
- BESTOR, Thomas W. (1978). "Common Properties and Eponymy in Plato". *The Philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 112, pp. 189–207.
- BETT, Richard (1989). "The Sophists and Relativism". *Phronesis*, vol. 34, n. 2, pp. 139–169.
- BEVERSLUIS, John (2000). *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. New York: Cambridge University Press.
- BLONDELL, Ruby (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. New York: Cambridge University Press.
- BOOTH, Nicholas B. (1957a). "Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides?". *Phronesis*, vol. 2, pp. 1–9.
- (1957b). "Were Zeno's Arguments Directed against the Pythagoreans?". *Phronesis*, vol. 2, pp. 90–103.
- BOSTOCK, David (1972–1973). "Aristotle, Zeno, and the Potential Infinite". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 73, pp. 37–51.
- BOYS–STONES, George R. (2010). "Hesiod and Plato's History of Philosophy". En G. R. Boys–Stones y J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod* (pp. 31–51). New York: Oxford University Press.
- BRANCACCI, Aldo (1990). *Oikeîos lógos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- (2002). "Protagoras, l'orthoépeia et la justesse des noms". En M. Dixsaut y A. Brancacci (eds.), *Platon, source des Présocratiques* (pp. 169–190). Paris: Vrin.
- (2005). "The Double Daímon in *Euclides the Socratic*". *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 38, n. 2, pp. 143–154.

- BRICKHOUSE, Thomas C. y SMITH, Nicholas D. (1996). "Socrates' Elenctic Mission". En W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments* (pp. 119–144). London: Routledge [1º ed. 1991].
- (2002). "The Socratic *Elenchos*?" En G. A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* (pp. 145–157). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- BRISSON, Luc (2000). "Los socráticos". En M. Canto–Sperber (ed), *Filosofía griega*. Vol.1: De Tales a Aristóteles (pp. 161–198). Buenos Aires: Docencia [Traducido por A. Aguado, publicado originalmente en francés *Philosophie grecque*, Paris, 1997].
- BUENO, Aníbal A. (1988). "Aristotle, the Fallacy of Accident, and the Nature of Predication: A Historical Inquiry". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n. 1, pp. 5–24.
- BURNYEAT, Myles F. (1990). "Protagoras and Self–refutation in Plato's *Theaetetus*". *The Philosophical Review*, vol. 85, n. 2, pp. 172–195.
- (1998). "*Dissoi Lógoi*". *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (pp. 106–107). Vol. 3. London: Routledge.
- CALENDA, Guido (2013). "Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes?". *Peitho*, vol. 1, pp. 125–140.
- CAMBIANO, Giuseppe. (1971). "La scuola megarica nelle interpretazioni moderne". *Rivista di Filosofia*, vol. 62, pp. 227–253.
- (1977). "Il problema dell'esistenza di una scuola megarica". En G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* (pp. 25–53). Bologna: Il Mulino.
- CAPRA, Andrea (2001). *Ἀγῶν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*. Milano: LED.
- CARPENTER, Michelle y POLANSKY, Ronald M. (2002). "Variety of Socratic Elenchi". En G. A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* (pp. 89–100). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- CASSIN, Barbara (2008). *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [Traducido por H. Pons, publicado originalmente en francés *L'effet sophistique*, Paris, 1995].

- CASTELNÉRAC, Benoît y MARION, Mathieu (2013). “Antilogic”. *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, vol. 8, p. 1–31.
- CAVEING, Maurice (2009). *Zénon et le continu*. Paris: Vrin [1° ed. 1982].
- CAVINI, Walter (2009). “Aporia 11” En M. Crubellier y A. Laks (eds), *Aristotle’s Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum* (pp. 175–188). Oxford: Oxford University Press.
- CHERNISS, Harold (1971). *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books [1° ed. 1935].
- COLE, Thomas (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- COLLETTE, Bernard (2006). “Phantasía et phántasma chez Platon”. *Les Études philosophiques*, n. 1: Heidegger, du Nous au Geist, pp. 89–106.
- CONLEY, Thomas M. (1985). “Dating the So–Called *Dissoi Lógoi*: A Cautionary Note”. *Ancient Philosophy*, vol. 5, pp. 59–65.
- CORDERO, Néstor L. (1988). “Zénon d’Élée, moniste ou nihiliste?”. *La parola del passato*, vol. 43, pp. 100–126.
- CORNELLI, Gabriele (2013). *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism As an Historiographical Category*. Berlin: De Gruyter.
- CORRADI, Michele (2013). “τὸν ἥπτω λόγον κρείττω ποιῆν: Aristotle, Plato and the ἐπάγγελμα of Protagoras”. En J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte y P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* (pp. 69–86). Leiden–Boston: Brill.
- CRIVELLI, Paolo (1994). “The Stoic Analysis of Tense and of Plural Propositions in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* X 99”. *Classical Quarterly*, vol. 44, pp. 490–499.
- CRUBELLIER, Michel y LAKS, André (eds.) (2009). *Aristotle’s Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.
- CURD, Patricia (2004). *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing [1° ed. 1998].
- DAVEY, Kevin (2007). “Aristotle, Zeno, and the Stadium Paradox”. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 24, n. 2, pp. 127–146.
- DE LUISE, Fulvia y FARINETTI, Giuseppe (2000). “La *téchne antilogiké* tra *erízein* et *dialégesthai*”. En M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*. Vol. 4: libro 5. Traduzione e commento (pp. 209–231). Napoli: Bibliopolis.

- DE ROMILLY, Jacqueline (2002). *The Great Sophists in Periclean Athens*. New York: Oxford Clarendon Press [Traducido por J. Lloyd, publicado originalmente en francés *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988].
- DESBORDES, Françoise (1987). "Aux origines de la linguistique: l'exemple des *Dissoi Lógoi*". *Études de linguistique générale et de linguistique latine offertes en hommage à Guy Serbat* (pp. 33–43). Paris: Société pour l'Information Grammaticale.
- DILLON, John (1986). "Proclus and the Forty *Logoi* of Zeno". *Illinois Classical Studies*, vol. 11, pp. 35–41.
- DIVENOSA, Marisa (2005). "*Rhetorikè téchne*. A propósito de la especialización del léxico retórico". En L. A. Castello y C. Mársico (eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos: ¿Cómo decir lo real?* (pp. 29–58). Buenos Aires: Altamira.
- (2011). "Entre oralidad y escritura. Una aproximación a los *Dissoi lógoi*". En C. Mársico (ed.), *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego* (pp. 113–153). Buenos Aires: Rthesis.
- DIXSAUT, Monique. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- (2004). "Parlare giustamente". En G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche* (pp. 402–421). Napoli: Loffredo.
- DORION, Louis–André. (2000). "Euthydème et Dionysodore sont–ils des Mégariques?". En T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum* (pp. 35–50). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (2011). "The Rise and Fall of the Socratic Problem". En D. R. Morrison (ed), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1–23). New York: Cambridge University Press.
- (2012). "The Aristotelian Definition of the *Élenchos* in the Light of the *Sophist*". En J. L. Fink (ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (pp. 251–269). New York: Cambridge University Press.
- DOVER, Kenneth (1889). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press [1º ed. 1978].
- DROZDEK, Adam (2007). "Megarian Theology". En *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche* (pp. 145–150). Aldershot: Ashgate.
- DUNN, Francis M. (2001). "Protagoras and the Parts of Time". *Hermes*, vol. 129, n. 4, pp. 547–550.

- DUPRÉEL, Eugène (1921). “Les thèmes du *Protagoras* et les *Dissoi Lógoi*”. *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 89, pp. 26–40.
- DUSANIĆ, Slobodan (1999). “Isocrates, the Chian Intellectuals and the Political Context of the *Euthydemus*”. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 119, pp. 1–16.
- EMILSSON, Eyjólfur K. (1994). “Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a–c”. *Phronesis*, vol. 39, n. 2, pp. 136–149.
- FIELD, Guy C. (1967). *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*. London: Methuen.
- FIERRO, María A. (2012). “La *philosophía* según Platón”. En O. Nudler, M. A. Fierro y G. Satne (eds.), *La Filosofía a través del espejo: estudios metafilosóficos* (pp. 85–113). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- FORD, Andrew (1994). “Protagoras’ Head: Interpreting Philosophic Fragments in *Theaetetus*”. *The American Journal of Philology*, vol. 115, n. 2, pp. 199–218.
- FRÄNKEL, Hermann (1975). “Zeno of Elea’s Attacks on Plurality”. En R. E. Allen y D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 2: The Eleatics and Pluralists (pp. 102–142). New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press [1<sup>o</sup> ed. 1942].
- FRITZ, Kurt von (1931). “Megariker”. En *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (supl. v, coll. 707–724). Stuttgart: Metzler.
- (1975). “Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón” *Diánoia*, vol. 21, n. 21, pp. 1–11 [trad. B. Navarro].
- GAGARIN, Michael (1990). “The Ambiguity of Eris in the *Works and Days*”. En M. Griffith and D. J. Mastrorarde (eds.), *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of T. G. Rosenmeyer* (pp. 173–183). Atlanta: Scholars Press.
- (1994). “Probability and persuasion: Plato and Early Greek rhetoric”. En I. Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action* (pp. 46–68). London and New York: Routledge.
- (2002). *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press.
- GALLEGO, Julián (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2005). “Los *dissoi lógoi* en las *Nubes* de Aristófanes. Esquema formal y punto de detención de la proliferación discursiva”. *Circe*, vol. 10, pp. 177–193.

- GALSTON, Miriam (1982). "Aristotle's Dialectic, Refutation, and Inquiry". *Dialogue*, vol. 21, n. 1, pp 79–94.
- GARDELLA, Mariana (2013). "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica". *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, vol. 36, n. 1, pp. 45–64.
- (2014a). "Euclides de Mégara, filósofo socrático". *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 33, n. 2, pp. 19–37.
- (2014b). "La metafísica megárica: unidad, identidad y monismo predicativo". *Diánoia*, vol. 59, n. 73, pp. 3–26.
- (2015a). "El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de lo uno". *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n. 23, pp. 157–181.
- (2015b). *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rthesis.
- (2016a). "Ἀνθρώπος περιπατεῖ: los argumentos del tercer hombre megáricos". *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, vol. 37, n. 1–2, pp. 69–94.
- (2016b). "Antilogía y gimnasia intelectual. La interpretación de Platón sobre Zenón de Elea". *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*, vol. 28, n. 1, pp. 14–32.
- (2017). "Protágoras y la (im)posibilidad de contradecir". *Daímon. Revista internacional de filosofía*, vol. 71 (en prensa).
- GIANNOPOULOU, Zina (2001). "'The Sophistry of Noble Lineage' Revisited: Plato's *Sophist* 226b1–231b8". *Illinois Classical Studies*, vol. 26, pp. 101–124.
- GIOMBINI, Stefania y MARCACCI, Flavia (2010). "Dell'antilogia". En S. Giombini y F. Marcacci (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti* (pp. 277–294). Aguaplano: Città di Castello.
- GLAZEBROOK, Trish (2001). "Zeno against Mathematical Physics". *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n. 2, pp. 193–210.
- GOLITSIS, Pantelis (2008). *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*. Berlin: De Gruyter.
- GOURINAT, Jean-Baptiste (2001). "La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon". En M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon* (pp. 233–261). Paris: L'Harmattan.

- GROTE, George (2009). *Plato and the Other Companions of Socrates*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press [1° ed. 1865].
- GUTHRIE, William K. C. (1977). *The Sophists*. London: Cambridge University Press [1° ed. 1969].
- HAMLIN, David W. (1990). "Aristotle on Dialectic". *Philosophy*, vol. 65, n. 254, pp. 465–476.
- HASPER, Pieter S. (2006). "Zeno Unlimited". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 30, pp. 49–85.
- HENNE, Désiré (1843). *L'école de Mégare*. Paris: Joubert.
- HERSBELL, Jackson P. (1970). "Hesiod and Empedocles". *The Classical Journal*, vol. 65, n. 4, pp. 145–161.
- HINTIKKA, Jaakko (1964). "Aristotle and the Master Argument of Diodorus". *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, n. 2, pp. 101–114.
- HITCHCOCK, David (2000). "The Origin of Professional Eristic". En T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum* (pp. 59–67). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- HOPKINS, Phil (2006). "Zeno's *Boéthéia Tôi Logôï*: Thought Problems about Problems for Thought". *Epoché*, vol. 11, n. 1, pp. 3–27.
- HUMBERT, Jean (1967). *Socrate et les petits socratiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- IRWIN, Terence (1988). *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford Clarendon Press.
- KAHN, Charles H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. New York: Cambridge University Press.
- (2003). *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Publishing Company [1° ed. 1973].
- KARASMANIS, Vassilis (2012). "Dialectic and the Second Part of Plato's *Parmenides*". En R. Patterson, V. Karasmanis y A. Hermann (ed.), *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn* (pp. 183–204). Las Vegas: Parmenides Publishing.
- KENT SPRAGUE, Rosamond (1962). *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (1968). "A Platonic Parallel in the *Dissoi lôgoi*". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, n. 2, pp. 160–161.

- KERFERD, George B. (1954). "Plato's Noble Art of Sophistry". *The Classical Quarterly*, vol. 4, n. 1–2, pp. 84–90.
- (1981). *The Sophistic Movement*. New York: Cambridge University Press.
- LEE, Mi-Kyoung (2005). *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*. New York: Oxford Clarendon Press.
- LEVI, Adolfo (1940). "On 'Twofold Statements'". *The American Journal of Philology*, vol. 61, n. 3, pp. 292–306.
- LIVINGSTONE, Niall (2001). *A Commentary on Isocrates' Busiris*. Leiden: Brill.
- LOUGOVAYA, Julia y AST, Rodney (2004). "Mênis and Pélex. Protagoras on Solecism". *The Classical Quarterly*, vol. 54, n. 1, pp. 274–277.
- MACDOWELL, Douglas M. (1996). *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*. New York: Oxford University Press.
- MAGUIRE, Joseph P. (1973). "Protagoras — or Plato?". *Phronesis*, vol. 18, n. 2, pp. 115–138.
- MAKIN, Stephen (1982). "Zeno on Plurality". *Phronesis*, vol. 27, n. 3, pp. 223–238.
- MANSFELD, Jaap (1981). "Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons". En G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes*, vol. 44, pp. 38–53.
- (1982). "Digging up a Paradox: A Philological Note on Zeno's Stadium". *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 125, n. 1, pp. 1–24.
- (1986). "Aristotle, Plato and the Pre-Platonic Doxography and Chronography". En G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (pp. 1–59). Torino: Tirrenia Stampatori.
- MARCOS, G. (1999). "¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, Teeteto 170a–c". *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. 25, pp. 295–317.
- (2009). "La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como 'mezcla de sensación y juicio'". En G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (pp. 123–146). Buenos Aires: Prometeo.
- (2015). "Filosofía vs. erística según Platón y Aristóteles: acerca de la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar". *Argos*, vol. 38, pp. 9–31.

- MÁRSICO, Claudia (2012). “Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara”. *Méthexis*, vol. 25, pp. 17–34.
- (2015). “Encrucijadas dialécticas: *élenchos*, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las *Refutaciones sofísticas*”. *Archaí*, n. 14, pp. 137–148.
- MATELLI, Elisabetta (2000). “L’anno 431 a. C. e le antilogie di Euripide, Protagora, Tucidide”. *Aevum*, vol. 74, n. 1, pp. 21–46.
- MAZZARINO, Santo (1974). *Il pensiero storico classico*. Bari: Laterza [1º ed. 1965].
- MCCABE, Mary M. (2004). “Unity in the *Parmenides*. The Unity of the *Parmenides*”. En C. Gill y M. M. McCabe (ed.), *Form and Argument in Late Plato* (pp. 5–48). New York: Oxford Clarendon Press [1º ed. 1996].
- MCKIRAHAN, Richard D. (1999). “Zeno”. En A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, pp. 134–158.
- MOLINE, Jon (1969). “Aristotle, Eubulides, and the Sorites”. *Mind*, vol. 78, n. 311, pp. 393–407.
- MOMBELLO, Eduardo H. (2014). “La peirástica socrática de Aristóteles”. *Archaí*, n. 14, pp. 109–136.
- MUELLER, Ian (2009). “*Aporia* 12 (and 12 bis)”. En M. Crubellier y A. Laks (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum* (pp. 189–209). Oxford: Oxford University Press.
- MULLER, Robert (1988). *Introduction à la pensée des Mégariques*. Paris: Vrin.
- MURRAY, James S. (1988). “Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric”. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 21, pp. 279–289.
- NAGLER, Michael (1988). “Toward a Semantics of Ancient Conflict: Eris in the *Iliad*”. *The Classical World*, vol. 82, n. 2, pp. 81–90.
- (1992). “Discourse and Conflict in Hesiod: Eris and the Erides”. *Ramus*, vol. 21, n. 1, pp. 79–96.
- NARCY, Michel (2013a). “Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c–235a)”. En B. Bossi y T. Robinson (eds.), *Plato’s Sophist Revisited* (pp. 57–70). Berlin: De Gruyter.
- (2013b). “Why was the *Theaetetus* written by Euclides?”. En G. Boys–Stones, D. El Murr y C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy: Studies in Honour of Christopher Rowe* (pp. 150–166). New York: Cambridge University Press.

- NEHAMAS, Alexander (1990). "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n. 1, pp. 3–16.
- NIGHTINGALE, Andrea W. (1995). *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'BRIEN, Denis (2003). "Socrates and Protagoras on Virtue". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 24, pp. 59–131.
- OWEN, Gwilym E. L. (1961). "τιθέναι τὰ φαινόμενα". En S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode* (pp. 85–103). Paris: Publications Universitaires de Louvain.
- (1975). "Zeno and the Mathematicians". En R. E. Allen y D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 2: The Eleatics and Pluralists (pp. 143–165). New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press [1° ed. 1957].
- PALMER, John (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- PAPAGEORGIU, Nikolaos (2004). "Prodicus and the *Agôn* of the *Lógoi* in Aristophanes' *Clouds*". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 78, n. 3, pp. 61–69.
- PENNER, Terry (2007). "The Death of the So-Called 'Socratic Elenchus'". En M. Erler y L. Brisson (eds.), *Gorgias–Menon. Selected Papers From the Seventh Symposium Platonicum* (pp. 3–19). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- RADEMAKER, Adriaan (2013). "The Most Correct Account: Protagoras on Language". En J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte y P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* (pp. 87–111). Leiden–Boston: Brill.
- RAMAGE, Edwin S. (1961). "An Early Trace of Socratic Dialogue". *The American Journal of Philology*, vol. 82, n. 4, pp. 418–424.
- RANKIN, David (1981). "*Ouk éstin antilégein*". En G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes*, vol. 44, pp. 25–37.
- RAPP, Christof (2006). "Zeno and the Eleatic Anti-pluralism". En M. M. Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici* (pp. 161–182). Pisa: Edizioni della Normale.

- ROBINSON, Richard (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. London: Oxford University Press [1<sup>o</sup> ed. 1941].
- ROSENTHAL, Franz (1937). "Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten". *Orientalia*, vol. 6, pp. 21–67.
- ROSSETTI, Livio (1980a). "Tre studi sui Δισσοὶ λόγοι". *Studi filosofici*, vol. 3, pp. 27–54.
- (1980b). "Ricerche sui 'Dialoghi Socratici' di Fedone e di Euclide". *Hermes*, vol. 108, no. 2, pp. 183–200.
- (1986). "La certitude subjective inébranlable". En B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique* (pp. 195–209). Paris: Vrin.
- (1992). "Sull'intreccio di logica e retorica in alcuni paradossi di Zenone di Elea". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 74, n. 1, pp. 1–25.
- (2003). "Le dialogue socratique *in statu nascendi*". *Philosophie Antique*, vol. 1, pp. 11–35.
- (2007). "A context for Plato's dialogues". En A. Bosch–Veciana y J. Monserrat–Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues* (pp. 15–31). Vol. 1. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- (2011). "Un filosofo senza filosofia". En J. Barnes, *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*. Editado por L. Rossetti y M. Pulpito. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (2015). "Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali". *Archai*, n. 15, pp. 11 – 20.
- ROSSI, Gabriela (2001). "Algunas notas sobre la discusión con los eleatas en *Física I* de Aristóteles". *Tópicos*, vol. 20, pp. 137–159.
- ROWE, Christopher (1983). "'Archaic Thought' in Hesiod". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 103, pp. 124–135.
- (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. New York: Cambridge University Press.
- RYLE, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAMB, Djibril (1985). "Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 175, n. 3, pp. 257–266.
- SATTLER, Barbara (2015). "Time is Double the Trouble: Zeno's Moving Rows". *Ancient Philosophy*, vol. 35, n. 1, pp. 1–22.
- SCHIAPPA, Edward (1990). "Did Plato Coin *Rhetorikê*?". *The American Journal of Philology*, vol. 111, n. 4, pp. 457–470.

- (1991). “Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage?”. *Rhetoric Review*, vol. 10, n. 1, pp. 5–18.
- (2003). *Protagoras and Lógos*. South Carolina: University of South Carolina Press.
- SCODEL, Ruth (2000). “Verbal Performance and Euripidean Rhetoric”. *Illinois Classical Studies*, vol. 24–25, pp. 129–144.
- SEDLEY, David (1977). “Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 23, pp. 74–120.
- SIDGWICK, Henry (1872). “The Sophists”. *The Journal of Philology*, vol. 4, n. 8, pp. 288–307.
- SILVERMAN, Allan (1991). “Plato on *phantasía*”. *Classical Antiquity*, vol. 10, n. 1, pp. 123–147.
- SMITH, Robin (1993). “Aristotle on the Uses of Dialectic”. *Synthese*, vol. 96, pp. 335–358.
- SOLMSEN, Friedrich (1971). “The Tradition about Zeno of Elea Re–Examined”. *Phronesis*, vol. 16, n. 2, pp. 116–141.
- SPANGENBERG, Pilar (2009). “*Phantasía* y verdad en Protágoras”. En G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasía en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (pp. 69–98). Buenos Aires: Prometeo.
- SPANGLER, G. A. (1979). “Aristotle’s Criticism of Parmenides in *Physics* I”. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 13, n. 2, pp. 92–103.
- STRAUSS CLAY, Jenny (2003). *Hesiod’s Cosmos*. New York: Cambridge University Press.
- STRIKER, Gisela (1996). “Methods of Sophistry”. En *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (pp. 3–21). New York: Cambridge University Press.
- SZLEZÁK, Thomas A. (2005). *Reading Plato*. London: Routledge [Traducido por G. Zanker, publicado originalmente en alemán *Platon lesen*, Stuttgart, 1993].
- TANNERY, Paul (1887). *Pour l’histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*. Paris: Alcan.
- TAORMINA, Daniela P. (2004). “Il *logos* di Prodicco (337a1–c4)”. En G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche* (pp. 375–389). Napoli: Loffredo.
- TARÁN, Leonardo (1987). “The Text of Simplicius’ Commentary on Aristotle’s *Physics*”. En I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris 1985* (pp. 246–266). Berlin: De Gruyter.
- TARRANT, Harold (1990). “More on Zeno’s ‘Forty *Logoi*’”. *Illinois Classical Studies*, vol. 15, pp. 23–37.

- (2002). “Élenchos and Exétasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation”. En G. A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond* (pp. 61–77). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- TAYLOR, Alfred E. (1911). *Varia Socratica*. Oxford: James Parker.
- (1915). “Parmenides, Zeno, and Socrates”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 16, pp. 234–289.
- TIMMERMAN, David M. (1988). “Isocrates’ Competing Conceptualization of Philosophy”. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 31, n. 2, pp. 145–159.
- TIMMERMAN, David M. y SCHIAPPA, Edward (2010). *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*. New York: Cambridge University Press.
- TREVASKIS, John R. (1955). “The Sophistry of Noble Lineage (Plato, *Sophistes* 230a5–232b9)”. *Phronesis*, vol. 1, n. 1, pp. 36–49.
- VALIAVITCHARSKA, Vessela (2006). “Correct *Lógos* and Truth in Gorgias’ *Encomium of Helen*”. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 24, n. 2, pp. 147–161.
- VERDE, Francesco (2015). “Diodorus Cronus on Perceptible Minima”. En U. Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology* (pp. 134–148). New York–London: Routledge.
- VERSENYI, Laszlo (1962). “Protagoras’ Man–Measure Fragment”. *The American Journal of Philology*, vol. 83, n. 2, 1962, pp. 178–184.
- VLASTOS, Gregory (1973). *Platonic Studies*. New Jersey: Princeton University Press.
- (1975). “Plato’s Testimony concerning Zeno of Elea”. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 95, pp. 136–162.
- (1995b). “A Note on Zeno’s Arrow”. En D. W. Graham (ed.), *Studies in Greek Philosophy. Gregory Vlastos*. Vol. 1: The Presocratics (pp. 205–218). New Jersey: Princeton University Press [1° ed. 1966].
- (1995c). “A Zenonian Argument Against Plurality”. En D. W. Graham (ed.), *Studies in Greek Philosophy. Gregory Vlastos*. Vol. 1: The Presocratics (pp. 219–240). New Jersey: Princeton University Press [1° ed. 1971].
- (1996). “The Socratic Elenchus” y “Afterthoughts on the Socratic Elenchus”. En W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments* (pp. 28–59). Londres: Routledge [1° ed. 1983].

- (1973). “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”. *Platonic Studies* (pp. 221–252). New Jersey: Princeton University Press.
- WEIDEMANN, Hermann (2008). “Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility”. *American Philosophical Quarterly*, vol. 45, n. 2, pp. 131–148.
- WEISS, Roslyn (2000). “When Winning Is Everything: Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic”. En T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum* (pp. 68–75). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- WILSON, John R. (1979). “Eris in Euripides”. *Greece & Rome*, vol. 26, n. 1, pp. 7–20.
- ZELLER, Eduard G. (1868). *Socrates and the Socratic Schools*. London: Longmans [Traducido por O. J. Reichel, publicado originalmente en alemán *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1856–1868].
- (1881). *A History of Greek Philosophy. From the Earliest Period to the Time of Socrates*. 2 vols. London: Longmans [Traducido por S. F. Alleyne, publicado originalmente en alemán *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1856–1868].
- ZILIOLI, Ugo (2007). *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato’s Subtlest Enemy*. Wiltshire: Ashgate.