

El *Eutidemo* de Platón como respuesta a las críticas de Isócrates al círculo socrático de *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*.

Autor:

Villar, Francisco

Tutor:

Mársico, Claudia Teresa

2021

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



**EL *EUTIDEMO* DE PLATÓN COMO RESPUESTA A LAS CRÍTICAS DE ISÓCRATES
AL CÍRCULO SOCRÁTICO DE *CONTRA LOS SOFISTAS* Y *ENCOMIO DE HELENA***

Tesis para la obtención del título de Doctor en Filosofía

Aspirante: Prof. Francisco Villar

Directora: Dra. Claudia Teresa Mársico

2021

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin la beca interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas que permitió que pudiera concentrar mi energía en la instrucción y la investigación. Agradezco en primer lugar a mi directora Claudia Mársico por compartirme los conceptos y herramientas que desde hace varios años guían mi trabajo con los griegos. También a Luis Ángel Castello, Marisa Divenosa y Leandro Pinkler por la dedicación con la cual me introdujeron al aprendizaje del griego clásico en el marco de los cursos de *Lengua y Cultura Griega* del Departamento de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y que en compañía de Esteban Bieda y Mariana Gardella sigo profundizando en las asignaturas *Griego Filosófico* I y II del Departamento de Filosofía de la misma casa de estudios. Diversos seminarios de doctorado dictados por Néstor Cordero han oficiado de marco para que pensara muchos de los contenidos de la investigación. Son numerosos, asimismo, los colegas y amigos que dejaron alguna huella en el proceso de realización del doctorado y escritura de la tesis. Van mis especiales agradecimientos a Helena Bustos, Rodrigo Illarraga, Santiago Chame, Milena Lozano Nembrot y Luciano Ciruzzi, ante todo por los buenos momentos compartidos. Finalmente, agradezco a mi familia por el cariño y el apoyo que me brindaron todos estos años, y a Lucía, Octavio y Ada, porque siempre están.

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	1
<u>CAP. 1. ISÓCRATES CONTRA LOS SOCRÁTICOS</u>	
1.1 El perfil intelectual de Isócrates	13
1.2 El ataque de <i>Contra los sofistas</i> y <i>Encomio de Helena</i>	28
1.2.1 <i>Encomio de Helena</i>	32
1.2.2 <i>Contra los sofistas</i>	41
1.2.3 La estrategia de ocultamiento del adversario	50
1.3 Los socráticos como los depositarios de la crítica de Isócrates	57
1.3.1 Los socráticos y la práctica del ἔλεγχος	57
1.3.2 El componente doctrinal y su raigambre metodológica	68
1.3.3 Las restantes críticas de Isócrates	74
1.4 Conclusión	81
<u>CAP. 2. EUCLIDES Y LOS MEGÁRICOS</u>	
2.1 Euclides de Mégara y sus allegados megáricos	83
2.2 Ontología y lenguaje en Euclides de Mégara	99
2.3 Dialéctica erística en los continuadores de Euclides	115
2.3.1 Brisón de Heraclea	116
2.3.2 Eubúlides de Mileto	120
2.3.3 Aléxino de Elis	132
2.4 Conclusión	138
<u>CAP. 3. EUTIDEMO Y DIONISODORO</u>	
3.1 Los hermanos erísticos: unos sofistas nuevos.....	143
3.1.1 La primera demostración erística	154
3.1.2 La segunda demostración erística	161
3.1.3 La tercera demostración erística	170
3.2 La identidad de Eutidemo y Dionisodoro	184
3.2.1 Los sofistas del siglo V a. C. y la práctica del ἔλεγχος	193
3.2.2 La interpretación megárica	209
3.3 Conclusión	221
<u>CAP. 4. EL EUTIDEMO COMO RESPUESTA A ISÓCRATES</u>	
4.1 Los límites de la erística megárica	225
4.1.1 Análisis y neutralización de falacias	226
4.1.2 La auto-refutación de los erísticos	237
4.2 Los modelos protépticos de Sócrates	246
4.2.1 El primer modelo protréptico	254
4.2.2 El segundo modelo protréptico	264
4.3 Isócrates y el crítico innominado de la filosofía	279
4.3.1 El epílogo del <i>Eutidemo</i>	280
4.3.2 La identidad isocrática del crítico	289
4.4 Conclusión	299
<u>CONCLUSIÓN</u>	301
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	304

INTRODUCCIÓN

No tenemos ni la milésima parte de los escritos antiguos; es la suerte la que les da vida más corta o más larga, según su favor; y podemos dudar si los que tenemos no son los peores, ya que no hemos visto los demás.

Michel de Montaigne, *Ensayos XVI*

El argumento escéptico con el cual decido dar comienzo a esta tesis responde a que en unas breves y bellas líneas Montaigne logra condensar la esencia de la actitud de sospecha que cualquiera interesado en aproximarse a los textos de la antigüedad griega con la intención de reconstruir a través de ellos el imaginario de la época debería cultivar tanto en sí mismo como en sus pares. Al margen del dato cuantitativo al que hace referencia, en cuya exactitud no voy a ahondar, sus palabras enfatizan una dimensión cualitativa a la que arriban por medio un razonamiento que, aunque puede resultar controvertido, al menos tiene la virtud de poner en cuestión la presunción, tan frecuente como ingenua, que adscribe la supervivencia del *corpus* clásico a la superioridad de los autores y escritos conservados, sea esta moral, espiritual, argumentativa, estética o el criterio que se quiera tomar en consideración.

Invocar a la suerte como causa de la pervivencia de obras de figuras de la talla de Heródoto y Tucídides, Esquilo, Sófocles y Eurípides, o Platón, Jenofonte y Aristóteles podría ocasionar disgusto entre los especialistas consagrados a la exégesis de

estos, y más si se da el paso extra de dudar de que aquello que no superó la prueba del tiempo *podría haber sido* de mayor calidad que lo que sí lo hizo. No es el propósito de esta tesis ni sugerir ni defender tal punto de vista. Me sirvo del provocativo argumento de Montaigne ante todo para hacer foco en un estado de cosas y en una actitud consecuente con este que creo que recorre mi trabajo por completo: el registro escrito de lo que los antiguos pensaron, enseñaron, discutieron y legaron a la posteridad se asemeja a un rompecabezas con un sinnúmero de piezas faltantes, quizás no tantas como cree Montaigne, y con seguridad no todas necesarias para hacer emerger sentidos valiosos en sectores concretos de la figura, pero sí suficientes para advertir la existencia de huecos que perturban la visión clara, tanto del todo como de sus partes, y que vuelven legítima la pregunta respecto de si lo que tenemos ganaría en belleza, interés e incluso genialidad si pudiera contemplarse a la luz de lo que no ha perdurado.

Esta tesis es, en principio, sobre el *Eutidemo* de Platón. Mis reservas acerca de adjudicarle tal calificación a título pleno radica en que se propone ingresar al diálogo a través de fuentes que tanto por hallarse perdidas en su integridad —o conservarse mutiladas— como por haber ingresado a los canales de la copia textual por otras vías, como parte de disciplinas con anaqueles distintos a los de la filosofía, permanecen ignoradas, inexploradas o revisten un *status* secundario en las aproximaciones al *Eutidemo*. La naturaleza oculta que esas ideas y quienes las expresaron poseen en el diálogo torna aún más tortuosa cualquier tentativa de análisis que se pretenda intertextual, en tanto este constituye una ficción rica en detalles y de gran dificultad teórica que habilita su lectura aislada y a lo sumo invita a integrar sus problemáticas y personajes en el marco mayor, pero aún restringido, de la obra de su autor.

Los trabajos que integran la compilación del *V Symposium Platonicum* sobre *Eutidemo*, *Lisis* y *Cármides* (Robinson y Brisson 2000) son un buen testimonio del tipo de preocupaciones que al momento de esta conferencia tenían los hombres y mujeres que se congregaron a discutir el diálogo. Atraviesa la publicación el empeño de ubicar al *Eutidemo* en el conjunto de los escritos de Platón, procurando armonizar las múltiples incógnitas y *puzzles* que este incluye con cuestiones decisivas que sin duda han enriquecido el conocimiento del diálogo, como el *status* de la argumentación socrático-platónica y sus diferencias —y similitudes— con la refutación erística, los temas ontológicos y epistemológicos de madurez y vejez que resuenan a lo largo de sus páginas, el nexo entre filosofía y dialéctica, el socratismo de las posiciones éticas de Platón, la dilucidación de aspectos puntuales de las desafiantes paradojas erísticas, el

análisis de la trabajada composición de la narración y sus varios actores, etc.

Dos trabajos, no obstante, emergen como indicios de la existencia de un supuesto que atravesaba a la fecha el campo de estudios sobre el diálogo y que ambos se proponían revisar: la pertenencia intelectual de Eutidemo y Dionisodoro. En efecto, tanto Hitchcock (2000) como Dorion (2000a) se esforzaron en dar argumentos en contra de la extendida interpretación que hacía de los dos antagonistas erísticos de Sócrates unos sofistas del siglo V a. C. Hitchcock defendió que su labor refutativa resulta tan discordante con las fuentes sobre la actividad discursiva de los primeros sofistas y que, a su vez, se asemeja en tantos aspectos a la de Sócrates tal como Platón la retrata en sus primeros diálogos, que sería impropio buscarle un origen más allá del Sócrates histórico y su círculo íntimo. Dorion dio un paso más allá y argumentó que sería el conjunto de figuras reunidas en torno al socrático Euclides de Mégara, los megáricos, los principales depositarios de la mordaz crítica que el diálogo construye.

Al proponer tal linaje megárico Dorion no pretendía originalidad alguna, sino otorgar mejores razones a una tesis antigua traída nuevamente al debate por Hawtrey (1981: 23-30) y que se remonta a un artículo pionero de Sidgwick (1873), impregnando a su vez los estudios de principios del siglo XX, pero que comenzó a ceder terreno a partir de las propuestas primero de Kerferd (1954) de interpretar el quehacer intelectual de Sócrates como parte de la primera sofística y luego de Sprague (1972) de incorporar a Eutidemo y Dionisodoro al *corpus* de estas figuras, a su juicio injustamente excluidos por primar a inicios de siglo la idea de que los personajes de Platón enmascaraban a menudo a sus condiscípulos socráticos. El aporte de Dorion se da en consonancia con el avance en el conocimiento de estas últimas figuras y la difusión de herramientas filológicas para su estudio riguroso, siendo destacable la compilación de Döring (1972) acerca de los megáricos pero ante todo la de Giannantoni (1990), primera edición completa de fragmentos y testimonios sobre Sócrates y sus seguidores.

La incorporación de Euclides y los megáricos en la interpretación del *Eutidemo* es uno de los propósitos de esta tesis, pero no el único ni el principal. A la tarea de continuar la senda reabierto por Hawtrey, Hitchcock y Dorion ya se han abocado en el ámbito local Mársico e Inverso (2012) y Gardella (2013 y 2017), con aportes inestimables para reconstruir tanto las tensiones intra-socráticas que atraviesan el diálogo como su origen en los desarrollos teórico-discursivos de la generación anterior, pero aún incompletos en lo que respecta a recuperar otra voz silenciada o al menos subestimada al punto de constituir esta un dato señalado pero que no ha merecido un

examen pormenorizado. Me refiero a la propuesta de identificación de Isócrates con el logógrafo innominado que en el epílogo del *Eutidemo* (304c-307c) Critón reporta atacando con virulencia a los erísticos y a Sócrates en una diatriba generalizada contra los dedicados a la filosofía, actividad que censura tanto por sí misma como por la calidad de sus expertos más destacados, a su criterio, Eutidemo y Dionisodoro.

En el mismo *V Symposium Platonicum* llama la atención, por ejemplo, que algunos autores remitan a esta hipótesis para conceptualizar a la figura anónima, como Ausland (2000: 22-23), Scolnikov (2000: 121, n. 21) y Kato (2000: 131-132), pero que solo Kahn (2000: 88-89) y Dorion (2000a: 49) la usen para el entendimiento del diálogo en su conjunto: Isócrates había escrito discursos donde reprobaba a unos maestros a sueldo dedicados a discusiones refutativas en los que Platón bien podría haberse considerado aludido, siendo esperable, por tanto, la aparición de un diálogo como el *Eutidemo*, en donde Sócrates y dos sofistas dedicados a la erística son tan finamente diferenciados. Al igual que la hipótesis megárica, la que identifica al crítico con Isócrates no es nueva y se remonta al siglo XIX, al menos a un trabajo de Thompson (1868: 179-182) a propósito del *Fedro*, el cual culmina con una explícita alusión — probablemente irónica— a Isócrates (279a-b). La misma fue defendida por el propio Sidgwick (1873) y es argumentada a mi juicio del modo más riguroso por Méridier (1964: 134-138) —originalmente publicado en 1931—, quien identificó al *Contra los sofistas* y el *Encomio de Helena* como los discursos donde Isócrates arremete contra los socráticos e integró esa suposición a la interpretación megárica de la erística.

Con divergencias respecto de la datación relativa de los textos relevantes que integran la hipótesis, la lectura de la resonancia del ataque de Isócrates en el *Eutidemo* ha sido afirmada por comentaristas de peso del diálogo, como Hawtrey (1981: 133-138), Canto (1989: 33-37) y Mársico e Inverso (2012: 90-93), aunque también tiene detractores. Chance (1992: 200-201), por ejemplo, se inscribe en una tradición exegética que toma una posición cautelosa y se aferra a la falta de nombre propio del crítico de la filosofía, proponiendo que Platón se dirige más a un tipo de intelectual que a alguien en particular. Sermamoglou-Soulmaidi (2014: 141-142), por su parte, desestima que Platón sea alcanzado por el retrato erístico de Isócrates y prefiere interpretar la diferenciación de métodos que busca elaborar el *Eutidemo* bajo el prisma de la malinterpretación de la labor intelectual del Sócrates histórico propiciada por Aristófanes en *Nubes*.

Independientemente de las discrepancias puntuales respecto de la ubicación cronológica de las obras o generales respecto de si Platón pretendía o no contestar a

Isócrates con la publicación del diálogo, las cuales necesitan de un análisis de las fuentes que excede el acotado espacio de esta introducción, aúna a todos estos trabajos el hecho de ser acercamientos centrados en el *Eutidemo* que se abocan solo de manera subsidiaria al estudio de los textos de Isócrates y, más importante aún, de su pensamiento, aquel en el que se enmarca la crítica que lanza contra los consagrados a las discusiones verbales. Una observación similar puede hacerse de los estudiosos de Isócrates: desde Jebb (1876: 49-53) pasando por editores y traductores de su obra como Norlin (1929: 162, *n. b*) y Van Hook (1945: 60, *n. a*) hasta acercamientos recientes como los de Mirhady y Too (2000: 31-32) y Usacheva (2013) se ha sugerido la identificación de todos o algunos de los discípulos de Sócrates con los disputadores criticados en ambos o en uno de los dos discursos. Pero la preocupación es siempre Isócrates, no su choque con los socráticos ni las resonancias del mismo en el *Eutidemo*, a excepción de Eucken (1983), quien de todos modos centra su atención en la intertextualidad de los discursos con Antístenes y Platón y no con Euclides y sus seguidores, a quienes dedica un examen reducido que no hace justicia al atractivo que ha ganado la hipótesis megárica luego de las razones reflatadas por Dorion.

Con estas observaciones resalto que si bien las claves de lectura a través de las cuales interpreto el *Eutidemo* tienen su historia y un reservorio copioso de defensores, así como también opositores, considero que falta una aproximación que se coloque en una perspectiva que atienda a las fuentes de todos los implicados en pos de tejer con ellas la trama de una única discusión intelectual. La tarea no es sencilla porque implica poner en diálogo material diverso, como discursos en primera persona que simulan su pronunciación pública en el caso de Isócrates, una conversación ficticia en donde la voz del autor se desdibuja en el de Platón, y fragmentos y testimonios indirectos en el de los megáricos. Estos últimos recogen a su vez opiniones de las que a veces resulta imposible determinar su veracidad, así como filiaciones, anécdotas y patrones de argumentación íntegros que en muchos casos quizás nunca fueron puestos por escrito pero que eran parte de un modo de vivir y comunicar ideas.

Constituye el fin último de la tesis interpretar el *Eutidemo* de Platón inscribiéndolo debidamente en su Zona de Tensión Dialógica, concepto ideado por mi directora Claudia Mársico (2010) que busca revertir el acceso descontextualizado enraizado en la investigación y la enseñanza tradicional de la filosofía. En efecto, fruto de operaciones de selección y ordenación didáctica de los doxógrafos helenísticos — estudiadas por Zhmud (2001) y Mansfeld (2002)— que en pos de transponer el pasado a

un formato de fácil transmisión agruparon a los pensadores en esquemas sucesorios en los cuales el avance doctrinal es vehiculizado por el diálogo crítico entre maestros y discípulos, los estudios de la antigüedad suelen contribuir a generar una representación distorsionada de nuestra disciplina en la cual da la impresión de que los filósofos especularon en soledad o solo con el legado de los conceptos heredados de la tradición como única pared en la cual resonar sus reflexiones. La aproximación a la historia de la filosofía por Zonas de Tensión Dialógica procura reinsertar las obras que han sobrevivido completas, así como los retazos de otras que solo podemos conocer tortuosamente, en las discusiones que las hicieron posibles y las dotaron de sentido. Abona este objetivo no solo el reconocimiento fáctico de que a la par de diálogos como los de Platón existía, por ejemplo, una abundante literatura socrática de la que contamos con catálogos, noticias y fragmentos, sino también un principio metodológico que con la misma inspiración escéptica que Montaigne se atreve a poner en entredicho la mayoría de lo que la tradición seleccionó para ser preservado y los imponderables del azar y la historia permitieron que llegara hasta nosotros como tal, reclamando para figuras menos afortunadas, como los llamados “socráticos menores”, su inclusión en la reconstrucción de un tiempo intelectualmente tan rico como el siglo IV a. C.

Mársico define una Zona de Tensión Dialógica como “el ámbito estructural de problemas al que se dirigen varios pensadores desarrollando argumentos para fortalecer posiciones propias e impugnar las contrarias” (2010: 23), definición en la cual conviene resaltar sus tres elementos y su enlace conceptual: el término “zona” designa una región identificable de pensamiento que concita atención a diversos actores de un campo intelectual determinado y los estimula a tomar posición al respecto; la “tensión” indica el cisma en el cual las diferentes perspectivas colisionan debido a que cada una articula de manera diversa los elementos de la zona; dicha tensión se manifiesta en un componente “dialógico” por suscitar un intercambio crítico que gana concreción en discusiones efectivas, pero sobre todo en escritos con alguna carga polémica que oficia de material a través del cual se puede estudiar la disputa que tuvo lugar.

El que mi presentación del enfoque se encuentre teñida de cierta arenga al restablecimiento de los discípulos de Sócrates en las exégesis de la antigüedad responde a que la intención de Mársico es en gran medida invitar a la ampliación de los horizontes de comprensión de la filosofía platónica, entendiendo sus diálogos como especímenes dentro un “fenómeno socrático” que excedió su obra. Lejos de restarle interés y valor a esta, el tomar conciencia del dato hace de la labor de Platón una

empresa quizás más atractiva y admirable, ante todo por haber sido capaz de integrar en sus escritos los temas raigales que suscitaban interés entre sus contemporáneos al tiempo que objetaba los planteos de estos y demostraba su destreza para reapropiarse críticamente de las ideas de pensadores del pasado, como la tradición presocrática y sofística, dejando tras de sí una huella que perdura hasta nuestros días.

No obstante, constituye también un ejercicio legítimo y necesario el hacer el intento de arrebatarle al socratismo el monopolio del pensamiento en el siglo IV a. C., siendo Isócrates un candidato ideal para tomar como punto de partida, tanto por la cantidad de discursos que nos han llegado de su autoría como por la ferviente oposición que demostró contra el círculo socrático, al cual erigió desde los albores de su actividad como escritor y educador en tanto antagonistas de su forma de concebir la tarea intelectual. Mi decisión de incorporarlo como uno de los protagonistas de la investigación está a su vez propiciada por el consejo de la propia Mársico, quien al momento de introducir su segundo volumen de *Filósofos socráticos* presenta el paso por el *Contra los sofistas* y el *Encomio de Helena* como un “rodeo sugerente” (2014: 9) para ingresar al clima teórico de inicios del siglo IV a. C., rodeo que desde mi encuentro con él captó mi atención y que de mi demora en el mismo floreció esta tesis.

La Zona de Tensión Dialógica que me propongo reconstruir a partir del *Contra los sofistas* y el *Encomio de Helena* de Isócrates, el *Eutidemo* de Platón y el *corpus* megárico es la relativa a los fundamentos, métodos y fines de la φιλοσοφία en las primeras décadas del siglo IV a. C. Refiero el término φιλοσοφία en su lengua original por ser este un elemento clave de la disputa, una etiqueta a cuyo sentido más elemental y etimológico —en tanto aspiración y cultivo de la sabiduría, y con un componente formativo fundamental que inscribe la discusión también en los paradigmas de educación en pugna de la época— cada una de las partes en conflicto le imprimió su impronta. Esto implicó acotar su sentido de modo más o menos específico y vincularlo a actividades con bases teóricas, objetivos especulativos y/o prácticos y medios discursivos para alcanzarlos con la suficiente divergencia como para entrar en tensión, suscitando el intercambio dialógico apreciable en los textos.

Que Isócrates y Platón rivalizaron en la reapropiación de la palabra φιλοσοφία para designar a sus respectivas labores intelectuales tampoco es una idea novedosa. Nightingale (1995), en efecto, se sumó a los aportes de Schiappa (1990) y Cole (1991) en pos de advertir que la distinción entre retórica y filosofía es fruto de un proceso que tuvo lugar en la primera mitad del siglo IV a. C. con estas figuras como actores

principales. Y aunque una lectura superficial de los escritos de Isócrates basta para comprender que su manera de entender la φιλοσοφία difiere del tipo de reflexión que plantea un diálogo platónico, un tratado aristotélico o las elucubraciones teórico-especulativas que Diógenes Laercio recoge en *Vidas de los filósofos más ilustres*, los intentos de superar la subestimación de Isócrates como pensador y el descontento de aceptar el encasillamiento en tanto orador que nunca asumió para sí han llevado también a autores como Timmerman (1998) y Livingstone (2007) a aproximarse a él bajo otra luz. Reclamarle un lugar junto a filósofos renombrados en los manuales de filosofía podría ser un pedido impropio, pero no una reexaminación de su obra que se atenga a los rasgos pre-disciplinares de la misma, tendencia a la cual sumo mi trabajo.

La tesis que voy a defender es que el *Eutidemo* puede ser leído como una respuesta completa al desafío que en tanto socrático le habrían implicado a Platón el *Contra los sofistas* y el *Encomio de Helena*, en donde Isócrates utiliza a este círculo como contrapunto para presentar los lineamientos de su escuela de φιλοσοφία a la Atenas de inicios del siglo IV a. C. El perfil de los socráticos que elabora Isócrates los muestra como unos maestros a sueldo con dos rasgos destacados que recibirán cada uno censura: (a) uno metodológico que hace una interpretación erístico-contenciosa de la refutación socrática; (b) otro doctrinal consistente en la proposición de fundar nociones como felicidad y virtud en propuestas epistemológicas robustas, para Isócrates irrealizables, con eje en el conocimiento (ἐπιστήμη). El programa de Isócrates, en contraste, busca tutelar la formación de una opinión (δόξα) razonable y el empleo útil, oportuno y efectivo de la palabra en el marco de deliberaciones comunitarias.

Considero que la mayoría de los socráticos podría ser alcanzado por ambas críticas al no constituir estas invectivas disociadas, sino dos aristas de un único razonamiento para el cual la argumentación estructurada en preguntas y respuestas que persigue la contradicción verbal del contrincante es la que los habría arrastrado a la defensa de paradojas sutiles y abstrusas, discordantes con el sentido común de los ciudadanos que deliberan y actúan de acuerdo a lo que les parece y no según un conocimiento con pretensiones de certidumbre y exactitud. Propondré, sin embargo, que es la modalidad extrema de reappropriación del ἔλεγχος por parte del grupo megárico la que mejor encaja con el perfil erístico contra el cual Isócrates reacciona, aunque la posibilidad de ser enjuiciados junto a estos era un riesgo para todos sus discípulos. El que los discursos apelen a una estrategia de ocultamiento del adversario que vuelca sobre el término σοφιστής todo lo que su φιλοσοφία no es y lo que la educación no debe

ser da a Isócrates libertad para construir a conveniencia a sus rivales socráticos.

El *Eutidemo* puede ser leído como una réplica a Isócrates por perfilar dos formas divergentes de dialéctica: por un lado, una erística que enseñan a cambio de dinero los sofistas Eutidemo y Dionisodoro cuyo fin es la victoria a toda costa sobre el adversario apelando a estratagemas capciosas que buscan dejarlo en ridículo por no poder responder a preguntas introducidas como elementales, y en la cual es reconocible la actividad refutativa de los megáricos pero presentada a través de un retrato satírico que captura y redirige hacia estos el objetivo polemista y el disfrute por la paradoja, la pedantería y el verbalismo que Isócrates le adscribe a los socráticos; por otro, una llevada a cabo gratuitamente por Sócrates cuya meta es la búsqueda cooperativa de la verdad, y en la cual Platón abandona la centralidad del ἔλεγχος como método e incorpora la refutación a la edificación de armazones conceptuales positivos.

La apuesta de Sócrates por conceptualizar en las secciones que lo tienen como guía dialéctico a la φιλοσοφία como adquisición de conocimiento, así como su identificación de la política con la técnica del reinado (βασιλικὴ τέχνη), bosquejando una idea de esta en tanto saber capaz de hacer felices a hombres y ciudades, constituyen contenidos doctrinales del *Eutidemo* en donde también considero que resuena el conflicto con Isócrates. La impronta monárquico-aristocrática de gobierno que Platón extrae de tales bases teóricas, preanunciando la propuesta del filósofo-rey de *República*, diverge del talante respetuoso de las instituciones democráticas atenienses de los discursos de Isócrates. La contestación de Sócrates al crítico innominado implica, en efecto, concebirlo como una figura intermedia entre el filósofo y el político, más preocupado por parecer sabio y ganarse el favor y la opinión de la masa por vía de rebajar a los filósofos que por arribar a una sabiduría realmente útil y valiosa.

El *Eutidemo* también se sirve del ocultamiento del adversario, e incluso de una manera más sutil y profunda, capaz de borrar toda señal de que el diálogo remite al afuera de sí, a disputas contextuales que en algunos pasajes transmiten cierto encono personal o la desilusión de quien observa atónito aquello de lo que son capaces sus cercanos. Isócrates es excluido de su ambición de reclamar el título de filósofo, y de la dialéctica megárica Platón erige una caricatura grotesca que le niega todo propósito serio más allá de la burla del derrotado. Oculta con ello que Isócrates se concebía como uno entre los profesionales de la filosofía de la época y que la práctica refutativa de Euclides y los suyos se fundaba en reflexiones sobre el complejo vínculo entre lenguaje y realidad. De esta enmascara a su vez que era una actividad desafiante para Platón, por

momentos incluso cautivante, y que ponía en jaque desarrollos claves para su proyecto filosófico, como la posibilidad del aprendizaje, la distinción entre ser y no-ser, verdad y falsedad y conocimiento e ignorancia o la explicación por recurrencia a un fundamento estable de la multiplicidad siempre cambiante del plano particular. Si bien constituyen todos estos problemas que Platón procurará resolver en diálogos como *Menón*, *República*, *Teeteto*, *Parménides* y *Sofista*, el *Eutidemo* ya los muestra como puntos difíciles y espinosos que ameritarían una investigación purgada de erística.

A los efectos de desplegar una argumentación ordenada y que procure incorporar tanto la voz de Isócrates como la de los megáricos y otros socráticos que, en menor medida, también son relevantes para la interpretación del *Eutidemo*, eminentemente Antístenes, comienzo el trabajo partiendo de los discursos de Isócrates para luego hacer foco en las fuentes de los discípulos de Sócrates en general y de Euclides y los megáricos en particular. El análisis y comentario del *Eutidemo* lo realizo con ese *corpus* textual presente, procurando que el mismo no se diluya frente a la lectura puramente interna del diálogo, aunque hay pasajes y secciones de la obra que requerirán un examen por derecho propio antes de ser destacada su dimensión intertextual.

El **Capítulo 1**, “Isócrates contra los socráticos”, desarrolla la hipótesis inicial de la que parte la investigación y que oficia de hilo conductor: que en *Contra los Sofistas* y *Encomio de Helena* Isócrates critica en bloque a los discípulos de Sócrates. A tal objetivo están consagrados los apartados 1.2 y 1.3. En 1.2 reconstruyo las distintas aristas que involucra la ofensiva de Isócrates contra el grupo intelectual criticado en ambos discursos, al cual este le adjudica, entre otras actitudes y acciones varias, el consagrarse a disputas verbales que los habrían llevado a sostener y enseñar doctrinas paradójicas y ridículas que resultan inútiles y nocivas para los alumnos. En 1.3 propongo la identificación de la primera generación de socráticos como los aludidos a partir de confrontar los rasgos destacados por Isócrates con las fuentes acerca de ellos. El apartado 1.1 es una introducción al pensamiento y la figura de Isócrates, así como al empleo de los términos φιλοσοφία y σοφιστής a inicios del siglo IV a. C.

El **Capítulo 2**, “Euclides y los megáricos”, desarrolla la segunda hipótesis de la tesis: que Euclides de Mégara y su círculo son las figuras socráticas que más se ajustan al perfil erístico atacado por Isócrates. El capítulo se concentra en examinar las fuentes megáricas con el objetivo de presentar su propuesta filosófica desde una perspectiva tanto teórica como metodológica. En 2.1 brindo una aproximación preliminar a Euclides y al grupo que según la doxografía el megárico inauguró. El apartado 2.2 desarrolla las

posiciones en torno a la distancia entre lenguaje y realidad de Euclides y la práctica erística resultante de tal diagnóstico negativo. En 2.3 examino la dedicación a la dialéctica erística en tres de sus seguidores: Brisón de Heraclea, Eubúlides de Mileto y Aléxino de Elis. El apartado 2.4 concluye finalmente confrontando los aspectos fundamentales de las críticas de Isócrates a la filosofía de los megáricos.

El **Capítulo 3**, “Eutidemo y Dionisodoro”, examina la labor argumentativa de los erísticos del *Eutidemo* y sostiene que esta debe ser identificada con el tipo de dialéctica refutativa a la que se abocaron los megáricos. El apartado 3.1 es una presentación de los hermanos Eutidemo y Dionisodoro y un análisis de la actividad discursiva que ambos despliegan en el diálogo. En 3.2 examino críticamente las dos filiaciones que han sido propuestas para estas figuras, una que los emparenta a la sofística del siglo V a. C., la otra al grupo megárico. Al señalar los límites de la interpretación sofística profundizo en un argumento útil para la interpretación que brindo del *Eutidemo*, según el cual Platón en sus diálogos no retrata a los sofistas del siglo V a. C. sirviéndose de una práctica similar a la erística, siendo su Sócrates, en cambio, el que se halla más cerca del patrón de argumentación de los hermanos.

El **Capítulo 4**, “El *Eutidemo* como respuesta a Isócrates”, otorga una interpretación del diálogo como réplica a Isócrates. En 4.1 examino los límites de la erística que Sócrates señala en el transcurso de las demostraciones, con énfasis en su oposición a admitir un rol pasivo en el interrogatorio y la denuncia de auto-refutación de los erísticos, quienes sostienen por mor de la polémica y en contra de las bases de su práctica las tesis de Antístenes sobre la imposibilidad de la falsedad y la contradicción. En 4.2 me acerco a los modelos protrépticos desde una doble perspectiva: como contrapunto metodológico a la práctica megárica y como justificación del nexo entre filosofía, conocimiento y política. Argumento que el contraste entre demostraciones y protrépticos y los argumentos elaborados en estos últimos constituyen una respuesta tanto al elemento metodológico como al doctrinal de la crítica de Isócrates, ahondando en el carácter proléptico de la misma respecto de *República*. En 4.3 analizo el epílogo profundizando en la identidad isocrática del personaje anónimo que reprueba la filosofía y en el perfil intermedio entre filósofo y político que Sócrates le adjudica.

La tesis asume dos supuestos cronológicos que no puedo justificar debidamente sin antes haber examinado los textos y para lo cual remito a la introducción de los apartados 1.2 para los discursos de Isócrates y 4.2 para el *Eutidemo*. La datación temprana del *Contra los sofistas*, en torno al 390 a. C., es unánime entre los expertos,

pero hay desacuerdo en cuanto a la del *Encomio de Helena*, el cual es considerado por muchos un escrito más tardío (Jebb 1876: 103; Van Hook 1945: 59 y Mirhady y Too 2000: 32), redactado *circa* 370 a. C. Apoyaré, no obstante, la datación de Brémond y Mathieu (1962: 160), que lo hacen un discurso cercano en propósito y publicación al *Contra los sofistas*, en los inicios de la actividad de Isócrates, no mucho más allá del 387-385 a. C. Respecto del *Eutidemo*, la controversia es menor y se lo suele considerar un diálogo de transición entre la juventud y la madurez (Mérider 1964: 139-142; Hawtrey 1983: 10; Canto 1989: 37-40 y Mársico e Inverso 2012: 17-19), el cual Platón habría escrito con posterioridad al *Protágoras*, entre el retorno de su primer viaje a Sicilia y la redacción de *República*, esto es, en el período 387-380 a. C. Una tradición que se remonta a Sidgwick (1872: 306) y es retomada por Chance (1982: 5-6) y Sermamaglou-Soulmadi (2014: 121-122) lo hacen posterior a *República*. No obstante, procuro en la tesis brindar una interpretación coherente de la discusión entre Platón e Isócrates asumiendo la anterioridad de sus discursos y la del *Eutidemo* respecto de *República*, ciñendo la investigación a las primeras dos décadas del siglo IV a. C.

Dado que el propósito del enfoque por Zonas de Tensión Dialógica es proponer una hermenéutica textual que atenga al contexto de producción de las obras de la antigüedad, un elemento central del mismo radica en el trabajo sobre el material primario establecido con rigor filológico en ediciones críticas. El acercamiento a las fuentes lo realizo, por tanto, en su lengua original, empleando para ello los discursos de Isócrates editados por Brémond y Mathieu (1962), el texto del *Eutidemo* establecido por Mérider (1964) y los fragmentos y testimonios de los socráticos compilados por Giannantoni (1990). Las traducciones del *Contra los sofistas* y el *Encomio de Helena* de Isócrates me pertenecen. A menos que indique lo contrario, cito las traducciones de Guzmán Hermida (1979) para sus restantes discursos, las de Mársico (2013 y 2014) para las fuentes socráticas y las de Mársico e Inverso (2012) para el *Eutidemo*. Las ediciones y traducciones de otras fuentes relevantes de las que me sirvo constan tanto en las notas al pie como en el apartado correspondiente a la bibliografía primaria.

CAPÍTULO I

ISÓCRATES CONTRA LOS SOCRÁTICOS

1.1 El perfil intelectual de Isócrates

Isócrates nació en el año 436 a. C. en el seno de una familia ateniense con una buena posición económica.¹ Las fuentes transmiten que su padre pudo reunir una pequeña fortuna gracias a la fabricación de flautas a partir de mano de obra esclava. Esto le permitió llegar a ser corego y contar con el dinero suficiente para darle a sus hijos una excelente educación. Dionisio de Halicarnaso (2) y el Pseudo-Plutarco (836F) colocan como sus maestros, en efecto, a Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Tisias de Siracusa y Terámenes, orador y político ateniense de ideas oligárquicas asesinado durante el gobierno de los Treinta Tiranos (404 a. C.) bajo la acusación de conspirar en favor del bando democrático.² Un biógrafo anónimo (7-9) hace sólo a Sócrates y Terámenes sus educadores, indicando que fue este último el discípulo de Gorgias y este, a su vez, el de Tisias. La *Suda* (s. v. Isócrates) señala exclusivamente a Gorgias como su educador, mencionando que para unos se habría formado con Pródico, para otros con

¹ Contamos con cuatro fuentes principales para la reconstrucción de la vida de Isócrates además de sus discursos y cuarenta y un fragmentos —compilados por Brémond y Mathieu (1962: 229-239)—: el tratado *Sobre Isócrates* de Dionisio de Halicarnaso (s. I a. C.); el capítulo dedicado a su figura en *Las vidas de los diez oradores* del Pseudo-Plutarco (s. II d. C.); una biografía anónima atribuida a Zósimo (s. V d. C.) e incluida en los escolios a su obra; y la entrada de la enciclopedia *Suda* (s. X d. C.). He consultado estos textos en las ediciones de Dindorf (1852), Usener (1899) y Fowler (1960) de los tres primeros y en el repositorio online de la *Suda* del *Stoa Consortium* (www.stoa.org). Me han sido de ayuda las traducciones de Guzmán Hermida (1979), Valverde Sánchez (2003) y Oliver Segura (2005).

² Sobre la oposición de Terámenes a los Treinta Tiranos y su proceso, cf. Jenofonte, *Helénicas* II.15-56.

Tisias, para otros con Terámenes y para otros con el político Arquino.

A excepción de Sócrates, todas estas figuras pueden ser relacionadas con el entrenamiento y uso de la palabra en el marco de reuniones cívicas, siendo precursores de la retórica antes de que esta se erigiera como disciplina autónoma. Es probable que este repertorio de influencias haya pesado a la hora de definir el *status* de orador que la tradición le asignaría a Isócrates.³ La filiación socrática es probable que sea una exageración a partir de una sucinta anécdota del Pseudo-Plutarco (838F) según la cual Isócrates se afligió tras la muerte de Sócrates y al día siguiente se vistió de luto. Sócrates, en efecto, aparece mencionado una única vez en la obra de Isócrates (*Busiris* 5-6), y ningún elemento de esa referencia sugiere una relación personal cercana: Isócrates señala que Polícrates se equivocó al hacer a Alcibíades su discípulo en la *Acusación de Sócrates*, ya que la noticia no solo es falsa, sino que muchos acordarían en que Alcibíades fue una personalidad destacada entre los griegos, siendo dicha vinculación para Isócrates más un elogio a Sócrates que un reproche.⁴

La ruina del patrimonio de su familia en la guerra del Peloponeso (Pseudo-Plutarco 873A y *Antídosis* 161) obligó a Isócrates a buscarse un sustento, que en primer término habría sido la logografía, esto es, la redacción de discursos por encargo, principalmente de índole judicial. Aunque no contamos casi con información sobre tal actividad en sus biografías, han sobrevivido seis discursos de esa etapa (403-393 a. C.): *Contra Eutino* (reclamación de deuda), *Recurso contra Calímaco* (recurso de excepción), *Sobre el equipo de caballos* (defensa del hijo de Alcibíades por crímenes de su padre), *Contra Loquites* (acusación), *Sobre un asunto bancario* (reclamación de deuda) y *Egínético* (reclamación de herencia). A pesar de haberse abocado a esta labor por una década, Isócrates repetidamente criticará a los logógrafos, como en *Panegírico* 188 y *Antídosis* 33-41, renegando, además, de haberse consagrado a ella.

³ Todas las biografías lo califican de $\rho\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma$: el tratado de Dionisio es parte de los escritos vinculados al *Sobre los oradores antiguos*: *Sobre Iseo*, *Sobre Lisias* y *Sobre Demóstenes*; las *Vidas de los diez oradores* del Pseudo-Plutarco lo instalan en la tradición de oradores antiguos: Antifonte, Andócines, Lisias, Iseo, Esquines, Licurgo, Demóstenes, Hipérides y Dinarco; el anónimo culmina: “Esto digo del excelso orador” (182). El proceso de adjudicarle maestros podría haber sido el inverso y estar influenciado por la decisión de hacerlo orador. Para la fijación del canon de diez oradores y una presentación de la oratoria en el marco de la política y la intelectualidad ateniense, cf. Worthington (1994) y Gagarin (2000).

⁴ *Sobre el equipo de caballos* es un discurso temprano (397–396 a. C.) de Isócrates que defiende a la polémica figura de Alcibíades, de la cual no queda del todo claro si Isócrates realmente admiraba o si la emplea solo como ejercicio para mostrar su habilidad en el género apologético. En contraste, en *Filipo* 58-61, obra tardía (346 a. C.), Alcibíades es criticado por las desgracias traídas al conjunto de los griegos. A menos que indique lo contrario, me atengo la cronología de los escritos de Isócrates establecida por Mirhady y Too (2000: 10).

El Pseudo-Plutarco (837B) es el único que transmite la noticia de que Isócrates tuvo una breve estancia en Quíos en donde se habría dedicado a la educación a sueldo de nueve alumnos. Sin embargo, tanto este como los demás biógrafos acuerdan en hacer de Atenas la sede de la escuela, junto al gimnasio del Liceo (Anónimo 114-115), en donde ejercería durante toda su vida la enseñanza a sueldo para la élite local y residentes extranjeros acaudalados. Sobre dicha remuneración hay, no obstante, algunas contradicciones. El Pseudo-Plutarco (838F) y el anónimo (40-45) indican que cobraba a los extranjeros la suma de mil dracmas, y nada a los atenienses. El primero, no obstante, cuenta una anécdota que desacredita la realidad de tal exención, o al menos su efectiva frecuencia y extensión en el tiempo: Demóstenes, ciudadano de Atenas, le propuso en una ocasión darle doscientas dracmas a cambio de la quinta parte de sus enseñanzas, a lo cual Isócrates respondió que su técnica no podía ser troceada (837E).⁵

La dracma era una moneda de plata de aproximadamente 4,25 gramos que constituía la unidad básica de referencia para las transacciones comerciales. Era el equivalente a seis óbolos. Cien dracmas equivalían a una mina y sesenta minas a un talento. Respecto del valor de las monedas atenienses, se suele referir que el sueldo anual de un artesano rondaba las tres minas de plata. En el *Económico* de Jenofonte, por ejemplo, Sócrates afirma (II.3) que si vendiera todos sus bienes, incluida la vivienda, sería capaz de conseguir sólo cinco minas. Refiere a su vez que Critóbulo, ciudadano de cuantiosa riqueza e hijo de Critón, amigo íntimo de Sócrates, podría conseguir cien veces más por los propios. Las diez minas requeridas por Isócrates a sus alumnos no son un precio que alguien de ingresos modestos se pudiera permitir, pero tampoco constituyen una suma inalcanzable para los pudientes si se la compara con las cien minas que se cuenta que exigían Gorgias (Diodoro Sículo XII.53.2=DK 82, A4) y Protágoras (D. L. IX.50.52=DK 80, A1).⁶

No es claro a cuántas lecciones daba derecho el pago de tales honorarios, tanto en el caso de Isócrates como de otros maestros a sueldo. En *Antídosis* 87-88 Isócrates comenta que sus discípulos han llegado a pasar hasta cuatro años junto a él. Es probable que las diez minas fueran el precio de un curso completo. Si tenemos en cuenta que el

⁵ En *Antídosis* 39, no obstante, Isócrates afirma lo siguiente en favor de la noticia de que no cobraba a los ciudadanos de su propia ciudad: “mis riquezas (ἐμοὶ τὰς εὐπορίας) [...] me han venido todas desde fuera (ἔξωθεν ἀπάσας γεγενημένας)”. La declaración es parte de un extenso argumento (*Antídosis* 36-41) contra los que lo difaman comparando su actividad con la de quienes viven gracias a los pleitos judiciales. De acuerdo con Isócrates, los que se dedican a esto se mantienen a costa del pueblo ateniense, mientras que él, por el contrario, habría hecho su fortuna gracias al resto de los griegos.

⁶ Para una discusión acerca del precio de la educación en el siglo V y IV a. C., cf. Kerferd (1981: 26-28).

Pseudo-Plutarco (837C) le imputa la cifra de cien alumnos en toda su carrera, la riqueza generada a partir de la enseñanza podría ascender a los dieciséis talentos de plata.⁷ En *Antídotis* 145 Isócrates se adjudica el haber sido tres veces trierarco, liturgia que consistía en el equipamiento y mantenimiento de un trirreme, reservada a los ciudadanos más acaudalados.⁸ En el mismo pasaje de *Antídotis* Isócrates se jacta de su constante aporte para otros servicios públicos. Ni él mismo ni la tradición desconoció que amasó una cuantiosa fortuna gracias a su actividad como maestro a sueldo.

Otro dato relevante atestiguado por él mismo (*Panatenáico* 7-15, *Filipo* 81-82 y *Carta a los magistrados de Mitilene* 7) y que repiten los biógrafos (Pseudo Plutarco 837A; Dionisio de Halicarnaso 2 y Anónimo 35-36) es que debido a su voz débil y carácter tímido y reservado, Isócrates no se dedicó a la política, prefiriendo dejar por escrito sus ideas en discursos que en su mayoría simulaban estar compuestos para su pronunciación, aunque nunca fueron dichos ante un auditorio.⁹ Por medio de tales escritos buscó aconsejar sobre asuntos cívicos, influir en personalidades destacadas y promover los principios de la educación impartida en su escuela a fin de atraer a nuevos alumnos. Todos ellos constituyen, asimismo, un ejemplo de la clase de discursos que alguien podía aprender junto a su guía intelectual, con lo cual no debe descartarse que fueran empleados como material pedagógico de sus clases. La lista de discursos que han sobrevivido con su respectiva temática y fecha de redacción es la siguiente:

- (I) *A Demónico* (374-370 a. C.): consejos a un particular de Salamina en la isla de Chipre.
- (II) *A Nicocles* (374 a. C.): consejos a Nicocles, rey de Salamina.
- (III) *Nicocles* (372-365 a. C.): consejos de Nicocles a sus ciudadanos.
- (IV) *Panegírico* (380 a. C.): exhortación a la reconciliación y concordia de Atenas y Esparta y expedición común contra los persas.

⁷ Si no cobraba a los ciudadanos atenienses ese número disminuye considerablemente. No habría que descartar la posibilidad de que Isócrates también haya hecho dinero a partir de lecciones de corta duración. En *Crátilo* 384b, por ejemplo, Sócrates afirma de Pródico (DK 77, A 11) que daba una exposición (ἐπίδειξις) de cincuenta dracmas e incluso de una sola, la única que él pudo escuchar, aunque es probable que esto último sea una ironía. De Hippias, por su parte, Platón (*Hippias mayor* 282d-e=DK 79, A7) lo retrata contando cómo una vez en Sicilia logró reunir en poco tiempo ciento cincuenta minas.

⁸ Demóstenes en *Contra Midas* 155 dice que el costo de una trierarquía podía llegar al talento de plata.

⁹ El proemio de la *Antídotis* es ilustrativo: “Ahora, leed esta defensa que simula estar escrita para un juicio (τὴν προσποιουμένην περὶ κρίσεως γεγράφθαι), que quiere desvelar la verdad sobre mí” (13). La referencia sobre su forma escrita llega al punto de que en 12 Isócrates recomienda leer el discurso por partes para que el lector no canse a los oyentes. Se trata del discurso más extenso —323 secciones—.

- (V) *Filipo* (346 a. C.): exhortación a Filipo, rey de Macedonia, para unir a los griegos y liderar la expedición contra los persas.
- (VI) *Arquidamo* (366 a. C.): discurso de Arquidamo III, hijo del rey Agesilao, ante la asamblea de los espartanos.
- (VII) *Areopagítico* (357 a. C.): exaltación de la antigua democracia ante la asamblea de Atenas.
- (VIII) *Sobre la paz* (355 a. C.): arenga a la paz con todos los hombres ante la asamblea de Atenas.
- (IX) *Evágoras* (370-365a. C.): elogio fúnebre de Evágoras, padre de Nicocles.
- (X) *Encomio de Helena* (390-370 a. C.): elogio de Helena.
- (XI) *Busiris* (390-385 a. C.): elogio de Busiris, rey de Egipto.
- (XII) *Panatenaico* (342-339 a. C.): elogio de Atenas.
- (XIII) *Contra los sofistas* (390 a. C.): presentación de su escuela.
- (XIV) *Plateense* (373-371 a. C.): pedido de auxilio de un ciudadano de Platea ante la asamblea de Atenas.
- (XV) *Antídosis* (353 a. C.): defensa de su persona frente a un proceso de cambio de fortunas.

Como se puede apreciar a partir del tipo de discursos que promovió a lo largo de su carrera, es necesario destacar la marcada veta práctica de la enseñanza de Isócrates. Dionisio de Halicarnaso afirma lo siguiente sobre la orientación de su educación:

Luego de adquirir la práctica embrollada de los discursos (πεφυρμένην τὴν ἄσκησιν τῶν λόγων) a partir de los sofistas del círculo de Gorgias y Protágoras (ὑπὸ τῶν περὶ Γοργίαν καὶ Πρωταγόραν σοφιστῶν), fue el primero que se alejó de los discursos contenciosos y sobre la naturaleza para dedicarse a los políticos (ἐχώρησεν ἀπὸ τῶν ἐριστικῶν τε καὶ φυσικῶν ἐπὶ τοὺς πολιτικούς), y se abocó con perseverancia en ese conocimiento (ἐπιστήμην), que, como él mismo afirma, brinda a quienes lo aprenden el ser capaces de decidir, decir y hacer lo conveniente (τὸ βουλευέσθαι καὶ λέγειν καὶ πράττειν τὰ συμφέροντα). (Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Isócrates* 4)¹⁰

¹⁰ La traducción me pertenece. Oliver Segura (2005) traduce “se apartó de las cuestiones sobre erística y sobre la naturaleza para dedicarse a los temas políticos (ἐχώρησεν ἀπὸ τῶν ἐριστικῶν τε καὶ φυσικῶν ἐπὶ τοὺς πολιτικούς)”, pero así no se enfatiza el contraste entre discursos erísticos y físicos con los políticos. El que τοὺς πολιτικούς sea un adjetivo masculino me lleva a pensar que en ἀπὸ τῶν ἐριστικῶν τε καὶ φυσικῶν lo que se elide es la referencia a λόγων, empleado antes al aludir a Gorgias y Protágoras.

El pasaje es de interés por condensar muchas líneas de interpretación asociadas a Isócrates, con malentendidos incluidos. La importancia dada a los sofistas del siglo V a. C. se inscribe en el repertorio de maestros que se le suele adjudicar y en su dedicación a la enseñanza remunerada, actividad típicamente asociada por la tradición a estas figuras. La negativa a volcarse a los discursos contenciosos y naturales, prefiriendo en su lugar los políticos, la veremos en detalle a partir del *Contra los sofistas* y el *Encomio de Helena*. Relacionar a Isócrates con la noción de ἐπιστήμη constituye ciertamente un error por parte de este biógrafo en particular, ya que, como veremos, parte del rechazo de Isócrates a los discursos erísticos radicarán en su falsa pretensión de conocimiento, con los rasgos de exactitud y certidumbre asociados a esta última noción.

El pensamiento de Isócrates, en rigor, persigue una formación de la opinión (δόξα), de tal modo que esta, tal como indica Dionisio, sea capaz de decidir, decir y hacer respecto de asuntos que competen a la vida privada y comunitaria.¹¹ Aunque analizaré en sus pormenores esta posición en los primeros discursos en los cuales Isócrates intentó presentarla, de modo preliminar tomaré un extracto de uno de sus últimos escritos, la *Antídosis*, pensado como una defensa integral de su persona y enseñanza. La sección 271 condensa la manera en que Isócrates concebía su παιδεία:

Puesto que la naturaleza de los hombres no puede adquirir un conocimiento con el que podamos conocer lo que hay que hacer o decir (ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν), en lo sucesivo considero sabios a los que son capaces de conseguir lo mejor mediante sus opiniones la mayor parte de las veces (ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου), y filósofos a los que se dedican a esas actividades a partir de las cuales conseguirán dicha sensatez lo más pronto posible (φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν). (Isócrates, *Antídosis* 271)

El pasaje se estructura en un paso negativo y dos positivos. Isócrates primero rechaza que los hombres puedan alcanzar un conocimiento (ἐπιστήμη) que sea suficiente para

¹¹ Isócrates no desconoce el aporte de su enseñanza al ámbito particular del οἶκος. La *Antídosis* es el discurso que más permite reconstruir tal aspecto de su pensamiento. En la sección 285, por ejemplo, afirma que prefiere educar a sus discípulos en “las cosas con las cuales administrarán bien (καλῶς διοικήσουσιν) su propia casa (τὸν ἴδιον οἶκον) y los asuntos comunes de la ciudad (τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως), por cuyo motivo hay que esforzarse (πονητέον), filosofar (φιλοσοφητέον) y realizar todo (πρακτέον)”. Nótese que no hay una distinción tajante entre el ámbito particular y el comunitario.

determinar lo que es necesario decir y hacer. Eso no impide que existan los sabios (σοφοί), definidos como los capaces de, mediante sus opiniones (ταῖς δόξαις), dar con (ἐπιτυγχάνειν) lo mejor (τοῦ βελτίστου) en la mayoría de los casos (ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν). Filósofos (φιλόσοφοι) serían, por último, los que pasan su tiempo en asuntos que los harán conseguir rápidamente esa condición, calificada de sensatez (φρόνησις).

Asistimos en este breve texto a una oposición estructurante de la que Isócrates se servirá reiteradamente para presentar su pensamiento: δόξα y ἐπιστήμη. La primera es la vía elegida por él; la segunda será denostada en numerosos pasajes a lo largo de su obra. Cabe notar que aunque Isócrates no reniega de la existencia del sabio, proponiendo, además, que con su educación alguien podría llegar a ser tal, su propuesta es más bien modesta, al menos por dos indicios. Primero, ἐπιτυγχάνειν significa propiamente “dar en el blanco”, “acertar”, y de allí que también pueda mentar “tener éxito” y, finalmente, “conseguir” o “alcanzar”. Un componente de suerte y casualidad (τύχη) impregna el término, señal de que el logro del fin no está asegurado por la adquisición de la sensatez. Segundo, el dar con lo mejor, que debe entenderse tanto de palabra como de acción, no es posible conseguirlo sin más o siempre, sino “en la mayor parte de los casos”. El ámbito de la δόξα, por tanto, aquel en el que Isócrates decide instalar su enseñanza, no es tal que abunden la certeza y las garantías de éxito.¹²

Un elemento sobre el que es necesario reparar es la denominación que Isócrates le da a esta propuesta: φιλοσοφία. Timmerman (1998: 149-150) identifica en Isócrates ochenta y siete usos de términos vinculados al tema φιλοσοφ*: cincuenta y seis veces como sustantivo abstracto, φιλοσοφία; diez como adjetivo o sustantivo referido a persona, φιλόσοφος; veintiuna como verbo de acción, φιλοσοφεῖν.¹³ No es sencillo determinar el sentido que tales empleos poseen en cada ocasión, principalmente porque Isócrates nunca ofrece una definición precisa de filosofía. El empleo es no técnico y, asimismo, cercano al sentido que estos poco usuales términos poseían hacia fines del siglo V y principios del IV a. C., componiendo su significado a partir de sus elementos de base: φίλος (“amigo”, “querido”, “amado”) y σοφός (“sabio”, “experto”, “hábil”). Siguiendo esta tradición, para Isócrates filosofaba quien cultivaba la sabiduría.

¹² Para un análisis del concepto de δόξα en Isócrates en tanto “conjetura” a partir de la experiencia adquirida y tradiciones acordes a la comunidad en la que vive el hombre práctico, cf. Poulakos (2001).

¹³ Timmerman no incluye el adjetivo verbal φιλοσοφητέον (“se debe filosofar”) citado en la nota anterior (*Antídosis* 285), de único uso en la obra de Isócrates. La omisión no es menor, ya que el término es utilizado sólo por pensadores que procuraron denominar φιλοσοφία a su actividad: Platón en *Eutídemo* 288d, Aristóteles en *Protréptico* (siete empleos) y Epicuro en *Carta a Meneceo* 122 (D. L. X.122).

Tomemos algunos ejemplos para ilustrar el punto. Heródoto, por ejemplo, afirma respecto de Solón que fue elogiado por Creso del siguiente modo: “hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría (σοφίης) y de tu espíritu viajero, ya que, por tu anhelo de conocimientos (φιλοσοφῶν) y de ver el mundo, has visitado muchos países” (II.30.2). Tucídides recoge en el *Discurso fúnebre de Pericles* (II.35-46) el siguiente elogio al pueblo y la democracia ateniense: “Amamos la belleza (φιλοκαλοῦμέν) con sencillez (μετ’ εὐτελείας) y el saber (φιλοσοφοῦμεν) sin relajación (ἄνευ μαλακίας).” (40). Vemos aquí a dos figuras del siglo V a. C. empleando φιλοσοφεῖν con un sentido poco específico: en el primer caso vinculándolo con σοφία, en el segundo haciéndolo jugar con φιλοκαλεῖν, del cual también debe reconstruirse su significado a partir de sus compuestos: φίλος y καλός (“bello”, “hermoso”, “noble”).¹⁴ Respecto de su extensión, en Heródoto no trasciende la figura de Solón, mientras que en Tucídides es mucho mayor, siendo aplicado a la totalidad del pueblo ateniense.¹⁵

En cuanto a φιλόσοφος y φιλοσοφία, que por su carácter concreto y abstracto respectivamente podrían hacer más esperable su relación con un sentido técnico o un grupo de personas en específico, Diógenes Laercio atestigua lo siguiente:

Pitágoras fue el primero en utilizar el nombre filosofía (φιλοσοφία) y llamarse a sí mismo “filósofo (φιλόσοφος)”, dialogando en Sición con León, que era tirano allí o en Fliunte, según dice Heráclides del Ponto en *Sobre la expiración*, ya que, decía, ningún hombre es sabio (σοφός), salvo la divinidad (θεός). Muy precipitadamente se llamaba “sabiduría (σοφία)”, y “sabio (σοφός)” al que proclamaba poseerla (ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος), esmerándose en pos de la elevación del alma (κατ’ ἀκρότητα ψυχῆς). Pero filósofo, en cambio, al que aspiraba a la sabiduría (ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος). (D. L. I.12)¹⁶

Pitágoras, como Isócrates, distinguía entre las categorías de σοφός y φιλόσοφος: la primera la reservó a la divinidad; la segunda la aplicó a los hombres, quienes únicamente podrían “ir detrás de (ἀσπάζεσθαι)” —o “buscar”— la sabiduría. Isócrates

¹⁴ Los empleos de φιλοσοφεῖν atestiguados antes del siglo IV a. C. se limitan a estos dos historiadores. Las traducciones pertenecen a Schrader (1992) y Torres Esbarranch (1990) respectivamente.

¹⁵ Platón en *República* IV.435e adjudica a Atenas el ser φιλομαθής. En *Rep.* IX.581b φιλόσοφος es paralelo a φιλομαθής. Es importante enfatizar que hay resabios del uso etimológico del campo semántico incluso en quienes le darán un sentido específico. En el capítulo 3 y 4 me ocuparé de ello en el *Eutidemo*.

¹⁶ La traducción me pertenece. Cicerón (*Tusculanas* V.3.8-10) transmite el mismo encuentro referido por Heráclides. Sobre su veracidad duda Nightingale (1995: 14, n. 3), aunque destaca que incluso aceptando que Pitágoras sostuvo la distinción, el uso de φιλοσοφία y φιλόσοφος de la fuente no es técnico.

es menos extremo que Pitágoras en el empleo de σοφός, siendo para él posible que un hombre llegue a la condición de sabio, vinculada con la sensatez: en *Antídotis* 271 el σοφός era aquel capaz de conducirse del mejor modo con sus opiniones; el φιλόσοφος era quien está en camino a arribar a esa clase de sabiduría por hallarse ocupado en actividades adecuadas a tal fin. El que Isócrates llame φιλοσοφία a su actividad educativa constituye una declaración de principios de que él como maestro cree poder ofrecer a sus discípulos la instrucción necesaria para que se vuelvan sabios.

Es motivo de debate si el uso de φιλοσοφία de Isócrates coincide con el de alguien culto de fines del siglo V y principios del IV a. C. o si, sin llegar a ser técnico, posee notas específicas. Nightingale (1995: 13-21) y Timmerman (1998) son partidarios de esto último por considerar que si Isócrates pretendió apropiarse del término, tuvo que introducirle algo propio. Timmerman (pp. 151-157) identifica cuatro notas. Primero, filosofar implica cierto ejercicio y entrenamiento que produce la capacidad de “pensar y hablar bien (φρονεῖν εὖ καὶ λέγειν)” (*Antídotis* 244). Segundo, y respecto de los conceptos de φρονεῖν y λέγειν recién mencionados, la filosofía está vinculada con el λόγος, término que no habría que interpretar sólo como “discurso”, esto es, mero producto del decir, sino también en tanto “argumentación”. Tercero, dicho entrenamiento en el λόγος era visto por Isócrates como una educación (παιδεία). Finalmente, la educación poseía una orientación práctica que Timmerman interpreta como el aprendizaje sobre cómo tomar decisiones en lo privado y en lo público.

Nightingale analiza especialmente el tercero de estos rasgos, ya que se acerca a Isócrates para examinar cómo este justifica en la *Antídotis* su profesión de educador y el que se haya enriquecido gracias a ella. La tesis de la autora es que Isócrates y Platón fueron las principales figuras que a lo largo de la primera mitad del siglo IV a. C. rivalizaron en el propósito de apropiarse del término φιλοσοφία para designar a su actividad intelectual. Platón, por supuesto, fue quien salió victorioso de la contienda, siendo Isócrates relegado al lugar de orador.¹⁷ Pero la autora advierte que creer que Platón construyó una concepción de la filosofía influyente para occidente incluso hasta nuestros días sin entrar en tensión con otros intelectuales y, más aún, con géneros textuales íntegros, como oratoria y poesía, constituye una incompreensión de lo poco

¹⁷ Timmerman (1998: 145-147) destaca la renuencia de los especialistas del siglo XIX y XX de trascender esta decisión de la tradición y denominar a Isócrates con el nombre de filósofo que él mismo se brindaba: “intelectual periférico”, “maestro”, “político”, “escritor de discursos”, “profesor de retórica”, “padre del humanismo”, “panfletista” y “sofista” son las múltiples etiquetas que se utilizan para su persona.

compartimentado que estaba el campo intelectual a inicios del siglo IV a. C.¹⁸

Nightingale interpreta la *Antídosis* como un discurso de respuesta a la *Apología de Sócrates* de Platón donde Isócrates hace una defensa de sí mismo y su actividad. Lo que para la autora más distinguiría a estos dos intelectuales respecto de su concepción de la filosofía es el deliberado intento de Isócrates de integrarla a la vida social, económica y política de la Atenas democrática, insistiendo en su condición de *insider* a causa del peligro de ser catalogado como un *outsider*, tal como ocurría con famosos maestros a sueldo como Gorgias (*Antídosis* 155-156). En palabras de ella misma:

Although Isocrates does not explicitly differentiate himself from Gorgias in this passage, the contrast emerges elsewhere in the speech: unlike Gorgias, we are reminded, Isocrates dwells in Athens with his family and son (145); like his father before him (161), he has spent a good deal of money on liturgies and other public benefactions (145); he entered the profession of teacher not in order to get rich but rather to repair his patrimony, which was lost in the war (161-162). [...] Since excellence in thinking and speaking is an Athenian prerogative, then Isocrates' activities must necessarily reflect and, indeed, augment the especial wisdom of the city. So far from behaving like an outsider, Isocrates establishes himself as the insider *par excellence*. In the *Antidosis*, then, Isocrates demands that his own activities be accorded a place in the social and political transactions of the city of Athens. (Nightingale 1995: 36-38)

La concepción del filósofo que Platón propone, por el contrario, es para Nightingale la de un *outsider* respecto de las instituciones y transacciones atenienses. El énfasis con el cual Platón criticó la mercantilización de la enseñanza y el carácter adulatorio de la poesía y la política tradicional forma parte una diatriba contra toda actividad que de algún modo condicione el accionar del pensamiento y la palabra por tener estos que ajustarse a los deseos y opiniones del cliente, el público o el auditorio. Filósofo es quien da un paso al costado y se coloca en una posición desinteresada en pos del conocimiento y la verdad. La propuesta de un filósofo-rey en *República* VI.473d, que sirve desinteresadamente a la ciudad sin estar estrictamente dentro de la comunidad, debido a que, por ejemplo, no posee ni propiedad ni familia, es la culminación, según la autora,

¹⁸ Un antecedente de esta tesis respecto de la importancia de Platón —y luego Aristóteles— en la demarcación entre filosofía y retórica son Schiappa (1990) y Cole (1991). El primero defiende que Platón fue quien acuñó el término *ῥητορικὴ*, inusitado hasta el *Gorgias* (circa 385 a. C.) según el autor, a fin de etiquetar a la actividad de Isócrates y confinarla, en contra de sus pretensiones filosóficas, a la persuasión en el ámbito de la asamblea y los tribunales. Para otros intentos de reconstruir el pensamiento de Isócrates como una filosofía en el marco de la afrenta con Platón, cf. Balla (2004) y Livingstone (2007).

del ideal platónico del filósofo como alguien desintegrado de la estructura social.¹⁹

Antes de introducirse en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*, discursos pensados como presentación de su escuela y programa educativo, conviene prestar atención a otro importante detalle terminológico de la obra de Isócrates: el empleo de σοφιστής. En efecto, al igual que φιλοσοφία, su utilización de esta palabra es próxima a la significación que la misma poseía desde el siglo VI y V a. C. Grote (1850: 479-485), Guthrie (1969: 38-45) y Kerferd (1976) comparten tres tesis respecto del desenvolvimiento semántico de σοφιστής.²⁰ Primero, defienden una sinonimia originaria con σοφός, asignándole el significado de “ser un hombre sabio”, alguien que destaca por su intelecto, habilidad o conocimiento, en una palabra, por su σοφία. Segundo, el rango de actividades y personas a las cuales se aplicaba era vastísimo, al punto que es posible encontrar como su referente a pensadores presocráticos, poetas, músicos, adivinos, legisladores, tiranos, etc.²¹ Finalmente, en su origen σοφιστής no tenía una connotación peyorativa, sino que, por el contrario, era laudatorio.

La continuación del pasaje de Diógenes Laercio antes citado (I.12) resume estas tres proposiciones a la perfección. Diógenes había afirmado que Pitágoras fue el primero en llamarse “filósofo (φιλόσοφος)” y utilizar “filosofía (φιλοσοφία)” para su actividad intelectual, a pesar de que otros hablaban de “sabiduría (σοφία)” y denominaban “sabios (σοφοί)” a quienes decían poseerla. A esto añade:

Pero los sabios también eran llamados sofistas (οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο). Y no sólo ellos, sino que incluso los poetas eran llamados sofistas (καὶ οἱ ποιητὰ σοφισταί), tal como, por ejemplo, Cratino llama a los discípulos de Homero y Hesíodo (τοὺς περὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον) en las *Arquiloquías*, elogiándolos de ese modo (ἐπαινῶν οὕτως). Y eran llamados

¹⁹ Nightingale retoma la tesis de Polanyi (1957: 68) según la cual en las economías premercantiles las transacciones comerciales estaban incrustadas (*embedded*) en la sociedad. La autora insiste en que sofistas como Gorgias estaban por definición involucrados en vínculos económicos no integrados a las relaciones políticas y sociales. Isócrates refiere en *Antídosis* 155-156 al hablar de Gorgias: “Vivió mucho tiempo y se dedicó a ganar dinero. No residió en ninguna ciudad de manera fija ni aportó en asuntos públicos ni se vio obligado a pagar impuestos a su propiedad”. Más allá de la corrección de la lectura de la autora, su interpretación es interesante porque procura integrar los elementos biográficos y doctrinales de Isócrates que he procurado destacar a lo largo de esta presentación de su vida y pensamiento.

²⁰ Para un análisis general de otros términos vinculados al campo semántico de σοφός y σοφιστής, cf. Chantraine (1968-80: 1030-1031), quien acuerda con las conclusiones de los tres expertos referidos.

²¹ Para una lista exhaustiva del rango de aplicación de σοφιστής, cf. Kerferd (1950: 8) y Edmunds (2006: 418-422). Sobre ello Kerferd (1976) argumenta contra la teoría de que σοφία, σοφός y σοφιστής hayan tenido originariamente una referencia a técnicas particulares, especialmente artesanales, y que más tarde hayan ganado universalidad hasta significar las zonas más abstractas del pensamiento. Esa es la evolución para los tres términos que adoptan, por ejemplo, Liddell, Scott y Jones (1996: s. v. σοφιστής).

sabios los siguientes (σοφοὶ δὲ ἐνομίζοντο οἷδε): Tales, Solón, Periandro, Cleóbulo, Quilón, Bias y Pítaco. A estos se añadían Anacársis el escita, Misón el queneo, Ferecides el siro y Epiménides el cretense. Algunos añaden también a Pisístrato el tirano. Y esos son los sabios (καὶ οἱ μὲν σοφοί). La filosofía, en cambio (φιλοσοφίας δέ), [...]. (D. L. I.12-13)

La fuente muestra el sentido general que σοφός y σοφιστής tenían entre fines de siglo VI y mitad del V a. C., época en la que vivieron las figuras mencionadas luego de Homero y Hesíodo y que, cabe resaltar, constituyen una lista típica de los famosos Siete Sabios, con sus variantes usuales.²² La referencia a ellas revela, asimismo, el amplio rango de aplicación de σοφιστής: todos esos sabios desplegaron su σοφία en ámbitos diversos, como poesía, matemática, política, legislación, estrategia, etc. La mención de Cratino, por último, pone de manifiesto que la connotación es positiva.

Guthrie (1969: 42-44) sostiene que aunque σοφιστής poseía este sentido laudatorio, a mediados del siglo V a. C. ya es posible rastrear una nota despectiva. Su origen podría remontarse al pueblo ateniense, que solía desconfiar de quienes se presentaban como expertos. Grote (1850) propone a Platón como el culpable del despliegue de tal connotación. Contra esto Guthrie atestigua la preexistencia de un sentido condenatorio en obras trágicas, y considera a Aristófanes como el responsable de la desgracia en la cual comenzó a caer el término, asociado en *Nubes* (331, 1111 y 1307) a la pedantería, la charlatanería y el fraude.²³ La mayoría de los especialistas, no obstante, acuerda en hacer a Platón el máximo exponente de la tradición que desarrolló el aspecto negativo de la palabra y restringió su significado.²⁴ En su producción temprana la utiliza para referir a “maestros a sueldo”, denotando con ella a un específico grupo de intelectuales del siglo V a. C. La introducción del *Hippias mayor* (281a-282e) y

²² La sinonimia referida por Diógenes está atestiguada en Heródoto, que a mediados del siglo V a. C. describe a Solón tres veces como σοφιστής con un sentido idéntico a σοφός (II.29.1, II.49.1 y IV.95.2). Nótese que en II.29.1 Solón es refedido primero como σοφιστής y luego en II.30.2 se le alaba su “anhelo de conocimientos (φιλοσοφέων)”, esperable por participar las nociones del mismo campo semántico.

²³ El argumento de Guthrie se basa en el vínculo que en el siglo V a. C. podría haberse tejido entre la calidad de sabio denotada por σοφός/σοφιστής y el adjetivo δεινός, cuyo significado es “hábil”, “extraordinario” y, de allí, “terrible” y “temible”. Es en este sentido que el autor interpreta pasajes trágicos como Esquilo, *Prometeo encadenado* 62 y 945 y Sófocles Fr. 97 (Nauck), donde σοφιστής refiere a quien posee una sabiduría tan excesiva que podría ser problemática o usada para malos fines.

²⁴ Para un estudio de la utilización de σοφιστής en la obra de Platón, cf. Corey (2015). A pesar de la intención platónica de hacer un empleo técnico de la palabra, es posible encontrar numerosos rastros de su uso originario. Ejemplos paradigmáticos son *Crátilo* 403e, *Menón* 85b y *Eutidemo* 271c. Analizaré en detalle este último empleo del *Eutidemo* en el capítulo 3, apartado 3.1, pp. 143-145. Para un examen exhaustivo de las figuras del σοφός, el σοφιστής y el φιλόσοφος en la obra de Platón, cf. Silva (2017).

el *Protágoras* (309a-317c) son paradigmáticas: en el primero Hippias, Pródico, Gorgias y Protágoras son descritos como σοφισταί por la educación que ofrecen a cambio de un salario; en el segundo los primeros tres son presentados de igual modo y Protágoras incluso se lo adscribe a sí mismo por su profesión de profesor remunerado (*Prot.* 316c-317c), lo cual invalida que pueda portar por sí mismo alguna carga insultante.

Este uso más preciso de σοφιστής mantiene cierta conexión con el originario: en ambos diálogos los σοφισταί son también σοφοί y son comparados con otros sabios, como poetas, músicos y legisladores. En *Prot.* 321c se dice que un σοφιστής es un “experto en los saberes (τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα)”, explicación etimológica del vocablo a partir de σοφός y ἐπίστασθαι. En esta etapa de la producción platónica la nota peyorativa surge de dos elementos que se añaden desde afuera al sentido base, más por el contexto, los interlocutores y los argumentos sometidos a discusión que por el término mismo: por un lado, hacer de la educación una actividad de lucro; por otro, la falta de adecuación entre la sabiduría que el sofista afirma poseer y su efectiva posesión. El símil de la bestia de *República* VI.493a-e es elocuente: el sofista, entendido allí como “educador privado a sueldo” —ἕκαστος τῶν μισθαροῦντων ιδιωτῶν—, considera que imparte sabiduría cuando en verdad solo administra las opiniones del auditorio.

Es en el *Sofista* donde Platón terminará de distinguir σοφός de σοφιστής, haciendo de este un término técnico y condenatorio. En la última definición el sofista es caracterizado como un “imitador del sabio (μιμητὴς τοῦ σοφοῦ)” (*Sof.* 268b), alguien que, sin saber nada, pretende saber, por lo cual toma un nombre que se asemeja a σοφός: σοφιστής. Con respecto a la actividad del sofista, la definición lo circunscribe a la tarea de producir contradicciones aparentes. La σοφιστικὴ τέχνη, expresión atestiguada por primera vez en Platón,²⁵ consiste en una técnica de simulación que fuerza al oponente a parecer que se contradice a sí mismo, cuando en verdad no lo hace. El sentido aristotélico de σοφιστής retoma el platónico.²⁶ Las ideas de apariencia y mala fe prevalecen en su obra para σοφιστής y σοφιστικός, adjetivo que en *Refutaciones sofísticas* se asocia a λόγος (argumento) y a ἔλεγχος (refutación), y que funciona casi como sinónimo de ἐριστικός.²⁷ Las figuras del sofista y el erístico, concebido este

²⁵ Cf. especialmente *Prot.* 316d. Un retrato peyorativo de la σοφιστικὴ en tanto técnica (τεχνή) ya es rastreable en el *Gorgias* (463c-466a), donde se la considera un género al interior de la adulación.

²⁶ Para un análisis de todos los empleos de σοφιστής en la obra de Aristóteles, cf. Classen (1979).

²⁷ El uso de σοφιστής, σοφιστικός y σοφιστικὴ en *Ref. sof.* 1.165a1-4 enfatiza el componente de mala intención con la que construye su falsa reputación el sofista a través de sus razonamientos. ἐριστικός se

último como quien persigue la victoria argumentativa falaz, son casi indistinguibles, punto en el cual Aristóteles retoma un tópico que si bien Platón inicia en el *Eutidemo*, como veremos, es parte de un largo proceso que llega a su finalización en *Sofista*.

Isócrates es el contrapunto perfecto de la tradición representada por Platón y Aristóteles, ya que utiliza σοφιστής con un sentido cercano al originario. En *Contra los sofistas* lo emplea para referir a tres grupos bien diferenciados de personas, y aunque sugiere que todos reciben dinero por sus lecciones, esto no es ni condenatorio ni específico del uso isocrático, ya que, como vimos, él mismo cobraba por su enseñanza y se consideraba más propiamente un φιλόσοφος que un σοφιστής. El *Encomio de Helena* refuerza que Isócrates no limita el término a sus contemporáneos, sino que también lo usa para personajes del pasado. Aunque su exordio está dirigido contra σοφισταί del presente, estos son comparados con otros personajes del siglo V a. C. denominados con el mismo término, a saber, Protágoras, Gorgias, Zenón y Meliso (*Hel.* 2-3). A pesar de que este contexto enfatiza la actividad educativa de los sofistas actuales que están siendo atacados, no ocurre lo mismo con los de la generación previa, lo cual permite concluir que σοφιστής no es un mero sinónimo de “educador” o “maestro”.

El contexto crítico de ambos discursos podría llevar a creer que σοφιστής es un concepto negativo para Isócrates. Sin embargo, considero que la *Antídosis* inhabilita esta idea. Incluso cuando allí son criticados sofistas del presente (2 y 4) y del pasado (268 y 285), en la sección 235 Solón es elogiado por sus habilidades discursivas, cualidad que le habría permitido ocupar un lugar entre “los Siete Sofistas (τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν)” y recibir tal denominación, la cual Isócrates informa que era laudatoria en época de Solón, en el siglo VI a. C., a pesar de que en la actualidad, testimonia, haya caído en el descrédito. Constituye un pasaje que merece ser leído en su integridad:

De estos hombres que tan grandes hazañas realizaron ninguno desatendió los discursos (λόγων ἠμέλησεν), sino que pusieron en ellos más inteligencia (μᾶλλον προσέσχον τὸν νοῦν) que los demás; así Solón fue llamado uno de los Siete Sabios (ὥστε Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη) y tuvo ese apodo que ahora es deshonrado y criticado entre ustedes (καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ’ ὑμῖν); Pericles fue discípulo de dos (Περικλῆς δὲ δυοῖν ἐγένετο μαθητής), Anaxágoras de Clazómene y Damón, que en aquel tiempo era considerado el más prudente de los ciudadanos

circunscribe a lo argumentativo, significando lo que parece ser dialéctico pero en verdad no lo es. Sobre la reapropiación de ambos elementos en Aristóteles a partir de Platón, cf. Dorion (1995: 210-211).

(φρονιμωτάτου τῶν πολιτῶν). (Isócrates, *Antídosis* 235)

El pasaje refuerza la sinonimia entre σοφός y σοφιστής y su sentido positivo, al menos en origen. También elimina la posibilidad de que Isócrates haya antes utilizado σοφιστής en el discurso como marca peyorativa. Constata, además, la existencia de un uso negativo en pleno siglo IV a. C., del cual Isócrates toma fuerte distancia.

Esto no implica que el uso de Isócrates coincida con el antiguo. Su extensión, por ejemplo, es más limitada y ya no incluye ni a poetas ni a técnicos, aunque continúa siendo un término amplio usado para referir a los dedicados al pensamiento, la educación y la escritura. De su connotación no puede decirse que sea ni positiva ni negativa, sino neutra: σοφιστής refiere a intelectuales del pasado o del presente a los cuales Isócrates les asigna prácticas, doctrinas y actitudes que merecerán, dependiendo de cada caso, condena o reprobación, pero sin estar implicadas por la palabra misma.²⁸ Norlin (1929: 162, n. b) señala *Antídosis* 220 como muestra de que Isócrates admite a veces que él mismo puede caer bajo el ala del término, aunque siempre dejando claro que él es mejor que los demás, como en *Panatenaico* 18, en donde se distingue de unos “sofistas del montón (ἀγελαίων σοφιστῶν)” a los cuales les imputa el repetir comentarios elaborados por otros sobre Homero, Hesíodo y otros poetas.

Pasajes como este último son posibles por la falta de una definición estricta de σοφιστής o σοφιστική, expresión que, a diferencia de Platón y Aristóteles, Isócrates no emplea en su obra. Livingstone (2008: 23-25) defiende que tal laxitud conceptual puede verse incluso en su uso de φιλοσοφία, proponiendo que este posee tres planos de sentido: (a) el ejercicio intelectual y de automejoramiento en sentido no profesional, accesible al simple particular; (b) cualquier tipo de educación formal, que incluiría tanto la suya como la de sus competidores; (c) la propuesta formativa que Isócrates defiende, la única filosofía verdadera que este se encargó de delinear y promocionar en sus escritos. En conclusión, es importante no desatender este carácter fluido de los conceptos utilizados por Isócrates, dado que, por ejemplo, en *Contra los sofistas* se verá que los intelectuales atacados allí son denominados σοφισταί al tiempo que se les

²⁸ Para profundizar en el empleo isocrático de σοφιστής, cf. Tell (2009: 18-26), quien defiende que el término es una categoría amplia empleada como contrapunto para articular su propia posición intelectual. Sobre ello, cf. Too (1995: 160-164), quien argumenta que el propósito de la categoría es construir un “otro”, generando así un estereotipo que elimina las diferencias entre los individuos a los que se dirige. Retomaré esta sugerencia en el apartado 1.2.3. Jenofonte es otro autor del siglo IV a. C. que emplea σοφιστής con este significado amplio, como defiende Classen (1984). Respecto de los importantes usos de σοφιστής en el *Cinegético*, que este autor no tematiza por considerarlo espurio, cf. Dorion (2017).

adscribe el dedicarse, mediocrementemente, al asunto general de la φιλοσοφία.

1.2 El ataque de *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*

Los discursos que analizaré fueron redactados para promocionar la filosofía de la recientemente fundada escuela de Isócrates. Los dos exhiben una misma estructura: una primera parte que critica a otros intelectuales, centrándose en figuras contemporáneas, y la cual incluye, además, los lineamientos del programa isocrático; otra segunda reviste el carácter de ejemplo del tipo de discursos que alguien podría aprender con Isócrates como maestro. Cada obra presenta un párrafo de transición entre una y otra parte:

Y para que no parezca (ἵνα δὲ μὴ δοκῶ) que destruyo las propuestas de los otros (τὰς μὲν τῶν ἄλλων ὑποσχέσεις διαλύειν) y hablo de más respecto de mis posibilidades (αὐτὸς δὲ μείζω λέγειν τῶν ἐνόντων), creo que fácilmente se lo dejaré de manifiesto a los demás (ῥαδίως οἶμαι καὶ τοῖς ἄλλοις φανερόν καταστήσειν) a partir de las cosas por las cuales me he persuadido de que esto es así (ἐξ ὧν περ αὐτὸς ἐπέισθην οὕτω ταῦτ' ἔχειν). (Isócrates, *Contra los sofistas* 22)

Y para que no parezca (ἵνα δὲ μὴ δοκῶ) que hago lo más cómodo (τὸ ῥᾴστον ποιεῖν), criticar a los demás y no presentar mi propio punto de vista (ἐπιτιμᾶν τοῖς ἄλλοις μηδὲν ἐπιδεικνύς τῶν ἐμαντοῦ), procuraré hablar sobre ella misma [*i. e.* Helena] (πειράσομαι περὶ τῆς αὐτῆς ταύτης εἰπεῖν), dejando completamente atrás lo que otros han dicho (παραλιπὼν ἅπαντα τὰ τοῖς ἄλλοις εἰρημένα). (Isócrates, *Encomio de Helena* 15)

En el caso de *Contra los sofistas* —en adelante en este capítulo, *Sofistas*—, se habría tratado de una defensa de su enseñanza y sería uno de los primeros escritos en el marco de su actividad educativa, tal como él mismo afirma en *Antídosis* 195. Unánimemente se lo ubica el año 390 a. C. (Mirhady y Too 2000: 10 y 61). Es probable que no contemos con la totalidad del discurso, ya que este se interrumpe abruptamente luego del pasaje citado, dejando sólo como promesa lo declarado. A favor de esta lectura se puede argumentar que *Burisis* 9 presenta una sección de transición exactamente idéntica

a las referidas,²⁹ precedida de una crítica a Polícrates (1-8) por no saber cómo se debe hacer una apología y un elogio, y seguida luego por un modelo del segundo género, al igual que en el *Encomio de Helena* —en adelante en este capítulo, *Helena*—.

En contra de la propuesta de su incompletitud podría argumentarse que en el ataque a los sofistas Isócrates elabora gran parte de su filosofía, e incluso añade secciones (*Sofistas* 14-18) donde se expide expresamente sobre ello. Cabe notar, además, que el género al cual pertenecería el texto faltante no es ni claro ni explícito a lo largo del mismo, a diferencia de lo que sucede en *Busiris* y *Helena*, ambos encomios. Finalmente, en *Antídosis* 194 se incluye un extracto de *Sofistas* —justamente, secciones 14 a 18— que coincide con lo que nos ha llegado del discurso. Dada la tendencia isocrática de citar en *Antídosis* a extensísimos pasajes de sus escritos —*Panegírico* 51-99 en *Antídosis* 59; *Sobre la paz* 25-56 en *Antídosis* 66; *Nicocles* 14-39 en *Antídosis* 73—, lo extraído de *Sofistas* debería ser representativo al menos del contenido del discurso. Puesto que mi objetivo es analizar ante todo cómo Isócrates ataca a otros intelectuales en las secciones 1-21 de *Sofistas*, no creo que la cuestión sea esencial para mi investigación, aunque considero que los paralelos estructurales con *Helena* y *Busiris* son más que atendibles y sugieren que el escrito no sobrevivió completo.³⁰

En el caso de *Helena* se conservan las dos partes del discurso, esto es, el exordio (1-15), en donde se critica a otros educadores y pensadores, y el encomio propiamente dicho (16-66). Es digno de mencionar que la propuesta de realizar un encomio de Helena Isócrates la justifica en virtud de enmendar el supuesto error de quien “escribió sobre Helena” (14), muy posiblemente Gorgias, principalmente por la referencia a las características del discurso de este personaje innominado, a juicio de Isócrates más una defensa de lo que la mujer hizo que un verdadero elogio. En sus propias palabras:

En un caso y en el otro el discurso no se sirve de las mismas figuras (ἐκ τῶν αὐτῶν ἰδεῶν) ni versa sobre los mismos hechos

²⁹ “Para que no parezca (ἵνα δὲ μὴ δοκῶ) que hago lo más fácil (τὸ προχειρότατον ποιεῖν), criticar lo que se ha dicho sin presentar mi propia opinión (ἐπιλαμβάνεσθαι τῶν εἰρημένων μηδὲν ἐνδεικνύς τῶν ἔμμαντοῦ), intentaré aclararte en pocas palabras (πειράσομαι σοι διὰ βραχέων), tomando el mismo argumento (δηλῶσαι περὶ τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν), aunque no sea serio ni tenga elevados razonamientos (καίπερ οὐ σπουδαίαν οὖσαν οὐδὲ σεμνοὺς λόγους ἔχουσιν), cómo hay que hacer el elogio y la defensa (ἔπαινον καὶ τὴν ἀπολογίαν ποιήσασθαι)” (*Busiris* 9). Traducción de Guzmán Hermida (1979).

³⁰ Norlin (1929: 160) y Guzmán Hermida (1979: 156) lo consideran incompleto. Para Mirhady y Too (2000: 61) es explícita la renuencia de Isócrates a un desarrollo positivo. Too (1995: 162-199) examina las hipótesis que ha barajado la tradición, que incluyen la propuesta de la existencia de un tratado perdido, el despliegue de una doctrina esotérica reservada a alumnos y sólo sugerida en sus discursos, e incluso la declaración del valor positivo que el silencio tendría en las enseñanzas de Isócrates. Collins (2015: 193-195) señala el problema de la sección 22 y ahonda en las dos primeras alternativas de Too.

(περὶ τῶν αὐτῶν ἔργων), sino todo lo contrario.³¹ Ciertamente, es preciso hacer una defensa (ἀπολογεῖσθαι) de quienes están acusados de actuar injustamente (περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίαν ἔχόντων), mientras que se elogia (ἐπαινεῖν) a los que sobresalen por algo bueno (τοὺς ἐπ' ἀγαθῶ τινὶ διαφέροντας). (Isócrates, *Helena* 14)

A pesar de estas aclaraciones formales, el tópicos de Helena está elegido por motivos políticos.³² En efecto, *Helena* es el primer intento isocrático de sentar las bases de su proyecto panhelénico, consistente en la reconciliación de Atenas y Esparta y su alianza en contra del Imperio Persa. Si bien será el *Panegírico* el testimonio más destacado de esta posición, en *Helena* hay indicios suficientes para considerarlo un antecedente. En esta línea de interpretación, Kennedy (1958: 77) sostiene que la unidad entre las dos partes del *Helena* está dada por el panhelenismo, temática que Isócrates desarrollaría a través de Helena como demostración de que él, a diferencia de los sofistas criticados en su inicio, sí se dedica a una actividad con relevancia práctica.³³ Remitiré al contenido del encomio una vez desarrollado este punto del ataque a los sofistas del exordio.

En cuanto a la datación de *Helena*, hay menos acuerdo que respecto de *Sofistas*. Una larga tradición que se remonta a Jebb (1876: 103) lo ubica en el 370 a. C. (Van Hook 1945: 59 y Mirhady y Too 2000: 32). Las razones de Jebb son dos: por un lado, considera que la referencia a Gorgias en la sección 3 junto a Protágoras, Zenón y Meliso da a entender que el leontino ya había muerto, hecho que el autor sitúa en el 380 a. C.; por otro lado, a los tres grupos mencionados en *Helena* 1 Jebb los hace coincidir con tres escuelas socráticas, cínicos, académicos y megáricos, siendo necesario, por tanto,

³¹ El concepto de ἰδέα y εἶδος usado por Isócrates es difícil de traducir. Sullivan (2001) distingue al menos cuatro polos de significado que conviene tener presente al acercarse al mismo: “categoría” en el sentido de género o tipo de discurso; “figura” en el sentido de esquema discursivo; “estructura” en el sentido de tópicos o bloques de ideas generales; y “elementos”, que puede hacer referencia a figuras estilísticas, ideas estructurales de un tipo discurso o una combinación de ambos. En este pasaje del *Helena* se decanta por el significado de “elementos” de los que debería servirse un encomio (p. 87-88).

³² En *Panatenáico* 1-2 Isócrates refiere que cuando era joven no se dedicó a escribir discursos fabulosos o que explicaran antiguas hazañas, sino que se ocupó de aquellos que “aconsejan a la ciudad y a los demás griegos lo que les conviene” (2). Livingstone (2001: 3-5) defiende que el desdén de Isócrates por los discursos de tema mítico era real, y su empleo se explica como excusa para elaborar ideas políticas.

³³ Aristóteles en *Retórica* (III.14.1414b27-28) menciona al *Helena* como ejemplo de exordio (προοίμιον) bien compuesto. Respecto de los discursos epidícticos, aquellos que buscan que el espectador juzgue la capacidad del orador (*Ret.* I.1358b), sus exordios, dice Aristóteles, se asemejan a los preludios de flauta, en donde se comienza con una pieza heterogénea que luego armoniza con el tono de la principal. Para Aristóteles no habría nada en común entre los argumentos erísticos criticados en el exordio y la temática del discurso. A favor del juicio de Aristóteles, cf. Heilbrunn (1977). Tal unidad es defendida por Kennedy (1958) y más recientemente ha sido reafirmada por Papillon (1996), a lo cual se puede añadir que el discurso se afianza en la oposición entre el concepto de ὁμόνοια (concordia) y ἔρις (discordia).

cierto despliegue temporal del siglo IV a. C. para que estas hayan podido desarrollarse y consolidarse en el campo intelectual. Los argumentos no me parecen suficientes: por un lado, nada invalida que Gorgias haya sido anciano al momento de redactar el discurso Isócrates, ya que se lo introduce como parte de “Protágoras y los sofistas de su tiempo” (2); por otro lado, argumentaré a favor de que el párrafo inicial de *Helena* ataca a tres subconjuntos al interior de un grupo mayor, el cual debe ser identificado con los personajes criticados en primer término en *Sofistas*. No es necesario adelantar la composición de *Helena* para justificar tal tripartición, que considero que remite directamente a Antístenes, Platón, Euclides de Mégara y otros de sus allegados.

Dada la similitud en estilo y propósito con *Sofistas*, prefiero la decisión de Brémond y Mathieu (1962: 160) de datarlo a inicios de la segunda década del siglo IV a. C. Mirhady y Too (2000: 32) argumentan en contra de esto haciendo notar que la opinión favorable sobre Esparta en *Helena* 63 invalida una fecha temprana si tenemos en cuenta que para la época de redacción de *Sofistas* Atenas y Esparta se encontraban en bandos contrarios de la Guerra de Corinto (395-387 a. C.). Pero lejos de resultar forzado, ese dato podría robustecer la datación cercana a *Sofistas*, ya que el discurso presenta múltiples guiños a la concordia entre los griegos pero sin ser explícito como lo será el *Panegírico*, compuesto en torno al 380 a. C., con posterioridad a la paz de Antálcidas (387-386 a. C.) y el fin de la guerra. Mientras que allí se propone la formación de una liga contra Persia liderada por Atenas, *Helena* es un elogio solapado al helenismo a través de la figura de Helena y cómo esta unió a los griegos.³⁴

Comenzaré el análisis por *Helena* porque allí es más claro que Isócrates dirige sus críticas a un único grupo intelectual de su propio tiempo, el cual, por su parte, ya había criticado años antes en *Sofistas*. El hecho de que en *Sofistas* ese mismo cúmulo de personas sea atacado a la par de maestros consagrados a los discursos políticos y otros intelectuales de la generación anterior dificulta un poco más su correcta delimitación e identificación. Aunque en el apartado 1.3 defenderé que en ese único grupo deben ser reconocidos los primeros discípulos de Sócrates, en los apartados 1.2.1 y 1.2.2 me limitaré a desarrollar el perfil que resulta de las críticas que Isócrates lanza contra ellos, sin buscar aún correspondencia alguna con las fuentes socráticas. Analizaré en 1.2.3,

³⁴ Livingstone (2001: 43) propone una datación entre el 390 y el 380 a. C. de *Helena*, esto es, en algún punto indeterminado entre *Sofistas* y *Panegírico*. Es la cercanía en propósito con *Sofistas* lo que justifica su datación, no el trasfondo político de *Helena*. Guzmán Hermida (1979: 166) lo coloca en la misma época que *Sofistas*, en torno al 390 a. C. Van Hook (1945: 59) se inclina por el 370 a. C., aunque sin sugerir argumento alguno y sólo por respetar la opinión instalada en el campo por la autoridad de Jebb.

finalmente, el uso que Isócrates hace de la estrategia de ocultamiento del adversario en ambos textos, elemento que considero que permitirá acercarse a la propuesta de identificación de los socráticos con ciertos recaudos metodológicos necesarios.

1.2.1 Encomio de Helena

El exordio de *Helena* es un compendio de críticas que Isócrates dirige contra un único cúmulo de intelectuales a los que nunca refiere a partir de sus nombres, sino siempre veladamente. Organizaré la argumentación siguiendo el hilo de esas críticas, que dividiré en cinco. Su párrafo inicial abre sin mediar palabras con la primera:

Hay unos que alardean (εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν) si, luego de elaborar una hipótesis (ποιησάμενοι ὑπόθεσιν) extraña (ἄτοπον) y paradójica (παράδοξον), pueden hablar de ella de manera tolerable. Y se han vuelto viejos (καταγεγηράκασιν); unos (οἱ μὲν) afirmando que no es posible decir falsedades (οὐ φάσκοντες οἶόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν), ni contradecir (οὐδ' ἀντιλέγειν), ni oponer dos discursos sobre las mismas cosas (οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν); otros (οἱ δὲ) argumentando que la valentía, la sabiduría y la justicia son lo mismo (διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταυτὸν ἐστίν), que no tenemos ninguna de estas por naturaleza (καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν), y que hay un único conocimiento respecto de todas ellas (μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἀπάντων ἐστίν); los restantes (ἄλλοι δέ) pasando el tiempo en discusiones (περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες) que no tienen utilidad alguna (τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας) y que pueden causar inconvenientes a los que están en su compañía (πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσιν δυναμένας). (Isócrates, *Helena* 1)

Esta crítica se propone englobar a todos los atacados en la misma actividad de elaborar alguna hipótesis (ὑπόθεσις), palabra que debe ser entendida en sentido amplio y no técnico, en tanto “suposición”, “propuesta” o “argumento”, la cual es calificada de ἄτοπος y παράδοξος, términos que harían referencia a su carácter “inusual” en el primer caso y “contrario a las creencias habituales” en el segundo. Desde la primera línea Isócrates comienza a construir una constante en el discurso, que consistirá en instalar a sus rivales en oposición al sentido común y el juicio de los hombres corrientes.

El ataque continúa con una explicitación de ciertas doctrinas y prácticas de las

que estos personajes se habrían servido, al parecer por una cantidad de tiempo considerable si se atiende al verbo que las introduce, *καταγηράσκειν*, que literalmente significa “envejecer” o “volverse viejo”. En este punto Isócrates establece una distinción de tres conjuntos dentro de los criticados. A los dos primeros les atribuye una serie de proclamas que retoman la denuncia de rareza y paradojicidad inicial: al primero tres negativas de orden lógico o discursivo, a saber, la imposibilidad de la falsedad, la contradicción y la oposición de discursos; al segundo tres afirmaciones relativas al ámbito ético que defienden la unidad de las virtudes, el rechazo de su carácter natural y su vinculación con un conocimiento (*ἐπιστήμη*) único, último rasgo que, ciertamente, acentuaría tanto el hecho de su adquisición no natural como la unidad de las mismas, que tendría como hilo conductor a un único saber. Al tercer grupo, finalmente, se lo relaciona con la dedicación a disputas o controversias (*ἔριδες*) de las cuales se niega rotundamente su utilidad y más tímidamente se sugiere su carácter pernicioso.

El uso del participio presente de *πλησιάζειν* (“asociarse con”, “seguir”, “ser seguidor de”) que cierra el párrafo es indicativo del tipo de actividad educativa a la cual se dedican los criticados, o al menos los mencionados en tercer lugar. Cabe preguntarse qué tan férrea es la triple división y si sería adecuado adscribirle también el tener discípulos a los dos primeros. Considero que la separación entre distintas vertientes dentro del cúmulo mayor debe ser atendida, pero sin olvidar que Isócrates se propone reunirlos en la acción de fanfarronear por producir argumentos extraños y paradójicos. La mención de las doctrinas y prácticas que sigue debe ser leída como un despliegue de ese elemento. El enjuiciamiento de las disputas en tanto inútiles y dañinas será, además, uno de los tópicos que más desarrollará el resto del discurso. Por lo tanto, más que una separación tajante, el inicio de *Helena* hace foco en dos cuestiones que permearán las críticas posteriores: disfrute por las paradojas y las discusiones.

La segunda crítica (2-4) retoma la anterior, indicando que la actividad de los aludidos merece el calificativo de *περιεργία*, y que estos no se creen capaces de reclamar por ella su novedad. La intraducibilidad de *περιεργία* requiere una explicación, que puede servir para entretejer la triple división de la primera crítica y fortalecer mi lectura de su unidad. Compuesto de *περί*, que expresa la idea de “rodear por completo”, y de allí que pueda mentar también la superioridad y el exceso (Chantraine 1968-80: 886), y la raíz *ἐργ/ὄργ*, vinculada a la laboriosidad y la producción (pp. 364-366), el término *περιεργία* en este contexto podría referir al desmedido empeño en la realización de una tarea, el cual puede llegar al punto del absurdo y hallarse motivado por la pura

pretensión de distinción y singularidad. Si la denuncia de paradojicidad y extrañeza era desplegada en tres terrenos, el inmediato señalamiento de su estatus de περιεργία los vuelve a hilvanar en tanto manifestaciones de un mismo fenómeno ridículo.³⁵

Si no pueden reclamar la invención de esta ridiculez (περιεργία) es porque están al tanto de que “Protágoras y los sofistas de su tiempo (Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστάς) nos dejaron escritos de tales características e incluso mucho más complicados que estos (τοιαῦτα καὶ πολὺ τούτων πραγματωδέστερα συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν)” (2). La intención es vincular a estos intelectuales con una tradición ya dejada atrás, que no debe ser confundida con la sofística en tanto movimiento, ya que, como vimos, el término σοφιστής no posee en Isócrates un sentido técnico ni indica a un grupo específico de personas. Aquí, por ejemplo, es capaz de referir a dos siglos distintos: por un lado, a los contemporáneos de Isócrates del siglo IV a. C.; por otro, a figuras del siglo V a. C., ya que junto a Protágoras este incluirá a Gorgias, Zenón y Meliso. Dentro de estos, además, puede apreciarse que la palabra es capaz de englobar a pensadores que para la exégesis actual participarían de tradiciones diversas, como sofistas en tanto maestros a sueldo y presocráticos.

La clave de la mención a estos σοφισταί está en el adjetivo πραγματώδης que califica a sus escritos, el cual he traducido como “complicado” pero que también se podría interpretar como “tedioso”, y que Isócrates utiliza para expresar la dificultad que conlleva el acercamiento a sus obras. Si bien hay fuentes que vinculan a Protágoras (D. L. IX.51=DK 80, A1) y a Zenón (Al-Mubassir, *Sentencias: Zenón*) con los orígenes de la erística, en esta crítica estos son más relacionadas al componente doctrinal del primer párrafo que al metodológico. Los pensadores del siglo V a. C., en efecto, hacen su aparición por las paradojas que dijeron o buscaban demostrar, no por su modo de argumentar: Gorgias que “ninguna cosa es (οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν)”, Zenón que “las mismas cosas son posibles e imposibles (ταῦτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα)”, Meliso que “la totalidad es un único ente (ἐνὸς ὄντος τοῦ παντός)”.³⁶ Como reforzará Isócrates luego, aunque estos sofistas de la generación anterior ya demostraron que es fácil

³⁵ Van Hook (1945: 61) traduce περιεργία por “futile affectation” y Mirhadhy y Too (2000: 32) por “wasted effort in speeches”. Guzman Hermida (1979: 167) prefiere “nimiedad”, que quizás logra recoger mejor la dedicación excesiva que, a juicio de Isócrates, los atacados dan a cosas insignificantes.

³⁶ Podría hallarse aquí la negativa de Isócrates a volcarse a los discursos físicos que recoge Dionisio de Halicarnaso en *Sobre Isócrates* 4. Para otro rechazo de las investigaciones físicas, cf. *Antídosis* 268. Allí también se critica a la tradición de sofistas del pasado por la postulación de distinto número de las cosas que son: Empédocles cuatro, Ión tres, Almeón dos, Parménides y Meliso uno y Gorgias ninguno. Isócrates califica de ταρατολογία, esto es, “cuentos extraños” o “maravillosos”, a tales teorías.

“elaborar un discurso falso (ψευδῆ μηχανήσασθαι λόγον) sobre lo que uno se proponga” (4), el grupo que está atacando insiste en defender propuestas estrafalarias.³⁷

La tercera crítica (4-5) es propiamente un consejo que ofrece un indicio fundamental respecto del tipo de práctica a la que Isócrates hace referencia con las disputas (ἔριδες) y, además, del vínculo de todos los contemporáneos con las mismas:

A estos les haría falta (οὐς ἐχρῆν), una vez que hayan abandonado esa pedantería que se jacta de refutar por medio de palabras (ἀφεμένους ταύτης τῆς τερθρείας τῆς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν προσποιουμένης), aunque en los hechos ya haya sido refutada hace mucho tiempo (ἐν δὲ τοῖς ἔργοις πολὺν ἤδη χρόνον ἐξεληλεγμένης), ir en busca de la verdad (τὴν ἀλήθειαν διώκειν) y educar a sus discípulos (τοὺς συνόντας παιδεύειν) en las prácticas por medio de las cuales participamos como ciudadanos (περὶ τὰς πράξεις ἐν αἷς πολιτευόμεθα), así como ejercitarlos en la experiencia propia de estas (περὶ τὴν ἐμπειρίαν τὴν τούτων γυμνάζειν), teniendo en mente que es mucho mejor (πολὸν κρεῖττόν ἐστιν) opinar de modo razonable sobre cosas útiles (περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν) que saber con exactitud sobre cosas inútiles (ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι), y sobresalir poco en las cosas importantes que distinguirse mucho en las de poca importancia y que en nada son de utilidad para la vida. (Isócrates, *Helena* 4-5)

La denominación de τερθρεία no está desconectada de lo anterior: en la primera crítica se los enfrentaba a la mirada y enjuiciamiento del sentido común; en la segunda se insistía en cierto carácter artificioso y rebuscado de su accionar. Aquí tales ataques adoptan el matiz de un empleo altanero y jactancioso del lenguaje, ya que τερθρεία no remite sólo a la pedantería, sino a cierta búsqueda de sutileza excesiva en las palabras, elemento que se reforzará con la mención al empeño en la exactitud (ἀκριβεια).³⁸

³⁷ En este punto no habría que descartar la referencia a la tesis de Protágoras sobre la imposibilidad de la contradicción, señalada por Platón en *Euthd.* 286b-c (DK 80, A 19) y recogida por Diógenes Laercio (IX.53=DK 80, A 1) como antecedente de la posición de Antístenes, con un concierto de testimonios que la transmite más nutrido (*SSR* V.A.147-159). La adscripción de Protágoras a este posicionamiento es muy discutible, tal como defiende Gardella (2018) a partir de una lectura atenta del pasaje platónico y otros testimonios del abderita. Revisaré esa adscripción de la tesis a Protágoras y los argumentos de Gardella en el capítulo 3, apartado 3.2.1.d, pp 206-209. En el marco del *Helena* la posición debe ser reservada al primer subconjunto de los atacados, en quien se suele identificar eminentemente a Antístenes. Cf. apartado 1.2.3, pp. 50-51. Analizaré en detalle estas tesis en el capítulo 3, apartado 3.1.2, pp. 167-170.

³⁸ τερθρεία se emparenta con τέρθρον, cuyo significado es “fin”, “extremo”, “situación extrema”. La utilización más usual de la raíz está en τέρμα, que en Homero designa la meta en las carreras de caballos (*Iliada* 23.309). El empleo por parte de Isócrates es único en los textos clásicos y podría interpretarse como la apelación a la precisión más allá de límites razonables. Sobre el término, cf. Chantraine (1968-80: 1107) y Liddel, Scott y Jones (1996: τερθρεία). Van Hook (1945) traduce “claptrap”, equivalente inglés de “patrañas” o “estupideces”. Mirhady y Too (2000) “hairsplitting”, término técnico del vocabulario argumentativo que refiere al exceso de distinciones conceptuales o terminológicas.

Lo que recibe aquí el nombre de *τερθρεία* es la refutación, referida a través del verbo asociado a *ἔλεγχος*, *ἐξελέγχειν*, reforzamiento de *ἐλέγχειν* (“poner a prueba”, “refutar”). La fórmula “refutar por medio de palabras (*ἐν τοῖς λόγοις ἐξελέγχειν*)” está en consonancia con la petulancia lingüística que ya les había imputado. La traducción de *λόγοι* por “palabras” más que por “discursos” refleja mejor el contraste que se establece entre un ámbito meramente verbal de discusión y el plano fáctico: los hechos (*ἔργα*) refutan sus pretensiones refutativas, al parecer buscadas sólo en el plano de los nombres. ¿Por qué las refutan? Isócrates no es claro, pero si agregamos la indicación de que deberían “perseguir la verdad” al señalamiento de la sección 4, según el cual es fácil “elaborar un discurso falso” sobre cualquier cosa, aquí podría estar diciendo que el tipo de tesis ridículas de las que gustan podrán ser vistosas, pero manifiestamente falsas, diagnóstico que valdría tanto para los sofistas actuales que defienden paradojas lógicas y éticas como para los del pasado. El consejo respecto de la modalidad de argumentación, no obstante, sería aplicable ya solo a los del siglo IV a. C.

No hay que perder de vista, de todos modos, que Isócrates quizás no esté haciendo un juicio veritativo de los dichos de sus rivales, sino práctico. En efecto, la referencia a la verdad se da en el marco de una propuesta sobre qué deberían transmitir a sus discípulos: “las prácticas (*τὰς πράξεις*) por medio de las cuales participamos como ciudadanos (*πολιτευόμεθα*)” (4). La instrucción y ejercicio en el acto mentado por *πολιτεύειν* implicaría el compromiso del maestro con la formación de los alumnos en las funciones que desempeñarán en tanto ciudadanos (*πολίτης*), algo que Isócrates sugiere que él sí puede brindar, mientras que sus contrincantes no lo harían de ninguna manera. Esta crítica es fundamental porque es la primera que introduce un elemento propio de la propuesta de Isócrates que excede la pura ofensiva. La misma permite constatar, además, la inserción de todos los criticados en las prácticas erísticas del tercer grupo del inicio, en donde se asociaba a las disputas con la inutilidad.

El final del párrafo recuerda la oposición entre *δόξα* y *ἐπιστήμη* de *Antídosis* 271. Con las mismas intenciones modestas que allí, Isócrates propone que es mejor “opinar (*δοξάζειν*) de modo razonable (*ἐπιεικῶς*) sobre cosas útiles (*περὶ τῶν χρησίμων*)” que “saber (*ἐπίστασθαι*) con exactitud (*ἀκριβῶς*) sobre cosas inútiles (*περὶ τῶν ἀχρήστων*)”, oposición que se refuerza con el destacar poco (*μικρὸν προέχειν*) en cosas importantes y el distinguirse mucho (*πολὸν διαφέρειν*) en cosas nimias. Además de seguir erigiendo a través de este juego de oposiciones el perfil pretencioso de los atacados, la inclusión de este momento positivo le permite a Isócrates volver a estos un

contrapunto radical de sus ideas: a una actividad viciada colocada en el sitio del conocimiento, la exactitud y la inutilidad se le opone otra anclada en la opinión, la razonabilidad y la utilidad. A la hora de identificar a los atacados, esta construcción del adversario será clave, ya que podría resultar en algún grado tendenciosa y responder más a sus fines polémicos que a las prácticas efectivas de sus contrincantes.

La cuarta crítica (6-7) tiene al dinero como eje central: “Pero no les preocupa otra cosa que sacarle dinero a los jóvenes (χρηματίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων)” (6). Sería un error, igualmente, leer esta diatriba al margen de las demás, ya que Isócrates no condena el cobro por sí mismo, sino el que este se haga a cambio de enseñanzas inservibles y, más importante aún, a costa de jóvenes incautos e ingenuos:

Y es su filosofía en torno a las discusiones (ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία) la que es capaz de producir esto, ya que los que no se preocupan jamás ni de las cosas privadas ni de las públicas (οἱ μήτε τῶν ἰδίων πῶ μήτε τῶν κοινῶν φροντίζοντες) disfrutaban muchísimo con estos entre los discursos (τούτοις μάλιστα χαίρουσιν τῶν λόγων), que no sirven para nada (οἱ μηδὲ πρὸς ἕν χρησιμοὶ τυγχάνουσιν ὄντες). (Isócrates, *Helena* 6)

Además de que el uso de φιλοσοφία en esta invectiva habla del sentido general que Isócrates le da a la palabra, que aquí refiere a la enseñanza de sus rivales (Livingstone 2007: 23-24), la misma reafirma que la dedicación a una práctica discursiva que pone su énfasis en las disputas es común a todos. En la sección 7 Isócrates sumará a la despreocupación general de los jóvenes por los asuntos privados y públicos el hecho de que a estos los suelen atraer las prestidigitaciones (θαυματοποιία) y las extravagancias (περιπτότης). De todos modos, Isócrates es indulgente con los jóvenes a causa de su inexperiencia. Pero los educadores blanco de su ataque no tienen disculpa: en tanto fingen educar (παιδεύειν προσποιούμενοις), perjudican a sus discípulos y actúan peor que los que usan el engaño en negocios privados (ἐπὶ τοῖς ἰδίοις συμβολαίοις).

La última crítica (8-13) otorga un contenido adicional a la diatriba contra la elaboración de falsos discursos, señalando que algunos se atreven a escribir “que la vida de los mendigos y los desterrados (ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος) es más envidiable que la del resto de los hombres” (8). Este ataque añade que resulta gracioso que proclamen que “están en posesión del conocimiento de los asuntos políticos (περὶ τῶν πολιτικῶν ἐπιστήμην)” (9) por medio de discursos que elogian semejantes desgracias, dado que si “disputan en entendimiento (ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν) y

declaran ser sofistas (φάσκοντας εἶναι σοφιστάς)”, esto es, contienden en la arena de la educación y la sabiduría, deberían ser mejores que las personas corrientes en aquello acerca de lo cual los demás maestros rivalizan y no en cuestiones sin importancia. Isócrates no profundiza en las ideas detrás de tales enaltecimientos paradójicos, pero su inclusión resulta clave, principalmente porque se da en el marco de la afirmación de que los atacados realizan una promesa de transmisión de conocimiento sobre los asuntos de la ciudad, que para Isócrates, por supuesto, queda incumplida, por preferir estas doctrinas extrañas como que un mendigo o un desterrado son hombres felices.³⁹

Este punto es una excusa para ir desplazándose hacia Helena. En efecto, Isócrates interpreta el compromiso de sus rivales con estas tesis como su pretensión de demostrar que si son capaces de hablar sobre cosas despreciables, fácilmente podrán hacerlo sobre las nobles. No obstante, para él no es difícil descubrir por sí mismo, aprender o imitar escritos de tales, mientras que a los que él se dedica sí lo son:

En cambio, entre los discursos (τῶν λόγων), los que se ocupan de la vida en común, los confiables, y los semejantes a estos (οἱ κοινοὶ καὶ πιστοὶ καὶ τούτοις ὅμοιοι), son inventados y pronunciados con la ayuda de muchas figuras y circunstancias difíciles de aprender (διὰ πολλῶν ἰδεῶν καὶ καιρῶν δυσκαταμαθήτων), y tan trabajosa es su composición como el hecho que conlleva más esfuerzo hablar con solemnidad que como un bufón, y tomarse las cosas en serio (σπουδάζειν) que a modo de broma (παίζειν). (Isócrates, *Helena* 11)

El exordio da paso a las secciones de transición indicando, finalmente, que respecto de cosas con buena reputación (δόξα) es difícil hallar algo novedoso, pero que ante cuestiones desagradables y humillantes cualquier cosa que se diga es original.⁴⁰

Si se atiende tanto a las críticas como a los esfuerzos positivos del exordio, cabría esperar que el elogio de Helena remedie las limitaciones de los sofistas y se inscriba en tales lineamientos. Me interesa destacar tres elementos del modo en que Isócrates describe su filosofía: primero, la insistencia en su utilidad práctica en

³⁹ En *Plateense* 45-50 Isócrates elabora un discurso en primera persona de un exiliado de Platea ante la asamblea ateniense luego de la destrucción de su ciudad por Tebas. El destierro y la miseria resultante son vistas como las mayores desgracias, en tanto que “la pérdida de la vida en común (ὁ κοινὸς βίος ἀπολωλώς) ha hecho que cada uno de nosotros tenga solo esperanzas privadas (ἰδίας τὰς ἐλπίδας)” (49). La crítica podría aludir a una acusación de reducción de los hombres a su *status* de particulares.

⁴⁰ En apoyo a esta idea también menciona que aquellos que se propusieron elogiar a mosquitos, sales y cosas por el estilo, nunca carecieron de palabras, mientras que quienes buscaban hablar “sobre cosas ampliamente reconocidas como buenas o nobles (περὶ τῶν ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν), o las que resaltan en virtud (ἢ τῶν διαφερόντων ἐπ’ ἀρετῆ)” (12) lo hicieron por debajo de sus posibilidades.

oposición a la inutilidad de la de sus rivales, contraste que habría que llevar también al terreno de lo beneficioso contra lo perjudicial; segundo, su relevancia política, expresada en la capacidad para preparar a los discípulos en actividades cívicas, sobre la cual versarían, además, los propios discursos, idea manifestada claramente a partir de la referencia en la sección 11 acerca de que estos son “los comunes (οἱ κοινοὶ)”, es decir, de la vida en común;⁴¹ finalmente, una notoria mesura y prudencia en lo que respecta al contenido de los discursos a producir y promover, de modo tal que estos no carezcan de la originalidad que necesita todo empleo público de la palabra, pero sin que ello los coloque en contra de cierto sentir y opinar corriente y reputado.

El encomio propiamente dicho comienza describiendo el linaje de Helena (16-17), hija de Zeus a la cual, por ser su preferida, le otorgó una belleza sin igual. Luego se concentra en demostrar que aquellos que se sintieron atraídos por ella fueron personajes excelsos, tarea que emprende mediante el elogio de Teseo (18-37), héroe ateniense que la raptó en compañía de Pirítoo cuando era niña. El encomio de Teseo busca hacerlo un benefactor (εὐεργέτης) de los hombres, de los griegos y de los atenienses: primero por vencer al toro de Poseidón, luego a los Centauros y finalmente al Minotauro, hazaña que le permitió liberar a los atenienses del tributo injusto impuesto por Creta. Tales pruebas serían la manifestación de sus virtudes, entre la que destaca la valentía (ἀνδρία) en los combates, el conocimiento (ἐπιστήμη) de la guerra, la piedad (εὐσέβεια) a los dioses y, ante todo, la sensatez (σωφροσύνη) en el gobierno de su ciudad.⁴²

Respecto de esto último, Isócrates señala que Teseo no gobernaba mediante la fuerza por considerar que esto hacía que el gobernante debiera temer tanto a los enemigos como a los ciudadanos.⁴³ En tal sentido, a estos los hizo tan iguales entre sí

⁴¹ Van Hook (1945) y Mirhady y Too (2000) traducen οἱ κοινοὶ por “discourses of general import”. Guzmán Hermida (1979) propone “discursos de carácter general”, fórmula que no transmite la idea de la relevancia comunitaria que implica el uso del término κοινός, opuesto de ἴδιος, ligado a lo particular.

⁴² En *Panatenaico* 126-130 Isócrates volverá a elogiar a Teseo, indicando que dejará de lado lo que escribió en otro tiempo, donde cabe suponer una referencia al *Helena*, y haciendo de su figura uno de los personajes claves en el establecimiento de las instituciones democráticas atenienses. El tópico de la inspiración democrática del gobierno de Teseo ya puede encontrarse en *Helena* 36-37.

⁴³ El tópico del miedo del gobernante a sus gobernados tiene múltiples instancias en el siglo IV a. C., principalmente referido al caso de la tiranía. Platón establece en *República* IX.566d-568d que el tirano temerá a los ciudadanos que lo colocaron en su posición una vez llegado al poder, teniendo que procurarse una custodia personal que reclutará de extranjeros y esclavos liberados. El *Hierón* de Jenofonte, en donde se apuesta por la tiranía como forma de gobierno, insiste en el tópico (6.4-8) pero otorga una solución (6.8-11) más en consonancia con la descripción isocrática del reinado de Teseo: es gracias al buen gobierno y al engrandecimiento de la ciudad como el gobernante obtendrá su satisfacción personal, haciendo para ello de la patria su casa (οἶκος) y de los ciudadanos sus compañeros (ἐταῖρος). Sobre el programa político del *Hierón*, cf. Mársico, Illarraga y Marzocca (2017: 95-102).

como fuera posible, liberando sus almas (τὰς ψυχὰς ἐλευθερώσας) y permitiéndoles competir respecto de su virtud (ἀμιλλαν περὶ τῆς ἀρετῆς) en las mismas condiciones (ἐξ ἴσου). No realizó nada en contra de lo que quisieran, haciendo al pueblo (δῆμος) “señor de la comunidad política (κύριον τῆς πολιτείας)” (36) y este estimándolo a él como el único digno de gobernarlos, “bajo la creencia de que era más confiable (πιστοτέραν) y más común (κοινοτέραν) la monarquía de aquél (τὴν ἐκείνου μοναρχίαν) que su democracia (τῆς αὐτῶν δημοκρατίας)” (36). El elogio finaliza con la imagen de Teseo como un híbrido que gobernó con la potestad de los tiranos (ἐξουσία τυραννῶν) pero a través de las buenas acciones de los jefes populares (εὐεργεσίαις δημαγωγῶν), dejando su benevolencia una huella que perduraría en las costumbres atenienses.

Aunque el discurso en este punto constituye casi un encomio de la tradición democrática de Atenas,⁴⁴ entre las secciones 39 y 51 el relato desplaza su foco hacia la confrontación entre griegos y bárbaros. El giro clave ocurre en la sección 49:

¿Quién despreciaría el matrimonio con Helena si, una vez raptada, los griegos se indignaron tanto como si toda Grecia hubiera sido ultrajada, y los bárbaros, por el contrario, se enorgullecieron tanto como si a todos nosotros nos hubieran dominado? (Isócrates, *Helena* 49)

Helena se torna a partir de este pasaje la representación del conflicto entre griegos y bárbaros, que Isócrates vincula más con la tierra y su gente que con la lealtad a los héroes de ambos bandos, Alejandro y Menelao: los troyanos luchaban por Asia (ὑπὲρ τῆς Ἀσίας), los griegos por Europa (ὑπὲρ τῆς Εὐρώπης), “considerando que allí donde estuviera situada aquella [*i. e.* Helena], esa región sería más feliz” (51). La victoria en Troya es para Isócrates un capítulo fundamental en la historia común de los griegos:

Helena es la causa de que no estemos esclavizados por los bárbaros. Descubriremos, en efecto, que los griegos se pusieron de acuerdo (ὁμονοήσαντας) por ella e hicieron una expedición común en contra de los bárbaros, y que así, por primera vez, Europa levantó un trofeo en Asia. (Isócrates, *Helena* 67)

⁴⁴ Gray (2008: 143 y 146) destaca que Isócrates adopta distintos puntos de vista respecto de las formas de gobierno según el discurso. En *A Nicocles*, *Nicocles* y *Evágoras*, por ejemplo, esgrime argumentos en favor de la monarquía por estar estos dirigidos al rey de Salamina en Chipre, pero a la hora de simular hablar frente a un auditorio ateniense, como es el caso de *Helena* y *Sofistas*, se muestra como un adalid de la democracia. En *Aeropagítico* 16-19 y *Panatenáico* 114, 130 y 143 apuesta a una versión democratizada de la vieja constitución ateniense en donde prime la elección de los mejores de cada δῆμος. Sus dudas frente a la democracia redundan más en una crítica a su actual estado que al sistema en sí mismo.

El que *Helena* cierre con el tópico de la concordia (ὁμόνοια) y la guerra es un adelanto del argumento del *Panegírico*, el cual propone una alianza militar de los griegos bajo mando ateniense contra el Imperio Persa (20-22).⁴⁵ Analizar el resto del discurso está fuera de los alcances del capítulo, pero me interesa destacar que en *Helena* aparecen por primera vez algunas de las razones que Isócrates utilizará para justificar el liderazgo ateniense, principalmente aquella que enfatiza los beneficios que Teseo —en *Panegírico*, la ciudad de Atenas— dio al conjunto griego y no sólo a los atenienses, adelantando el restablecimiento de un imperialismo que atienda al interés de los aliados y gobierne amparado en los principios igualitarios de sus ideales democráticos.

Bajo la hipótesis de que el encomio debe atenerse a las bases establecidas en el exordio y superar las limitaciones de los sofistas, no es extraño que Isócrates elija como contrincantes de un discurso que envía un mensaje de unidad y comunión a aquellos abocados a las discusiones (περὶ τὰς ἔριδος διατρίβοντες), actividad que por sí misma sugiere la promoción de la discordia (ἔρις) más que de la concordia. El énfasis en este elemento específico de contraste es incluso reforzado en las secciones 39-48, que procura rehabilitar de algún modo a Alejandro por su rol de juez mediador en la discusión entre Hera, Atena y Afrodita, provocada justamente por la diosa Eris. La defensa de Alejandro es remarcable porque establece que al troyano lo guió la opinión común (κοινὴ δόξα) sobre el linaje y la belleza superlativa de Helena (41-43). Esta indicación permitiría concluir que Isócrates procura construir su elogio al margen de sutilezas y paradojas como las denunciadas en el exordio, exaltando a Helena por el rasgo más célebre y reputado de su naturaleza por la tradición: su belleza.

1.2.2 Contra los sofistas

El conjunto de rivales de *Sofistas* es más amplio que el de *Helena* e incluye tres grupos: los dos primeros, de su misma época, son tematizados en 1-8 y 9-13; el tercero está compuesto por intelectuales del pasado y es mencionado brevemente en 19-20, y sólo como excusa para volver a cargar contra el primer grupo. En este apartado me

⁴⁵ En la sección 159 el paralelo entre el *Panegírico* y las secciones finales de *Helena* es tal que Isócrates llega al punto de elogiar a Homero por iniciar la imitación de la expedición contra Troya.

ocuparé de analizar en detalle las críticas que Isócrates dirige contra los sofistas de 1-8 a fin de defender que se trata los mismos personajes que unos años más tarde atacaría en *Helena*, por motivos que, además, son muy cercanos a los de este discurso.⁴⁶ Luego señalaré los rasgos de los restantes, que Isócrates censura por dedicarse a actividades abocadas a discursos cívicos y forenses con límites metodológicos y éticos.

El título *Contra los sofistas* está en consonancia con que desde la primera línea Isócrates se dirige a “los que tienen la intención de educar (οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες)” (1). El uso de σοφιστής a lo largo del discurso está cargado de la función de enseñanza de todos los aludidos, y quizás también del propio Isócrates, siendo próximo a φιλοσοφία. El ataque inicial contra los dos primeros consiste, de hecho, en indicar que estos realizan promesas más grandes que las que pueden cumplir, algo que ha provocado que a las personas corrientes (ιδιωται) les parezca que “deliberan mejor (ἄμεινον βουλευέσθαι) los que eligen comportarse con despreocupación (τοὺς ῥαθυμεῖν αἰρουμένους) que quienes se dedican a la filosofía (τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων)” (1). Como dirá en la sección 11, a Isócrates preocupa que las acciones de sus competidores socaven su propia reputación, ya que no todos pueden discernir las diferencias entre unos y otros. El texto busca hacer las distinciones necesarias.

La presentación inicial del primer grupo recuerda las prácticas argumentativas a las cuales los sofistas contemporáneos de Isócrates eran vinculados en el *Helena*:

En efecto, ¿quién no odiaría y despreciaría, en primer lugar, a los que pasan el tiempo en discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων), esos que pretenden buscar la verdad (τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν), pero desde el principio de sus lecciones intentan decir cosas falsas (εὐθὺς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελματίων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν;)? (Isócrates, *Sofistas* 1)

A diferencia de *Helena* 1, donde διατρίβειν se asocia a περὶ τὰς ἔριδας para describir la actividad de una parte de los atacados, y que sólo más tarde, en *Helena* 6, los terminaba por englobar a todos, en *Sofistas* contamos desde el inicio con una caracterización que hace foco en este elemento argumentativo. El mismo volverá a tener protagonismo en la última de las cuatro críticas que Isócrates dirige a estos personajes, las cuales buscan

⁴⁶ La opinión de los expertos no es unánime en este punto, especialmente por parte de Mirhady y Too (2000: 31-32), quienes diferencian a los sofistas de *Helena*, a su juicio los socráticos, de los de *Sofistas*. Es importante notar que los autores no toman en consideración que el repertorio polémico de *Sofistas* es más amplio. La distinción de tres clases dentro de *Sofistas* es un paso ineludible para vislumbrar el vínculo entre los discursos, ya que no todos los sofistas volverán a ser atacados, sino sólo los primeros.

explicar en qué consiste el engaño en el que incurren. Como en *Helena*, organizaré el comentario del discurso tomando dichas críticas como hilo conductor.

La primera crítica (2-3) se lanza directamente a poner en evidencia en qué mienten precisamente estos maestros dedicados a las disputas. El pasaje posee una estructura compleja y conviene citarlo en su integridad antes de analizarlo:

En efecto, creo que es evidente para todos (ἅπασιν φανερόν) que saber por anticipado lo que sucederá (τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν) no es propio de nuestra naturaleza (οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστίν), sino que tan lejos estamos de esa sensatez (ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπέχομεν ταύτης τῆς φρονήσεως) que Homero, el que ha alcanzado la mayor reputación por su sabiduría, incluso a los dioses representó a veces deliberando sobre ello (καὶ τοὺς θεοὺς πεποίηκεν ἔστιν ὅτε βουλευομένους ὑπὲρ αὐτῶν), no porque conociera el pensamiento de aquellos (οὐ τὴν ἐκείνων γνώμην εἰδώς), sino porque quería mostrarnos que esa es una de las cosas imposibles para los seres humanos (ἀλλ' ἡμῖν ἐνδείξασθαι βουλόμενος ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἐν τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν). Pues bien, estos han llegado a tal punto de atrevimiento (οὗτοι τοίνυν εἰς τοῦτο τόλμης ἐληλύθασιν) que intentan convencer a los jóvenes de que (ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς), si están en su compañía (ἦν αὐτοῖς πλησιάζωσιν), sabrán lo que hay que hacer (ἅ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται), y que por medio de ese conocimiento llegarán a ser felices (καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται). (Isócrates, *Sofistas* 2-3)

El argumento tiene tres elementos. Isócrates comienza adelantando una tesis según la cual para los hombres no es posible anticipar lo venidero con la exactitud y garantía de éxito que otorga el conocimiento. La referencia a Homero, absolutamente ligada a la presentación de esta idea, no es más que una apelación a la autoridad en defensa de lo que es evidente para todos (ἅπασιν φανερόν), pero que, obviamente, puede reforzarse con el consejo de los sabios del pasado e incluso, según Isócrates, de su voluntad de instruir al género humano. Los educadores que está atacando en primer lugar, por supuesto, desatienden ese consejo, mostrándose así en desacuerdo no sólo con todos los hombres, o al menos la mayoría, sino también con el mayor de los sabios.

Respecto de la presentación de la tesis misma resulta interesante que Isócrates incluya tal capacidad dentro del concepto de φρόνησις. Ello no implica que ambos conceptos se identifiquen en su discurso, principalmente por la utilización del demostrativo que acompaña al sustantivo, el cual da la pauta de que Isócrates cree que

la sensatez es una facultad más amplia, y que de alguna de cuyas partes, cabe suponer, el hombre sí podría participar. En *Antídosis* 271, efectivamente, en donde vimos que se presenta una tesis idéntica que excluye la posibilidad de adquirir conocimiento sobre lo que se ha de hacer —allí también se incluye el decir—, Isócrates refiere en tanto “tal clase de sensatez (τὴν τοιαύτην φρόνησιν)” a aquello de lo que son capaces los sabios: conseguir lo mejor (ἐπιτυγχάνειν τοῦ βελτίστου) mediante sus opiniones (ταῖς δόξαις) la mayor parte de las veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). El proemio de *Sofistas*, en tal sentido, está en consonancia con los intentos de Isócrates de reducirle la carga epistémica a la φρόνησις en tanto objeto de aspiración de su propuesta educativa, al tiempo que imputa a sus rivales el caer en los excesos de aquello que se sabe desde siempre imposible.

En cuanto a la imprecisa referencia a Homero, desde Norlin (1929: 164, *n. a*) se identifica *Ilíada* XVI.431-456 y 652-655 y XXII.168-186 como posibles pasajes aludidos por Isócrates. Allí se puede apreciar a los dioses deliberando acerca de qué cursos de acción propiciar en el conflicto armado. En el primer caso, Zeus, sabedor del destino (μοῖρα) funesto de Sarpedón en manos de Patroclo, se debate si sacarlo del combate y llevarlo a su patria o hacerlo ya sucumbir (ἤδη δαμάσσω) a manos de Patroclo. Es Hera, como portavoz de los demás dioses, quien convence a Zeus de que deje que se cumpla el destino del héroe troyano. En el segundo caso, un debate similar —con idéntico desenlace— se da entre Zeus y Atenea sobre si prolongar la vida de Héctor, cuya μοῖρα también está fijada y en ese momento de la lucha se encontraba batallando con Aquiles. A pesar de que en ningún caso Zeus interviene y, en tal sentido, el sino de los héroes no se ve alterado, es notable cómo Isócrates enfatiza el acto de deliberación del cual Homero hace partícipes a los dioses, señal de la posibilidad de que los acontecimientos se desarrollen en algún momento de manera imprevista.

Los sofistas dedicados a las discusiones, no obstante, dan la espalda a la lección de Homero. ¿Por qué precisamente? Porque prometen a los jóvenes un conocimiento relativo a la acción supuestamente capaz de hacerlos felices. A pesar de que el campo semántico en torno a la felicidad no figuraba en *Helena*, este ataque puede ser vinculado tanto con las tesis intelectualistas en el ámbito práctico de su inicio como con el componente doctrinal de la tercera crítica, en donde Isócrates enfrentaba el supuesto conocimiento exacto de sus rivales con su apuesta por la opinión razonable, sin incluir aquí, de todos modos, mención alguna a la utilidad de los contenidos seleccionados por cada uno. En lo que más insiste aquí es en considerar estas propuestas robustas e irrealizables como un descaro o atrevimiento (τόλμα), que suele ir acompañado a la

acusación de fanfarronería (*Sofistas* 1 y 10). La negación de tal conocimiento sobre lo que ocurrirá allana, por supuesto, el camino a una propuesta anclada en el deliberar en común, central en la concepción educativa de Isócrates: si ni siquiera los dioses saben qué sucederá y deliberan entre sí, ¿cómo podrían no hacerlo los hombres?⁴⁷

La segunda crítica (3-4) se apoya en la construcción fraudulenta que ha hecho de las promesas de sus rivales y apunta al modo incongruente en que se relacionan con el cobro de honorarios. Por un lado, Isócrates denuncia el que se presenten como maestros (διδασκάλους) y dueños (κυρίους) de bienes tan grandes, como la más completa virtud (σύμπασαν ἀρετήν) y la felicidad (εὐδαιμονίαν), al mismo tiempo que le pongan a estas un precio tan bajo, como lo son, según su criterio, “tres o cuatro minas”. Por otro lado, resulta impropio también que reclamen dinero por sus lecciones y expresen un desdén hacia los bienes materiales (χρημάτων), tratando a la riqueza (πλοῦτον) como algo insignificante, expresado en el texto mediante los nombres despectivos ἀργυρίδιον y χρυσίδιον que les pondrían, diminutivos de ἀργύριον y χρυσίον, “moneditas” de plata y de oro respectivamente.⁴⁸ El punto del ataque radica en mostrar que no creen en la grandeza de lo que prometen enseñar. Como en *Helena*, para Isócrates el cobro no es un problema, sino al contrario. Parece defender, incluso, que el valor de la instrucción debería corresponderse a su precio, principio al que sus rivales no se ajustarían.

La tercera crítica (5-6) ataca el pedido de terceros para depositar los pagos por su enseñanza, que tendría como fin garantizar la seguridad del maestro en caso de que los alumnos no quieran cumplir el contrato. Isócrates no desconfía de la práctica en sí misma, sino de que esta sea apropiada para este caso, donde a pesar de que afirman que pueden “transmitir la justicia (τὴν δικαιοσύνην παραδώσειν)”, reclamen como fiadores a personas que no saben cómo se comportarán, ya que estos nunca estuvieron ni estarán en su compañía. Más allá del detalle contractual, lo que Isócrates quiere destacar es que el requerimiento es un indicio de que no confían en su propio programa, ya que se

⁴⁷ En este punto el argumento de Isócrates está en línea con la respuesta de Aristóteles a la paradoja determinista que reconstruye en *Sobre la interpretación* 9, en donde el Estagirita la desestima y procede a proponer una solución a la misma en virtud del hecho de que, en contra de lo que ella sostiene, deliberamos sobre lo que ocurrirá: “Sin duda, estos [razonamientos] son inadmisibles. Constatamos, en efecto, que hay un principio de los acontecimientos venideros que provienen tanto de la deliberación como del obrar; y que, en general, en las entidades que no están siempre en acto (y en las cuales son posibles ambas cosas: tanto el que existan como el que no existan, e igualmente el que se generen o no), se da lo que puede ser y no ser.” (*Sobre la interpretación* 9.19a). Traducción de Mittelman (2008). Sobre lo futuro y lo posible en tanto objeto de la deliberación, cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI.1139b.

⁴⁸ Los términos ἀργύριον y χρυσίον remiten propiamente a la moneda y no al metal en sí mismo, sentido reservado a ἄργυρος y χρυσός, oro y plata respectivamente. Cf. Chantraine (1968-80: 105 y 1278).

supone que si son capaces de hacer hombres nobles, buenos y justos (καλοὶ καγαθοὶ καὶ δίκαιοι) con los demás, también deberían serlo con sus maestros.

La última crítica (7-8), que es presentada, a su vez, como una conclusión al ataque a estas figuras, señala que cuando los ciudadanos corrientes consideran todas estas cosas, no llegan a consideraciones distintas a las que concluían en *Helena*:

Cuando algunas de las personas comunes, luego de reflexionar sobre todo esto, se dan cuenta de que los que enseñan la sabiduría (τοὺς τὴν σοφίαν διδάσκοντας) y transmiten la felicidad (τὴν εὐδαιμονίαν παραδιδόντας) carecen de muchas cosas, y aún así exigen una cantidad pequeña a sus discípulos; de que están atentos a las contradicciones en las palabras (τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας), pero no advierten las que se dan en los hechos (ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ καθορῶντας); de que, además, tienen la pretensión de saber acerca de las cosas del futuro (περὶ μὲν τῶν μελλόντων εἰδέναι προσποιουμένους), pero no son capaces de decir (μήτ' εἰπεῖν) ni de aconsejar (μήτε συμβουλεῦσαι) nada de lo necesario respecto de las del presente (περὶ δὲ τῶν παρόντων μηδὲν τῶν δεόντων); de que están más de acuerdo (μᾶλλον ὁμονοοῦντας) y más éxito tienen (πλείω κατορθοῦντας) los que se sirven de sus pareceres (τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους) que los que proclaman tener conocimiento (ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους), como era de esperarse, creo, desprecian tales actividades (καταφρονοῦσιν τὰς τοιαύτας διατριβάς) y las consideran charlatanería (ἄδολεσχίαν) y argucia argumentativa (μικρολογίαν), pero no cuidado del alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν). (Isócrates, *Sofistas* 7-8)

Además de las referencias al tipo de enseñanza centrada en la felicidad, el bajo precio que piden por ella, el saber infundado sobre el futuro y la preocupación excesiva e infecunda en torno al conocimiento, este ataque añade un elemento novedoso, a saber, la atención puesta en las contradicciones (ἐναντιώσεις) en las palabras (ἐπὶ τῶν λόγων), descuidando las advertibles en lo propiamente no lingüístico (ἐπὶ τῶν ἔργων).

La oposición y el vocabulario que estructuran esta sección final del ataque recuerdan la mención de la actividad de “refutar mediante palabras (ἐν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν)” de *Helena* 4, en tanto que cualquier procedimiento con intenciones refutativas debe manejarse con algún grado de contrariedad de enunciados. La indicación de este elemento refuerza el modo en que el grupo fue introducido en el inicio de *Sofistas*, siendo su aplicación a las controversias verbales su rasgo más destacado. Las líneas centrales y las últimas del resumen fortalecen el punto: si lo valorado por los particulares que buscan educación formal y que Isócrates se siente

capaz de ofrecer, es, por un lado, el lograr acuerdos con otros a partir de las opiniones compartidas y tener éxito,⁴⁹ y por otro, el cuidado y mejoramiento del alma, lo que estos personajes hacen a sus ojos es una actividad digna de ser llamada ἀδολεσχία y μικρολογία, términos vinculados al uso excesivo y sin fundamento de la palabra y a la apelación a argumentos sutiles y engañosos respectivamente. La denuncia de la pedantería (τερθρεία) de *Helena* 4-5 se abre paso así también en este discurso.⁵⁰

Tal como fue adelantado en el inicio del discurso, el reproche al segundo grupo también se centrará en la incapacidad de alcanzar sus proclamas. Estos son descritos como “los que prometen los discursos políticos (τοῖς τοῦς πολιτικοῦς λόγους ὑπισχνουμένοις)” (9), expresión vaga mediante la cual Isócrates podría estar haciendo referencia a dos prácticas diferenciadas: por un lado, a la logografía, principalmente a partir de lo dicho en la sección 9, donde afirma que estos segundos personajes “escriben (γράφοντες) discursos peores que los que improvisaría cualquier persona”; por otro, a algún tipo de enseñanza oratoria estructurada y fija, es decir, que no tenga en cuenta elementos complejos e indeterminados tales como la naturaleza y la experiencia que el alumno trae antes de encontrarse con el maestro, o el carácter circunstancial y guiado por la conveniencia y la novedad del acto de hablar en el ámbito público.⁵¹

La segunda opción constituye la propuesta prácticamente unánime de los especialistas.⁵² Me parece necesario incorporar la hipótesis de la logografía por dos motivos: en primer lugar, el uso de γράφειν en *Sofistas* 9 es lo suficientemente explícito como para suponer que los sofistas mencionados escriben los discursos que imparten a

⁴⁹ Si bien no constituye un tema central de lo que ha sobrevivido de *Sofistas*, la referencia al parentesco que Isócrates establece entre el conjunto de ciudadanos al que le habla y la ὁμόνοια, el acuerdo, la concordia, así como el estrecho vínculo entre esta y la noción de δόξα, tan cara a su pensamiento, son indicios de que la temática excede ciertamente al marco estricto de las arengas pan-helénicas a las que tan acostumbrados tuvo a sus lectores. Es notable cómo, al igual que en *Helena*, Isócrates destaque en estos sofistas el disputar —se supone, por supuesto, sin ponerse de acuerdo— con pretendido conocimiento sobre cuestiones inútiles para las circunstancias, actuando en inferioridad a los ciudadanos corrientes.

⁵⁰ Lidell, Scott y Jones (1996: μικρολογία) proponen “hair-splitting” para μικρολογία, palabra que menta la introducción de distinciones innecesarias en un debate o la formulación de objeciones tangenciales que no van al punto. Norlin (1929: 167) traduce “nonsense”; Mirhady y Too (2000: 63) “trivial”. Guzmán Hermida (1979: 160) prefiere “mezquindad de espíritu”, apelando al componente moral también presente en algunos empleos del término, pero el marco argumentativo en el que está inscrita la última crítica y el discurso como un todo torna a mi juicio inadecuada esta decisión. Considero que “argucia argumentativa” recoge la acusación de engaño malintencionado que impregna el uso que le da Isócrates.

⁵¹ A diferencia de lo que se indica en *Helena* 9, en donde a los que se dedican a las disputas se les adscribe el afirmar que poseen “el conocimiento de los asuntos políticos (τῶν πολιτικῶν ἐπιστήμην)”, esta pretensión —a juicio de Isócrates infundada— está ausente en *Sofistas*, aunque su falta de relevancia en las cuestiones de la ciudad está altamente sugerida. Ahondaré en el punto en el próximo apartado.

⁵² Cf. Norlin (1929: 160-161), Mirhady y Too (2000: 61), Livingstone (2001: 8) y Collins (2015: 186).

sus discípulos; en segundo lugar, en *Sofistas* 12-13 Isócrates opone las letras (τῶν γραμμάτων) a los discursos (λόγοι), indicando que los segundos deben tomar en consideración “las circunstancias, lo adecuado y lo novedoso (τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς)” (13), algo imposible para las primeras dado su carácter invariable y siempre idéntico. Ya he señalado el pasado isocrático en la logografía y el encono con el cual la criticará y buscará distanciarse luego. No sería extraño que quiera tomar distancia de ella al presentar su filosofía ante los atenienses. Contra esta hipótesis podría argumentarse, sin embargo, que estas secciones de *Sofistas* sugieren algún tipo de instrucción por parte de los maestros, y no meramente la redacción de discursos por encargo. La referencia a la venta de “modelos” o “ejemplos” (παραδείγματα) de discursos (13) parece señalar, de todos modos, a una actividad dirigida a brindar discursos pre-armados para ser utilizados en los tribunales y la asamblea.

En las secciones 14-18 Isócrates afirma que su programa sí se hace cargo de las características creativas del discurso político. Una primera característica que resalta es el explícito perfil mesurado de su posición. En *Sofistas* 14 dice que muchos de los que se han abocado a la filosofía no son capaces de superar a las personas comunes, mientras que algunos que nunca tuvieron contacto con educadores son hábiles (δεινοί) para hablar (λέγειν) y participar como ciudadanos (πολιτεύεσθαι). El contraste busca establecer que, en lo que respecta a las habilidades, tanto discursivas como vinculadas a otras tareas civiles, no se debe perder de vista el rol que juega el talento natural (εὐφύεσις) y la experiencia (ἐμπειρία). La educación debe estar a la altura de estas diferencias, poniéndose como meta el hacer a los alumnos competentes *más* expertos (τεχνικωτέρους) y *más* diestros (εὐπορωτέρους) para investigar, enseñándoles a apropiarse mejor de lo que ellos experimentaron por su cuenta. A aquellos con una naturaleza inferior, por su parte, si bien no logrará hacerlos excelentes litigantes o creadores de discursos, al menos podrá hacerlos *más* sensatos (φρονιμωτέρως).

La naturaleza impone, por tanto, condiciones a las aspiraciones del educador. Isócrates señala que no es difícil adquirir “el conocimiento (ἐπιστήμη) de las figuras (τῶν ἰδεῶν) a través de las cuales decimos y componemos los discursos” (16), siempre y cuando uno se entregue a un maestro conveniente y no a un charlatán. A pesar de ello, el cumplimiento del objetivo de la educación nunca está garantizado:

Pero seleccionar (προελέσθαι) esas cosas que son necesarias para cada uno de los asuntos, combinarlas (μείζασθαι) entre sí y ordenarlas de un modo conveniente (τάξασθαι κατὰ τρόπον), no

errar (μὴ διαμαρτεῖν), además, respecto de las circunstancias (τῶν καιρῶν), sino hilvanar con habilidad los pensamientos que son adecuados a la totalidad del discurso (τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποιεῖται), así como emplear las palabras con ritmo y musicalidad (τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν), esas cosas requieren de mucha dedicación (ἐπιμελείας) y son tarea de un alma viril y original (ψυχῆς ἀνδρικής καὶ δοξαστικῆς ἔργον). (Isócrates, *Sofistas* 16-17)

Naturaleza, aprendizaje y ejercicio constituyen la base de la educación, en la cual también tiene un peso fundamental la figura del maestro como ejemplo (παράδειγμα) a imitar (μιμήσασθαι) por el alumno, aspecto que completaría su formación y le permitiría hablar con *más* elocuencia (ἀνθηρότερον) y *más* gracia (χαριέστερον) que los demás. La recurrencia a adjetivos comparativos que he resaltado es una muestra de la medida isocrática, aspecto en el cual quizás más choca su posición con la que este le adscribe a los sofistas del primer grupo, en donde las nociones de conocimiento y virtud se vinculaban al punto que la primera parecía condición suficiente de la segunda.

El tercer conjunto de sofistas, finalmente, es introducido en *Sofistas* 19 para contraponerlo a todos estos que “han aparecido recientemente (ἄρτι)” y que “hace poco (νεωστί)” han caído en fanfarronerías, expresiones temporales que hablan de que lo dicho hasta el momento remite a figuras contemporáneas, en oposición a los que criticará en último lugar. En este caso se trata de sofistas que han nacido antes de Isócrates y que, según sus palabras, escribieron las τέχναι, referencia en la cual suele verse una alusión a Córax y Tisias (Norlin, 1929: 174, n. c). La censura de estos se inscribe en una acusación metodológica generalizada contra el encasillamiento de su actividad en los pleitos forenses, desconociendo que la práctica de hablar debe ser útil no sólo para este ámbito sino también para las restantes esferas de la vida cívica.

La incorporación de estos sofistas es aprovechada para realizar un ataque adicional contra el primer grupo, aspecto a resaltar porque la crítica comenzó con ellos y los vuelve a tener como protagonistas al final. En efecto, como se puntualiza en la sección 20, si bien los que se han volcado a las discusiones merecen reproches por enseñar “discursitos (λογίδια)” con los cuales cualquiera caería en toda clase de males si persistiera en su ejercicio, al menos en ellos prometen la virtud (ἀρετή) y la moderación (σωφροσύνη), algo que no puede decirse de los sofistas de la generación anterior, en tanto que, en oposición a estas intenciones nobles, habían procurado ser maestros de imprudencia (πολυπραγμοσύνη) y codicia (πλεονεξία). Una crítica de contenido ético

contra estos intelectuales sirve una vez más de oportunidad para ridiculizar a los del primer grupo y, como ocurría en *Helena*, denunciar su carácter perjudicial.

El párrafo 21 constituye una oposición al intelectualismo que luego criticará en *Helena* 1 y que permite reforzar lo que será el centro del próximo apartado, a saber, cómo Isócrates se sirve de sus rivales para delinear su propia manera de pensar:

Sea como sea, a los que quisieran obedecer las prescripciones de esta filosofía (τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις), les sería de mucho más provecho para la razonabilidad (ἐπιείκειαν) que para la oratoria (ῥητορείαν).⁵³ Y que nadie crea que digo que la justicia (δικαιοσύνη) es algo enseñable (διδασκτόν), ya que, en una palabra, considero que no hay ninguna clase de técnica (τέχνην) que inspire (ἂν ἐμποιήσειεν) a la moderación (σωφροσύνην) y a la justicia (δικαιοσύνην) a los que han nacido sin talento para la virtud (τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν). No obstante, creo que el estudio de los discursos políticos (τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν) estimula y ejercita muchísimo. (Isócrates, *Sofistas* 21)

Aunque una lectura poco atenta del discurso podría hacer creer que a Isócrates solo le preocupa inculcar la *performance* discursiva, aclaraciones como esta le sirven para señalar que a pesar de aspirar a la razonabilidad (ἐπιείκεια) de sus discípulos y no a la mera oratoria (ῥητορεία), su manera de entender la primera nunca debe ser confundida con las aspiraciones excesivas de sus rivales: por unas pocas monedas parecen ofrecer, como ridiculiza en *Sofistas* 4-5, todo excepto la inmortalidad. La negativa a que se extraiga de sus palabras la enseñabilidad de la virtud cierra una diatriba que ofrece un énfasis constante en las exageraciones de otros en oposición a su moderación.

1.2.3 La estrategia de ocultamiento del adversario

La lectura de la presencia de los socráticos en estos discursos goza de mucho crédito. Un antecedente pionero es Jebb (1876: 49-53), quien considera que en *Sofistas* hay un ataque general, mientras que en *Helena* habría críticas puntuales contra

⁵³ Livingstone (2007: 15) remarca que este uso de ῥητορεία por parte de Isócrates refiere a una habilidad y no a una técnica. ῥητορικός es aplicado en *Nicoles* 8 a los que tienen habilidades en el discurso público: “[...] y llamamos oradores a los que saben hablar en público (καὶ ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῷ πλήθει δυναμένους λέγειν) [...]”. Sobre la la retórica en tanto disciplina, cf. *supra*, nota 18.

Antístenes, Platón y Euclides. El interés de Jebb, no obstante, está puesto en analizar la rivalidad de Isócrates con Platón y no con el resto de los socráticos, a los cuales menciona al pasar. Una orientación similar es la de Jaeger (1944: 46-70), el cual, de todos modos, dedica unas notas (pp. 300-305) a dejar sentado que Platón es censurado junto a un cúmulo mayor de figuras, entre las que destaca a Antístenes. Norlin (1929: 162, n. b) identifica sólo a Euclides y a Antístenes como los criticados en *Sofistas*. Van Hook (1945: 60, n. a) se limita a señalar que en *Helena* son mencionadas teorías antisténicas y platónicas. Mirhady y Too (2000: 31-32) consideran que solo *Helena* está dirigido a los socráticos, posición que los hace trazar una separación entre estos y los personajes de *Sofistas*. Estos autores no distinguen tres grupos en este discurso.

Otro aporte que cabe mencionar es el de Usacheva (2013), quien defendió que son Antístenes y Euclides los principales antagonistas de ambos escritos. No obstante, su trabajo adolece del mismo problema que los referidos: una visión parcelada que compartimenta la crítica de Isócrates y sólo se concentra en señalar referencias aisladas a personajes, anécdotas y doctrinas. Asimismo, la autora utiliza *Sofistas* y *Helena* para extraer los vínculos que estos dos discípulos de Sócrates habrían tenido con la tradición sofística del siglo V a. C., conclusión inadecuada si tenemos en cuenta que los socráticos son criticados como contemporáneos y no como figuras del pasado, y que el sentido que posee σοφιστής en la obra de Isócrates es genérico y no implica pertenencia intelectual alguna. La vinculación con intelectuales de la generación anterior se da siempre en el marco de críticas específicas, nunca de modo absoluto.

En contraposición a este enfoque descontextualizado se ubica Nightingale (1995), la cual se entronca con los estudios de Schiappa (1990) y Cole (1991) en pos de reconstruir la disputa que Platón estableció con otros pensadores y géneros para darle a su propuesta un *status* diferencial. Mársico (2014: 9-21) ha brindado una breve pero sugerente aproximación al tema, identificando a todos los socráticos como los criticados en *Sofistas* y *Helena*. En una posición similar está Eucken (1983: 47), quien se sirve ante todo de *Helena* 6 para indicar que Isócrates considera que los tres grupos referidos en *Helena* 1, y que a su juicio corresponderían a Antístenes, Platón y Euclides, son todos ellos disputadores. Si bien en los apartados 1.3.1 y 1.3.2 señalaré las referencias a doctrinas y prácticas que servirían para reconocer a ciertos discípulos de Sócrates, mi intención es ofrecer más argumentos a favor de esta hipótesis.⁵⁴ La cuestión es

⁵⁴ Para un estudio amplio de las referencias a los socráticos en la obra de Isócrates, cf. Murphy (2017).

fundamental para comprender las discusiones que estos escritos podrían haber suscitado al interior del círculo respecto de la necesidad de diferenciarse tanto doctrinal como metodológicamente. El *Eutidemo*, como propondré, será el intento de Platón de separarse de las prácticas erísticas de sus condiscípulos, tarea que habría emprendido como reacción a la confusión creada por textos como los de Isócrates.⁵⁵

Son numerosos, en síntesis, los especialistas que reconocen a los socráticos en varias de las críticas. Son pocos, no obstante, los que han vislumbrado la unidad que exhiben los dos discursos respecto de la invectiva contra este único grupo intelectual y, más importante aún, el carácter integral de la misma, que les adjudica dos características principales: (a) una metodología, referida a partir de giros verbales que señalan su gusto por las discusiones, los mecanismos refutativos y las contradicciones lingüísticas; (b) un contenido doctrinal, el cual busca fundar nociones claves de la ética, como felicidad, virtud, justicia y moderación, en propuestas epistemológicas robustas con eje en el concepto de conocimiento. Ambos elementos, por su parte, son explícitamente censurados: si a la metodología se la considera pretenciosa, inútil y dañina, desde el punto de vista doctrinal se los ataca por no ser capaces de cumplir con sus descomunales aspiraciones y por errar en la determinación de sus fines, completamente alejados, a juicio de Isócrates, de los temas acuciantes de la vida en común.

Antes de analizar las fuentes socráticas es necesario resaltar el carácter velado que poseen las personas atacadas en ambos discursos, algo que comparten todas las figuras con las cuales Isócrates busca polemizar directamente. Un ejemplo es Gorgias, el cual es referido en *Helena* 14 como “el que escribió sobre Helena”, a pesar de que en 3 se lo llama por su nombre. Más que proponer la redacción del *Helena* que atribuimos a Gorgias a Anaxímenes de Lámpsaco, como conjetura Jebb (1876: 100-103)⁵⁶, y que podría extenderse a cualquier otro intelectual del contexto sin la necesidad de indicar cuál, la divergencia en la referencia podría deberse a que en la primera mención el

⁵⁵ Quienes mejor han delineado la hipótesis son Méridier (1964: 134-138) y Mársico e Inverso (2012: 90-93). En una línea similar se ubica Hawtrey (1981: 26-27). Dusanic (1999) realiza una lectura divergente y cree que Isócrates reacciona contra el *Eutidemo* en *Helena*. Esta opción requiere una datación de *Helena* posterior a la que he propuesto, que examinaré en el capítulo 4, apartado 4.2, pp. 253-254, y nota 323.

⁵⁶ Jebb considera que el encomio mencionado es el que se suele adjudicar a Gorgias, más que nada por las características del mismo, redactado para “refutar a los que censuran a Helena (ἐλέγξει τοὺς μεμφομένους Ἑλένην)” (DK 82, B 11 y 2). Pero conjetura que pertenecía a Anaxímenes de Lámpsaco. El punto necesitaría una redacción muy tardía de *Helena*, quizás incluso más que el 370 a. C., dado que la producción de Anaxímenes se habría desarrollado a mediados del siglo IV a. C. El mayor argumento para dudar de la autoría de Gorgias es el considerar que en *Helena* 3 el sofista es mencionado por su nombre y en 14 la referencia al autor rival es elusiva. Si fuera Gorgias sería esperable que se lo mencionara. Sobre que el discurso es de Gorgias no dudan Van Hook (1945: 54-58) y Mirhady y Too (2000: 25, n. 20).

sofista no opera en tanto rival, sino como partícipe de las afirmaciones estrafalarias de cierta tradición intelectual con la cual en ese punto del discurso es pertinente vincular a los sofistas. Es recién cuando Gorgias se vuelve un antagonista por haber realizado una defensa de Helena y no un encomio que su mención deviene indirecta.⁵⁷

Sobre este punto retomaré los desarrollos de Mársico (2010: 26-33) en torno a las estrategias de ocultamiento del adversario desplegadas en los textos clásicos. El fenómeno es propio de las discusiones intelectuales escritas en donde se intenta persuadir o captar la atención de un tercero neutral y constituye el reservorio del argumento de autoridad: ocultar la filiación de tesis rivales funciona para crear la impresión de que el enunciador es la mejor alternativa. Negar sistemáticamente la referencia a la persona contra la cual se dirige el discurso inhabilita que el lector u oyente dote a la posición de la reputación que esta posee por fuera del texto. La falta de referencias otorga, además, una mayor libertad para presentar la posición que se desea rebatir con torsiones que la debiliten y la dejen más presta a la refutación. Más aún, de ella se pueden desplegar o resaltar las cuestiones relevantes para el punto que se quiere mostrar, que en el caso de Isócrates sería su superioridad como educador.

La autora destaca dos modalidades de ocultamiento del adversario, una *superficial* y otra *profunda*. En el caso de la superficial, se trata de la utilización de expresiones del tipo “algunos dicen *x*” u “otros piensan *x*” que sirven para menospreciar una posición y sugerir que no debería ser tenida en cuenta. En el caso de la profunda, la maniobra es más sutil debido a que el punto de vista original se separa completamente de alguna figura externa que le sirva de soporte, presentándola al margen de cualquier disputa intelectual y como si esta fuera una perspectiva o idea pura, extraída de la propia mente del autor. Esta última modalidad constituye el grado máximo de dilución de la figura del adversario, ya que logra dejar al texto en un terreno que parece autónomo y objetivo, dando por resultado una monopolización total de lo que se enuncia.

Ejemplo de la estrategia profunda la encontramos en muchos diálogos platónicos. El que Platón haya escrito en un formato textual que coloca a Sócrates discutiendo sus puntos de vista con figuras del siglo V a. C. podría llevar a creer que en ellos Platón confronta sus ideas con esos intelectuales de renombre y sabiduría. Sin embargo, un análisis del concierto de ideas y pensadores del siglo IV a. C. permite

⁵⁷ Por tanto, no acuerdo con Mirhady y Too (2000: 61) en considerar que el ocultamiento del adversario es una estrategia exclusiva de *Sofistas*. En ambos discursos Isócrates niega sistemáticamente una referencia directa a quiénes serían los depositarios de sus diatribas, prefiriendo expresiones elusivas.

entrever que en la mayoría de los casos son discusiones de su contexto las que tienen lugar. El caso del *Eutidemo*, en tal sentido, es más una constante que una excepción. Veremos allí a Platón darse una cita velada con varios de sus discípulos, eminentemente los megáricos, aunque no exclusivamente, todo ello enmarcado en una respuesta a Isócrates. El dato de la cantidad de pensadores involucrados debe ser tenido en cuenta, ya que los diálogos de Platón resisten las lecturas simplistas que identifican un único destinatario, por regla general el interlocutor dramático, que en el caso particular del *Eutidemo* serían los hermanos erísticos Eutidemo y Dionisodoro.

Una muestra de esta última actitud sería la de proponer que el *Crátilo* se dirige contra el Crátilo histórico, o que las tesis de Protágoras criticadas en *Teeteto* buscan representar fielmente y refutar al sofista. En el primer caso se estarían desconociendo los parentescos entre el naturalismo y la filosofía de Antístenes (Mársico 2005: 28-40); en el segundo las conexiones entre la *homo mensura* protagórica tal como es reconstruida por Platón y la epistemología de los cirenaicos (Zilioli 2014: 47-71). Pero también sería un error afirmar que el *Crátilo* es un diálogo contra Antístenes y el *Teeteto* contra Aristipo sin más. Uno y otro son escritos que buscan discutir una cierta temática, el lenguaje y el conocimiento respectivamente, para lo cual incorporan a la discusión desarrollos relevantes. Si bien en ninguno falta la referencia a pensadores e ideas del pasado, la presencia de voces contemporáneas del siglo IV a. C. es un indicio de que fueron concebidos atendiendo a interrogantes claves de su contexto.⁵⁸

En *Sofistas* y *Helena* considero que habría una aplicación superficial de la estrategia. En ninguno de los dos, en efecto, Isócrates reniega que están dirigidos a ciertos intelectuales, de los cuales, además, queda claro que se hayan en actividad al momento de ser compuestos.⁵⁹ La renuencia a mencionarlos por sus nombres, no obstante, habilita no sólo cierto desdén por lo que proponen, sino también una elevada cuota de licencia para reconstruir sus posturas y, más importante, agruparlos según su conveniencia. En *Sofistas*, por ejemplo, Isócrates logra oponerse a dos grupos de

⁵⁸ El *Crátilo*, por ejemplo, se inscribe en la discusión en torno a la “adecuación de los nombres (ὀρθότης ὀνομάτων)” de cuño sofístico pero reapropiada por el círculo socrático. El origen de esta en el siglo V a. C. es lo que habilita que Platón pueda referir a Pródico (384b) y Protágoras (385e-386a) como autoridades en el tema. El diálogo, no obstante, no los tiene como destinatarios directos. Algo similar ocurre con el *Helena* de Isócrates, en donde si bien este refiere a personajes del siglo V a. C. y, en tal sentido, logra inscribir los discursos en una cierta tradición intelectual, en él intenta responder a interrogantes del presente, como es el presentar sus ideas sobre educación y el proyecto pan-helénico.

⁵⁹ *Helena* 1: “Hay unos que fanfarronean (εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονούσιν) [...]”. *Sofistas* 1: “¿Quién no odiaría y despreciaría, en primer lugar, a los que pasan el tiempo en discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων) [...]”. Nótese la referencia indirecta en ambos casos y la apelación a verbos en presente.

educadores contemporáneos, aunque criticando a cada uno por motivos disímiles. Introducir una diferenciación de figuras al interior de cada grupo habría atentado contra la oposición original, impidiendo sintetizar a dos cúmulos de intelectuales junto con sus prácticas metodológicas y propuestas doctrinales como la contracara de lo que él mismo ofrece como programa. En el contexto de *Sofistas*, por ejemplo, es la oposición entre los que tienen una pretensión política y los que no lo que estructura la doble división, mientras que en *Helena*, en donde solo un grupo es atacado, lo que se enuncia es que los disputadores falsamente pretenden que su conocimiento tiene relevancia política.

El objetivo del ocultamiento aplicado al grupo atacado en ambos discursos (*Sofistas* 1-9 y *Helena* 1-13) podría estar puesto en aumentar el grado de independencia del texto respecto de las posiciones y prácticas efectivamente desplegadas por los criticados. Este dato advierte sobre la necesidad de flexibilizar los criterios con los cuales se buscan las figuras aludidas, lo cual da por resultado la visión que no trasciende el señalamiento de pasajes que referirían a Euclides, Antístenes o Platón. Bajo este último enfoque, por ejemplo, el que Platón y Jenofonte hayan escrito que Sócrates no cobraba por su labor —Platón, *Apología* 20b-c; Jenofonte, *Memorabilia* I.6— podría ser suficiente para concluir que los discursos no los tienen como destinatarios.⁶⁰ Pero si bien es verdad que esa crítica no les hace para nada justicia, eso no debería llevar a desconocer que ambos se ajustan a otros rasgos. El ocultamiento es sumamente efectivo con los socráticos porque desdibuja sus particularidades, haciéndolos a todos integrantes de un único fenómeno intelectual, en el cual quizás no haya características compartidas en común por absolutamente todos, sino más bien “parecidos de familia” que, a la manera wittgensteniana (*Investigaciones filosóficas* §66-67), se superponen y entrecruzan en una compleja red que define al perfil general del conjunto.⁶¹

La plausibilidad de una estrategia de ocultamiento del adversario en escritos de Isócrates está reforzada por la propuesta de Livingstone (2001: 48-56) de leer el *Busiris*

⁶⁰ Lachance (2020), en efecto, argumenta que como Platón nunca cobró por su actividad, este no podría ser el criticado por Isócrates. El autor admite, no obstante, que Platón sí podría ser incluido entre los erísticos, pero juzga tan estrictamente las referencias que termina haciendo que no sea el aludido.

⁶¹ La percepción de los socráticos como grupo podría tener un antecedente en las *Nubes* de Aristófanes. Si bien allí Sócrates es empleado como expresión de un gran cúmulo de intelectuales que excede al círculo socrático e incluye rasgos extraídos de sofistas e investigadores de la φύσις del siglo V a. C. (Dover 1968: XXXV-LVII), varios versos ofrecen una representación negativa de los discípulos que lo circundaban (*Nubes* 184-219 y 1490-1510). La acusación de charlatanería (ἀδολεσχία) de *Sofistas* 8 podría ser un eco del texto aristofánico, sobre todo su escena final, en donde Strepsíades incendia, según sus propias palabras, “la casa de los charlatanes (τὴν οἰκίαν τῶν ἀδολεσχῶν)” (1485). La diatriba de Isócrates deja de lado la figura de Sócrates, ya muerto hace más de una década, y arremete solo contra sus discípulos.

como una parodia de *República*. El autor ha notado que si bien el discurso está dirigido a Polícrates y procura enmendar su incapacidad para hacer una defensa de Busiris, los puntos de contacto con *República* son manifiestos.⁶² De acuerdo a su lectura, mediante la imitación paródica Isócrates buscaba demostrar su maestría discursiva, ofreciendo una interpretación de la ciudad ideal platónica como algo “exotic, improbable, not to be taken seriously” (Livingstone 2001: 56). El elemento exótico estaría en la insistencia en el carácter foráneo de la propuesta, que en el discurso es situada en terreno egipcio y vinculada también con las formas de organización espartana (*Busiris* 17-20), sembrando sobre Platón cierta denuncia de laconismo. A través de tal parodia Isócrates imprime en un discurso que busca atraer alumnos un ejemplo de su conocimiento de las líneas intelectuales y de su juicio sobre la posición de ellas en la esfera política.⁶³

Para cerrar, es necesario remarcar que lo que para nosotros constituye un trabajo tortuoso de decodificación de referencias a partir de un material textual incompleto y corrupto, no era así para los contemporáneos de Isócrates. Para cualquiera que estuviera al día con la oferta educativa de principios del siglo IV a. C. seguramente no era difícil reconocer la argumentación de *República* en *Busiris*, ya sea que se tratara de Polícrates, el propio Platón o un ciudadano que procurara hallar un maestro para su descendencia. Lo mismo aplica para *Sofistas* y *Helena*. En pos de que su estrategia de ocultamiento bajo la modalidad superficial sea exitosa, Isócrates debía dar indicios para que un lector atento descifre la identidad de los criticados, de suerte que ellas puedan ser adscriptas a individuos sobre los cuales este pudiera estar alerta y que se vuelvan, además, un contrapunto de lo que podría aprender con Isócrates. Un compendio de referencias demasiado específico atentaría contra el fin de la estrategia. Mostraré en lo que resta del capítulo que los socráticos se ajustan adecuadamente a tal retrato general.

⁶² Separación de la sociedad en tres grupos, unos dedicados a las actividades sacerdotales, otros a las bélicas, otros a las técnicas (*Busiris* 15, cf. *Rep.* IV.414d-415c, 434c y 441a); determinación de un principio de especialización según el cual siempre deben ejercer las mismas actividades los mismos para que las hagan bien (*Busiris* 16, cf. *Rep.* IV.433a-b); exención del trabajo remunerado del grupo sacerdotal y dedicación a la astronomía, el cálculo y la geometría (*Busiris* 23, cf. *Rep.* IV.415d-417a y VII.522e-531d); utilización de la indoctrinación religiosa para generar en los gobernados la obediencia hacia los gobernantes (*Busiris* 5, cf. *Rep.* IV.414b-415d), entre otra serie de paralelos llamativos. No faltan, por supuesto, las omisiones, siendo la más notable la inclusión de las mujeres en el gobierno.

⁶³ La interpretación de Livingstone posee un carácter altamente conjetural, pero hace el esfuerzo de recoger de manera integral una serie de trabajos que han insistido en los vínculos, ya sea de similitud o de influencia, entre *Busiris* y *República*. Cf. también Eucken (1983: 172-212) y Morgan (1998: 110).

1.3 Los socráticos como los depositarios del ataque de Isócrates

Delineados los rasgos de aquellos contra los cuales Isócrates decide enfrentarse en *Sofistas* y *Helena*, resta seguir el rastro de tales ataques en los fragmentos y testimonios de los discípulos de Sócrates. Dado que he datado ambos discursos en los primeros años del siglo IV a. C., centraré mi atención en la primera generación de socráticos, limitando al mínimo las referencias a figuras posteriores. En el apartado 1.3.1 examino el material textual en busca del componente metodológico de la crítica, específicamente, en el empleo de la refutación por parte de Platón, Esquines, Aristipo, Jenofonte y Euclides, así como la interpretación en clave erística que es ciertamente posible realizar de los intercambios dialécticos de los que se sirvieron todos ellos. En 1.3.2 me concentro en el elemento doctrinal de la diatriba, rastreando señales de intelectualismo ético en algunas figuras, pero enfatizando el carácter instrumental que tal característica tiene en la construcción del adversario de Isócrates, así como su imbricación con la utilización del ἔλεγχος. En 1.3.3, finalmente, señalo vínculos puntuales entre escritos, fragmentos o testimonios y las restantes críticas.

1.3.1 Los socráticos y la práctica del ἔλεγχος

El primer elemento a analizar es la metodología erística, expresión que, cabe aclarar, Isócrates nunca utiliza en estos discursos, lo cual podría ser indicio de la novedad de la práctica que se propone denunciar. Son Platón en *Eutidemo* y *Sofista* y Aristóteles en *Refutaciones sofísticas* los que harán de ἐριστικός y σοφιστικός los principales significantes asociados a la argumentación capciosa, no Isócrates. Es ἔρις, y siempre en un poco abstracto plural —*Sofistas* 1: τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων; *Helena* 1: περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες; *Helena* 6: ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία—⁶⁴ el

⁶⁴ Los únicos empleos de ἐριστικός en la obra de Isócrates los encontramos en *A Nicocles* 51 (“τῶν ἐριστικῶν λόγων”), *Antídosis* 261 (“τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις”) y *Panatenaico* 26 (“τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικοὺς καλουμένους”). En los tres casos se trata de obras posteriores a *Sofistas* y *Helena*: 374 a. C., 353 a. C. y 342-339 a. C. respectivamente. Todos son ligeramente despectivos y es probable que remitan a las mismas prácticas. En *Antídosis* Isócrates vuelve a remitir a la opinión de la mayoría que califica a este tipo de discusiones de ἀδολεσχία y μικρολογία (261) por no ser de utilidad para la vida práctica. Sobre el enfrentamiento de Isócrates a la erística en sus restantes obras, cf. Gardella (2017: 93-94).

término utilizado por este para referirse a aquello en lo que ocupan el tiempo sus antagonistas: disputas, controversias, discusiones, todas ellas de carácter discursivo y, con toda seguridad, en torno a cuestiones ajenas a lo político y lo forense, ya que es difícil que Isócrates pueda calificarlas de inútiles si versaran sobre ello, además de que son los otros dos grupos de *Sofistas* los que quedan asociados a tales temáticas.

Las apariciones de ἐξελέγγειν (“refutar”) en *Helena* 4 y ἐναντιώσεις (“contradicciones”) en *Sofistas* 7 invitan a pensar que las disputas que tanto molestan a Isócrates no son otra cosa que la refutación socrática. En efecto, aunque no contamos con ninguna referencia directa al empleo de preguntas y respuestas, el uso del término λογίδιον de *Sofistas* 20 podría leerse no sólo como un diminutivo despectivo, sino como un señalamiento del carácter entrecortado y conciso de los interrogatorios dialécticos, especialmente visible en las fuentes sobre megáricos, donde el interlocutor es silenciado si no se somete a las directivas del guía dialéctico (D. L. II.135=SSR II.C.6), pero también en Platón, como en *Protágoras* 334d-338e, donde Sócrates amenaza con abandonar la discusión si esta no se ajusta a sus requerimientos de brevedad en las respuestas (βραχυλογία), que Protágoras justamente no respeta por elaborar largos parlamentos (μακρολογία). En un sentido similar puede leerse la queja de Hippias en *Hippias mayor* 301a-d respecto de que Sócrates no discute los temas en su integridad, sino que los disecciona y pierde de vista elementos claves para su abordaje, rasgo que el sofista adscribe no sólo a Sócrates, sino a todos los que suelen conversar con él:

En rigor, Sócrates, no investigas las cosas íntegras (τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων), ni tampoco esos con los que sueles conversar (οὐδ’ ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι), sino que ustedes intentan compartimentar (ἀπολαμβάνοντες) lo bello y partir (κατατέμνοντες) cada una de las cosas en sus argumentos. (Platón, *Hippias mayor* 301b-c)⁶⁵

El compendio de testimonios sobre las obras escritas por los primeros socráticos (SSR I.H.17-24) revela, en efecto, que la argumentación dialogada fue el principal propulsor de sus desarrollos teóricos. La producción de textos en ese formato es la puesta en comunicación por escrito, tanto intra como extragrupal, de un modo de reflexionar y conversar entre sí heredado del maestro Sócrates.⁶⁶ Si bien sólo poseemos

⁶⁵ El mismo reclamo en *Hippias menor* 369b-369e. Sobre las fuentes platónicas que muestran a los sofistas del siglo V a. C. reacios a la dialéctica volveré en el capítulo 3, apartado 3.2.1, pp. 193-209.

⁶⁶ Para el diálogo socrático en tanto tipo textual, cf. Rossetti (1974 y 2003), Clay (1994), y Mársico

obras completas de Platón y Jenofonte y dos fragmentos de Esquines (*SSR* VI.A.48), los catálogos de textos publicados por la primera generación arrojan datos contundentes: considerando únicamente las listas transmitidas por Diógenes Laercio, seis obras habría escrito Euclides (II.108=*SSR* II.A.10), sesenta y cuatro Antístenes (VI.15-18=*SSR* V.4.41), treinta Simón (II.122-4=*SSR* VI.B.87), siete Esquines (II.61=*SSR* VI.A.22), seis Fedón (II.105=*SSR* III.A.8), veinticinco Aristipo (D. L. II.83-85=*SSR* IV.A.144) y diecisiete Critón (II.121=*SSR* VI.B.42), a las cuales hay que añadir al menos treinta de Platón y cinco de Jenofonte. Incluso si no todos fueran parte del formato, como podemos constatar con Antístenes,⁶⁷ e incluso si no todas las obras de carácter dialógico retrataran el ἔλεγχος, el caudal de textos con el cual Isócrates se habría topado es lo suficientemente grande como para que el fenómeno pudiera pasarle inadvertido.⁶⁸ Es esperable, en tal sentido, que este tome posición frente al mismo en el marco de una presentación de su escuela que busca cuestionar a otros hombres de su tiempo.

La dedicación a la refutación también se puede constatar en las fuentes de los distintos discípulos.⁶⁹ En un fragmento del *Alcibíades* de Esquines (*Papiro de Oxirrinco* 1608 col. 1, fr. 1=*SSR* VI.A.48), por ejemplo, se aprecia la transición entre la conclusión de un argumento y el inicio de otro, del cual se transmite una pregunta y su respuesta:

–¿<Te habrías> comportado con tus propios padres como se cuenta que Temístocles lo hizo con los suyos?
 –Habla en serio, Sócrates –contestó <Alcibíades>.
 –¿Te parece que es necesario para los hombres que sean incultos (εἶναι ἀμούσους) antes de volverse cultos (πρότερον ἢ

(2010: 40-48). La interpretación de su origen que he propuesto está en línea con Rossetti, quien ve una ruptura entre el diálogo socrático y otros géneros. Clay se inclina por la continuidad con la comedia aristofánica y Mársico por la evolución a partir del género sofístico de recreación de figuras míticas, del cual tenemos rastros en *Sobre Ayante* (*SSR* V.A.53) y *Sobre Odiseo* (V.A.54) de Antístenes. Es probable que la práctica haya tenido un marcado sesgo corporativo, a modo de reacción y defensa frente a la condena del maestro. Acerca del origen y la difusión de la escritura de diálogos socráticos, que podría tener en Euclides a una figura destacada, ahondaré en el capítulo 2, apartado 2.1, pp. 85-88.

⁶⁷ Diógenes Laercio (VI.1=*SSR* V.A.11) refiere al “formato retórico (τὸ ῥητορικὸν εἶδος)” de los diálogos de Antístenes, ejemplificándolo con la *Verdad* y los *Protrépticos* y no con *Sobre Ayante* y *Sobre Odiseo*. El testimonio se da en el marco de una referencia a Gorgias como maestro, lo que ha llevado a Mársico (2010: 45-48) a proponer que Antístenes originó la mixtura genérica que dio lugar al diálogo socrático.

⁶⁸ Rossetti (2003) conjetura el número de trescientos diálogos publicados en el primer cuarto del siglo IV a. C. Para darse idea del impacto que podría haber tenido como fenómeno literario, estamos hablando de la publicación un diálogo nuevo cada mes durante los primeros veinticinco años del siglo.

⁶⁹ La ocupación de Platón al ἔλεγχος en sus primeros diálogos goza de suficiente consenso entre los especialistas como para requerir un examen pormenorizado de ella, por lo cual reduciré su peso en el análisis, que limitaré al *Protágoras* y al *Menón*, y me concentraré en sus restantes compañeros. Sobre esta etapa de la producción platónica, atravesada fundamentalmente por la pregunta en torno a qué es *x* en diálogos como *Eutifrón*, *Lisis*, *Cármides*, *Hipias mayor* y *Laques*, cf. Robinson (1953), Brickhouse y Smith (1994) y Divenosa (2007: 7-26). Trataré otra vez el ἔλεγχος en Platón en los capítulos 3 y 4.

μουσικοὺς γίνεσθαι), e ignorantes en hípica antes de volverse conocedores en hípica (καὶ πότερον ἀφίππους ἢ ἵππικούς)?
—Me parece que es necesario que primero sean incultos e ignorantes en hípica.
—Entonces (οὐκ οὖν) [...] (SSR VI.A.48)

Mársico (2014: 385, n. 59) sugiere que en la tercera línea podríamos estar ante los inicios de una formulación de la conocida “paradoja del conocimiento” que Platón transmite en *Menón* 80d-e y también en *Eutidemo* 275d-277c. La propuesta resulta más que interesante, ya que en el primer diálogo el argumento de Menón es explícitamente calificado de “erístico (ἐριστικός)” (*Men.* 80e) por Sócrates y en el segundo es elaborado por Eutidemo y Dionisodoro, profesionales de la erística (*Euthd.* 272b):

Menón. —Pero, Sócrates, ¿de qué manera vas a investigar (τίνα τρόπον ζητήσεις) algo que no sabes en absoluto qué es (τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν)? Pues, entre las cosas que no conoces, ¿cuál te propondrás investigar? Además, aunque la encontraras por absoluta casualidad (μάλιστα ἐντύχοις), ¿cómo sabrás que es eso que tú no conoces?

Sócrates. —Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves cuán erístico (ὡς ἐριστικόν) es el discurso (λόγον) que introduces, de que para un hombre no es posible investigar (ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ) ni lo que sabe ni lo que no sabe (οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε)? Ciertamente, no investigaría lo que sabe —pues lo sabe, entonces no le es necesaria ninguna investigación— ni lo que no sabe —pues no sabe lo que deberá investigar—. (Platón, *Menón* 80d-e)

Siguiendo la interpretación de Divenosa (2007: 162-166) del pasaje, Menón incurre en una falacia al inquirir dos cuestiones en sus preguntas: en la primera, por un lado, denuncia que no se puede encontrar lo que no se conoce; en la segunda, por otro, señala la imposibilidad de identificar el objeto buscado, incluso para quien lo encuentre por casualidad, en tanto no sabe en absoluto qué es. Bajo tal lectura el engaño radica en confundir dos sentidos del verbo εἰδέναι: *saber* qué se está buscando y *conocer* qué se está buscando. Menón es hábil en introducir el saber y la ignorancia como dos polos absolutos y excluyentes, de manera que el que no tiene conocimiento de aquello que Sócrates exige para una definición, el qué es de una cosa, no podría siquiera iniciar la investigación, y en caso de ya saberlo, esta sería superflua, reconstrucción de Sócrates que transforma en un dilema inescapable las dos interrogaciones de Menón.

En *Euthd.* 275d-277c, por su parte, los hermanos erísticos y su cohorte se burlan

del inexperto Clinias, el cual es refutado en cuatro oportunidades con argumentos que parten de esa misma concepción del saber y la ignorancia como dos estados enfrentados sin más, esto es, al margen de instancias intermedias. Esto es precisamente contra lo que Sócrates reaccionará con la introducción de la teoría de la reminiscencia en *Menón* 81a-82b: a diferencia de lo que pregunta Eutidemo —y que Menón, en su ímpetu erístico, también podría haber preguntado—, esto es, “¿Acaso no es cierto que cuando ustedes estaban aprendiendo todavía no sabían eso que estaban aprendiendo?” (*Euthd.* 276a), y que utiliza para extraer que si no sabían no eran sabios y, por tanto, eran ignorantes (*Euthd.* 276b), el Sócrates del *Menón* se apoya en el tiempo previo en que el alma conoció todo para defender que el aprendizaje es propiamente una reminiscencia de lo que nuestra alma aprendió antes pero que ahora tiene olvidado.

El fragmento de Esquines, cabe resaltar, podría estar transmitiendo solo los preparativos de un argumento como el de Menón y Eutidemo: para adquirir un saber cualquiera, como la hípica y la música, alguien debe antes ser ignorante respecto de eso. El énfasis en la noción de volverse o llegar a ser (γίγνεσθαι) que liga ambos estados también tiene un vínculo con la práctica y actitud denominada “erística” en estos diálogos, en tanto las bases del argumento de Eutidemo son empleadas también en *Euthd.* 283c-d en el marco de una impugnación a los procesos de cambio: si Clinias no es sabio, quien desee que se vuelva sabio desea que sea el que no es ahora (ὅς οὐκ ἔστιν νῦν), esto es, matarlo.⁷⁰ La sugerencia de la presencia de los lineamientos de una paradoja similar en Esquines es un indicio de que la relación que Isócrates realiza en *Helena* 1 entre paradójicidad y disputas verbales podría verse reflejada incluso en escritos de este discípulo de Sócrates, del cual la tradición no ha enfatizado especialmente su despliegue del aspecto controversial de la dialéctica refutativa.

Al fragmento citado se debe sumar que el *Alcibíades* habría versado sobre cómo Sócrates refutaba a Alcibíades para contrarrestar su arrogancia: “Así Sócrates refrenaba (ἀκόλουε) a Alcibíades, lo llevaba al verdadero llanto (δάκρθον ἀξήγεν ἀληθινόν) cuando era refutado (ἐξελεγχομένου) y reorientaba su corazón (καὶ τὴν καρδίαν ἔστρεφε)” (Plutarco, *Cómo se diferencia al adulator del amigo* 29.69e-f=SSR VI.A.51). El dato sobre el tema de la obra permite inferir que la dimensión catártica del ἔλεγχος ocupaba un lugar central en la filosofía del socrático, como también transmite Cicerón al indicar que Sócrates se proponía extirpar de Alcibíades sus males y vicios del alma

⁷⁰ Para una reconstrucción del contexto de este argumento, cf. capítulo 3, apartado 3.1.1, pp. 161-163, y nota 204. Dionisodoro se sirve de la ambigüedad entre los sentidos existencial y predicativo de εἶναι.

(*Cuestiones tusculanas* III.32.78=SSR VI.A.52). El diálogo habría consistido en una conversación entre Alcibíades y Sócrates donde el primero operaba como guía filosófico, haciéndolo consciente de sus faltas y conduciéndolo al mejoramiento de sí. Esta línea de lectura encuentra ecos en la cita del *Aspasia* de Esquines transmitida por Cicerón (*Sobre la invención* I.31.51-3=SSR VI.A.70), en donde se relata un interrogatorio de la hetera corintia a Jenofonte y su mujer que emplea la inducción para dar lugar a la refutación purificatoria. El diálogo relataba el encuentro de los esposos con una experta en cuestiones eróticas que funcionaba como catalizador para el cuidado de sí. El examen de los interlocutores buscaría que operen un cambio anímico para pasar a ser, uno respecto del otro, el mejor marido y la mujer más excelente.⁷¹

Jenofonte mismo, por su parte, relata en *Memorabilia* (III.8.1-7=SSR IV.A.165) un encuentro entre Sócrates y Aristipo que está precedido de la noticia de que este último discípulo solía intentar refutar al maestro con argumentos como el que sigue:

Una vez que Aristipo intentaba refutar (ἐπιχειροῦντος ἐλέγχειν) a Sócrates, como había sido refutado (ἠλέγχετο) por él anteriormente, dado que quería ser útil a sus discípulos, Sócrates respondió no como los que se cuidan para que el argumento no sea alterado de ningún modo, sino como los que confían abiertamente en hacer lo debido. El primero preguntaba si conocía algo bueno, para, si Sócrates mencionaba una de tales cosas, por ejemplo, el alimento, la bebida, la riqueza, la salud, la fuerza o el coraje, señalarle que, en rigor, eso es algunas veces un mal. (Jenofonte, *Memorabilia* III.8.1-7=SSR IV.A.165)

La narración continúa mostrando cómo el interrogatorio es neutralizado por Sócrates a partir de la problematización del concepto de “bueno (ἀγαθός)”, que para este siempre debe incluir la especificación de su finalidad y no ser considerado absolutamente, aclaración que en una segunda conversación Sócrates también realiza respecto de “bello (καλός)”. La ocupación de los Cirenaicos en razonamientos que persuadían sobre su modo de vida está atestiguada (SSR IV.A.130, 168 y 173), aunque los testimonios son discordantes sobre si estos se ajustaban al modelo de conversaciones dialécticas como la

⁷¹ Sobre Esquines y el ἔπος, tópico socrático por excelencia (Boys-Stones y Rowe 2013: 167-190), cf. Kahn (1994). En Jenofonte, *Económico* III.14 Sócrates remite a Aspasia en lo relativo a lo que se debe saber sobre la educación de las esposas. Mársico (2014: 408, n. 90) conjetura una posible tensión dialógica entre ambas obras, sobre todo por el peso que tendrá en este diálogo de Jenofonte la figura de Iscómaco, el cual incluye entre las actividades que corresponden al varón de la hacienda el seleccionar cuidadosamente a su esposa de acuerdo a su naturaleza y educarla en las tareas del interior del hogar.

relatada por Jenofonte y Ateneo (XIII.588e-f SSR IV.A.92),⁷² o si se habrían adecuado a un paradigma cercano a las “pruebas por persuasión (πίσταις)” de cuño retórico, como sugiere Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII.1=SSR IV.A.168).⁷³

Pero incluso si los pasajes de *Memorabilia* no reflejaran fielmente las prácticas argumentativas de Aristipo y los cirenaicos, ambos aportan información valiosa sobre el uso del método dialéctico en Jenofonte.⁷⁴ El primer capítulo del *Económico* constituye una excelente muestra de ello, no sólo por presentar una estructura por completo interrogativa, sino por exhibir también un patrón refutativo claro del cual Sócrates se sirve para fundar una tesis que será central en el resto del diálogo: que es necesario el conocimiento (ἐπιστήμη) para que las posesiones (κτήματα) sean bienes (χρήματα). Tal posición teórica justifica la conceptualización de la administración de la casa (οἰκονομία) como una técnica (τέχνη) que versa sobre una actividad (ἔργον) que se puede realizar o bien o mal. Destaco el vocabulario griego porque la búsqueda de precisión conceptual es una constante a lo largo del interrogatorio, rasgo característico de la argumentación de los criticados por Isócrates en *Sofistas* y *Helena*.

La refutación parcial de las posiciones del interlocutor constituye, asimismo, un paso clave para dar con la tesis final. La primera definición de la administración del interlocutor Critóbulo (I.2-3) es que un buen administrador es el capaz de administrar bien su propia casa, a lo cual Sócrates le hace notar que esta técnica se parece más a la carpintería o a la construcción, las cuales se pueden realizar correctamente por encargo y a cambio de dinero. La problematización de los conceptos de posesión (κτῆμα) y bien (χρῆμα), por su parte, se realiza a partir de otra definición incompleta de la actividad administrativa: el acrecentar la casa. El problema con esta definición es que no queda

⁷² Frente al reproche de Diógenes de Sínope por convivir con la hetera Laís a pesar de su trato sexual con otros hombres, Aristipo interroga al cínico y extrae de sus respuestas una inducción: no es absurdo vivir en una casa en la cual vivieron otros; ni navegar en una nave en la que navegaron muchos; por tanto, tampoco lo es convivir con una prostituta. El argumento también se apoya en un importante empleo de la comparación, el cual permite inscribir a Laís, un ser humano, en el marco de cosas de las que se hace uso. Sobre los socráticos y los argumentos por comparación, cf. capítulo 2, apartado 2.2, nota 141. El *Aspasia* de Esquines, veremos, también incluye una comparación como parte de una inducción.

⁷³ Otro famoso pasaje de *Memorabilia* (II.1-17=SSR IV.A.163) muestra a Aristipo comprometido con su rol de interrogado dialéctico. Si bien esto no puede servir para probar la dedicación de Aristipo a la refutación, ya que la labor del refutador dialéctico es esencialmente interrogativa, y en este caso quien pregunta es Sócrates, la fuente podría servir para sugerir su aceptación general de la metodología. Contrasta su actitud completamente, en este respecto, con la de sofistas como Protágoras o Hípias.

⁷⁴ Lo mismo aplica a las secciones 4.1-5 y 6.5 de su *Banquete*, las cuales incluyen referencias sobre la actitud refutativa de Antístenes: “Entonces dijo Calias: ‘En ese caso, cuando nuestro Antístenes esté refutando a uno de los convidados, ¿qué música habrá que ponerle?’ ‘Para refutar a alguien, yo creo que la música adecuada es el silbido’, dijo Antístenes” (*Banquete* 6.5). Sobre el lugar del ἔλεγχος en Jenofonte, menos presente que en Platón pero con desarrollos, cf. Dorion (2000b: CXVIII-CLXXXII).

claro qué forma parte del οἶκος y qué no, con lo cual, si, por ejemplo, los enemigos formaran parte de él, quien acrecentara su número lo estaría haciendo crecer, posición por demás paradójica y contraintuitiva a oídos de Critóbulo. El concepto de utilidad (χρήσιμος) aplicado a la posesión permite establecer que un χρήμα es bueno y útil para cada uno, así que si alguien sabe servirse de sus enemigos, como en la guerra, aumentarlos sería beneficioso. Nótese que este caso termina fundando la centralidad dada al conocimiento en esta sección del diálogo, ya que en 8-9 se establece el principio según el cual algo es bueno solo si se sabe (ἐπίστασθαι) hacer uso (χρηῆσθαι) de eso.

A pesar de que, como espero haber mostrado, hay señales de dialéctica refutativa en Esquines, Aristipo y Jenofonte,⁷⁵ el socrático que más se ajusta al perfil argumentativo atacado por Isócrates es Euclides, filósofo de Mégara que logró nuclear a gran cantidad de discípulos, los cuales con el tiempo serían llamados megáricos (μεγαρικοί), erísticos (ἐριστικοί) y dialécticos (διαλεκτικοί) (D. L. II.106-107=SSR II.A.22 y 34). Los dos últimos nombres se deben a que “disponían los argumentos en pregunta y respuesta” (D. L. II.106=SSR II.P.3) y que se ocuparon de “la victoria en las investigaciones por medio de sofismas (τὴν διὰ σοφισμάτων νικᾶν ἐν ταῖς ζητήσεσιν)” (Galeno, *Historia filosófica* 7=SSR II.A.27). En efecto, Euclides parece haber llevado a un nivel superior la dedicación a los interrogatorios intrincados y capciosos:

Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (ἐσπουδακότα 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 (τὴν περὶ ταῦτα γλίσχρολογία) era inútil (ἄχρηστον). (D. L. II.30=SSR II.A.3)⁷⁶

En el próximo capítulo centraré mi atención específicamente en Euclides y sus allegados por haber a mi juicio contribuido más que sus restantes compañeros socráticos al desenvolvimiento de la erística. De hecho, algunas de las figuras de primera generación también podrían haber censurado a Euclides al igual que Sócrates. Aristipo,

⁷⁵ Además de los pasajes referidos en la nota 62, entre las obras de Antístenes Diógenes Laercio (VI.15-8=SSR V.A.41) transmite un *Sobre la pregunta y la respuesta* en el tomo séptimo, que recopilaría los diálogos sobre cuestiones lógicas. En los textos de Porfirio que Giannantoni (1990) recopila sobre el método de investigación de los nombres de Antístenes (SSR V.A.187-191) se puede apreciar una incipiente metodología interrogativa, dado que los puntos del análisis léxico se van sucediendo en la forma de razones y contra-razones a las interpretaciones tradicionales de los versos de Homero.

⁷⁶ Giannantoni (1990) y Mársico (2013) excluyen del testimonio esta información inmediatamente posterior a lo citado: “según indica Platón en el *Eutidemo*”. A favor de incluirla, cf. Dorion (2000a: 47). Por el momento, prefiero abordar este pasaje de Diógenes sin ahondar en dicha referencia.

por ejemplo, a pesar de ser retratado por Jenofonte sirviéndose de argumentos que podrían ser tramposos, parece rechazar las desviaciones erísticas de la dialéctica:

Lo manifestó Aristipo, enredado falazmente (κατασοφισθείς) en un argumento por un hombre con audacia, pero por otra parte alocado e insensato, pues viendo que se alegraba y se llenaba de arrogancia, dijo: ‘yo, el refutado (ὁ ἐλεγχθεὶς), me alejo de ti, el refutador (τοῦ ἐλέγξαντος), para ir a dormir placenteramente. (Plutarco, *Sobre el progreso de la virtud* 9.80c=SSR IV.A.111)

Probablemente la reacción se deba al displacer que podría acarrear el enfrentamiento y la enemistad con los hombres y cierta búsqueda de conciliación que impregna varios testimonios de su pensamiento.⁷⁷ El tomo séptimo del catálogo de Antístenes (D. L. VI.15-8=SSR V.A.41), en una línea similar, muestra entre sus títulos un *Opiniones o erístico* en el cual podría también criticarse la práctica. No es menor que tal obra se encuentre, además, entre aquellas dedicadas a la dialéctica. Lamentablemente, la pérdida de los textos permite solo conjeturar su contenido. En lo que respecta a Platón, en cambio, sus diálogos conservados posibilitan delinear su estrategia para criticar la erística y redirigir contra los socráticos más volcados a ese tipo de argumentación, al menos en su caso particular, las invectivas que Isócrates lanza a todo el círculo.

No es menor, en tal sentido, que el *Menón* incluya un enjuiciamiento tímido pero, no obstante, firme, a las prácticas dialécticas lindantes con la erística. En efecto, si bien el diálogo suele ser datado con posterioridad a las fechas que he propuesto para los discursos de Isócrates, esto es, en la producción de transición entre la juventud y la madurez de Platón —386-382 a. C. de acuerdo con Divenosa (2007: 138-139)—, siendo, por tanto, con seguridad posterior al *Helena* de Isócrates —387-6 a. C. en su datación más temprana—, la primera sección del diálogo (*Men.* 70a-80d) elabora un retrato de Sócrates acorde a cómo este es representado en *Eutifrón*, *Lisis*, *Cármides*, *Hippias menor* y *Laques*. La metodología del ἔλεγχος aplicada a la búsqueda de la definición de la ἀρετή constituye su hilo conductor, y es precisamente luego de las tres refutaciones de Menón por parte de Sócrates que este lo compara con el pez torpedo (*Men.* 80a-80b) y elabora la mentada paradoja del conocimiento (*Men.* 80d).

⁷⁷ Afirma Diógenes Laercio (II.66=SSR IV.A.51): “Aristipo era capaz de acomodarse al lugar, al tiempo y a la persona, y representar su papel adecuadamente en toda circunstancia”. Más adelante (II.68=SSR IV.A.104): “Cuando le preguntaron qué provecho sacaba de la filosofía, Aristipo dijo: ‘Poder convivir (ὀμλεῖν) confiadamente (θαρρῶντως) con todos’”. Volveré sobre este uso de φιλοσοφία en el apartado 1.3.3. *Memorabilia* (III.8.1-7=SSR IV.A.165) quizás contradice estos testimonios, aunque es difícil determinar si en las preguntas de Aristipo hay una intención fraudulenta o si sería un error lógico.

Sin embargo, ya en *Men.* 75c, en el marco de las aclaraciones posteriores a la refutación de la segunda definición de la virtud, Sócrates amonesta a Menón por discutir erísticamente. En efecto, esa definición propone que la virtud es “el ser capaz de gobernar a los hombres” (73c), fórmula que si bien supera su primera respuesta, que se limita a enumerar distintas clases de virtudes —del varón, de la mujer, del niño, del anciano, del esclavo, etc.—, Sócrates refuta con tres argumentos: (a) sería absurdo que la virtud del esclavo fuera gobernar a los hombres, ya que en ese caso gobernaría al amo; (b) la virtud no implica gobernar sin más, sino hacerlo con justicia, punto que lleva a la pregunta sobre si la justicia es *la* virtud o *una* virtud; (c) la elección de la segunda opción amerita la postulación de las restantes virtudes —valentía, moderación, sabiduría, etc.—, con la consecuente censura de Sócrates respecto de que Menón se las volvió a ingeniar para hacer una pluralidad de una unidad como la virtud, a pesar de que él le está preguntando por ese carácter único que atraviesa a todas las virtudes.

A fin de otorgarle un ejemplo del tipo de definición que espera, Sócrates propone en *Men.* 75c qué es una figura, afirmando que es lo único que siempre acompaña al color. Menón, no obstante, se burla de él, argumentando que si alguien no sabe qué es el color, lo que dice Sócrates no le serviría de mucho y seguiría igual de confundido acerca de la figura. Es aquí donde se da la advertencia anti-erística:

Menón. —[...] Pero si ciertamente alguien dice que no sabe qué es el color, y está confundido al igual que sobre la figura, ¿qué crees que le hubieras respondido?

Sócrates. —Pues, al menos yo, la verdad. Y si el que pregunta fuera alguno de los sabios (τῶν σοφῶν), ya sea de los erísticos (καὶ ἐριστικῶν) como de los aficionados a la lucha verbal (τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος), 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 (φίλοι ὄντες ἀλλήλοις διαλέγεσθαι), como lo somos tú y yo, es necesario que contesten más pacífica y dialécticamente (πραότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). Tal vez “lo más dialécticamente posible (τὸ διαλεκτικώτερον)” no sólo sea contestar la verdad, sino también con aquello que reconozca saber quien es interrogado. Yo también intentaré hablarte de este modo. (Platón, *Menón* 75c-d)

A juicio de Sócrates Menón argumenta como los erísticos al introducir en la discusión qué diría alguien que no participa de la conversación y con el cual Sócrates, además, no concuerda en conocimientos, opiniones y creencias: en tanto él sí sabe lo que es el

color, el diálogo debería versar sobre lo que él sabe. Es importante que la aclaración ocurra durante el procedimiento refutativo y no después. La calificación de erístico del argumento de *Men.* 80e se da, en efecto, dentro de una conversación en la cual Sócrates ya había llamado la atención sobre la posibilidad de que el intercambio dialéctico se desvíe hacia la pura polémica. El ἔλεγχος en este diálogo de transición, como también ocurrirá en el *Eutidemo*, reviste un carácter multiforme y problemático.

Antes de pasar al próximo elemento del ataque de Isócrates, conviene tener presente que una larga tradición exegética iniciada por Kerferd (1954) vincula la dialéctica refutativa no exclusivamente con Sócrates y sus discípulos, sino con la sofística del siglo V a. C., de la cual, en todo caso, el Sócrates histórico habría sido un miembro más. Aunque no acuerdo con ella, rebatir esta posición requiere de una demostración que excede las posibilidades de este capítulo, ya que, por ejemplo, para ello sería necesario desestimar un disputado testimonio de Diógenes Laercio (IX.53=DK 80, A1) que relaciona a Protágoras con los orígenes de la erística y el método socrático. Para una refutación de la propuesta de que los sofistas del siglo V a. C. son los padres de la dialéctica erística, procuraré reforzar en el capítulo 3 los argumentos de Dorion (1995: 37-47 y 2000a) y Hitchcock (2000), quienes han debido desestimar el punto como paso necesario para defender las raíces socráticas de la erística del *Eutidemo*. No obstante, quisiera enfatizar un argumento interno al texto isocrático que impide hacer de los sofistas del siglo V a. C. las figuras atacadas.

En efecto, en *Helena* 2-4 los intelectuales criticados son asociados a los sofistas del pasado —concretamente, Protágoras, Gorgias, Zenón y Meliso— respecto de la elaboración de doctrinas complicadas y falsas, pero no respecto de las discusiones mencionadas en la crítica con la que abre el discurso (*Helena* 1). Independientemente de si el vínculo entre Protágoras y la dialéctica socrática fue o no real, Isócrates no brinda ningún dato significativo sobre el mismo ni condena por ello a los pensadores del siglo V a. C. La totalidad del ataque de *Helena* se concentra en sus rivales contemporáneos, y los intelectuales del pasado hacen su aparición para reforzar que los atacados sostienen absurdos que resultan para los oyentes un tanto vetustos. En *Sofistas*, por su parte, los sofistas de la anterior generación son distinguidos del grupo erístico. El que los sofistas atacados en ambos discursos sean contemporáneos es suficiente para desestimar la propuesta de identificación de cualquier intelectual del siglo V a. C., lo cual deja

allanado el camino a los socráticos como los depositarios de la crítica.⁷⁸

1.3.2 El componente doctrinal y su raigambre metodológica

Respecto del contenido doctrinal la cuestión es más compleja que en el caso de la refutación, ya que este involucra varios elementos que quizás ninguno de los socráticos combinó de la manera exacta en la que lo presenta Isócrates. En términos vagos e imprecisos, lo que este adscribe al grupo es una posición intelectualista que considera que los fines de la vida práctica, concretamente, felicidad (εὐδαιμονία) —*Sofistas* 3 y 4—, virtud (ἀρετή) —*Sofistas* 4 y 20—, justicia (δικαιοσύνη) —*Sofistas* 5, 6 y 21 y *Helena* 1—, moderación (σωφροσύνη) —*Sofistas* 6 y 20—, sabiduría (σοφία) —*Sofistas* 7 y *Helena* 1— y valentía (ἀνδρεία) —*Helena* 1— se alcanzan por vía de la ἐπιστήμη entendida como un conocimiento exacto y enseñable. Este posicionamiento recorre la crítica general de *Sofistas* y es especialmente focalizada en *Helena* 1, donde se afirma que algunos de ellos sostienen tres hipótesis: (a) la unidad de las virtudes, (b) su adquisición no natural y (c) el carácter único del conocimiento por el cual se aprenden. Esta crítica reaparece en *Sofistas* 8 y *Helena* 4-5 y no está, por supuesto, desvinculada del componente metodológico que se le adscribe a todos, dado que tal formato de discusión sería el utilizado para fundar y transmitir esas ideas.

La referencia a estas tres tesis de *Helena* 1 ha llevado a varios especialistas (Jebb, 1876: 51; Van Hook, 1945: 61, n. a; y Mirhady y Too, 2000: 32, n. 5) a proponer que el segundo subgrupo atacado en este discurso es Platón y los académicos, principalmente por los desarrollos teóricos que pueden hallarse en *Protágoras* 328d-334d y 349a-360e.⁷⁹ No es menor que esas sean precisamente las partes dialécticas del diálogo, esto es, aquellas en donde Sócrates dialoga con Protágoras oficiando él de interrogador. A ojos de Isócrates, doctrinas tales como la unidad de la virtud, su carácter

⁷⁸ Nehamas (1990: 3-4) y Usasheva (2013) se sirven de los discursos de Isócrates para sugerir el vínculo entre los socráticos y los sofistas del siglo V a. C. en materia de erística. Mis razones en este punto son similares a las que Hitchcock (2000: 61) da para el *Eutidemo*. En este diálogo Pródico y Protágoras son explícitamente mencionados en 277e y 286c por las doctrinas que defendieron, a saber, la corrección de los nombres y la imposibilidad de la falsedad respectivamente. Si Pródico o Protágoras hubieran sido famosos erísticos, Platón habría tenido una oportunidad para exponerlos como tales, pero no lo hace.

⁷⁹ La mayoría de estos autores abraza una datación tardía de *Helena*, casi una década posterior a la apertura de la Academia, lo cual hace a su juicio comprensible que Platón sea criticado junto a sus compañeros. Ello explicaría que sean “unos (οἱ δέ)” los que dicen estas tres paradojas sobre la virtud.

enseñable y el intelectualismo socrático podrían estar vehiculizados por las disputas de carácter refutativo. En una línea similar, tampoco resulta extraño que si Isócrates tenía en mente el *Protágoras* de Platón al referir estas posiciones, las ligue inmediatamente en *Helena* 2-3 a la permanencia de los criticados en los absurdos de la generación anterior, Protágoras incluido. La escena que el diálogo retrata del encuentro de Sócrates con Protágoras y otros intelectuales del siglo V a. C. en casa de Calias se ajusta, en tal sentido, a la calificación en tanto añejas de las ideas que profesan.

La conversación íntegra del *Protágoras* se estructura, asimismo, en la contraposición de pareceres entre Sócrates y Protágoras respecto de la enseñabilidad de la virtud, en íntima relación con la técnica política: el primero, ante las proclamas del sofista que justifican su profesión de maestro remunerado, comienza argumentando que tales cosas no le parecen enseñables (*Prot.* 319c-320c), por lo cual incita al abderita a que arguya sus razones, que este realiza con un μῦθος (*Prot.* 320d-323a) y un λόγος (*Prot.* 323a-328d). El primer interrogatorio de Sócrates posterior a esa intervención toma como eje la unidad de la virtud, tarea que emprende para desafiar la idea de Protágoras de que justicia, piedad, moderación, valentía y sabiduría son partes de la ἀρετή, cada una con una capacidad específica. Procediendo por pares Sócrates intenta demostrar en cada caso que las virtudes son, sin embargo, lo mismo, de modo que quien tiene una, también tiene las restantes: justicia y piedad (*Prot.* 329c-332a); sabiduría y moderación (*Prot.* 332a-333b); justicia y moderación (*Prot.* 333b-334a); valentía y sabiduría (*Prot.* 349e-350c). Isócrates no menciona en *Helena* 1 ni a la piedad ni a la moderación, pero la vaguedad con la cual suele referir la lista de virtudes es un indicio de que no es exhaustivo, y menos aún al reseñar lo que dicen sus rivales.⁸⁰

Si bien Sócrates empieza el diálogo con una posición que no se condice con aquello que Isócrates ataca, durante el segundo interrogatorio este revisa su posición y arriba a la tesis de que las virtudes son la aplicación del conocimiento de lo bueno a distintos ámbitos de la acción. Su postulación de la existencia de una técnica métrica (ἡ μετρητικὴ τέχνη) (*Prot.* 356d-357a) que para cada acción es capaz de sopesar el más y el menos en lo que respecta al placer y el dolor —y cuya adquisición alcanzaría, a su vez, para volverse felices, por ser el conocimiento siempre dominante en el marco del intelectualismo socrático, para el cual nadie elegiría voluntariamente lo malo a

⁸⁰ En *Helena* 21 elogia a Teseo por no haber estado falto, como muchos otros de los hombres ilustres, “de valentía (ἀνδρίας), de sabiduría (σοφίας) y de alguna otra de tales partes (ἄλλου τινὸς τῶν τοιοῦτων μερῶν)”, sino que “adquirió la virtud por completo (ἀλλὰ παντελῆ τὴν ἀρετὴν κτησάμενον)”. En *Helena* 31 la piedad y la moderación están entre las virtudes que caracterizaron la vida de Teseo.

sabiendas, sino por ignorancia de lo bueno— termina por dar a la ἐπιστήμη una centralidad tal en la que resuena la crítica Isócrates tanto de *Helena* 1 en particular como de los discursos en general, que impugnan la propuesta de tal ἐπιστήμη.

Pero aunque sería tentador identificar sin más las tesis de *Helena* 1 con esta doctrina, cabe resaltar que el *Protágoras* es un diálogo aporético al cual es necesario aproximarse con cautela: aunque Sócrates, ciertamente, no creía al inicio que la virtud fuera algo enseñable, de la segunda discusión con Protágoras resultó que, si esta fuera un conocimiento, debería serlo. Sócrates, no obstante, indica en *Prot.* 360e-361d que para indagar sobre la enseñabilidad deberían investigar primero qué es la virtud, idea que Platón repetirá en *Menón* y que señala algunos reparos sobre la cuestión. Estos tópicos éticos, además, son rastreables en otros socráticos y no sólo en Platón. La unidad de la virtud, por ejemplo, fue defendida por Euclides en términos muy similares a una de las alternativas de *Prot.* 329c-d y 349b-c. La disyuntiva allí se da entre que las virtudes particulares sean o bien meros nombres de una realidad única o bien partes de la virtud con una capacidad específica cada una, a la manera en que las partes del rostro forman una unidad sin ser ninguna igual entre sí. De los megáricos, en efecto, Diógenes Laercio indica que consideraban que hay “una sola [virtud] a la que se llama con muchos nombres” (D. L. VII.161=SSR II.A.32), testimonio que Giannantoni (1990) adscribe a Euclides mismo, ya que estaría en consonancia con que este “sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres” (D. L. II.106=SSR II.A.30). La escasez de fuentes megáricas torna difícil que podamos reconstruir la posición epistemológica detrás de estos planteos. Ambos pasajes alcanzan, sin embargo, para probar que las discusiones de tema ético que Isócrates adscribe a todo el grupo encuentran ejemplos concretos en material que excede a Platón.⁸¹ El debate que transmite el *Protágoras* tuvo, ciertamente, un largo desarrollo en la tradición socrática. El hecho de que se trate de una obra platónica de juventud torna más plausible que Isócrates estuviera al tanto de esta clase de discusiones. No sería extraño, por ello, que tuviera al *Protágoras* como diálogo de referencia para ese tema en particular.

⁸¹ La idea de que la virtud es una sola pero recibe muchos nombres está presente también en Menedemo de Eretria (Plutarco, *Sobre la virtud moral* 2.440e=SSR III.F.17), discípulo de Fedón de Elis e iniciador de la línea erétrica (D. L. II.105=SSR III.A.1). Sus desarrollos en el campo de la erística, especialmente sus argumentos en contra de las proposiciones negativas (D. L. II.134-135=SSR III.F.18) y la predicación (Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 91.28-33=SSR III.F.19), podrían explicarse por sus contactos con Estipón de Mégara (D. L. II.126=SSR III.F.1). Nótese que esta figura desarrolló su filosofía en todos los ámbitos atacados por Isócrates en *Helena* 1: paradojas lógicas y éticas y argumentaciones sutiles y capciosas. En tanto habría nacido a mediados del siglo IV (circa 340 a. C.), no podría ser un destinatario de Isócrates, pero sus testimonios confirman la tendencia del socratismo hacia ese tipo de cuestiones.

La enseñabilidad de la virtud, por su parte, fue defendida por Antístenes en el *Heracles* (D. L. VI.104-5=SSR V.A.135), escrito en el cual también sostiene su carácter imperecedero y podría hallarse la tesis que asegura que alcanza para ser feliz (D. L. VI.11-12=SSR V.A.134), posicionamientos que lo colocan en las antípodas del pensamiento de Isócrates, para quien la virtud no es enseñable (*Sofistas* 21) y atacaba a quienes realizaban promesas desmesuradas.⁸² Aunque Antístenes apela al modelo del σοφός, su sistema no parece haber suscripto al intelectualismo, principalmente si consideramos que en el segundo testimonio referido se destaca que para Antístenes “la virtud surge de los actos (ἔργων), dado que no necesita de grandes argumentos (λόγων) ni aprendizajes (μαθημάτων)”. Lo que interesa de esta inconsistencia con la posición antisténica es que quizás la posición que Isócrates se propone sintetizar en una doctrina no era tal, y constituiría más un “muñeco de paja” sobre el que volcar rasgos de distintos socráticos. La condena a la enseñabilidad como transmisibilidad automática de virtud es sencilla si se parte de que quien la promete afirma impartir ἐπιστήμη.⁸³

Mársico (2014: 16-19) argumenta que es en este tipo de generalizaciones donde más se revela el ataque en bloque a los socráticos que implican *Sofistas* y *Helena*. En efecto, el que Isócrates se refiera en *Sofistas* a “esos que pretenden buscar la verdad (τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν)” (1) podría hacer pensar que el principal aludido es Antístenes, famoso por su diálogo la *Verdad* (D. L. VI.1=SSR V.A.145). Pero la autora nota que el hecho de que esa alusión a la verdad se de en conjunción a la denuncia de que esos son “los que pasan el tiempo en discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων)” (*Sofistas* 1) permitiría redireccionarla e incluir en ella a cualquiera abocado a la refutación. La dimensión veritativa de la indagación dialéctica constituye un programa que trasciende a Antístenes y que recorre transversalmente toda la actividad de los discípulos de

⁸² Los excesos teóricos de Antístenes podrían haber generado resistencia incluso dentro del círculo socrático. En el *Banquete* de Jenofonte (2.2-13=SSR V.A.103) Sócrates le señala a Antístenes que viendo a la bailarina lanzarse contra las espadas con tanto vigor nadie le discutirá que la valentía es enseñable. Si bien Antístenes se burla de la posibilidad que se pueda entrenar a los ciudadanos de igual modo, parece aceptar la idea de la enseñabilidad. Unas secciones antes (*Banquete* 2.6=SSR V.A.103) se había discutido si podía haber un maestro (διδάσκαλος) de καλοκάγαθία, sembrando posiciones divididas al punto que Sócrates insiste en el carácter discutible (ἀμφίλογος) del asunto y propone dejarlo para otra ocasión.

⁸³ Vimos en el apartado anterior la centralidad de las nociones de τέχνη y ἐπιστήμη en *Económico* I. No obstante, sería un error creer que allí para Sócrates el conocimiento alcanza para acrecentar el οἶκος. La posición de Sócrates conjuga conocimiento (ἐπιστήμη) y cuidado (ἐπιμέλεια), ya claro en *Económico* I.16, donde se deja sentado que algunos, a pesar de tener saberes y recursos (ἐπιστήμας καὶ ἀφορμάς), no están dispuestos a trabajar por estar dominados por la malicia (πονηρία), la vagancia (ἀργία), la debilidad (μαλακία) y la desidia (ἀμέλεια). Las mismas bases se repiten en XX, donde Iscómaco, luego de argumentar a favor de la facilidad que tiene la adquisición de los conocimientos de agricultura —basta mirar y preguntar—, afirma que no es por el saber o la ignorancia que unos agricultores son pobres y otros ricos, sino porque algunos ponen cuidado en aplicar esos conocimientos, mientras otros no.

Sócrates. No es extraño que un pensador con un talante pragmático como Isócrates elija como rivales a quienes conciben su labor como una investigación en torno a los parámetros para la búsqueda de la verdad y la evitación del error.

Este compromiso con sistemas objetivistas no está desvinculado de sus propuestas éticas e incluso políticas, por lo cual el enlace que Isócrates traza entre el carácter robusto de las ideas de sus antagonistas y su realización en el ámbito práctico se ajusta a las pretensiones de muchos socráticos. Sobre este punto vale la pena citar un testimonio de Fedón que revela que la intención de integrar los planos epistémico, práctico y metodológico encuentran rastros en pensadores con escasas fuentes:

[Fedón] consideraba que nada era incorregible (ἀνίατον) para la filosofía, y que son purificados (καθαίρεσθαι) por ella todos los aspectos de todas las vidas, las ocupaciones (ἐπιτηδευμάτων), los deseos (ἐπιθυμιῶν), absolutamente todas las cosas por el estilo. Pues si asistiese solo a los que tienen buena naturaleza (τοῖς εὐπεφυκόσι) y están bien educados, no habría nada sorprendente en ella, pero si conduce a la luz también a los así dispuestos, me parece que es algo realmente admirable. (Juliano, *Cartas* 59=SSR III.A.2)

El nexos que aquí se establece entre filosofía, purificación y ética —ocupaciones y deseos— podría considerarse parte de los aspectos catárticos del ἔλεγχος que operaban en Esquines, que en manos de Fedón tendrían impacto en un ámbito muy vasto, en línea con la denuncia de Isócrates a las afirmaciones grandilocuentes de los sofistas. Asimismo, la negación de que la naturaleza del alumno condiciona las posibilidades de la filosofía se opone diametralmente a la medida isocrática respecto de la necesidad de talento y los límites que ello impone al educador. El pasaje permitiría concluir, por último, que la cercanía entre refutación y fines prácticos era conceptualizada por Fedón como una filosofía, de la que no habría que descartar una concepción formativa.

Para muchos socráticos, en efecto, la metodología refutativa y los desarrollos doctrinales constituían una y la misma cosa, no dos ámbitos diversos que se integraban en una etapa ulterior de la investigación. Esto es especialmente visible en el *Aspasia* de Esquines que he analizado en el apartado anterior. Allí el señalamiento de la necesidad de automejoramiento de los dos esposos se logra a partir de la constatación de un error en las creencias de ambos, extraído este, a su vez, del interrogatorio dialéctico:

—Dime, por favor, esposa de Jenofonte, si tu vecina tiene mejor oro del que tú tienes, ¿prefieres el otro o el tuyo?

—El otro —contestó.
 —Si tiene vestidos y otros adornos femeninos de más valor que los que tienes, ¿preferirías los tuyos más que los de ella?
 —Seguramente los de ella.
 —Vamos, entonces —dijo—. ¿Y qué? Si ella tiene un mejor marido que el que tú tienes, ¿preferirías a tu marido o al de ella?
 Ahí la mujer se ruborizó y Aspasia comenzó una charla con Jenofonte mismo.
 —Te pregunto, Jenofonte: si tu vecino tiene un caballo mejor que el tuyo, ¿prefieres tu caballo o el de él?
 —El de él —contestó.
 —Y si tienes un campo mejor que el tuyo, ¿cuál campo prefieres tener?
 —El que es mejor.
 —Y si tiene una mujer mejor que la que tú tienes, ¿preferirías a su mujer?
 Entonces Jenofonte se quedó callado y luego Aspasia dijo:
 —Dado que ambos evitan darme la única respuesta que quisiera escuchar, les voy a decir lo que cada uno piensa. Tú, mujer, quieres tener el mejor marido y tú, Jenofonte, quieres tener la mujer más admirable. Por eso, a no ser que consigan que haya en la tierra ni hombre mejor ni mujer más admirable, siempre van a querer sobre todas las cosas lo que piensan que es mejor, es decir, ser el marido de la mejor mujer y estar casada con el marido más excelente. (Cicerón, *Sobre la invención* I.31.51-53=SSR VI.A.70)⁸⁴

El pasaje es para Cicerón un ejemplo de buena inducción. Quintiliano (*Institución oratoria* VI.11.27-9=SSR VI.A.70), en cambio, lo considera viciado, ya que a su juicio la refutación de la esposa de Jenofonte surge por la precipitación de contestar que preferiría el oro ajeno al propio.⁸⁵ Esta lectura ciertamente acerca a Esquines a las actitudes erísticas denunciadas por Isócrates, coherentes con su posible empleo de la paradoja del conocimiento. La de Cicerón supone como momento clave del método el encuentro del interlocutor con un contenido que contradiga sus creencias, como el que una esposa preferiría a su marido sin importar su comparación con otros varones. El rubor y el silencio serían una manifestación corpórea del ἔλεγχος, el cual opera como instancia para que ambos revisen sus actitudes y reconsideren cómo deben actuar

⁸⁴ Es dudoso que este fragmento en latín reproduzca fielmente el *Aspasia*, aunque se pretende una traducción textual. Giannantoni (1990) incluye los fragmentos de Quintiliano (I d. C.) y Victorino (IV a. C.) en la misma entrada que el de Cicerón (I a. C.). Si bien podría no ser una traducción literal, el contenido de los fragmentos es coherente con la restante información del *Aspasia* (SSR VI.A.59-72).

⁸⁵ Afirma Quintiliano ante las respuestas de la esposa de Jenofonte: “Ahí la mujer se ruborizó con razón, porque respondió mal cuando dijo que prefería el oro ajeno al suyo, y esto es reprobable. Si hubiese respondido que su oro era tan bueno como el otro, habría podido responder que su marido era tan bueno como el mejor”. Según el autor señalar tal error en la respuesta era deliberado en el diálogo de Esquines.

asistidos por Aspasia. En esta interpretación, lo que en primer término se vislumbraba como una paradoja resulta no ser tal: efectivamente, ambos quieren ser el mejor marido y la mejor mujer, objetivo que sólo lograrán por vía del cuidado de sí mismos.

Para finalizar este punto, me interesa destacar que la propuesta de Esquines amalgama muchos de los elementos criticados por Isócrates: (a) pretensión de anclaje ético, (b) apelación a hipótesis paradójicas, (c) andamiaje epistemológico que opera con nociones de verdad y error sumamente estrictas (d), utilización de estrategias argumentativas que, aunque quizás no sean engañosas, sí implican cierta habilidad y sofisticación en el uso del lenguaje. Es probable que para alguien ajeno al grupo socrático fuera difícil diferenciar las variantes de la refutación empleadas por sus miembros. Lo mismo aplica para las teorías discutidas en los diálogos, en los cuales no habría que descartar una mixtura de posiciones que hiciera difícil determinar la autoría de cada una, como vimos en *Protágoras*, que transmite una disputa sobre la virtud con ecos en Euclides.⁸⁶ Si bien la dialéctica con fines refutativos y fácilmente interpretable como erística se adecua mejor al empleo del ἔλεγχος por parte de los megáricos, era un riesgo para todos ser reconocidos en sus discípulos. Pero importa resaltar que la interpretación del *Aspasia* de Quintiliano es no sólo posible sino también verosímil, tanto si la conversación realmente tenía intenciones capciosas como si no.

1.3.3 Las restantes críticas de Isócrates en las fuentes socráticas

Respecto del cobro de honorarios, mencionado en la cuarta crítica de *Helena* (6-7) y la segunda de *Sofistas* (3-4), la práctica no fue ajena a miembros del círculo socrático, si bien figuras destacadas como Platón y Jenofonte retrataron a Sócrates negando recibir dinero por su actividad.⁸⁷ Jenofonte mismo, por ejemplo, transmite la siguiente noticia sobre la diferencia entre la actitud del maestro y algunos discípulos:

⁸⁶ Lo mismo podría decirse del *Crátilo* para el caso de Antístenes o del *Teeteto* para el de Aristipo. El que Sócrates sea en los diálogos de Platón el portavoz de muchas de las doctrinas sometidas a discusión, y que procure examinarlas desprejuiciadamente, e incluso por momentos defenderlas aunque no acuerde con ellas, como ocurre efectivamente en estos dos diálogos (*Crátilo* 391a-427e y *Teeteto* 166a-168c), ocasiona en muchísimos casos que sea difícil determinar si se está o no ante una posición platónica.

⁸⁷ Cf. en el caso de Platón *Apología de Sócrates* 19d-e y en el de Jenofonte *Memorabilia* I.6.1-14. Sobre Sócrates y el cobro, que es propiamente lo que transmiten los pasajes pero que permiten inferir información de ambos autores sobre el tema, cf. Blank (1985), Edmunds (2006) y Dorion (2021).

Sócrates, por el contrario, era evidentemente un hombre popular y amigable (καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος), pues a pesar de tener numerosos discípulos, extranjeros y ciudadanos, nunca sacó dinero de este trato, sino que a todos los hacía partícipes de sus bienes con prodigalidad (ἀφθόνως). Algunos de ellos, después de recibir de él gratis algunas cosas insignificantes, las vendieron a buen precio a otros y no se mostraron, como él, amigos del pueblo (δημοτικοί), sino que se negaban a tratar con quienes no tenían dinero. (Jenofonte, *Memorabilia* I.2.60-61)

Hay muchos candidatos a ocupar el lugar de discípulos volcados a la educación remunerada. Diógenes Laercio (II.65=SSR IV.A.1) relata que Aristipo fue el primero en exigir un pago por sus lecciones, noticia que se repite en varias fuentes y que incluso recibe justificaciones de su parte: “Aristipo dijo que recibía dinero de sus discípulos no para usarlo él, sino para que ellos supieran en qué se debe usar” (D. L. II.72=SSR IV.A.7). Y: “Cuando alguien quiso encomendarle a su hijo, Aristipo le pidió quinientas dracmas, y cuando el hombre le dijo ‘con tanto dinero puedo costearme un esclavo’, le contestó: ‘cómpralo y tendrás dos’” (D. L. II.72=SSR IV.A.5). En cuanto al monto de estas clases, las quinientas dracmas se acercan a las tres y cuatro minas subestimadas por Isócrates en *Sofistas* 3-4, aunque contrastan con las mil que Plutarco (*Sobre la educación de los niños* 7.4f=SSR IV.A.5) le adscribe al oriundo de Cirene. La justificación citada a favor del cobro por parte de Aristipo, por otro lado, hace pensar que este socrático le daba verdadero valor monetario a su enseñanza, con lo cual, la crítica de Isócrates acerca de que el precio por ella es bajo aplicaría si efectivamente cobraba quinientas dracmas a sus discípulos como indica Diógenes Laercio.⁸⁸

Esquines es otro del que tenemos constancia que recibía dinero a cambio de sus clases (D. L. II.62=SSR VI.A.13). Teniendo en cuenta los orígenes humildes de este socrático, hijo de un choricero, el testimonio no llama la atención, algo que también podría esperarse de una figura como Fedón de Elis, personaje que se integró al grupo luego de ser liberado como esclavo por Sócrates, quien lo conoció en un prostíbulo (D. L. II.31=SSR III.A.2). El elogio de la riqueza en tanto existencia austera de Antístenes en el *Banquete* de Jenofonte (4.34-44=SSR V.A.82) permitiría inferir algo similar del

⁸⁸ Afirmaban también los cirenaicos según Diógenes: “Además, la riqueza produce placer, aunque no es elegible por sí” (D. L. II.92=SSR IV.A.172). Si bien Aristipo parece haber aceptado el cobro, este es relegado a un lugar secundario supeditado al fin del placer. Es famosa la anécdota según la cual volviendo de un viaje con riquezas se encontró con piratas, a lo cual ordenó arrojar al mar todo porque “era mejor que el dinero fuera destruido por Aristipo antes que Aristipo por el dinero” (D. L. II.77=SSR IV.A.79).

padre del cinismo, aunque en ninguno de estos dos casos hay fuentes para defender que cobraban honorarios por sus lecciones para ganarse la vida, e incluso la gratuidad y la defensa del ocio que realiza Antístenes en dicha fuente sugieren lo contrario. La prédica de sencillez de Antístenes, de todos modos, se acerca al desprecio de la riqueza de *Sofistas* 4.⁸⁹ Vale la pena analizar esta intervención, principalmente por constituir la afirmación de una deliberada paradoja por parte de Antístenes en el marco de un diálogo que tiene como hilo conductor aquello de lo que los presentes se sienten orgullosos (μέγα φρονεῖν), en sintonía con las jactancias que denuncia Isócrates en *Helena* 1.

El pasaje en cuestión se encuentra precedido de un momento en el que los comensales deben indicar de qué técnica (τέχνη) o saber (ἐπιστήμη) se enorgullece cada uno (*Banquete* 3.5). Cuando le toca su turno, Antístenes responde como sigue:

“¿Y tú”, dijo, “de qué te jactas (ἐπὶ τίνι μέγα φρονεῖς), Antístenes?”. “De mi riqueza (ἐπὶ πλούτῳ)”, respondió. Entonces Hermógenes le preguntó si tenía mucho dinero, y él juró que no tenía ni un óbolo. “¿Pero posees mucha tierra?”. “Tal vez sería suficiente para que Autólico, aquí presente, pudiera espolvorearse”. (Jenofonte, *Banquete* 3.8=SSR V.A.82)

Nótese el intento de Antístenes de presentar con cierta ironía una tesis que contrasta con lo que uno habitualmente esperaría de alguien que afirma ser rico: que tenga bienes materiales. En *Banquete* IV.34 Sócrates le requiere que explique su declaración:

“Pero vamos”, dijo Sócrates, “ahora dinos, Antístenes, cómo teniendo tan poco te jactas de la riqueza”. “Porque considero, señores, que los hombres no tienen la riqueza y la pobreza (οὐκ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν) en su casa (ἐν τῷ οἴκῳ) sino en sus almas (ἀλλ’ ἐν ταῖς ψυχαῖς), pues veo a muchos individuos que aunque tienen mucho dinero consideran que son pobres, de modo que enfrentan cualquier dolor y cualquier peligro por el que podrían obtener más, y conozco también hermanos que, aunque obtuvieron lo mismo, uno de ellos tiene suficiente y le sobra para sus gastos, mientras que el otro carece de todo”. (Jenofonte, *Banquete* 4.34-35=SSR V.A.82)

A los particulares agrega luego los tiranos, siempre ávidos de riquezas, aseverando sobre estos y los otros una posición cercana a la de Platón en el símil de los toneles de

⁸⁹ Mársico (2014: 14) vincula esta crítica con las ideas de Esquines en el *Calias* y el *Telauges*, donde la riqueza es un obstáculo para el progreso moral. Respecto del argumento de estos diálogos, cf. Plutarco, *Vida de Aristides* 25.4-9, 334b-d (SSR VI.A.75) y Proclo, *Sobre Platón*, Crátilo 8.26-8 (SSR VI.A.83).

Gorgias 493a-d, que sirve de introducción a la propuesta positiva de Antístenes:

“A esos yo realmente los compadezco mucho por su terrible enfermedad (πάνυ οἰκτίρω τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου), pues me parece que sufren algo similar a alguien que tuviera mucho y, aunque comiera mucho, no se llenara nunca. Yo, por mi parte, tengo tanto que apenas lo encuentro, y sin embargo resulta que como hasta que no tengo hambre, bebo hasta que no tengo sed y me visto de manera que afuera no me enfrío más que Calias, el más rico de todos.” (Jenofonte, *Banquete* IV.37=SSR V.A.82)

Entre las proclamas en favor del tipo de riqueza que defiende se cuentan: concebir a su vivienda y cama sencillas como cálidas y espesas protecciones; arreglárselas en materia de relaciones sexuales con aquellas mujeres que el resto de los hombres desprecia; ser capaz de conseguirse el sustento con cualquier trabajo, incluso los despreciables; no comprar en el mercado cosas caras, sino administrarlas desde su alma (ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι); esperar la necesidad para volcarse a la satisfacción del placer, etc. Cabe resaltar que lo guía el propósito de ser libre (ἐλευθερίας), fin al cual pone como ejemplo a Sócrates, de quien sostiene que le ha dado gratuitamente y con prodigalidad todo cuanto requirió de él, y que Antístenes ahora entrega a sus amigos, disfrutando así del ocio (σχολή), su posesión más preciada, pasando sus jornadas con Sócrates.⁹⁰

La gratuidad con la cual aquí tanto Antístenes como su maestro se entregan a la conversación habilita la pregunta en torno a sus medios de subsistencia, principalmente por mostrar ambos una marcada aversión al trabajo. Dorion (2021) ha defendido que la práctica de la mendicidad por parte de Sócrates tiene poco peso en las fuentes, destacando estas más bien una actitud ambivalente respecto de la aceptación de regalos de sus amigos, y Antístenes no parece cerrar la puerta al trabajo remunerado. Es por ello que podría ser eminentemente Aristipo quien se encontrara detrás de los encomios a la mendicidad y el destierro atacados en *Helena* 8. En efecto, entre sus escritos se cuentan los diálogos *A un mendigo* (πρὸς πτωχόν) y *A los desterrados* (πρὸς τοὺς φυγάδας) (D. L. II.83-85=SSR IV.A.144). Respecto del primero, varias fuentes transmiten como propio del carácter de Aristipo el ser capaz de adaptarse a cualquier circunstancia (D. L. II.66=SSR IV.A.51), incluidas las desventajosas desde un punto de vista material:

Un día que Dionisio le ordenó que eligiera una de tres cortesanas que había, Aristipo tomó las tres, diciendo: “a Paris

⁹⁰ En sintonía con esta afirmación de búsqueda de libertad, Giannantoni (1990) coloca esta y otras fuentes de Antístenes en contra de las riquezas en el marco de la obra *Sobre la libertad y la esclavitud*.

no le fue beneficioso elegir una sola”. En rigor, dicen, tras llevárselas hasta la puerta las liberó, pues era tan capaz de tomar (ἐλέσθαι) como de desdeñar (καταφρονῆσαι). Por eso una vez Estratón, y otros dicen que Platón, le dijo a Aristipo: “Sólo a ti te es dado usar tanto túnica (χλανίς) como harapos (ῥάκος)”. (D. L. II.67=SSR IV.A.86 y 57)

Aristipo dijo que era mejor mendigar (ἐπαιτεῖν) que carecer de educación (ἀπαίδευτον), pues unos necesitan dinero, pero los otros humanidad (ἀνθρωπισμός). (D. L. II.70=SSR IV.A.125)

Aristipo dijo que es necesario acostumbrarse a vivir con pocas cosas, para que no hagamos nada vergonzoso a causa de las riquezas. (*Gnomológico Vaticano* 743.29=SSR IV.A.76)

En efecto, aunque en el imaginario de la tradición Aristipo quedó asociado al libertinaje y la desmesura por hacer del placer el fin, una gran cuota de moderación impregna su filosofía, posible reappropriación del tópico del autonominio (ἐγκράτεια), especialmente visible en los testimonios sobre su relación con la hetera Laís (SSR IV.A.86-100):

Aristipo era íntimo de Laís, la hetera, según dice Soción en el segundo libro de las *Sucesiones*. Entonces, a los que lo criticaban, les dijo: “la poseo, pero no soy poseído (ἔχω ἀλλ' οὐκ ἔχομαι), dado que lo mejor (ἄριστον) es dominar y no disminuir los placeres (τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν), no el no frecuentar (τὸ μὴ χρῆσθαι). (D. L. II.74-75=SSR IV.A.96)⁹¹

Respecto de *A los desterrados*, el anecdotario del cirenaico es copioso en referencias a su vida itinerante y, de acuerdo con el *Gnomológico Vaticano* (743.32=SSR IV.A.132), habría sido incluso desterrado de su ciudad natal. En *Memorabilia* II.1-17 (SSR IV.A.163) Jenofonte narra un encuentro de Sócrates con Aristipo en donde este último argumenta que, a fin de no perder su libertad, no se encierra en ninguna πολιτεία, prefiriendo “ser un extranjero (ξένος) en todas partes” (13). El significado que adquiere πολιτεία en ese contexto no es claro, ya que se podría traducir tanto por “ciudadanía” (Zaragoza 2007) como por “comunidad política” (Mársico 2013). En cualquier caso, el pasaje incluye una toma de posición respecto de la necesidad del gobierno y las características del gobernante, principalmente asociadas

⁹¹ En la misma línea teórica: “Cuando se le preguntó en qué difieren los hombres con educación de los que no la tienen, [Aristipo] dijo: ‘Precisamente en lo que los caballos domados de uno indómito’” (D. L. II.69=SSR IV.A.129). Y: “Aristipo dijo: acuérdate del hambre y la sed, pues esas cosas tienen un gran poder sobre los que persiguen la moderación (σωφροσύνη)” (Arsenio 112.16-17=SSR IV.A.133).

al autodomínio en pos del beneficio del resto de los ciudadanos, idea que por la valoración del beneficio propio sirve a Aristipo para excluirse de la alternativa gobernante-gobernado, proponiendo adoptar una condición marginal en el marco de comunidades existentes para vivir del modo más fácil (ῥᾶστα) y placentero (ἡδιστα).⁹² Cabe recordar que la crítica de Isócrates atacaba que estos extraños elogios se presentaran como parte de un saber sobre asuntos políticos, aspecto que no escapa a Aristipo, ya que la aceptación de la mendicidad y el destierro estaría guiada por una propuesta generalizada de libertad, ya sea aplicada a personas o cosas materiales.

Para finalizar, me gustaría señalar una cuestión que vuelve al ataque de Isócrates contra los socráticos un asunto aún más interesante: la conceptualización que muchos hacían de su labor como una φιλοσοφία. En efecto, aunque Nightingale (1995: 15-17) ha echado luz respecto de la necesidad de revisar el combate que Platón e Isócrates entablaron en torno al término, su trabajo desconoce el rol de los restantes socráticos en tal debate. Diógenes Laercio, no obstante, comenta lo siguiente sobre Antístenes: “Cuando le preguntaron [a Antístenes] qué ventaja obtenía de la filosofía (φιλοσοφία), contestó: ‘poder convivir conmigo mismo’” (D. L. VI.6=SSR V.A.100). Y Estobeo: “Antístenes, cuando alguien le preguntó qué le enseñaría a su hijo, contestó: ‘si va a convivir con los dioses, que sea filósofo (φιλόσοφος), pero si va a hacerlo con los hombres, orador (ῥήτωρ)’” (Estobeo II.31.76=SSR V.A.173). Los vínculos del socrático con Gorgias y su dedicación a redactar recreaciones de figuras míticas hacen que el pasaje de Estobeo no pueda leerse como una crítica a la oratoria, sino en todo caso una indicación de que esta se ocupa de cuestiones más mundanas. De la filosofía, por su parte, el testimonio de Diógenes inhabilita que se pueda interpretar su condena.

En las anécdotas de Aristipo de Diógenes Laercio este dedica varias líneas a transmitir una serie de opiniones del cirenaico sobre distintos aspectos de la filosofía:

(68) Cuando le preguntaron qué provecho sacaba de la filosofía, Aristipo dijo: “poder convivir confiadamente con todos”. [...] Cuando una vez le preguntaron qué es lo que los filósofos tienen más, Aristipo contestó: “si todas las normas (οἱ νόμοι) desaparecieran, igualmente podríamos vivir”. (69) Cuando Dionisio le preguntó por qué los filósofos van a la puerta de los ricos, mientras los ricos nunca van a la de los filósofos, Aristipo contestó: “porque unos saben lo que necesitan y los otros no lo saben”. (D. L. II.68-69=SSR IV.A.104-106)

⁹² Para un examen del encuentro en el marco de la filosofía de Aristipo, cf. Zayas (2013). Para un análisis centrado en cómo la discusión se inscribe en las ideas políticas de Jenofonte, cf. Illarraga (2018).

La posición de Aristipo en estos pasajes riñe con cualquier concepción convencional de lo político, colocando al filósofo por encima del νόμος. La extranjería (ξενία) defendida en *Memorabilia* podría no remitir a la institución de la hospitalidad característica de las ciudades griegas, sino a una propuesta de sociabilidad superior a la πόλις. Reconozco que aproximar a Aristipo a una posición lindante con el anarquismo quizás sea un exceso.⁹³ No obstante, sus ideas políticas son lo suficientemente radicales como para ser catalogadas de ridículas por Isócrates, respetuoso de las instituciones atenienses.

De Fedón también vimos cómo ponía en un plano de igualdad filosofía, argumentación y educación (Juliano, *Cartas* 59=SSR III.A.2). Y si bien quizás no funcione como prueba contundente por constituir sólo un título incluido en un catálogo, de Simón el zapatero Diógenes Laercio informa que habría escrito un *Sobre la filosofía* (D. L. II.122=SSR VI.B.87). Vale la pena citar el listado de sus obras por completo:

Sobre los dioses; Sobre el bien; Sobre lo bello; Qué es lo bello; Sobre lo justo (en dos libros); *Sobre la virtud, que no es enseñable; Sobre la valentía* (en tres libros); *Sobre la ley; Sobre el gobierno popular; Sobre el honor; Sobre la poesía; Sobre el bienestar; Sobre el amor; Sobre la filosofía; Sobre el conocimiento; Sobre la música; Qué es lo bello; Sobre la enseñanza; Sobre el dialogar; Sobre el juicio; Sobre lo que existe; Sobre el número; Sobre el cuidado; Sobre la actividad; Sobre el afán de riqueza; Sobre la charlatanería; Sobre lo bello. Otros agregan Sobre el pedir consejo; Sobre el discurso o Sobre lo adecuado; Sobre la maldad.* (D. L. II.122=SSR VI.B.87)

La falta de datos precisos sobre este personaje hace de estos testimonios un material hartamente dudoso.⁹⁴ Pero el catálogo entero constituye un compendio representativo de los temas que preocupaban a los socráticos plasmados en los discursos de Isócrates.⁹⁵

⁹³ En esta línea, Juan Damasceno indica: “Él [Aristipo], cuando le preguntaron qué obtenía de la filosofía, dijo: ‘hacer sin necesidad de control lo que algunos hacen por temor a las leyes’” (II.13.146=SSR IV.A.105). Las críticas de Aristipo a la erística comentadas en el apartado 1.3.2 podrían inscribirse en algún programa general de aminoración del conflicto entre los hombres por vía de la argumentación.

⁹⁴ Circula en las fuentes la idea de que los “diálogos del zapatero” habrían pertenecido a Fedón o a Esquines (D.L. II.105=SSR III.A.8). Mársico (2014: 308, n. 16) argumenta que el mito de Simón podría haberse originado por la existencia de un *Simón* perteneciente a Fedón. También se podría aventurar la hipótesis de una invención tardía de Simón, intentando recrear el imaginario socrático a través de diálogos apócrifos, en una línea similar a la de las *Cartas de Sócrates y los socráticos*, redactado en el siglo II d. C. por miembros de la segunda sofística. Sobre estas epístolas, cf. Mársico (2012: 24-40).

⁹⁵ Lo mismo puede decirse del catálogo de Critón, que conjuga indagación ético-política con problemas epistemológicos: *Que los buenos no lo son por aprendizaje; Sobre el tener de más; Qué es lo conveniente o Político; Sobre lo bello; Sobre el actuar mal; Sobre la buena disposición; Sobre la ley; Sobre lo divino;*

1.4 Conclusión

El material sobre los discípulos de Sócrates es copioso y podrían ser consideradas más fuentes. La segunda y tercera generación de socráticos permitirían ver el despliegue de los elementos criticados en grupos como el megárico, el cirenaico, el erétrico y el cínico. El análisis de testimonios y fragmentos de pensadores previos podría proporcionar, asimismo, una perspectiva más amplia acerca de los orígenes de muchas de las prácticas y doctrinas examinadas. Si he limitado la investigación a la primera generación socrática es porque los discursos de Isócrates están dirigidos a personajes de su propio contexto de producción, que he ubicado a inicios del siglo IV a. C. Los intelectuales del pasado son introducidos por Isócrates siempre para reforzar la crítica a sus contemporáneos, los cuales son blanco principal de su diatriba junto a los productores de discursos políticos, que son atacados únicamente en *Sofistas*.

Respecto de la crítica, esta se dirige tanto contra el andamiaje metodológico del círculo socrático, el ἔλεγχος, como contra sus posicionamientos en el plano ético, enfatizando sus elementos intelectualistas y la manera en que la refutación los habría hecho volcarse a tales posiciones. En cuanto al primer punto, en las fuentes se puede apreciar que todos los socráticos hicieron uso de la refutación. En cuanto al segundo, vimos que los planteos en torno a las virtudes y su enseñabilidad están tematizados en varios de ellos. La centralidad dada a la ἐπιστήμη, sin embargo, no encuentra un apoyo tan marcado en las fuentes. Dado el rol central que el concepto de ἐπιστήμη tiene como antagonista del programa isocrático, fundado en la δόξα, su omnipresencia en *Sofistas* y *Helena* podría constituir lo que suele denominarse un “hombre de paja”. La estrategia del ocultamiento del adversario es lo que permite que la maniobra los englobe a todos sin caer en la tergiversación de alguna doctrina puntual o en una referencia más explícita a alguno de ellos que resulte inadecuada en relación a los restantes.

Me gustaría concluir el capítulo con una famosa cita de Agustín de Hipona que condensa el diagnóstico que podía realizar una mirada externa a las discusiones de los socráticos, en las cuales era posible encontrar múltiples rasgos comunes, pero también una fricción teórica constitutiva que caracterizaba al perfil general del grupo, punto que Isócrates recoge al hacer una interpretación erística de toda la labor socrática:

Sobre las técnicas; Sobre la sociedad; Sobre la sabiduría; Protágoras o el Político; Sobre las letras; Sobre poética; Sobre el aprender; Sobre el conocer o Sobre el conocimiento; Sobre el saber.

Gracias al renombre de su vida y su muerte, Sócrates dejó tras de él una gran cantidad de seguidores que rivalizaron unos con otros en su entusiasta aplicación de las discusiones sobre cuestiones éticas que dieron lugar al problema del sumo bien que puede alcanzar el hombre feliz. Eso no surgía de las discusiones de Sócrates, dado que postulaba cuestiones y luego las rechazaba. Así, tomaron lo que les pareció mejor y plantearon lo que les pareció el bien extremo. Se llama bien extremo a aquello que, con alcanzarlo, se es feliz. Tan diferentes eran las opiniones de los socráticos entre sí acerca de este fin, que —aunque es casi increíble que pueda darse en los discípulos de un único maestro— algunos dijeron que el sumo bien era el placer, como Aristipo; algunos la virtud, como Antístenes, y así otros tuvieron otras opiniones distintas, que sería largo enumerar. (Agustín, *La ciudad de Dios* VIII.3=SSR I.H.13)

La fuente destaca dos elementos con presencia en los discursos de Isócrates: el énfasis en las disputas sobre cuestiones éticas y un enlace robusto entre las nociones de bien y felicidad. Difiere, no obstante, en la caracterización de ese bien: Agustín resalta que disputaban en torno a su contenido, proponiendo doctrinas diversas; Isócrates procura amalgamarlos en una serie de conceptos, como virtud, justicia, moderación y sabiduría, empleados de manera un tanto vaga e imprecisa. La estrategia de Isócrates radica en conectar esos conceptos a la *ἐπιστήμη* y sacar de allí una promesa infalible de felicidad, cómodamente transmisible, además, por vía de la enseñanza remunerada. Considero que el desdibujamiento de las diferencias constituye un elemento clave para que la confrontación le permita defender sus propias ideas en materia de educación.

Respecto de la dedicación a las disputas Isócrates realiza pocas distinciones al interior de los criticados. Sólo en *Helena* 1 se sugiere que es una parte de ellos la que se dedica a las controversias. Tal división se desdibuja en el resto del *Helena* y no está atestiguada en *Sofistas*. La interpretación erística de la dialéctica socrática es un aspecto central del menosprecio que Isócrates intenta instalar en torno a la refutación. El que todos los socráticos hayan empleado el *ἔλεγχος* con intenciones engañosas es discutible, más si se tiene en cuenta la centralidad que la mayoría le dio a esta metodología como vía para desarrollar sus ideas, así como ciertas críticas a la erística de varias figuras. No obstante, el efectivo despliegue de argumentaciones malintencionadas de algunos, principalmente Euclides, podría haber propiciado la crítica común de Isócrates. En el próximo capítulo analizaré el perfil intelectual del grupo megárico y su modo de apropiarse de la refutación bajo la hipótesis de que pudo haber sido la actividad de este grupo la que le dio a Isócrates la principal línea de ataque contra todo el círculo.

CAPÍTULO II

EUCLIDES Y LOS MEGÁRICOS

2.1 Euclides de Mégara y sus allegados megáricos

La mayoría de fuentes coincide en hacer de Mégara la patria de Euclides (D. L. II.106 y *Suda*, s. v. Euclides=SSR II.A.1). Sólo Diógenes Laercio menciona que algunos lo hacen oriundo de Gela, como Alejandro en las *Sucesiones* (D. L. II.106=SSR II.A.1), pero el dato podría explicarse por el intento de la doxografía de ligar a Euclides con Parménides y Zenón de Elea a través de la proximidad de sus ciudades natales, ambas pertenecientes a la Magna Grecia, en la zona del sur de Italia. La ciudad de Mégara, en cambio, se ubicaba en el Ática sobre las costas del golfo de Égina frente a la isla de Salamina. Su cercanía con Atenas, a unos cuarenta kilómetros, permitiría dar cuenta de los asiduos contactos de Euclides con Sócrates y su grupo, los cuales no se limitaron al megárico pasando tiempo en Atenas, sino que también incluyeron una estancia de los socráticos en casa de Euclides luego de la muerte del maestro.

Los vínculos de Euclides con Sócrates reciben mucha atención en las fuentes. Aulo Gelio (*Noches áticas* VII.10.1-4=SSR II.A.2) transmite una anécdota que Tauro, director de la Academia durante el siglo II d. C, contaba a sus alumnos para exhortarlos al estudio de la filosofía. Debido a un decreto que prohibía bajo pena capital la entrada de los ciudadanos de Mégara a Atenas, Euclides debía esperar que cayera la noche para así, vestido de mujer y cubriendo su cabeza con un velo, acercarse a la ciudad vecina y participar aunque sea una parte de la noche en las conversaciones con Sócrates. Más allá de la verosimilitud de la situación narrada, que implicaría en una misma jornada un

viaje de ida y vuelta de cuarenta kilómetros, el relato se usa para datar su nacimiento en torno al 450 a. C., ya que el decreto mencionado habría tenido lugar el 432 a. C. y Euclides debía tener al menos dieciocho años.⁹⁶ Una cronología posterior lo haría muy joven para que haya podido tener contacto con Sócrates antes de la prohibición.

Platón menciona a Euclides entre los compañeros presentes en las últimas horas de vida de Sócrates en *Fedón* 59b-c (SSR I.H.1).⁹⁷ La referencia se da junto a Terpsión, figura de la que casi no se tiene información más allá de la relación con Euclides y su lugar entre los íntimos de Sócrates. Platón afirma que “venían de Mégara (Μεγαρόθεν)” (59c), dato que coincide con hacer de esta ciudad no sólo la patria de ambos, sino también su lugar de residencia. Algunas fuentes transmiten que debido al conflictivo clima político que se vivía en Atenas en los años posteriores a la muerte de Sócrates, los socráticos se habrían trasladado a casa de Euclides (D. L. III.6 y II.106=SSR II.A.5). El tópico de los discípulos de Sócrates en Mégara es recogido en las *Cartas socráticas* (XXI.1 y XXII.1=SSR II.A.6 y 7) y vale la pena mencionarlo porque a pesar de las diferencias que Platón y otros condiscípulos tendrán con Euclides, los unía al megárico una relación amistosa y era una persona importante dentro del grupo.

La buena relación entre Platón y Euclides fue tal que el *Teeteto* coloca a este último como redactor de la obra. En efecto, el diálogo se inicia con una conversación entre Euclides y Terpsión (142a-143c) en la que el primero le comenta a su compañero que se encontró con Teeteto, apenas vivo por haberse contagiado la disentería en el campo de batalla de Corinto. El encuentro sirve para evocar en Euclides una charla que Sócrates había mantenido con Teeteto poco antes de su muerte, cuando este era aún un muchacho. Euclides no presenció la conversación, pero una vez que estuvo en Atenas Sócrates le contó su contenido. Al llegar a su casa escribió unas notas (ὕπομνήματα) que fue completando a medida que tenía tiempo libre. Cada visita a Sócrates era una oportunidad para preguntarle por lo que no recordaba y así corregir sus borradores hasta que toda la conversación fue puesta por escrito. El resto del diálogo (*Teet.* 143d-210d)

⁹⁶ Sobre esta datación, cf. Giannantoni (1990 IV: 33-36) y Mársico (2013: 99, n. 9). Acerca del conflicto entre Atenas y Mégara, cf. Dover (1966). Döring (1972: 73-74) se inclina por una cronología en torno al 435 a. C., debido a que su nacimiento en 450 a. C. lo haría un tanto mayor, pero los contactos de Euclides con Sócrates parecen haber sido frecuentes antes del 399 a. C.

⁹⁷ La *Carta* XIV.9 (SSR I.H.1) recoge la misma lista. El carácter ficticio de estas epístolas sugiere su dependencia de *Fedón*. No debería descartarse que la inclusión de Euclides entre los socráticos “muy destacables (διασημώτατοι)” por Diógenes Laercio (II.47=SSR I.H.5), en el mismo escalón que Esquines, Fedón y Aristipo, debajo de Platón, Jenofonte y Antístenes, responda a su mención en *Fedón* y *Teeteto*.

es la lectura del libro en su versión final por parte de un esclavo de Euclides.⁹⁸

Llama la atención el detalle con el que Euclides es retratado explicando en *Teet.* 143b-c el formato del diálogo, en el cual los argumentos se vinculan directamente al nombre de cada personaje y no mediante las locuciones “y decía yo (καὶ ἐγὼ ἔφη)” o “y dije yo (καὶ ἐγὼ εἶπον)”, tal como lo había narrado Sócrates. Es difícil determinar por qué el *Teeteto* contiene este prólogo, pero cabe resaltar que Euclides fue un importante cultor del género dialógico. Diógenes Laercio le atribuye seis diálogos (II.108=SSR II.A.10): *Lamprias, Esquines, Fénice, Critón, Alcibíades* y *Sobre el amor*. La *Suda* (s. v. Euclides=SSR II.A.10) menciona los mismos nombres y agrega “y también algunos otros”. Aunque su contenido es materia de conjetura, por los títulos cabría suponer la presencia de Sócrates: el ἔρωξ fue una temática destacada en la literatura socrática y tres de los títulos refieren a figuras de su círculo: Critón, Esquines y Alcibíades.⁹⁹

Las *Cartas socráticas* sugieren un lugar destacado de Euclides en los orígenes de la modalidad de escritura que caracterizó al grupo. Respecto de ello es incierto cómo se inició la práctica. Como señala Mársico (2010: 41-42), Diógenes Laercio ofrece en contextos diversos varios candidatos como creadores del género: Jenofonte en II.48; Simón el zapatero en II.123; Zenón de Elea —según lo que “dicen (φασί)”—, Alexameno de Teos —según Aristóteles— y Platón en III.48. A juzgar por lo afirmado en esta última referencia, la posición de Diógenes Laercio es que no se le debería negar con justicia a Platón el llevarse las palmas por la invención y embellecimiento del género. Las palabras son un claro juicio de valor, con lo cual, prestar atención a la información que apunta a Euclides es un ejercicio más que legítimo.

La *Carta XV* tiene como remitente a Jenofonte y como destinatario a un socrático incierto. Es la respuesta de Jenofonte a la *Carta XIV*, en la cual un compañero lo pone al tanto de los hechos acaecidos durante el juicio y muerte de Sócrates:

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

⁹⁸ La batalla en Corinto referida se suele ubicar en el 369 a. C. (Giannantoni 1990 IV: 34 y Boeri 2006: 15), ya que la única alternativa es otra batalla del 393/4 a. C., la cual sería incongruente con que la conversación acaeció siendo Teeteto joven, poco antes del juicio de Sócrates, en el 399 a. C. Esto hace del 369 a. C. el *terminus post quem* para datar la muerte de Euclides. Cf. Mársico (2013: 103, n. 15).

⁹⁹ Gardella (2014: 23-24) realiza una reseña de las hipótesis que se han barajado respecto de las temáticas tratadas en los diálogos de Euclides. Antecedentes destacados sobre la cuestión son Rossetti (1980) y Giannantoni (1990 IV: 36-39). Diógenes Laercio informa en II.64 (SSR I.H.17) que Panecio, estoico del siglo II a. C., no creía en la autenticidad de sus diálogos. En SSR II.A.12-14 hay referencias a palabras sueltas de estos que al menos hacen suponer que hubo en circulación escritos adjudicados al megárico.

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 (σύγγραμμα τοιοῦτον) de Platón, donde estaba el nombre de Sócrates (ὄπου τοῦνομα ἦν τοῦ Σωκράτους) y un diálogo con algunos de corte argumentativo para nada mediocre (καὶ διάλεξις τις οὐ φαύλη πρὸς τινος). Creo, además, que él ha leído algo parecido en Mégara (οἶμαι μέντοι περὶ Μέγαρα ἀνέγνω), según se dice (ὡς λέγεται), a algunos de los megáricos (τινα τῶν Μεγαρέων τῶν τοιούτων). (*Carta socrática XV.2*)¹⁰⁰

El texto es poco claro. Jenofonte parece haber leído sólo un diálogo de autoría platónica. Pero también da a entender que este ya había estado en contacto con una muestra del género en Mégara. Las noticias de la estancia de los socráticos allí son recogidas por Diógenes Laercio (III.6 y D. L. II.106=SSR II.A.5) a propósito de Platón, y ambas tienen como fuente a Hermodoro, académico del siglo IV a. C. No sería extraño que la epístola mezcle información de Hermodoro y del *Teeteto*, en donde es explícito que el darle forma escrita a una conversación relatada por Sócrates es idea de Euclides. Está en el terreno de la especulación determinar si Euclides fue el primer cultor del diálogo, pero hay indicios de que tuvo un lugar central como impulsor del género.

El que Euclides se haya volcado a la escritura dialógica es coherente con su dedicación a la erística, práctica discursiva vinculada a la argumentación refutativa de Sócrates. Me ocuparé de ella en el apartado 2.2.2, pero vale la pena mencionarla debido a las posiciones encontradas que ha suscitado el problema de las influencias de Euclides. En efecto, los intérpretes están divididos entre quienes ven en el megárico una síntesis de eleatismo y socratismo y quienes enfatizan su linaje socrático.¹⁰¹ No es mi intención ofrecer un argumento definitivo a favor o en contra de una u otra posición. Dicha tarea requeriría un análisis exhaustivo de las fuentes sobre Euclides y de los “eleáticos”, de mínima Parménides y Zenón, de máxima también Jenófanes y Meliso.

¹⁰⁰ Traducción de Mársico (2012). Giannantoni (1990) y Mársico (2013) incluyen las últimas líneas como testimonio de Euclides (SSR II.A.8 y FS 65). Ambos adscriben como destinatarios a Euclides y Terpsión, aunque con reparos, siguiendo la sugerencia de Bolzan (2009). En su traducción de las *Cartas* Mársico es cautelosa y la dirige “a los compañeros de Sócrates”, indicando que la mención posterior a Esquines en XV.2 podría señalar en su dirección. Considero que no hay elementos para dirigir la carta a alguien preciso y la mención a los megáricos sugiere que Euclides y Terpsión no son los destinatarios.

¹⁰¹ La interpretación eleatizante se remonta al siglo XIX y fue defendida por Hegel (1955: 105) y Zeller (1844-1852: 250). Fue continuada por Gomperz (1913: 174-175), Robin (1923: 196), Field (1967: 169-174), Humbert (1967: 275-276), Montoneri (1984: 47), Brisson (1997: 161-198), Drozdek (2007: 145-150), Bredlow (2011: 37-42) y Mársico (2013: 27-35). El primer exponente de la lectura socrática fue Von Fritz (1931: 707-724), al cual lo siguieron Döring (1972: 83-87), Muller (1985: 14-15 y 1988: 75-82), Giannantoni (1990 IV: 36-39) y Gardella (2014). Tomaré prestados argumentos de esta última.

Tomaré una postura cercana a la de Gardella (2014 y 2015: 42-54), la cual podría resumirse en dos supuestos: (a) la existencia de una escuela de Elea o grupo eleático es en sí mismo algo discutible; (b) los elementos socráticos en Euclides son demasiados pronunciados como para que sea necesario recurrir a la hipótesis eleática.

El problema del linaje de Euclides no es invención de la crítica. Diógenes Laercio afirma: “Este [*scil.* Euclides] practicaba las creencias de Parménides (οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο)” (II.106). Giannantoni incluye esta filiación en el testimonio más importante sobre Euclides: “Euclides practicaba las creencias de Parménides. [...] Sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc. También rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe.” (D. L. II.106=SSR II.A.30). La traducción es de Mársico (2013), que reproduce el testimonio en FS 83.¹⁰² El inconveniente de estas decisiones de edición y compilación es que omiten que en los corchetes que separan la primera oración y la segunda hay mucha información. Allí se indican los nombres de los seguidores de Euclides —megáricos, erísticos, dialécticos— y la estancia de los socráticos en Mégara. Ambas noticias los editores las hacen constar como testimonios separados (SSR II.A.22=FS 41 y SSR II.A.5=FS 61) para facilitar la exégesis. En general tal división no perturba la comprensión de la filosofía megárica, pero en este caso quizás sí lo hace, sugiriendo un vínculo entre datos que podría no ser tal.

El nexo de Euclides con Parménides es anterior a Diógenes Laercio (s. III d. C.). Cicerón (s. I d. C.) traza en *Académicos primeros* II.42.129 (SSR II.A.31) una sucesión para “la escuela (*disciplina*) de los megáricos” que va desde Jenófanes hasta Euclides pasando por Parménides y Zenón, a través de quienes estos habían recibido primero el nombre de “eleáticos” antes de “megáricos”. Cicerón no menciona de dónde se ha informado de las ideas de Euclides, pero es seguro que lo hace a partir un testimonio indirecto y distinto, además, del empleado por Diógenes Laercio. La doctrina que Cicerón adscribe a los megáricos es la siguiente: “Decían que es bueno sólo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*)”. Lactancio retoma a Cicerón —o a su fuente— y, aunque no los liga a los “eleáticos”, señala de manera análoga que Euclides “dijo que el sumo bien es aquello que es siempre similar e igual a sí mismo (*id esse dixit summum bonum, quod*

¹⁰² Döring (1972) incluye la referencia a Parménides en su fr. 31 junto con la información de los nombres de la escuela. La tesis sobre el bien la hace constar de manera separada en el fr. 24. Para la misma decisión respecto de distinguir ambos datos en los testimonios, cf. Montoneri (1984) y Muller (1985).

si mile sit et idem semper)” (*Instituciones divinas* II.12.9=SSR II.A.31).¹⁰³

La constante de los testimonios estaría en el vínculo que Euclides trazó entre ἀγαθός (bueno/bien) y ἕν (uno/unidad). La mención de Parménides y otras figuras que la doxografía tiende a unirle es lo que ha suscitado la interpretación tradicional: Euclides habría postulado una identificación entre ser (ὄν), bien (ἀγαθός) y uno (ἕν), que podría resumirse en los siguientes supuestos según Mársico (2013: 109, n. 26): (a) el bien es uno; (b) el lenguaje pluraliza la unidad y atribuye muchos nombres a lo uno; (c) lo contrario del bien no existe, así que lo real es bien. En el apartado 2.1 profundizaré en la interpretación de la autora, ya que excede el señalamiento del vínculo con Parménides y ahonda en el trasfondo ontológico-lingüístico de las tesis, elemento que quienes abogan por la lectura socrática tienden a dejar de lado. Giannantoni (1990 IV: 51), por ejemplo, es rotundo respecto de que no hay en Euclides una tematización de cuestiones ontológicas. Serían las preocupaciones éticas y en torno a las virtudes de Sócrates las que lo llevaron a sus ideas en el plano de los nombres.

Pero la incorporación de Parménides quizás no sea necesaria para dar cuenta de las ideas de Euclides, y su presencia en las fuentes podría deberse a una ficción doxográfica. El material sobre el que se apoyaban intelectuales como los citados tendía a colocar a los filósofos en esquemas escolares en los cuales las figuras se iban sucediendo como maestros y discípulos: Jenófanes, Parménides, Zenón, Euclides serían la sucesión eleático-megárica. Los especialistas no creen ni siquiera que los megáricos hayan constituido una escuela en el mismo sentido en que lo fueron la de Isócrates o la Academia, con una sede fija, una dirección a cargo de un miembro y una línea de pensamiento más o menos homogénea —que, no obstante, puede variar con el tiempo, como ocurrió con el giro escéptico de la Academia—. Tales sucesiones responden a la necesidad de la doxografía helenística de compilar el pensamiento heredado en un formato transmisible, respondiendo para ello más a un criterio pedagógico que histórico. El carácter indirecto y fragmentario de las fuentes sobre las cuales la tradición se

¹⁰³ El testimonio de Séneca en *Cartas a Lucilio* 88.43-45 se suele tomar como fuente sobre Euclides. Döring (1972: fr. 28) fue influyente en la decisión de considerarlo a partir de la mención a Zenón: “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” (Séneca, *Cartas a Lucilio* 88.45). Cf. Montoneri (1984: fr. 43), Muller (1985: fr. 28) y Mársico (2013: FS 87). Pero sería un error afirmar que el pasaje liga a Euclides únicamente con Zenón, ya que lo citado se inscribe en una lectura de la historia de la filosofía griega siguiendo el decurso de su tendencia al escepticismo, siendo Parménides, Protágoras y Nausífanos también mencionados como antecedentes. Para un análisis de la epístola y el modo en que Séneca se apropia de la doxografía sobre los megáricos, cf. Villar (2017). La relación de Zenón y los megáricos está atestiguada por Al-Mubassir (Montoneri 1984: fr. 44).

construyó agrava la situación, ya que estas a veces son lo único para dar sentido a ciertos pensadores.¹⁰⁴

En el caso que nos ocupa es imposible, como argumenta Gardella (2015: 42-48), que Euclides haya conocido a Jenófanes, quien habría muerto en torno al 486 a. C. Con Parménides el panorama no es distinto, ya que cualquiera de las dos cronologías que se consideren, tanto la de Diógenes Laercio (IX.23=DK 28, A 1) y que ubica su nacimiento entre el 544 y el 541 a. C., como la del *Parménides* de Platón (127a-c=DK 28, A 5), que lo ubica en el 515 a. C., ninguna arroja datos que permitan sostener una relación significativa con Euclides. Zenón es el único con el cual podría haber tenido trato personal, ya que su muerte se data entre el 440 y el 422 a. C. (Al-Mubassir, *Sentencias escogidas y dichos singulares*, s. v. Zenón).¹⁰⁵ Pero las fuentes nunca afirman que Euclides tomó lecciones de ellos. Cicerón y Lactancio trazan un paralelo puramente doctrinal y Diógenes comenta que “Euclides practicaba las creencias de Parménides (οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο)” (II.106=SSR II.A.30). No hay consenso respecto de cómo traducir este pasaje: μετεχειρίζειν tiene el sentido de “manejar”, “dominar”, y de allí que se traduzca “seguir” y “practicar”. τὰ Παρμενίδεια podría hacer referencia tanto a las ideas u opiniones de Parménides como a sus escritos: “manejaba los escritos de Parménides” sería una traducción aceptable de esta noticia.

Cordero (1991) sostiene que la “escuela eleática” constituye en sí misma una invención platónica. En *Sofista* 242c-249d, en efecto, Platón traza una historia del pensamiento acerca de las cosas que son (τὰ ὄντα). Esta incluye a “el grupo eleáta, que partió de nosotros (τὸ δὲ παρ’ ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος)¹⁰⁶ y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente (ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων)” (*Sof.* 242d-e). Pocos entre los filósofos que suelen colocarse como parte del grupo eleático defendieron tal posición, a excepción de Meliso.¹⁰⁷ Jenófanes propuso la existencia de un dios único y regente, y Zenón elaboró

¹⁰⁴ Sobre los límites de trabajar con doxografía helenística en el caso de los socráticos, cf. Mársico (2013: 15-17). Para una problematización de su valor como fuente, cf. Zhmud (2001) y Mansfeld (2002).

¹⁰⁵ Con Meliso también podría haber tenido contacto, ya que este habría muerto cerca del 430 a. C. (D. L. IX.24 y Eusebio, *Crónica a la Olimpiada* 84a=DK 30, A1). No obstante, ninguna fuente lo relaciona directamente con Euclides, y se lo incluye en sus influencias por ser parte del eleatismo para Aristóteles.

¹⁰⁶ Los códices y manuscritos más antiguos traen esta variante, adoptada por Cordero (1988: 393-394, n. 165), mientras que una tradición tardía presenta la corrección “entre nosotros (παρ’ ἡμῶν)”, adoptada por Burnet (1995). Cordero (1991: 96-98) argumenta que la fórmula παρ’ ἡμῶν es locativa y no permite incluir en el grupo a personajes que no eran de Elea, como Jenófanes y Meliso. Παρ’ ἡμῶν indica un punto de partida que habilita que se incluyan a no eleátas, incluidos a los megáricos para Cordero.

¹⁰⁷ Aristóteles en *Metafísica* I.5.986b20-30 retoma esta tradición y adscribe a Jenófanes, Parménides y

argumentos contra lo uno y lo múltiple (Gardella 2015: 45-46). Se podría argumentar, no obstante, que Parménides incluye a la unidad entre los σήματα de lo que es:

Queda entonces una sola palabra del camino: que 'es'. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, incommovible, acabado. Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno (ἓν), continuo. (DK 28, B8.5-6)¹⁰⁸

Sin embargo, tomar estos versos como la constatación de que Parménides sostuvo un monismo numérico al modo de Meliso, esto es, la afirmación de que en el universo hay una sola cosa, constituye una interpretación del poema difícil de sostener.¹⁰⁹ En la lectura de Cordero (2005: 200-204), por ejemplo, el que Parménides diga que lo que es es uno significa que el hecho de ser es único y singular, compartido por todas las cosas existentes. La interpretación espacio-temporal de los σήματα de lo que es correspondería a Meliso. Parménides se refiere al hecho de ser, no a una entidad a la cual le caben esos atributos, entre los que se incluiría su carácter uno.

Si la sucesión eleática ya es arbitraria, la incorporación del componente megárico la vuelve aún más. Nótese que esta permea las fuentes respecto de figuras posteriores a Euclides, como Estilpón de Mégara, de quien el nacimiento suele ubicarse en torno al 350 a. C. (Mársico 2013: 215, n. 157). Aristocles cuenta lo siguiente:

Pero aparecieron otros que decían lo contrario, pues creían que es preciso desdeñar las percepciones (τὰς αἰσθήσεις) y las representaciones (τὰς φαντασίας), y confiar solamente en el razonamiento mismo (μόνον λόγῳ). En efecto, eso decían primero Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, y luego los seguidores de Estilpón y los megáricos. Por eso, ellos consideraban que el ser es uno (τὸ ὄν ἓν εἶναι) y lo demás no existe, ni se genera algo, ni se destruye, ni se mueve en absoluto. (Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 2=SSR II.O.26)

Varias de las posiciones remiten a megáricos. El desdén de las sensaciones, más que nada en lo que respecta a su viabilidad como vía de conocimiento, será tematizado por

Meliso el ser pensadores de lo uno (ἓν), con la aclaración de que Jenófanes y Meliso son más burdos (ἀγροικότεροι). En *Física* I.3.186a5-186b35 se critica la tesis que identifica ser y uno haciendo énfasis en Meliso y Parménides. Allí se refiere al modo de argumentar erístico (ἐριστικῶς) de estos. Dorion (1995: 53-55) argumenta que la inclusión de los eleáticos en *Refutaciones sofísticas* podría reforzar la tradición que los une con los megáricos, a quienes identifica como los erísticos criticados por Aristóteles.

¹⁰⁸ La traducción y edición del poema de Parménides utilizadas en el capítulo son de Cordero (2005).

¹⁰⁹ Contra la interpretación monista, cf. Barnes (1979: 1-21) y Mourelatos (2008: 130-133).

algunas paradojas de Eubúlides de Mileto, como el Sorites y el Pelado. La negación del movimiento y el cambio tiene desarrollos en Diodoro Crono, aunque no por la doctrina que afirma la unidad del ser, la cual se podría tratar de una interpretación eleatizante de las tesis de Euclides. Este compendio desordenado de posiciones eleático-megáricas asociadas a un integrante tan tardío como Estilpón es señal de que estas filiaciones se podrían haber construido en retrospectiva para dar coherencia al material existente de figuras poco afortunadas en cuanto a la transmisión de sus escritos.

Volviendo al punto inicial, la hipótesis socrática tiene un apoyo en las fuentes más sólido que la de las influencias eleáticas. A partir de lo analizado, la pertenencia del megárico al círculo íntimo de Sócrates está constatada en material de primera mano, como *Fedón* y *Teeteto*. Según este último y otras fuentes Euclides habría tenido una destacada actividad como redactor de diálogos. La dedicación a la erística, por su parte, está en consonancia con la elección de esta modalidad de producción, la cual ciertamente facilita la escenificación de conversaciones en las que el megárico habría podido ofrecer su manera de interpretar la argumentación de cuño refutativo heredada de Sócrates. Me gustaría añadir, por último, tres posiciones éticas de Euclides que Gardella (2015: 50-54) utiliza para fortalecer dicha interpretación socrática.

Estobeo (III.6.63=SSR II.A.11) transmite un fragmento en el cual Euclides diferencia al sueño de la muerte, tradicionalmente asociados como gemelos desde Homero (*Iliada* XIV.231) y Hesíodo (*Teogonía* 211-216 y 756). El megárico enfatiza el carácter fatal e ineludible de la segunda, la cual no se puede evitar ni siquiera mediante la persuasión. Podría haber en este pasaje una aceptación de la muerte y una propuesta sobre la actitud del filósofo frente a ella, en sintonía con la temática del *Fedón*.¹¹⁰ El *Gnomologium Parisinum Latinum* 8 (SSR II.A.21) adscribe a Euclides un fragmento que podría ser indicio de tratamiento del autodomínio: “la mayoría de los hombres son insensatos: evitan los alimentos y vestimentas de esclavo, pero no las costumbres de esclavo”. La sentencia número 7 del *Gnomologium Parisinum Latinum* no se le adjudica a Euclides pero sugiere una interpretación similar: “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”.¹¹¹ El tema de la ἐγκράτεια hunde sus raíces en Sócrates (Estobeo II.8.29=SSR

¹¹⁰ En esta línea es posible interpretar el fragmento del *Florilegio el conocimiento mejor y principal* 49 (SSR II.A.20): “Cuando alguien invocaba a la muerte por haber perdido a sus hijos, Euclides le dijo: ‘hombre, ¿por qué llamas a quien, aunque no la llames, vendrá?’”. Lo que se puede decir de los pasajes analizados en este párrafo es altamente conjetural. Las fuentes son tardías y no incluyen contexto.

¹¹¹ Los manuscritos A y B adscriben la sentencia 8 (SSR II.A.21) a Euclides, mientras que el C la atribuye

I.C.186 y IV.7.26=SSR I.C.291) y tuvo desarrollos en Jenofonte (*Memorabilia* I.5 y II.1), Aristipo (Estobeo III.17.17=SSR IV.A.98) y Platón (*Gorgias* 491c-e).

Finalmente, Diógenes Laercio atribuye a los megáricos la tesis que sostiene la unidad de la virtud: “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” (D. L. VII.161=SSR II.A.32). El testimonio no menciona a Euclides, pero se lo suele asociar a él, ya que esta información permite interpretar sus postulados en torno al bien-uno en una línea ética más cercana a Sócrates. Como ya señalé en el apartado 1.3.2, la unidad de la virtud es rastreable en el *Protágoras* (328d-334d y 349a-360e) y fue defendida por Menedemo (Plutarco, *Sobre la virtud moral* 2.440e=SSR III.F.17). La misma es atacada por Isócrates en *Encomio de Helena* 1 en un contexto que tiene a los socráticos como interlocutores. Las posibles preocupaciones éticas y el hecho de que una doctrina raigal de Euclides se relacione con un tópico caro al socratismo constituyen razones para mantener sus influencias en esta tradición.

Las fuentes son unánimes al situar al socrático Euclides como cabeza de una escuela (σχολή) o línea de pensamiento (αἵρεσις). No obstante, existe relativo consenso respecto de restringir esta opinión.¹¹² Ello no significa que no haya habido entre los miembros de esta pretendida escuela relaciones doctrinales, filiales y discipulares, sino que estas no habrían tenido el carácter rígido que se les adscribe, por medio del cual se suele construir la representación de que los megáricos eran un cúmulo homogéneo de filósofos reunidos en un mismo sitio con un líder que cedía el lugar a otro una vez abandonado su cargo. Dicha estructura sería la que, además, habría asegurado el mantenimiento en el tiempo de un núcleo teórico y metodológico común.

Una aproximación rigurosa a los testimonios permite elaborar una pintura más fluida de sus relaciones. Es probable que frente a la abrumadora cantidad de figuras ligadas a Euclides, la tradición haya reforzado los vínculos discipulares para hacer encajar los textos en una sucesión cuyo origen se hallaba en el megárico y, más allá, en Sócrates y Parménides. Aunque las fuentes transmiten las conexiones entre los megáricos en la forma “x fue maestro de y” e “y fue discípulo de x”, es preferible conceptualizarlos como “grupo” o “círculo”, y no como “escuela” o “sucesión”, de manera similar a mi propuesta de aproximarse a los socráticos a través de la imagen de

a Hermógenes. Lo inverso ocurre con la 7, la cual es atribuida a Hermógenes en A y B y a Euclides en C.

¹¹² Desde Von Fritz (1931) la idea es parte del acercamiento al grupo megárico. Cf. Cambiano (1977), Muller (1985: 108-110), Giannantoni (1990 IV: 41-50), Mársico (2013: 21-26) y Gardella (2015: 35-41).

sus “parecidos de familia”. Los megáricos tendrían en común tres elementos: (a) el nexo con Euclides, sea directo o indirecto; (b) la ciudad de Mégara, que sin ser patria de todos, habría funcionado como polo de atracción para favorecer sus contactos; (c) una impronta metodológica dialéctico-erística que se remonta al fundador del grupo.

Los tres rasgos encuentran una instanciación perfecta en Diógenes Laercio, punto de partida para reconstruir la historia del grupo.¹¹³ Afirma que “los sucesores de Euclides (οἱ ἀπ’ αὐτοῦ) fueron llamados megáricos (Μεγαρικοί), luego erísticos (εἰτ’ ἐριστικοί) y después dialécticos (ὕστερον δὲ διαλεκτικοί)” (D. L. II.106=SSR II.A.22). Indica, asimismo, que fue Dionisio de Calcedonia el primero en llamarlos con este último nombre. No queda claro aquí si Dionisio era parte del grupo. Lo único que sugiere esa interpretación es que Estrabón (XII.4.9=SSR II.P.1) y el propio Diógenes (II.98=SSR II.P.2) le adosan el apodo “el dialéctico”, algo que lleva a pensar que es un integrante quien propició la denominación. La *Suda* (s. v. Euclides=SSR II.A.22) refiere a los mismos nombres de la sucesión pero sin indicar la progresión temporal.

Esta gradación en tres instancias genera problemas interpretativos, ya que a partir de ella y de los datos aportados por Diógenes poco antes, en I.13-19 (SSR I.H.6), podría extraerse la existencia de dos grupos distintos: el megárico y el dialéctico. Allí afirma: “Entre los filósofos, algunos recibieron su nombre a partir de su ciudad, como los elíacos, los megáricos, los erétricos y los cirenaicos” (D. L. I.17=SSR I.H.6). Pero luego refiere que “dialécticos son cuantos observan la sutileza de los argumentos” (I.18), y unas líneas más adelante menciona a la megárica y a la dialéctica entre las diez líneas dedicadas a la ética. En I.19, además, dice que Euclides fundó la línea megárica y “Clinómaco de Turio y, según otros, Dionisio de Calcedonia, la dialéctica”.¹¹⁴ Sedley (1977: 74-77) se sirve de esta información para trazar una división al interior del grupo iniciado por Euclides, proponiendo que habría una corriente divergente inaugurada por Clinómaco y Dionisio que desarrollaría el elemento lógico-dialéctico de las enseñanzas del megárico, y cuyos referentes máximos llegarían a ser Diodoro Crono y Filón.

No obstante, el cuadro general de Diógenes presenta inconsistencias que hacen

¹¹³ Giannantoni (1990) divide temáticamente la entrada de Diógenes Laercio sobre Euclides y su sucesión. Algunos testimonios se multiplican en su edición, ya que si una misma fuente menciona a dos miembros, el editor repite el testimonio para cada uno. En mi caso, remito a la fuente original y a la referencia más relevante.

¹¹⁴ Me atengo a la conjetura de Roeper (1870: 557-577) que menciona Mársico (2013: 76, n. 12). El texto dice “Clitómaco de Calcedonia”, pero la referencia tiene que ser a Clinómaco de Turio en conjunción con una corrupción a partir de la noticia de Dionisio como el fundador de esta línea. La *Suda* (s. v. Sócrates=SSR II.S.2) transmite que Clinómaco introdujo la denominación dialéctica en el seno de la escuela. El vínculo de Euclides y Clinómaco está atestiguado por Diógenes (II.112=SSR II.A.24 y I.I.1).

que sus palabras deban ser leídas con cautela. Un ejemplo es el uso de *διαλεκτικός*. En I.18 indica que la filosofía se divide en tres partes, física, ética y dialéctica, esta última siendo la que se ocupa de los argumentos de las otras y que inició con Zenón de Elea. Pero luego incluye, a riesgo de contradecirse, a la línea dialéctica entre las que se ocuparon de la ética. Además, comenta que Hipóboto no tiene en cuenta a la dialéctica. Este dato es clave porque habla de que Diógenes se sirve de más de una fuente para agrupar las figuras del pasado, y se han asociado filósofos no sólo por su ciudad (megáricos, cirenaicos), sino también por su lugar de enseñanza (académicos, estoicos), por sus maestros (socráticos, epicúreos), etc. No sería extraño que con criterios distintos se dé lugar a grupos distintos, y la separación entre megáricos y dialécticos se deba a la exhaustividad con la cual Diógenes reseña el material doxográfico disponible.¹¹⁵

El nombre “megárico” responde a la patria de Euclides y de seis integrantes más: Ictias (D. L. II.112=SSR II.H.1), Estilpón (D. L. II.113=SSR II.O.2), Dióclides (D. L. II.113=SSR II.O.2), Pantoides (D. L. V.68=SSR II.Q.1), Filipo (II.113=SSR II.R.1) y Filón (D. L. VII.16=SSR II.F.3). Otras diez figuras son oriundas de otras ciudades: de Turios es Clinómaco (D. L. II.112=SSR II.I.1), de Calcedonia Dionisio (D. L. II.106=SSR II.P.3), de Heraclea Brisón (*Suda*, s. v. Sócrates=SSR II.S.2), de Mileto Eubúlides (D. L. II.108=SSR II.B.1), de Olinto Eufanto (D. L. 110=SSR II.D.1), de Cirene Apolonio (Estrabón XVII.3.22=SSR II.E.2), de Iasos Diodoro (D. L. II.111=SSR II.F.1), de Corinto Trasímaco (D. L. II.113=SSR II.H.2), de Tebas Pasicles (D. L. VI.89=SSR II.L.1) y de Elis Aléxino (D. L. II.109=SSR II.C.1). No es posible establecer una jerarquía interna que haga a los miembros genuinamente “megáricos” más significativos. La *Suda* (s. v. Euclides=SSR II.A.22), es cierto, fuerza la secuencia en la dirección de la escuela, haciendo a Ictias el sucesor de Euclides y a Estilpón el de Ictias, siguiendo a Diógenes Laercio, quien vincula directamente a ambos con Euclides. Pero figuras notables como Brisón, Eubúlides, Diodoro y Aléxino no eran de Mégara.

Respecto de las relaciones discipulares, seis personas son relacionadas a Euclides: Clinómaco (D. L. II.112=SSR II.I.1), Brisón (*Suda*, s. v. Sócrates=SSR II.S.2), Eubúlides (D. L. II.108=SSR II.B.1), Pasicles (D. L. VI.89=SSR II.L.1), Dióclides (*Suda*, s. v. Estilpón=SSR II.O.1) e Ictias (D. L. II.112=SSR II.H.1). Es probable que el número de miembros sea más abultado que el real, ya que, por ejemplo, a Brisón

¹¹⁵ En I.17 Diógenes menciona que algunos fueron divididos por su creencia (*οἵσις*), como los amigos de la verdad (*Φιλαλήθεις*), los refutadores (*Ἐλεγκτικοί*) y los analogistas (*Ἀναλογητικοί*). Nótese que, aunque no da nombres, entre los refutadores podrían estar megáricos y socráticos, otra muestra de que los criterios de filiación se superponen y no se debe hacer de cada grupo mencionado una escuela separada.

también se lo hace discípulo de Clinómaco (*Suda*, s. v. Pirrón=SSR II.I.3) y a Pasicles de Dióclides (*Suda*, s. v. Estilpón=SSR II.O.1). Lo mismo sucede con Estilpón, supuesto seguidor directo de Euclides (D. L. II.113=SSR II.A.24) pero también de otras figuras, como Pasicles (*Suda*, s. v. Estilpón=SSR II.O.1) y Trasímaco (D. L. II.113=SSR II.M.1). Ello conlleva que todos remitan, en última instancia, a Euclides, ya que Eubúlides habría formado a Eufanto (D. L. II.110=SSR II.D.1), a Aléxino (D. L. II.109=SSR II.C.1) y a Apolonio, el maestro de Diodoro (D. L. II.111=SSR II.E.1), quien habría a su vez educado a Filón (D. L. VII.16=SSR II.F.3).¹¹⁶ Los únicos que no son ligados a nadie en concreto son Dionisio, contemporáneo de Euclides, y Filipo y Pantoides, que lo fueron de Diodoro, Aléxino, Estilpón y Filón. Estos últimos formaron parte del período helenístico y tuvieron tratos y fricciones con Zenón de Citio, iniciador del estoicismo.¹¹⁷ También están atestiguados sus parentescos con la línea escéptica.¹¹⁸

Aunque sólo una fracción de los miembros eran nativos de Mégara, es probable que la ciudad haya funcionado como polo de atracción. Nada en la biografía de Euclides sugiere una estancia fuera de allí más allá de sus asiduos viajes a Atenas y, cabe suponer, también a otras regiones de la Grecia continental. Pero los contactos extendidos en el tiempo con la primera generación del grupo tuvieron que ocurrir en Mégara o en sus inmediaciones, lo cual coloca a Clinómaco, Dióclides, Ictias, Trasímaco, Brisón, Eubúlides y Pasicles en la órbita de su patria. Una figura tardía clave como Estilpón fue también megárico, al igual que Filipo, Pantoides y Filón. Los

¹¹⁶ Excluyo a Políxeno. Se trata de una filiación controvertida ya que no queda claro su lugar en el grupo, más allá de que la carta *Carta XII* de Platón (360c=SSR II.S.4 y II.T.1) lo hace compañero de Brisón. Mársico (2013) incluye los testimonios sobre Políxeno bajo sus *FS* 122-132. La razón a favor de su inclusión al *corpus* redundaría en su versión del Argumento del Tercer Hombre (Alejandro de Afrodisia, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 84.16-21), el cual está vinculado a los argumentos contra las Formas platónicas de Estilpón (D. L. II.119=SSR II.O.27). Acerca de las versiones megáricas no regresivas del Tercer Hombre, cf. Gardella (2015: 99-113). Muller (1985: 180) destaca la descripción de Políxeno como dialéctico y refutador (Plutarco, *Sentencias de reyes y comandantes* 176c-d y D. L. II.76-77).

¹¹⁷ Zenón habría sido discípulo de Diodoro y compañero de Filón (D. L. VII.25=SSR II.F.3). Diógenes también señala a Estilpón como educador de Zenón (D. L. II.120 y VII.2 y 24=SSR II.O.4). No habría que descartar cierta competencia por alumnos dada la anécdota de la muerte de Diodoro, que se suicidó al no poder resolver un argumento de Estilpón (D. L. II.111=SSR II.F.1). Aléxino es retratado oponiéndose a Zenón (Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX.104-110 y Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* III.9.22-23=SSR II.C.4). Los Kneale (1962: 113-176) argumentan que el legado megárico en la lógica proposicional y modal estoica fue enorme, al punto que hablan de la tradición “megárico-estoica”.

¹¹⁸ Brisón habría sido maestro de Pirrón (D. L. II.112=SSR II.I.1 y *Suda*, s. v. Pirrón=SSR II.I.3) y se transmite que Arquesilao, figura clave en el giro escéptico de la Academia, había adquirido sus habilidades dialéctico-erísticas de Diodoro (Numenio fr. 2, D. L. IV.33 y Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I.33.234=SSR II.F.4). Las mismas fuentes señalan a Menedemo como maestro de Arquesilao en erística, al cual si bien se lo ubica en la sucesión de Fedón e iniciador de la línea erística, Diógenes Laercio lo hace discípulo de Estilpón (II.105 y II.125-126=SSR II.O.7). Sobre las influencias megáricas en las tres escuelas helenísticas, específicamente centrado en el caso de Diodoro, cf. Sedley (1977).

miembros vinculados a Eubúlides como Eufanto, Apolonio, Diodoro y Aléxino son los que podrían haber tenido relaciones menos estrechas con la ciudad. Pero Filón de Mégara fue discípulo de Diodoro y este es retratado compartiendo conversaciones con Estilpón en la corte de Ptolomeo Soter (D. L. II.111=SSR II.F.1), de quien Diógenes afirma que se reunía en Mégara a discutir con los suyos (II.118=SSR II.O.6).

Fuentes tempranas emplean el término “megárico” para remitir a un conjunto más o menos definido de intelectuales. Aristóteles dedica *Metafísica* IX.3 (SSR II.B.15) a discutir la identificación de acto y potencia, tesis que atribuye a “los megáricos (οἱ Μεγαρικοί)” (1046b29). Alejandro de Afrodisia (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 570.25-26=SSR II.B.16) señala a los seguidores de Euclides como los aludidos. Los especialistas no acuerdan sobre si la referencia correspondería a Eubúlides (Giannantoni 1990 I: 393-396) dada sus polémicas con Aristóteles (SSR II.B.8-11) o a Diodoro (Muller 1985: 142-143 y Mársico 2013: 196-197, n. 133) por su defensa del argumento dominante (SSR II.F.24-31). Gardella (2015: 40) señala que Aristóteles no menciona a nadie en particular y la tesis podría haber sido defendida por más de un miembro.¹¹⁹ La persistencia en ciertos argumentos está presente en las fuentes y también funciona como constatación de sus vínculos. Frontón (*Carta a Antonino Pío, Sobre la elocuencia* 2.16=SSR II.C.9) menciona como si fueran de Aléxino y Diodoro el Cornudo, el Sorites y el Mentiroso, típicamente ligados a Eubúlides (D. L. II.108=SSR II.B.13).¹²⁰

El término Μεγαρικός está presente en los títulos de dos obras, el *Contra los megáricos* de Epicuro (D. L. X.27=SSR II.B.17) y el *Megárico* de Teofrasto (D. L. V.42-44=SSR II.A.35). Hay, asimismo, dos juicios sobre ellos elaborados por Diógenes de Sínope y Timón de Fliunte, contemporáneos de los últimos referentes. Del primero se afirma: “Diógenes el cínico llamaba a la escuela (σχολήν) de Euclides ‘bilis (χολήν)’” (D. L. VI.24=SSR II.A.28). El testimonio es dudoso por pertenecer al ficticio anecdótico de Diógenes de Sínope, pero es destacable que fuentes no específicas sobre ellos atestigüen su importancia en el entramado intelectual helenístico. En el caso de Timón, contamos con una cita que Diógenes Laercio transmite como muestra de sus ataques a los socráticos: “pero no me preocupo por esos charlatanes, ni por ningún otro,

¹¹⁹ La autora hace notar también que ni Eubúlides de Mileto ni Diodoro de Iasos eran de Mégara, señal de que en el caso de que se piense en alguno de estos dos personajes como los aludidos por Aristóteles, la denominación debería tomarse como referida a un grupo de pertenencia y no a una ciudad de origen.

¹²⁰ Diodoro posee una formulación alternativa de su tesis de negación del movimiento con la estructura de un típico Sorites (Sexto Empírico, *Contra los profesores* X.112-118=SSR II.F.14). El que los argumentos se repitan abona que Aristóteles (SSR II.B.15) y Aristócles (SSR II.O.26) adscriban desarrollos argumentales asociados específicamente a un miembro por otras fuentes al círculo en su conjunto.

ni por Fedón, el que fuera, ni por el disputador (ἐριδαντέω) Euclides, que inculcó en los megáricos la furia de la discusión (λύσσαν ἐρισμοῦ)” (D. L. II.107=SSR II.A.34).

Estos últimos testimonios están atravesados por la denominación “ἐριστικοί” que también recibían los megáricos, la cual nos introduce en la información más negativa sobre la línea. En efecto, los términos derivados de ἔρις, cuyo significado es “disputa”, “querella” y “discordia”, cuando son aplicados a los miembros del grupo o a sus prácticas argumentativas tienen una connotación peyorativa que refiere al uso polemista que hacían de la dialéctica refutativa.¹²¹ No sólo Euclides recibe el epíteto de disputador (ἐριδαντέω), sino también Eubúlides (D. L. II.108 y Suda, s. v. *rhombostomyléthra*=SSR II.B.1) y Aléxino (Aristocles, *Acerca de la filosofía*, fr. 7=SSR II.C.14). La Suda (s. v. Sócrates=SSR II.S.2) indica que “Brisón introdujo la erística dialéctica (ἐριστικὴν διαλεκτικὴν) con Euclides, mientras que Clinómaco la acrecentó”. Brisón es acusado de erístico por Aristóteles en *Refutaciones sofísticas* 11 (171b3-172b7=SSR II.S.11). Sobre Diodoro Numenio (fr. 2=SSR II.F.4) informa que Arquesilao se había vuelto sofista por él. Luego añade que para Timón “también fue preparado por Menedemo en lo erístico (τὸ ἐριστικόν)”, indicación que vuelve a σοφιστής casi sinónimo de ἐριστικός. De Estilprón el testimonio SSR II.O.6 (D. L. II.118) ya referido afirma que “discutía (ἐρίζεσκεν) con muchos compañeros alrededor”, vínculo con la erística que atestigua Ateneo (XIII.584=SSR II.O.18) y el mismo Diógenes (II.119=SSR II.O.27).

El mote de erísticos está en las fuentes asociado a que el grupo se ocupaba de “la victoria en las investigaciones por medio de sofismas (τὴν διὰ σοφισμάτων νικᾶν ἐν ταῖς ζητήσεσιν)” (Galeno, *Historia filosófica* 7=SSR II.A.27), y de allí que también se los vincule a σοφιστής y σοφιστικός (Anónimo, *Comentario al Teeteto de Platón*, Papiro de Berlín 9782, coll. 3.50-4.3=SSR II.A.26) en sentido despectivo. Calificar de sofismas a los razonamientos megáricos implica hacer un enjuiciamiento anticipado sobre su modo de argumentar, quizás injusto si no se tienen en consideración los fundamentos lingüístico-ontológicos sobre los que descansaba su labor. Lo que sí puede afirmarse con seguridad es que la tradición los ligó a la erística porque el fin de sus

¹²¹ Sobre ἔρις, cf. Chantraine (1968-80: 372), quien destaca su empleo primigenio en tanto “combate”, “querella” y “rivalidad” en Homero y señala su doble personificación en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (11-26), en donde se distingue a una ἔρις penosa (βαρεῖα) y a una buena (ἀγαθή), la primera relacionada con la guerra y la enemistad, que Chantraine asocia al vocablo νεῖκος (“altercado”, “riña”, “discusión”), la segunda a la sana envidia y competencia que estimula al trabajo, que el autor asocia a ζῆλος (“celo”, “emulación”, “admiración”). En *Teogonía* 226-232 sólo se tematiza la odiosa (στυγερή). Chantraine considera que los vocablos derivados ἐριστική y ἐριστικός, vinculados al arte de las disputas verbales tienen su nacimiento en Platón y suelen hacer referencia a “l’École de Mégare”. Sobre la tradición de mitos acerca de ἔρις y su reapropiación en Hesíodo, cf. también Gardella (2017: 35-37).

argumentaciones era la contradicción u oposición a las tesis de sus adversarios usando estratagemas dialécticas intrincadas y, en ocasiones, capciosas. Es con este significado que Diógenes se refería a la escuela (σχολή) como bilis (χολή), por el desagrado, la cólera y la irritación que podían generar en sus interlocutores personajes que, radicalmente y sin escrúpulos, se volcaban a la refutación de todo discurso.¹²²

Es improbable que los megáricos se hayan llamado a sí mismos “erísticos” dada su connotación. El testimonio de Diógenes Laercio según el cual Dionisio fue el primero en llamarlos dialécticos (διαλεκτικοί) “porque disponían los argumentos en pregunta y respuesta” (II.106=SSR II.P.3) es una señal de que esta podría haber sido una autodenominación. La mayoría de las figuras con posterioridad a Euclides reciben en alguna ocasión el epíteto “el dialéctico” o se afirma su maestría en dialéctica.¹²³ La exclusión del fundador radicaría en una cuestión quizás temporal y de desarrollo del grupo, ya que Diógenes afirma que “los sucesores de Euclides fueron llamados megáricos, luego erísticos (εἴτ’ ἐριστικοί) y después dialécticos (ὕστερον δὲ διαλεκτικοί)” (II.106=SSR II.A.22). La consagración de Euclides a la escritura de diálogos y el que haya sido discípulo de Sócrates tornan casi forzoso que se haya abocado a una dialéctica refutativa homologable a la que exhiben las fuentes de sus continuadores. Mostraré en el apartado 3.2.2 que ya hay en las fuentes acerca de Euclides algunos rastros de su dedicación a la refutación dialéctica.

La consagración de los restantes miembros a la dialéctica refutativa tiene gran apoyo en los textos. Aunque es fundamental que la doxografía enuncie que los megáricos eran dialécticos y/o erísticos, el punto se vuelve relevante al analizar ejemplos de razonamientos contruidos en forma dialéctica y con intenciones

¹²² Diógenes Laercio indica que “Epicuro llamaba a los dialécticos (τοὺς διαλεκτικούς) destructores (πολυφθόρους)” (X.8=SSR II.B.19). Giannantoni (1990: I) adjudica el testimonio a Eubúlides por cuestiones de cronología y por la existencia de un *Contra los megáricos* entre los escritos de Epicuro (D. L. X.27=SSR II.B.17), pero Diodoro, Estilpón, Aléxino y otros también fueron sus contemporáneos.

¹²³ Refiero al menos una fuente en la cual los miembros del grupo son calificados de “dialéctico” o se adosa el epíteto “el dialéctico”: Dionisio en SSR II.P.2 (D. L. II.98), Eubúlides en SSR II.B.3 (Plutarco, *Vida de los diez oradores* VIII.1.845c), Diodoro en SSR II.F.1 (D. L. II.111), Pantoides en SSR II.Q.1 (D. L. V.68), Aléxino en SSR II.C.15 (Ateneo XV.696e) y Filón en SSR II.F.3 (D. L. VII.16). Clinómaco y Brisón no reciben este nombre, pero se los vincula con la dialéctica como actividad (*Suda*, s. v. Sócrates=SSR II.I.2 y II.S.2). De Apolonio cabe suponer un vínculo con la dialéctica por haber servido de nexo entre Eubúlides y Diodoro, respecto de los cuales el vocablo διαλεκτικός es omnipresente. En el caso de los integrantes nacidos en Mégara las fuentes privilegian la denominación de megáricos, al punto que ni Ictias ni Dioclidés ni Estilpón ni Filipo son relacionados con διαλεκτικός. Prima la tradición que hace de los megáricos y los dialécticos dos grupos separados. Cabe mencionar también el caso de Políxeno, llamado “el dialéctico” en SSR, II.T.6 (Plutarco, *Sentencias de reyes y comandantes* 176c-d).

refutativas, esto es, que por medio de preguntas busquen extraer afirmaciones del interlocutor para hacerle admitir una conclusión que se oponga a una posición propia o a una idea básica de sentido común. Las fuentes suelen excluir el contexto dialógico de los argumentos, presentándolos como si fueran soliloquios que constan de premisas y conclusión, ocultando así tanto el componente refutativo de su actividad, que implicaba una argumentación dirigida *contra alguien*, como el dialéctico, que envolvía que la refutación se la hacían aceptar al rival como resultado de *sus propias palabras*.

Examinar esta práctica argumentativa y sus fundamentos es el objetivo de lo que resta del capítulo. Considero que es a partir de tal examen que se volverá entendible por qué Isócrates en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* arriba a una interpretación erística de la argumentación socrática: había entre ellos figuras que se volcaron a una versión del ἔλεγχος que extremó sus aristas polemistas. La tendencia de los megáricos a elaborar razonamientos sutiles, paradójicos y sobre cuestiones abstrusas también los acerca poderosamente a las críticas de Isócrates sobre la inutilidad de tales discusiones. En los capítulos 3 y 4 analizaré cómo Platón en *Eutidemo* bosqueja dos personajes grotescos dedicados erística y los hace la contracara del filósofo abocado a la dialéctica a fin de separar a Sócrates de la belicosa labor argumentativa de los megáricos.

2.2 Ontología y lenguaje en Euclides de Mégara

Las fuentes para reconstruir la posición lingüístico-ontológica de Euclides son tres: Diógenes Laercio II.106 (SSR II.A.30), Cicerón, *Académicos primeros* II.42.129 y Lactancio, *Instituciones divinas* III.12.9 (SSR II.A.31). Ya referí que es casi seguro que Lactancio haya copiado a Cicerón. La tesis que le adscriben a los megáricos y a Euclides respectivamente es distinta a la que le adjudica Diógenes al fundador del grupo, con lo cual, cabe suponer que este se informó por otra vía. Diógenes también transmite en VII.161 (SSR II.A.32) una referencia teórica sobre los megáricos que la crítica suele vincular a SSR II.A.30. Comenzaré el análisis por estos dos testimonios:

[Euclides] sostenía que el bien es uno (ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνεται), aunque se lo llame con muchos nombres (πολλοῖς ὀνόμασιν καλούμενον): unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc. (ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ

ἄλλο τε νοῦν καὶ τὰ λοιπά).¹²⁴ También rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe (τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων). (D. L. II.106=SSR II.A.30)

[Aristón] no introdujo muchas virtudes (ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσηγεν), como Zenón (ὡς ὁ Ζήνων), ni una sola a la que se llama con muchos nombres (οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην), como los megáricos (ὡς οἱ Μεγαρικοί), sino maneras de ser relativas (ἀλλὰ κατὰ τὸ πρὸς τί πως ἔχειν). (D. L. VII.161=SSR II.A.32)

Dos constantes atraviesan estos pasajes. Por un lado, la tematización de conceptos a simple vista pertenecientes al campo de la ética, lo bueno o el bien (τὸ ἀγαθόν) y la virtud (ἡ ἀρετή); por otro lado, el señalamiento de una particularidad respecto de la relación entre estos y el plano lingüístico, del cual se debe asumir agencia humana: siendo ambos algo uno, esto es, un único (ἓν) bien y una única (μία) virtud, son llamados (καλούμενον y καλουμένη) con múltiples nombres (πολλοῖς ὀνόμασι).

El hecho de que los textos tematizen supuestos objetos de reflexión ética no debe hacernos perder de vista que la dificultad vislumbrada por Euclides concierne al plano ontológico: habiendo algo único, el bien o la virtud, el lenguaje lo pluraliza, llevándonos a creer que estamos ante una multiplicidad y que, por lo tanto, a cada nombre de los hombres le correspondería una realidad diferente. Podría ocurrir, además, como proponen Mársico (2013: 23-35) y Gardella (2015: 54-61), que la noción misma de bien no haya sido ética, sino ontológica. Las autoras acuerdan en una tesis que torna aún más drástico el diagnóstico de inadecuación del lenguaje señalado por el megárico: si el bien es un principio ontológico, su radical distancia con el lenguaje indicaría la incapacidad de este para expresar la unidad de lo real mismo y no solo la de un concepto que aludiría a desarrollos de Euclides en el ámbito práctico.

Como adelanté en el apartado 2.1.1, Mársico arriba a esta idea a partir de una reapropiación de la corriente que conecta a megáricos y eleáticos. El rechazo de la existencia de las cosas contrarias al bien en SSR II.A.30 (D. L. II.106) la lleva a pensar

¹²⁴ Gardella (2015: 55) traduce “Euclides declaraba al bien uno (ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο)” respetando que no hay cópula. Montoneri (1984: fr. 20) y Muller (1985: fr. 24) traducen como Mársico. Gardella cree que la omisión es deliberada y responde a una toma de posición de Euclides en contra de la predicación atributiva, similar a la de Estilpón (Plutarco, *Contra Colotes* 22-23.1119c-1120b=SSR II.O.29). Cf. Mársico (2012). Si Euclides dijera que el bien *es* uno, estaría afirmando que la unidad es diferente al bien y volviéndola un predicado o accidente suyo. La ausencia de cópula sugiere que la unidad es una determinación inherente al bien que no atenta contra su unidad. La tesis es sugerente pero depende de que Diógenes Laercio cite palabras textuales, algo difícil de defender. Estilpón es, además, una figura tardía.

que Euclides identificaba lo que es (τὸ ὄν) con el bien. Tanto sirviéndose de lo bueno en tanto principio ontológico como de la doctrina de la unidad de la virtud, el megárico señalaría las limitaciones de los medios lingüísticos para dar a conocer lo que es tal cual es. Los versos 52-53 del fragmento 8 del poema de Parménides (DK 28, B 8), en donde la diosa introduce el tratamiento de las opiniones indicando al discípulo que a partir de ahora escuchará el “orden engañoso de mis palabras (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν)” (52), según el cual los mortales “establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias (μορφὰς κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν), a los cuales no unificaron necesariamente (τῶν μίαν οὐ χρόν ἔστιν), y en esto se han equivocado (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν)” (53-54) son para Mársico una prueba de que en Parménides hay una incipiente problematización de las capacidades del lenguaje para enunciar las cosas que son, señalamiento que habría servido a Euclides de modelo para sus ideas.¹²⁵

Gardella descrea de las fuentes que ligan a Euclides con Parménides. No obstante, interpreta su posición apelando a una metafísica *sui generis*.¹²⁶ Para la autora Euclides defiende una noción de bien como principio de ordenación racional y necesaria de lo real. Lo contrario del bien sería la falta de orden, el que las cosas ocurran por azar. Esta interpretación la basa en los múltiples nombres del bien: φρόνησις, θεός, νοῦς, καὶ τὰ λοιπά. Todos remiten a desarrollos de la tradición filosófica. La divinidad una (εἷς θεός) es un componente central del pensamiento de Jenófanes (Clemente de Alejandría, *Stromata* V.109=DK 21, B 23), de la cual Diógenes Laercio informa que es “todo inteligencia (νοῦς), sensatez (φρόνησις) y eterno” (IX.19=DK 21, A1). Este dios uno posee, además, una dimensión cósmica, haciendo vibrar el universo con su inteligencia (Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 23.10=DK 21, B 25). Gardella también destaca como antecedentes a Anaxágoras, el cual daba al νοῦς una función ordenadora de la mezcla primigenia (Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 156.13-157.1, 157.7-9, 164.23-24 y 300.31-301.1=DK 69, B11-14) y a los atomistas, para quienes todo se produce “por razón (λόγος) y necesidad (ἀνάγκη)” (Aecio I.25.4=DK 67, B 2).

El rol que Euclides podría haberle otorgado a lo bueno sería similar al que

¹²⁵ DK 28, B 8.38-41 fortalece esta interpretación: “Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido (τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο), creyendo que eran cosas verdaderas (πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ): nacer y morir (γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι), ser y no ser (εἶναι τε καὶ οὐχί), cambiar de lugar y alterar el color exterior (καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν)”. Estos versos podrían haber propiciado el nexo de los argumentos megáricos sobre la negación del cambio con el eleatismo, recogidos por Aristocles a propósito de Estilpón (*Acerca de la filosofía* fr. 2=SSR II.O.26).

¹²⁶ Las interpretaciones del ἀγαθόν euclideano en clave ética asumen, por ejemplo, que el megárico abrazó la tesis del intelectualismo socrático que niega la existencia objetiva o positiva de lo malo (τὸ κακόν), relegando esta noción a la ignorancia de lo bueno. Cf. Muller (1985: 102) y Drozdek (2007: 146).

Platón le da a la Forma del Bien en *República* VI.508e-509b como causa de la verdad, el conocimiento y la realidad de todas las cosas. Como pieza estructurante del plano eidético y cúspide de la jerarquía de Formas, el Bien cumple una función que aunque incluye lo ético, lo excede, operando como principio de lo que es en su conjunto. La crítica de Euclides a las denominaciones que recibía el bien podría constituir la denuncia de que los intelectuales del pasado no dieron con una concepción correcta del fundamento racional de lo real, brindando aproximaciones parciales que distorsionan su carácter único e inherente a la totalidad.¹²⁷ De este ataque podrían haber sido objeto también sus condiscípulos, ya que, por ejemplo, Platón usa φρόνησις y νοῦς para hacer referencia a la inteligencia y mente dada al mundo por el dios.¹²⁸ Me gustaría enriquecer la lectura con Jenofonte, filósofo poco estudiado pero con ricos desarrollos en lo que respecta a la divinidad como garante del ordenamiento racional de lo real.

En *Memorabilia* I.4 Jenofonte relata una conversación de Sócrates con Aristodemo propiciada porque este se burlaba de quienes honraban a los dioses. En pos de reorientar su actitud, Sócrates construye un razonamiento que refuta su sugerencia (3-4) de que los seres vivos inteligentes (ἐμφορνά) y activos (ἐνεργά) podrían surgir por azar (τύχη). La argumentación se basa en conectar la utilidad (ὠφέλεια) con el concepto de γνώμη, que referiría al proyecto providencial (προνοητικῶς) mediante el cual el dios, en tanto artesano sabio (σοφὸς δημιουργός), dispuso las cosas para que estas puedan cumplir con una finalidad provechosa. Los ojos, por ejemplo, le fueron dados al hombre para ver lo visible. A estos, a su vez, los cubrió con párpados para que los empleara cuando sea necesario y los protegiera de los vientos, añadió cejas para que el sudor de la frente no moleste, etc. Le implantó también un alma (ψυχή), responsable de mover el cuerpo y por la cual el hombre actúa, del mismo modo que lo hace el dios respecto del

¹²⁷ Gardella (2015: 56, n. 48) se opone a la hipótesis de Schleiermacher (1824: 256-257) según la cual los megáricos serían los “amigos de las Formas (εἰδῶν φίλοι)” de *Sofista* 248a. A esta tesis adscriben Muller (1988: 93-100) y Mársico (2013: 28), para quienes los megáricos habrían sostenido la existencia de Formas perfectas y trascendentes a los particulares, pero que, a diferencia de la versión platónica de la teoría, la suya no preveía un mecanismo de participación, enfatizando la incomunicación entre planos. Gardella argumenta que la doctrina en *Sof.* 246b se corresponde con la teoría de las Formas defendida por Platón en su producción madura. El que el bien no sea lo único existente no implica la postulación de realidades trascendentes, o al menos no hay material para defender la hipótesis. La cercanía con Euclides en los primeros años de formación de Platón y el que Cicerón indique que los megáricos “tomaron mucho de Platón” (*Académicos primeros* II.42.129=SSR II.A.31) están entre los argumentos para acercarlos.

¹²⁸ Cf. *Timeo* 34a, en donde se explica que el demiurgo le asignó al mundo en su origen “el movimiento adecuado a su cuerpo, aquél de los siete movimientos que en mayor medida corresponde al intelecto y la sabiduría (περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα)”. La traducción pertenece a Eggers Lan (2012). Sobre los siete movimientos, cf. *Timeo* 43a-b. En el mito del *Político* (268d) también se dice que el dios que compuso el mundo lo dotó de φρόνησις para que pudiera moverse más allá de su conducción.

mundo, con inteligencia (νοῦς) y no gracias a la suerte (εὐτυχῶς).

La acción de planificación y creación del dios incluye un elemento filantrópico fundamental para propiciar la piedad de Aristodemo: el hombre camina erguido, tiene manos además de pies, puede generar sonidos variados y posee un alma más perfecta que la de las bestias, capaz de reconocer la existencia de los dioses y honrarlos. En tal sentido, los hombres son como dioses entre los animales, superándolos en naturaleza (φύσις). La comparación entre dioses y hombres se retoma al final para indicar que, tal como se dijo, así como la inteligencia en cada hombre maneja el cuerpo según sus deseos, “la sabiduría presente en el todo (τὴν ἐν <τῷ> παντὶ φρόνησιν)¹²⁹ dispone (τίθεσθαι) todas las cosas (τὰ πάντα) como le place (ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾗ)” (17).

Es necesario señalar que la conversación se maneja con un alto grado de ambigüedad respecto de si el agente de la planificación es el dios en singular, los dioses en plural o una inteligencia que actúa a través de este o estos, o que incluso podría identificarse completamente con ellos y ser ella principio actuante. Esta, además, es referida por medio de γνώμη, νοῦς y φρόνησις. Ambigüedades similares presenta *Memorabilia* IV.3, en donde Sócrates elabora una argumentación prácticamente idéntica conversando esta vez con Eutidemo. Vale la pena citar la sección 13 por completo:

Hasta tú te darás cuenta de que digo la verdad si no esperas ver la apariencia de los dioses, sino que te conformas, viendo sus obras, con adorarlos y honrarlos. Reflexiona que los propios dioses nos indican ese camino, pues no sólo los restantes (οἱ ἄλλοι), cuando nos dan sus bienes (ἡμῖν τὰγαθὰ διδόντες), lo hacen sin aparecer para nada ante nuestros ojos, sino que también el que ordena y abarca el universo entero (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων), en quien residen todas las cosas bellas y buenas (ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστὶ) y las mantiene siempre para nuestro uso intactas, sanas y sin vejez (καὶ αἰεὶ μὲν χρωμένους ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων), [...] este se deja ver como realizador de las cosas más grandiosas (οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττωνόρᾳται), pero como administrador es para nosotros invisible (τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστίν). (Jenofonte, *Memorabilia* IV.3.13)

La imagen del dios como administrador conecta con el *Económico*, en donde Jenofonte también apela al fundamento divino para aconsejar sobre cómo administrar la hacienda

¹²⁹ Me ha sido de utilidad para reconstruir estos pasajes la traducción de Zaragoza (2007), de la cual, no obstante, me distancio, ya que si bien no tiene inconvenientes sintácticos, el autor no suele traducir con rigor el vocabulario específico empleado por Jenofonte. El texto utilizado es de la edición de Marchant (1971). El agregado del artículo τῷ es usual entre los editores. Cf. también Bandini y Dorion (2000).

(οἶκος). La administración se estructura en base a la diferencia sexual (VII.20-42): la divinidad otorgó a varón y mujer naturalezas adecuadas a acciones diferentes porque hay tareas que son del exterior, como las agrarias y las políticas, y otras del interior, como la ración de los alimentos y la crianza de los hijos. El componente humano de la administración de la hacienda y los paralelos que Jenofonte establece entre esta y el arte militar (VIII.4-7) hacen que en el *Económico* priorice el campo semántico en torno a τάσσειν (“formar”, “ordenar en filas”, “asignar un puesto”), por lo cual el orden suele ser referido con τάξις más que con κόσμος, aunque ambos funcionan como sinónimos.¹³⁰ En *Memorabilia* IV.3.13 se dice, en este sentido, que el dios “ordena el universo entero (τὸν ὅλον κόσμον συντάπτων)”, y en I.4.13 que los dioses “ordenan las cosas más grandes y bellas (τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα συνταξάντων)”.¹³¹

Las críticas de Euclides a la tradición y a sus contemporáneos podrían haber girado en torno a sinonimias como la que se da entre τάξις y κόσμος o al tipo de imprecisiones de *Memorabilia*, ya que en todos estos casos se intenta referir a lo mismo a partir de muchas denominaciones. Jenofonte quizás vislumbró, como Euclides, que el bien es uno, orden, y que el desorden, lo contrario del bien, no existe. Pero en lo que podría estar errado es en la expresión lingüística de dicho fundamento, el cual unas veces identifica con los dioses, otras con el dios, otras con la inteligencia de este o estos y otras con la inteligencia en sí misma, a la cual, además, denomina γνώμη, νοῦς y φρόνησις. El mismo principio de organización Jenofonte lo aplica, a su vez, a ámbitos diversos que quizás forman parte de lógicas incomparables, como lo político y lo doméstico. En *Económico*, por ejemplo, apela a vocabulario político para describir las labores de la esposa: esta es reina (βασίλισσα) del hogar y guardiana de sus leyes (νομοφύλαξ) (IX.15), tomando prestado el primer término de la estructura de organización jerárquica y estratificada persa, basada en premios y castigos a los subordinados (IV.7-8 y 15-16), que en el caso de la mujer serían esclavas con distintos

¹³⁰ Es probable que la preferencia por τάξις (doce usos) y τάσσειν (diecinueve) se deba a que la apelación a ambos términos se concentra en los capítulos IV, VIII y XX, en donde la comparación entre la administración, la actividad militar y la política, ejemplificada con los persas, es constante. Los empleos de κόσμος (tres) y κοσμεῖν (seis) son raros y no impregnan el vocabulario del diálogo.

¹³¹ La renuencia a emplear κοσμεῖν en *Memorabilia* podría provenir de lo que Jenofonte afirma en I.1.10-16 respecto de la negativa de Sócrates a hablar “sobre la naturaleza de todas las cosas, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman orden (σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει) y por qué leyes necesarias resulta cada uno de los fenómenos celestes” (11). Sócrates conversaba “sobre asuntos humanos (περὶ τῶν ἀνθρωπείων)” (16): el qué (τί) es de las virtudes, la ciudad, el político, el gobierno, etc. Textos como este son cruciales para advertir que la perspectiva desde la que Jenofonte se acerca a la divinidad es práctica y no física, a pesar de que su tratamiento esté impregnado de ontología.

grados de responsabilidad, y el segundo de los cargos públicos atenienses.

El paso por Jenofonte constituye un mero refuerzo de la tesis de Gardella según la cual en *SSR* II.A.30 asistimos a una formulación del señalamiento de Euclides de la distancia entre la realidad y el lenguaje, específicamente expresado respecto del principio que organiza lo real y las teorizaciones que este suscitaba en tiempos de Euclides. La inclusión de “los restantes (τὰ λοιπά)” nombres que recibe el bien habilita tales ejercicios conjeturales: tras las posibilidades abiertas por τὰ λοιπά podrían hallarse γνώμη, τάξις, κόσμος, οἰκονομία y muchos otros conceptos. De Antístenes se afirma, por ejemplo, que en su *Físico* defendió que “según la costumbre (κατὰ νόμον) hay muchos dioses, pero según la naturaleza (κατὰ φύσιν) uno solo (ἕνα)” (Filodemo, *Sobre la piedad* 7a.3-8=*SSR* V.A.179). No hay fuentes para defender que Antístenes formuló la existencia de un dios garante del orden, pero su radical posición lingüística, según la cual el λόγος muestra lo que es tal cual es, supone que la realidad tiene una estabilidad y consistencia extrema. El inscribir su filosofía en torno a la divinidad y la φύσις podría haberlo hecho también objeto del ataque de Euclides.¹³²

Si bien la interpretación de Gardella es atractiva y he ofrecido argumentos en favor de ella, la misma presenta inconvenientes que limitan sus alcances. Estos son similares a los de la posición de Mársico. El principal problema radica en que ambas suponen la postulación de una tesis robusta por parte de Euclides, la cual no tiene fallas al ser usada para interpretar lo dicho en *SSR* II.A.30, cuyo principio en relación con la unidad es lo bueno (τὸ ἀγαθόν), pero que resulta discutible al tratar con *SSR* II.A.32, el cual enuncia que es la virtud (ἡ ἀρετή) la que es una. Los paralelos en el vocabulario de los testimonios, ambos de Diógenes Laercio, son lo suficientemente marcados como para suponer que el doxógrafo está enunciando una posición idéntica o al menos similar: de cierta cosa (τὸ ἀγαθόν y ἡ ἀρετή) se dice que es una (ἓν y μία) aunque es llamada (καλούμενον y καλουμένη) con muchos nombres (πολλοῖς ὀνόμασι).¹³³

La unidad de la virtud instala al pensamiento megárico en el marco de la ética, y

¹³² La censura de Antístenes a la utilización de imágenes para conocer a la divinidad (Clemente de Alejandría, *Protréptico* VI.71.2=*SSR* V.A.181) está cerca de la crítica a concentrarse en la apariencia de los dioses de *Memorabilia* IV.3.13. La actitud de Jenofonte respecto de los dioses que para Antístenes existirían sólo según la costumbre (*SSR* V.A.180) es, no obstante, distinta, ya que Antístenes desprecia los regionalismos nacionales, mientras que para Jenofonte son la base de la piedad. Frente a la pregunta de Eutidemo respecto de que cómo honrar a los dioses, Sócrates es rotundo: “según la costumbre de la ciudad (νόμῳ πόλεως)” (*Memorabilia* IV.3.16). Una apuesta localista similar hay en I.IV.16. Sobre el monoteísmo de Antístenes y su crítica a la religión local, cf. Drozdek (2007: 135-144).

¹³³ La variación está solo en el neutro y el femenino en uno y otro caso, que se explica por los géneros neutro y femenino de ἀγαθόν y ἀρετή respectivamente, con los que concuerdan numerales y participios.

es verosímil que sea a partir del tratamiento de esta doctrina que Diógenes vincule la escuela megárica y la dialéctica con esta parte de la filosofía. Vimos en el apartado precedente que los testimonios transmiten desarrollos éticos de Euclides que hacen esperable no sólo que el megárico haya reflexionado sobre la virtud, sino que esta ocupe un lugar central en su filosofía. Las fuentes latinas sobre sus tesis no incluyen los términos dios, mente o inteligencia, que sugieren una lectura ontológica del bien:

La escuela 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, luego, esos filósofos fueron llamados “eleáticos”), después Euclides de Mégara, el discípulo de Sócrates, a partir de quien se les dio el nombre a los megáricos. Decían que es bueno solo lo que es uno (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum*), siempre similar e igual a sí mismo (*et similet et idem semper*). También tomaron mucho de Platón. (Cicerón, *Académicos primeros* II.4.129=SSR II.A.31)

Con justicia entre los filósofos no es poco conocido Euclides, que fue el fundador de la escuela de Mégara. Apartándose de los otros (*dissentiens a ceteris*), dijo que el sumo bien es (*id esse dixit summum bonum*) aquello que es siempre similar e igual a sí mismo (*quod simile sit et idem semper*). Ciertamente entendió cuál es la naturaleza del sumo bien (*intellexit profecto quae sit natura summi boni*), aunque no explicó en qué consiste (*licet id non explicaverit, quid sit*). (Lactancio, *Instituciones divinas* III.12.9= SSR II.A.31)

Al aludir a Euclides los autores están tratando el sumo bien: Cicerón busca mostrar cómo los filósofos nunca estuvieron de acuerdo sobre ello; Lactancio cita a Euclides como autoridad para su doctrina según la cual el bien es la inmortalidad del alma, única cosa no sujeta a disminución, aumento ni cambio y que constituye el fin de la vida virtuosa. Cicerón no vincula el bien euclidiano con la virtud al punto de identificarla con ella, y señala que fueron los estoicos quienes dijeron que el bien es la virtud. Pero esta fuente no permite identificar bueno y real al modo en que lo hace SSR II.A.30.

El tratamiento de Euclides por parte de ambos autores es, no obstante, breve y poco riguroso. Pero resulta sugerente que Lactancio aplique a Euclides el verbo *dissentire*, cuyo significado es “disentir”, “discordar”, “ser de otro parecer”, y que lo haga, a su vez, indicando que el megárico disentía con todos los demás (*a ceteris*). Los dos elementos están en sintonía con la actitud refutativa de Euclides que reconstruiré en

breve y de la cual ya hay indicios en *SSR* II.A.30 y 32: el carácter concesivo de los participios *καλούμενον* y *καλουμένη* refiere a una contraposición entre un contenido teórico que sostiene la unidad de una cierta realidad y el empleo del lenguaje que la multiplica indebidamente al ponerle muchos nombres. El marcar tal problema de inadecuación entre lenguaje-múltiple y realidad-una podría admitir, como creen Mársico y Gardella, formulaciones en terreno ontológico (*ἀγαθόν*) y ético (*ἀρετή*). En ambos casos Euclides estaría afirmando el mismo principio de unidad de lo real.

No obstante, me gustaría considerar la hipótesis de que Euclides quizás jamás formuló doctrinalmente esta posición, lo cual no inhabilita que se podría haber servido del problema de sinonimia que ella expone para refutar a otros intelectuales o personas comunes, denunciando sus pretensiones de saber experto o de sentido común. Esta propuesta resolvería la indeterminación respecto de si el bien es un concepto ontológico o ético o si debe ser identificado con la virtud: el énfasis podría no estar en las entidades que Euclides afirma como únicas, sino en la incapacidad para expresarlas. Tanto los desarrollos en torno a un dios o inteligencia ordenadora inmanente o trascendente al mundo de la tradición y de sus condiscípulos como la unidad de la virtud podrían haberle servido como armas para extraer refutaciones, explotando su potencial erístico y no su *status* de verdades que podrían oponérsele a otros para demostrar la falsedad de su creencia en la multiplicidad de las virtudes o la ausencia de orden racional.

La unidad de la virtud tal como es discutida en el *Protágoras* revela que la disyuntiva entre ontología y ética es ficticia en relación con este tópico, puesto que su tratamiento habilitaba reflexiones en torno al vínculo entre lenguaje y realidad como las enunciadas por Euclides. La doctrina es presentada por Sócrates de esta manera:

Pues decías [tú, Protágoras] que Zeus envió la justicia y la vergüenza a los hombres, y muchas veces dijiste en tus argumentos que la justicia, la prudencia, la piedad y todas las demás serían en suma una sola cosa (*ἓν τι*), la virtud (*ἀρετή*). Entonces, completa el discurso con precisión para mí: primero, si la virtud es una unidad (*πότερον ἓν μὲν τί ἐστὶν ἢ ἀρετή*), y la justicia, la prudencia y la piedad son sus partes (*μόρια δὲ αὐτῆς*), o si es como yo decía hace un momento: que son todos nombres de la misma unidad (*πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος*). (Platón, *Protágoras* 329c-d)¹³⁴

¹³⁴ Traducción de Divenosa (2006). Más adelante, la misma alternativa con vocabulario enriquecido: “Entonces, al menos según creo, la pregunta era esta: la sabiduría, la prudencia, la valentía, la justicia y la piedad, ¿son cinco nombres para un hecho singular (*πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστὶν*)? ¿O, por el contrario, en cada uno de tales nombres subyace una realidad particular (*ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία*) y un hecho que tiene en cada caso una potencialidad propia (*πρᾶγμα*”

Un problema similar al destacado aquí por Platón y en *SSR* II.A.30 y 32 por Euclides es el que da lugar a la conversación del *Sofista*. El punto de partida es que en torno a las figuras del sofista, el político y el filósofo hay confusión, por lo cual Sócrates le solicita al Extranjero de Elea que le indique cómo los piensan y denominan (ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον) en su tierra. La pregunta que le propone es: “¿Conciben que todos ellos son uno solo (ἐν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον), o dos (ἢ δύο), o ya que hay tres nombres (ἢ καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία), distinguen también tres especies (τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι), a cada una de las cuales le corresponde un nombre (καθ’ ἐν ὄνομα [γένος] ἐκάστω προσήπτον)?” (*Sof.* 217a). El bien y la virtud podrían haber constituido meros ejemplos que Euclides empleaba para hacer foco en una cuestión más general: que varios nombres pueden ser usados para significar una cosa idéntica y única.¹³⁵ Podría ser la sinonimia, por tanto, el problema fundamental que Euclides habría señalado de acuerdo a la reconstrucción de su tesis según Diógenes Laercio.

En síntesis, considero que no es necesario llevar la propuesta de Euclides hasta el extremo de comprometerlo con una afirmación respecto de la naturaleza de lo real. Las dificultades ontológicas vislumbradas en doctrinas reputadas podrían haber constituido una intuición que dio lugar a una búsqueda de otras zonas problemáticas del lenguaje que caracterizaría a sus continuadores y de la cual él mismo probablemente también participó: así como una misma cosa puede ser significada por muchos nombres, un nombre puede significar varias cosas o una oración habilitar dos o más interpretaciones. A estas anomalías habría que sumar cualquier expresión que genere perturbación o confusión y sirva para hacer manifiesto el núcleo de la filosofía megárica: el lenguaje es una herramienta peligrosa, más proclive a la distorsión, la imprecisión y el error que a la transparencia, la exactitud y la verdad.

Las fuentes sobre la argumentación de Euclides que permitirían colegir su dedicación a esta actividad son escasas. Giannantoni en *SSR* II.A.15 compila versiones de una anécdota según la cual su hermano le habría arrojado con voz insensata y salvaje (ἀγνώμονα καὶ θηριώδη) la maldición “que me muera, si no me puedo vengar de ti”, a

ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον), sin que cada una sea como alguna de las restantes?” (*Prot.* 349b).

¹³⁵ La incorporación al problema de verbos como ἡγεῖσθαι (“creer”), νομίζειν (“considerar”) y διαρεῖν (“distinguir”) permite visualizar mejor un elemento que los breves y sintéticos testimonios de Diógenes Laercio solo sugieren a través de la carga conceptual de φρόνησις, θεός y νοῦς: que tras las palabras que refieren a una misma cosa hay pensamientos y conceptos diferentes. Me ocuparé de esta cuestión con más detalle en el apartado 2.2.3.1 a través del tratamiento de la sinonimia por parte de Brisón de Heraclea.

lo cual Euclides respondió “y yo, si no te puedo persuadir de terminar con la ira (πείσαιμι παύσασθαι τῆς ὀργῆς) y querernos como me querías antes” (Plutarco, *Sobre el amor fraterno* XVIII.489d). Sólo el *Sobre la represión de la ira* XIV.462c de Plutarco indica el éxito de la maniobra persuasiva de Euclides, pero no da noticias de su contenido.¹³⁶ La contraposición entre la descripción del hermano, el cual parecía tomado por una ira irracional, y su modificación tras las palabras de Euclides, hacen pensar que la anécdota podría estar relacionada con el autodomínio de cuño socrático y no solo con las habilidades discursivas de Euclides, tópico que también vimos tematizado en *SSR* II.A.21, donde se ligaba el carácter insensato a la esclavitud.

El celo puesto en conseguir con sus palabras la simpatía de su hermano está en sintonía con las buenas relaciones de Euclides y sus condiscípulos. No armoniza, sin embargo, con los testimonios que lo relacionan a la erística, la cual claramente opera más como impulsora de enemistad que de amistad. Como vimos en el capítulo anterior, Diógenes Laercio transmite que la ocupación de Euclides a argumentos erísticos podría haberle despertado reproches de Sócrates:

Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (ἐσπουδακότα περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους), le dijo: “Euclides, podrás usarlos con los sofistas (σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρῆσθαι), pero de ningún modo con los hombres (ἄνθρωποις δὲ οὐδαμῶς)”, pues creía que la argumentación alambicada sobre estos temas (τὴν περὶ ταῦτα γλισχρολογία) era inútil (ἄχρηστον). (D. L. II.30=*SSR* II.A.3)¹³⁷

La oposición entre σοφισταί y ἄνθρωποι es esencial para comprender el pasaje, así como qué imagen brinda Diógenes de los ἐριστικοὶ λόγοι. En cuanto a estos, la clave está en γλισχρολογία, compuesto de γλισχρός (“adherente”, “pegajoso”, y de allí “molesto”, “difícil”) y λόγος. El sentido de la combinación es próximo al uso que Isócrates le daba a μικρολογία en *Contra los sofistas* 8, asociado a la argucia y la

¹³⁶ Las restantes fuentes son Estobeo IV.27.15, *Gnomologium vaticanum* 743.278 y *Gnomologium parisinum* 71. Basilio (*Sobre la literatura pagana que hay que leer* 4=*SSR* II.A.16) la transmite sin la mención al hermano. Destaca también su estado inicial de enojo y la intención de Euclides de calmarlo.

¹³⁷ Sobre la exclusión de las palabras “como también dice Platón en el *Eutidemo*” al final de este pasaje por parte de Giannantoni (1990) y Mársico (2013), cf. capítulo 1, apartado 1.3.1, p. 64, nota 76. Que el *Eutidemo* es un diálogo dirigido al círculo de Euclides es algo que demostraré en los capítulos 3 y 4. Temo cometer una petición de principio si apoyo mi hipótesis a partir de un comentario marginal de Diógenes Laercio.

inutilidad.¹³⁸ La traducción de Mársico sugiere la utilización por parte de Euclides de razonamientos rebuscados a fin de lograr, quizás, la confusión del adversario. El pasaje no refiere al ἔλεγχος, pero dada la cercanía entre ἐριστικός y el empleo de la refutación con fines polemistas y engañosos, el testimonio podría ser leído como una advertencia de Sócrates respecto del modo en que su discípulo se apropiaba de sus enseñanzas.

Se debe tener cuidado de no dar por hecho que σοφιστής significa aquí simplemente “maestro a sueldo”. Es dudoso, por otra parte, que esté siendo empleado como mero sinónimo de ἐριστικός, ya que en el contexto es Euclides el disputador. No queda claro si Euclides disputaba con los hombres o solo con los sofistas. Las palabras de Sócrates quizás estén dirigidas a describir el fracaso de sus intenciones erísticas en relación con los hombres y no su actitud frente a ellos, como si dijera que con estos, aunque lo intente, no podrá salirse con la suya. Considerando esto, es probable que la connotación de σοφιστής sea peyorativa y recoja el uso en tanto “pedante” o “sabihondo” que podía adquirir el término, visible ya en Aristófanes.¹³⁹ Sócrates estaría oponiendo, en tal lectura, a hombres corrientes con intelectuales petulantes que con fines comerciales aparentan más de lo que saben. Sería a estos a quienes Euclides sería capaz de arrastrar a sus embrollos para dejar en evidencia su falsa pretensión.

El amplio espectro de personas hacia las cuales Euclides podría haber volcado su argumentación es paralela a la radicalidad de los objetivos refutativos de esta. Diógenes Laercio transmite los lineamientos metodológicos seguidos por el megárico:

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 (καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνήρει), diciendo que está establecido o a partir de cosas similares o a partir de cosas disímiles (ἦτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἀνομοίων συνίστασθαι). Si lo está a partir de cosas similares, es preciso volverse más (δεῖν μᾶλλον ἀναστρέφεσθαι) a ellas mismas (περὶ αὐτά) que a las que son similares a ellas, mientras

¹³⁸ Liddel, Scott y Jones (1996: γλισχρολογία) sugieren la traducción “straw-splitting”, similar al “hair-splitting” propuesto para μικρολογία (Cf. capítulo 1, apartado 1.2.1, p. 47, nota 50). En este caso el término está más vinculado a la falacia del hombre de paja que a las distinciones y objeciones innecesarias, consistente en atacar no la tesis del rival, sino un constructo elaborado para refutar su posición con mayor facilidad.

¹³⁹ Cf. *Nubes* 331, 1111 y 1307. Este uso se aprecia en el *Banquete* de Jenofonte (IV.5), donde Calias le lanza el término a Antístenes a modo de insulto luego de que el socrático no fuera capaz de refutarlo a pesar de intentarlo varias veces, dando a entender que presume de sus falsas habilidades argumentales.

que si lo está a partir de cosas disímiles, la comparación es forzosa (παρέλκειν τὴν παράθεσιν). Por eso sobre este punto dice Timón lo siguiente, cuando ataca también al resto de los socráticos:

pero no me preocupo por esos charlatanes (φλεδόνων), ni por ningún otro, ni por Fedón, el que fuera, ni por el disputador (ἐριδάντεω) Euclides, que inculcó a los megáricos (Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε) la furia de la discusión (λύσσαν ἐρισμοῦ) (D. L. II.107=SSR II.A.34)

El valor de esta fuente es incalculable, ya que no han sobrevivido razonamientos particulares de Euclides. Si bien los términos λῆμμα y ἐπιφορά no habrían pertenecido a él mismo, sino al vocabulario de la lógica estoica, el pasaje permite apreciar su actitud frente a las demostraciones: en lugar de intentar desmontarlas atacando sus premisas, se oponía (ἐνιστάναι) directamente a lo concluido. Su enfoque en torno a la distancia entre lenguaje y realidad constituía un excelente marco para llevar adelante la práctica, en tanto que el megárico tenía conciencia de la fragilidad que afecta a cualquier tesis por el solo hecho de estar formulada en el lenguaje. El potencial erístico de esta estrategia es enorme, dado que es en las premisas en donde se apoya una conclusión. La noticia de Diógenes podría significar que Euclides no se esforzaba por reconstruir las ideas que fundamentaban aquello a lo que se oponía, sino que lo guiaba un imperativo de contradicción contra todo lo que sus contrincantes dijeran.

Además de la oposición a las conclusiones, Diógenes agrega que Euclides rechazaba (ἀναιρεῖν) el razonamiento por comparación. Es sugerente la estructura dilemática a partir de la cual Euclides fundamenta su negativa a admitir este tipo de explicaciones. El dilema podría haber constituido una estrategia general para ser capaz de oponerse, al igual que con las demostraciones, a toda comparación, ya que cuando alguien compara una cosa con otra, o bien estas son similares, o bien no lo son, ya sea en absoluto o en algún aspecto relevante. Si fuera el primer caso, Euclides podría haber argumentado la necesidad de dar cuenta del elemento a explicar por sí mismo, dado que la similitud con la cosa comparada no aportaría nada nuevo o desconocido sobre su naturaleza; si fuera lo segundo, podría haber ahondado en los aspectos divergentes entre una cosa y otra que sirvan para cancelar la pretendida comparación. El significado más propio de ἀναιρεῖν, en efecto, es “hacer desaparecer”, “abolir” o “anular”, que es lo que justamente parece hacer Euclides: volver a la comparación o superflua o forzada.

La impugnación al razonamiento por demostración y por comparación coloca a

Euclides en una actitud muy hostil frente a las variadas modalidades argumentativas en terreno filosófico.¹⁴⁰ La negativa respecto de las comparaciones podría estar en relación con el señalamiento de los muchos nombres del bien de *SSR* II.A.30. La crítica del megárico pone en entredicho que dios, sensatez e inteligencia sean símiles lícitos para dar a conocer por medio del lenguaje el orden racional y necesario de lo real que muchos pensadores de la tradición y contemporáneos postulaban. En el caso específico de Jenofonte¹⁴¹, por ejemplo, la utilización de la designación βασιλισσα para expresar realidades en tantos aspectos diferentes como lo son el regir un imperio y el administrar una casa podría conducir a errores y tergiversaciones profundas. El que Jenofonte intente también en el *Económico* colocar el ámbito humano y el divino bajo los mismos conceptos es quizás aún más problemático. En la esfera de los hombres, por ejemplo, la posibilidad de que surja el desorden (ἀταξία) si estos no le ponen cuidado (ἐπιμέλεια) suficiente a sus tareas es una posibilidad siempre latente (VIII.3-9). Tal eventualidad, por el contrario, está excluida de la divinidad, ya que por motivos ontológicos esta opera como garante y modelo de cualquier orden posible.

Otro problema está en el uso del término “administrador (οἰκονομος)”, que Jenofonte aplica al hombre y al dios. Las acciones específicas del primero respecto de su propiedad y del segundo respecto del universo son, obviamente, distintas, aunque en algún sentido deben ser similares, dado que ambos son denotados por la misma palabra. Para quien sigue con rigurosidad el argumento es fácil advertir que Jenofonte busca hacer foco en las tareas de organizar (τάσσειν) de ambos, las cuales dan lugar a un orden (τάξις) según un plan previsto. No obstante, el poner en relación elementos de naturaleza tan divergente habilita preguntas insidiosas que podrían poner un límite a la comparación. El dios, por ejemplo, ¿administra el universo como si fuera su οἶκος? ¿Perseguirá el mismo fin que el hombre al realizar su organización, el cual consiste en hacerlo crecer y volverlo más valioso? El proceder dialéctico de varios megáricos

¹⁴⁰ La comparación es una base firme para el pensamiento desde los presocráticos. Respecto de Tales de Mileto, por ejemplo, Aristóteles dice en *Metafísica* I.3.983b (DK 11, A 11) que al introducir el agua como principio (ἀρχή) este también se basó en que “la tierra está sobre el agua”. Al comentar esta tesis en *Sobre el cielo* (94a28-b10=DK 11, A 14) Aristóteles dice: “la tierra se mantiene estable debido a que flota sobre el agua como un leño o algo semejante (ὥσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον)”. Sobre la comparación en Tales y el parentesco de sus razonamientos con la explicación narrativa, cf. Mársico (2011b: 18- 29).

¹⁴¹ Las fuentes socráticas son vastas en razonamientos por comparación, hecho que podría haber proveído a Euclides de mucho material de crítica. La argumentación por símiles ocupa un lugar destacado en los libros centrales de *República* (VI y VII). Las analogías tenían un rol clave en las estrategias de inducción de Esquines (Cicerón, *Sobre la invención* I.31.51-53=*SSR* VI.A.70). Aristipo, por su parte, acostumbraba comparar a las personas con cosas (D. L. II.74=*SSR* IV.A.90 y Plutarco, *Sobre el amor* 4.750d-e=*SSR* IV.A.93), y Antístenes a ilustrar con animales (Aristóteles, *Política* III.13.1284a11-17=*SSR* V.A.68).

extrema este tipo de ejercicios elaborados por pura erística, para poner en jaque al rival en la discusión. En Euclides, lamentablemente, el contenido de sus argumentos e incluso su forma interrogativa y refutativa sólo se puede conjeturar.¹⁴²

La única fuente que reproduce una argumentación más o menos completa del megarico es Estobeo III.6.63, que transmite lo que podría ser su oposición al tópico del parentesco en tanto hermanos gemelos del sueño (Ὕπνος) y la muerte (Θάνατος):

De Euclides. El sueño es un demon (δαίμων) más nuevo (νεώτερος) y más joven (μειρακιώδης), fácil de persuadir (εὐπειστος ῥάδιος) y escapar (ἀποφυγεῖν). Pero el otro es canoso (πολιός) y viejo (γέρων), es totalmente connatural (ἐμπεφυκός) de los más ancianos entre los hombres, difícil de persuadir (ἄπειστος) e implacable (ἀπαραίτητος). Es problemático liberarse (ἐργῶδες ἀπαλλαγῆναι) de este demon, cuando se presenta por única vez, pues no presta ninguna atención a los discursos (λόγοις προσέχει οὐδέν) ni en general puede escuchar (ἀκούειν τὸ σύνολον δύναται), porque es sordo. A su vez, tampoco podrías manifestarte señalando algo, porque es ciego. (Estobeo III.6.63=SSR II.A.11)

Llama la atención que quien desacredita las comparaciones se exprese a través de imágenes tan trabajadas: el sueño es un demon adolescente al cual se le puede escapar mediante la persuasión; la muerte uno anciano que ni oye ni ve y al cual no se lo puede disuadir de que no nos lleve con él. Pero cabe advertir que el lenguaje simbólico sirve al propósito de establecer una diferencia entre dos procesos que solían ser asimilados.¹⁴³ El que un demon sea joven y el otro viejo podría responder al intento de desvincular su origen del mismo alumbramiento (Hesíodo, *Teogonía* 211-216), hecho del cual, además, Euclides extrae lo que hace del sueño alguien en la plenitud de sus fuerzas y de la muerte un anciano deteriorado. Si bien en *Teogonía* Hipnos y Tánatos son coetáneos, en 759-766 se le otorgan cualidades distintas, aunque no las mismas que Euclides: el primero es “dulce (μείλιχος) para los hombres”; el segundo “tiene de hierro el corazón

¹⁴² El que SSR II.A.30 coloque a φρόνησις y νοῦς junto a θεός podría estar vinculado con la condena de Euclides a quienes se creen capaces de decir cómo son los dioses: “Euclides el filósofo, cuando alguien le preguntó cómo eran los dioses y de qué se alegraban, contestó: ‘lo demás no lo sé (τὰ ἄλλα οὐκ οἶδα), pero sí sé con certeza (ἀσφαλῶς) que odian a los chismosos (φιλοπράγμονας)’” (*Gnomologium Vaticanum* 743. 277= SSR II.A.17). Quienes teorizan al dios en términos cercanos a los de una inteligencia podrían ser víctimas del error de describir lo divino con categorías humanas, en una suerte de reverso del problema del *Económico*, que adscribe a lo humano un accionar que sigue al de los dioses. El silencio respecto de los rasgos de los dioses acerca poderosamente a Euclides a la lectura en clave escéptica del megarismo que propone Séneca (*Cartas a Lucilio* 88.43-45=FS 87).

¹⁴³ Cf. Muller (1985: 100-101), Mársico (2013: 33, n. 33) y Gardella (2015: 50-52).

(τοῦ σιδηρῆ μὲν κραδίη) y un alma implacable alberga en su pecho (χάλκεον δέ οἱ ἥτορ νηλεὲς ἐν στήθεσσιν)”. Pero al ser ambos hijos de la Noche están próximos.¹⁴⁴

Platón recoge en *Apología* 40c-40e la concepción de la muerte como una especie de sueño, presentándola como una de las dos alternativas posibles respecto de en qué consiste tal estado, siendo la otra la mudanza de morada del alma. Según la primera opción “el que ha muerto es algo así como una nada (οἶον μηδὲν) y no tiene ninguna sensación de nada (αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενός)” (40c), situación que Sócrates compara con el dormir sin tener imágenes oníricas (40d). La comparación es introducida para proponer que la muerte podría no ser un mal, sino una ganancia, ya que para Sócrates son pocas las noches en las que dormimos plácidamente. La totalidad del tiempo que implica la muerte podría reducirse a la duración de una noche tranquila. El tópico será retomado por Epicuro en *Carta a Meneceo*, donde si bien no establece el paralelo con el sueño, afirma que “la muerte no es nada para nosotros, pues todo bien y mal se dan en la sensación, pero la muerte es privación de sensación” (124).¹⁴⁵

El que dos filósofos se hallan ocupado del tópico importa porque habla de que la crítica de Euclides en *SSR* II.A.11 podría haber ido más allá de la poesía. El carácter irremediable de la muerte es un rasgo que podría haber echado en cara a quienes en el terreno teórico la comparaban con el sueño, mostrando los límites de la analogía por vía de la diferencia. El carácter dialógico de sus obras habilita que ellas pudieran haber incluido de las maneras más diversas esta comparación que refuta otra comparación. Podría no ser Sócrates quien la introduce, aunque no es la única fuente que la transmite como doctrina de Euclides.¹⁴⁶ Como conjetura, si el megárico defendió como propia esta posición, la apelación a la imagen de los démones podría haber constituido una muestra de las destrezas de Sócrates, quien irónicamente o para demostrar un punto, es capaz de usar los mismos procedimientos que sus rivales, como la comparación.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Traducción de Pérez Giménez (1982). Cf. Homero, *Iliada* XIV.231. De la Noche en *Teogonía* 226-232 es hija Éris. Imposible determinar si algún diálogo de Euclides podría haber criticado su retrato de Éris como odiosa (στυγερή), el cual constituye quizás un antecedente tradicional a la denominación de su círculo. El poeta hace a Éris madre de males, como la Fatiga, el Hambre, las Guerras y los Odios, y entidades cercanas a la actividad megárica, como los Discursos (Λόγοι) y las Ambigüedades (Ἀμφιλλογίαι). La denominación ἐριστικοί es quizás tardía, pero el vínculo de su labor argumentativa con ἔρις ya es rastreable en Isócrates. Euclides podría haber intentado librar a Éris de su mala reputación.

¹⁴⁵ Las traducciones de *Apología* y *Carta a Meneceo* pertenecen a Bieda (2014 y 2015). Sobre la muerte en Epicuro, su lugar en el *tetraphármakon* y sus antecedentes en Platón, cf. también Bieda (2015: 85-97).

¹⁴⁶ “Euclides el socrático dice que todos tenemos sin excepción un par de démones (*duplicem genium*) a nuestros costados. Se puede encontrar el testimonio en Lucilio, en el décimo sexto libro de las *Sátiras*.” (Censorino, *Sobre el día natal* 3.3=*SSR* II.A.11). Giannantoni la incluye en el testimonio de Estobeo.

¹⁴⁷ La estrategia sería similar a la que despliega Sócrates cuando analiza el poema de Simónides en

El talante erístico de Euclides es reforzado por el comentario final de Diógenes Laercio en *SSR* II.A.34 (II.107), donde indica que por estas cosas —oposición a las demostraciones en la conclusión y rechazo de las comparaciones— se ganó los insultos de Timón, que se refiere a él como “el disputador (ἐριδάντης) Euclides, que inculcó a los megáricos la furia de la discusión (λύσσα ἐρισμοῦ)”. El sustantivo λύσσα, el cual también se podría traducir por “rabia” o “furore”, revela el carácter extremo de la aplicación de Euclides a la erística. Si su actividad argumentativa se caracterizaba por la oposición y el rechazo, esta furia sugiere radicalidad: rechazaba todas las comparaciones, se oponía a todas las conclusiones, buscaba cuestionar todo λόγος. Su diagnóstico negativo respecto de las capacidades del lenguaje para dar cuenta de lo real constituyen una base teórica perfecta para alguien abocado a tal frenesí refutatorio.

2.3 Erística en los continuadores de Euclides

La lista de personas que las fuentes vinculan a Euclides es extensa, aunque tal número es engañoso respecto del estado del material sobre ellas. La información sobre la mayoría se limita a su lugar en la sucesión de Euclides y algún dato de su dedicación a la dialéctica y la erística. Solo de Brisón, Eubúlides, Diodoro, Estilpón y Aléxino conservamos textos para analizar su pensamiento. Es imposible que pueda ocuparme de los cinco con el debido detalle, por lo cual dejaré de lado a Diodoro y a Estilpón. Son los miembros más reputados y con mayor cantidad de testimonios, lo cual ha resultado en que su tratamiento por parte de la crítica haya sido relativamente rico.¹⁴⁸ Brisón, Eubúlides y Aléxino son referentes con argumentos interesantes pero poco abordados. Priorizo en este punto el objetivo de aumentar el conocimiento y comprensión sobre la línea. No pretendo un análisis exhaustivo de sus filosofías, sino enriquecer las ideas elaboradas en relación con la actividad erística de Euclides.

Es necesario advertir que el que la crítica de Isócrates en *Contra los Sofistas* y

Protágoras 342a-347a, o cuando en *Fedro* 237a-238c compone un discurso en sintonía con el de Lisias. En Platón es explícita la intención de mostrar que Sócrates opta por la dialéctica no por incapacidad frente a otros géneros, sino por su superioridad. Sobre la mixtura genérica en Platón, *cf.* Nightingale (1995).

¹⁴⁸ Sobre Diodoro hay dos importantes tradiciones de trabajos de lógica y metafísica: una sobre su doctrina de los condicionales y la modalidad (*Cf.* Prior 1955, Denyer 1981 y Bobzien 1993), otra sobre sus fricciones con Aristóteles y el argumento dominante (*Cf.* Hintikka 1964 y Gaskin 1995, entre otros). Estilpón ha sido trabajado por Mársico (2013b), Gardella (2015: 109-112) y Chame (2017: 46-55).

Encomio de Helena se ubique entre la primera y la segunda década del siglo IV a. C. hace imposible que esta pudiera haberse dirigido a Eubúlides y Aléxino. El caso de Brisón es más incierto y quizás sí haya estado junto a Euclides desde los primeros tiempos, pudiendo ser objeto de la crítica. La misma duda valdría respecto de Íctias, Dióclides, Clinómaco y Trasímaco. Mi intención, de todos modos, no es sugerir que Isócrates criticó a Brisón o a algún otro megárico en particular. Pero su ataque, así como, veremos, la consecuente respuesta de Platón en el *Eutidemo*, sugiere cierto componente grupal o al menos plural de los dedicados a las discusiones engañosas. Esto podría deberse no solo a que Isócrates se dirige a todos los socráticos, sino también a que los más erísticos entre ellos funcionaban como un conjunto. Resulta interesante por ello incluir una figura que quizás participó tempranamente del círculo de Euclides.

2.3.1 Brisón de Heraclea

Las noticias sobre la vida y filiación de Brisón son discordantes. La *Suda* lo hace discípulo de Sócrates, aunque también aclara que para algunos lo fue de Euclides (*s. v.* Sócrates=SSR II.S.2), y en la entrada de Pirrón (*s. v.* Pirrón=SSR II.S.2) es Clinómaco su maestro. En ambos casos se lo hace parte de la educación de Pirrón. Dado que este vivió en la segunda mitad del siglo IV a. C., lo mismo que Teodoro el Ateo, de quien la misma fuente (*s. v.* Teodoro=SSR II.S.3) afirma que tomó sus lecciones, no sería prudente ubicar su nacimiento mucho antes del 400 a. C. La formación con Sócrates es imposible, lo mismo que con Estilpón, su maestro según Diógenes Laercio (IX=SSR II.S.2). La *Carta XIII* de Platón (SSR II.S.4) lo hace compañero de Políxeno, dato relevante debido a que su formulación de una versión del Tercer Hombre permite ubicar a Brisón más en el marco de la primera generación socrática que de la segunda.¹⁴⁹

Ateneo (XI.509b-c=SSR II.S.6) sugiere su actividad como profesional remunerado, lo cual coincide con la variedad de alumnos que se le adjudican. Refiere, en concreto, a un fragmento del comediógrafo Efipo que habla de “los brisón-trasímaco-cazamonedas (βρυσωνοθρασυμαχειοληψικερμάτων)” y menciona la “técnica

¹⁴⁹ El encuentro entre Políxeno y Aristipo (D. L. II.76-77=SSR IV.A.17) sugiere la misma datación de Políxeno y, por tanto, de Brisón. Políxeno suele ser incluido en el anecdotario de los socráticos en la corte del tirano de Siracusa (Platón, *Carta II* 314c-d y 310c-d y *Carta socrática* XXXIII.3 y XXXIV.3). El retrato general de Políxeno es el de un maestro a sueldo con dotes refutativos, similar al de Brisón.

cazasueldo (ληψολιγομισθῶ τέχνη)” a la cual se dedicaban.¹⁵⁰ El Trasímaco referido podría ser el corintio allegado de Ictias (D. L. II.113=SSR II.M.1). Ambas burlas cómicas se enmarcan en una crítica a “Platón y algunos de sus conocidos (τινὰς τῶν γνωρίμων)” por vestir de manera costosa y entregarse a lujos extravagantes. El testimonio tiene valor porque ratifica la tendencia del contexto del siglo IV a. C. de asociar a Platón con el círculo de Euclides y testimonia el cobro de honorarios en integrantes del grupo, elemento al que en general las fuentes no suelen referir.

Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII.13=SSR II.S.8) incluye a Brisón entre los que se ocuparon de “la parte lógica (τὸ λογικὸν μέρος)”, junto con Pantoides, Aléxino, Eubúlides, Eutidemo y Dionisodoro. La noticia se suele tomar como un indicio del alejamiento de las cuestiones éticas que preocupaban a Euclides por parte de miembros posteriores, aquí incluyendo a los interlocutores del *Eutidemo*. En efecto, el perfil erístico es más pronunciado en estas figuras que en Euclides, especialmente en Brisón y Eubúlides, los cuales se habrían volcado casi con exclusividad a la elaboración de argumentos refutativos. Respecto de Brisón, hay noticias sobre su propuesta erística de cuadrar el círculo, recogida por Aristóteles en *Refutaciones sofísticas* 11.171b-172a (SSR II.S.11) y *Analíticos posteriores* (I.9.75b-76a=SSR II.S.10), y acerca de su oposición a la existencia de palabras obscenas, también recogida por Aristóteles en *Retórica* III.2.1405b (SSR II.S.9).¹⁵¹ Analizaré solo el segundo de estos desarrollos:

Por otra parte, como dice Licimnio, la belleza del nombre (κάλλος ὀνόματος) está en los sonidos o en el significado (ἐν τοῖς νόμοις ἢ τῷ σημανομένῳ), y lo mismo su fealdad (αἴσχος). Pero todavía se da en tercer lugar lo que disuelve el argumento sofístico (ὁ λύει τὸν σοφιστικὸν λόγον), porque no es como dijo Brisón, que nadie dice palabras obscenas (οὐθένα αἰσχρολογεῖν), dado que significa lo mismo (σημαίνει τὸ αὐτό) decir una cosa en lugar de otra (τόδε ἀντὶ τοῦδε εἰπεῖν), pues eso es falso, ya que un nombre es más específico que otro (ἄλλο ἄλλου κυριώτερον), y también de mayor semejanza (καὶ ὁμοιωμένον μᾶλλον) y más apropiado para hacer evidente una cosa (καὶ οἰκειότερον τῷ ποιεῖν τὸ πρᾶγμα πρὸ ὀμμάτων).

¹⁵⁰ El primer compuesto aúna los nombres de Brisón y Trasímaco con λαμβάνειν (“tomar”, “apoderarse”) y κέρμα, que significa “dinero” con una ligera connotación negativa referida a su poca cantidad o insignificancia. ληψολιγομισθός hace específica alusión al sueldo (μισθός) añadiendo la calificación de ὀλίγος (“poco”, “pequeño”). El fragmento de Efriso se aproxima a la crítica de Isócrates a los socráticos de *Contra los sofistas* 3 y *Encomio de Helena* 6 por estafar a sus alumnos por unas pocas monedas.

¹⁵¹ La “cuadratura del círculo” es un problema matemático reputado entre de los geómetras antiguos. Consiste en hallar un cuadrado que posea un área equivalente a la de un círculo. La solución solo puede realizarse en un número finito de pasos y con la única ayuda de regla y compás. A finales del siglo XIX se demostró que es una tarea irrealizable. Sobre la solución de Brisón, cf. Dorion (1995: 285-287).

(Aristóteles, *Retórica* III.2.1405b=SSR II.S.9)¹⁵²

Brisón, en concreto, se estaría oponiendo a un hecho de lengua evidente: que existen términos indecentes u ofensivos. Profundizando los problemas asociados a la sinonimia destacados por Euclides respecto del bien y la virtud, el erístico argumenta que si dos palabras significan lo mismo, entendiendo con ello que refieren a la misma cosa, entonces se rompe la distinción entre una palabra obscena y otra que no lo es, dado que ambas serían intercambiables para indicar esa determinada realidad extralingüística.

Una manera de interpretar el argumento es considerar que funciona gracias a que la fórmula “significar lo mismo (σημαίνειν τὸ αὐτό)” privilegia el aspecto referencial del significado, el que las palabras apunten a una determinada entidad: un término supuestamente indecente y otro decente “señalan (σημαίνειν) lo mismo (τὸ αὐτό)”, es decir, denotan el mismo objeto. Este costado ostensivo del significado está inserto en el verbo que Brisón y Aristóteles emplean para referir al vínculo entre lenguaje y realidad, σημαίνειν, cuyo sentido más propio es “señalar”, “indicar”, “apuntar”, y de allí, “dar señales”, “significar”. A esta ostensividad fundamental Brisón le suma la identidad del objeto que pueden indicar dos palabras, concluyendo entonces su intercambiabilidad. La queja de Aristóteles está justamente en la necesidad de prestar atención no solo a la detonación del nombre, sino también a su connotación, más exacta en un caso que en otro si la cosa se asemeja a los rasgos indicados por este.

Pero el perfil intelectual de Brisón sugiere que este está instalado en una actitud erística. Es probable que no estuviera de acuerdo con la inexistencia de palabras obscenas, sino que utilizara el argumento para enredar a sus interlocutores y explotar las consecuencias contra-intuitivas de la cara referencial del significado, neutralizando aquello vinculado con el sentido, esto es, con las características adjudicadas a la cosa y de las cuales los nombres también son vehículo. El carácter subjetivo y ligado a las costumbres sociales de la obscenidad hacen de este un terreno fértil para la refutación, en tanto resulta difícil justificar cómo estas se incorporan al significado.¹⁵³ Es necesario

¹⁵² Del testimonio de Aristóteles dependen el de Esteban (*Sobre la Retórica de Aristóteles* 315.2-4) y el del Anónimo (*Sobre la Retórica de Aristóteles* 171.24-172.2), meras glosas a lo dicho por el estagirita.

¹⁵³ Aristóteles parece adscribir a una teoría “objetivista” de la obscenidad (Muller 1985: 176-177): son ciertas propiedades que expresan los nombres las que los hacen ser tales, y estas se pueden corresponder, según grados de adecuación, a la cosa significada. El acercamiento actual a las “malas palabras” constituye un campo por sí mismo, el cual involucra herramientas de análisis semánticas, pragmáticas e incluso sociolingüísticas, dado que además de las vulgaridades y las obscenidades hay insultos, agravios y violencias lingüísticas de todo tipo, ya sea por etnia, género, religión, etc. Para un panorama general sobre esta rama de filosofía del lenguaje, cf. Sosa (2018). Para la obscenidad en concreto, cf. Pullum (2018).

destacar que Aristóteles no transmite el contexto dialéctico del razonamiento, sino solo su conclusión y supuestos. No habría que descartar que la formulación original apelara a ejemplos que tuvieran al adversario como objetivo. El tema tratado se presta a ello y el que este sea puesto como cosa denotada de palabras insultantes y graciosas podría propiciar un ambiente de incomodidad e irritación para favorecer la refutación.

Es incierto si el argumento era lanzado a intelectuales o legos, ya que la posición a la que se enfrenta es tan evidente y de sentido común que cualquiera estaría dispuesto a discutir con quien la contrariara. En época de Brisón, no obstante, estaban en boga las teorías de la adecuación de los nombres (ὀρθότης ὀνομάτων), abocadas a establecer una relación unívoca entre realidad y lenguaje. Antístenes es su máximo exponente en el siglo IV a. C. Sostenía que “no es posible decir nada relevante (μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι) excepto por medio del enunciado propio (πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ), uno para cada cosa (ἐν ἑφ’ ἐνόζ)” (Aristóteles, *Metafísica* V.29.1024b32-34=SSR V.A.152). Cordero (2001: 331-332) y Mársico (2005: 115) creen que “ἐν ἑφ’ ἐνόζ” sería una cita literal, y que en su contexto original ἕν (neutro) referiría a ὄνομα, ya que por concordancia no puede remitir a λόγος (masculino). La sugerencia importa porque el nombre tiene una simplicidad que enfatiza la adecuación uno a uno entre lenguaje y realidad: a cada nombre le corresponde una cosa, a cada cosa un nombre. La radicalidad del planteo es lo que posibilita que, en sintonía con la práctica del *Crátilo*, alcance con analizar los nombres de las cosas rectamente nombradas para conocer su naturaleza.¹⁵⁴

Brisón destroza tal univocidad, ya que en su razonamiento no hay diferencia en la capacidad mostrativa de una expresión obscena y otra que no lo es si de lo que se trata es hacer del lenguaje una vía de manifestación de lo real: ambas indican lo mismo. El argumento es paralelo al señalamiento de Euclides sobre la unidad del bien y la virtud y los muchos nombres que se emplean para designarlos: las cosas son únicas, el lenguaje múltiple. La actitud que inspira al argumento de Brisón también puede ser comparada a la que Frege ostenta al inicio de *Sobre sentido y referencia* (1973), en donde despliega con intenciones aporéticas los absurdos en torno a la igualdad que

¹⁵⁴ En el *Crátilo* es la figura del nominador (νομοθέτης) originario (424b-c y 429a-c) la condición de posibilidad de las tesis del naturalismo: (a) que hay una corrección de los nombres que muestra lo que la cosa es (428e); (b) que los nombres se dicen en vistas de la instrucción (428e); y (c) que no es posible la falsedad (429d-e). Las tres posiciones tienen paralelos con las ideas de Antístenes: (a) “enunciado (λόγος) es lo que muestra lo que era o es” (D. L. VI.3=SSR V.A.151); (b) “la investigación de los nombres es el principio de la educación” (Epicteto, *Disertaciones* I.17.10-12=SSR V.A.160); (c) “quien dice, dice algo; el que dice algo, dice lo que es; el que dice lo que es, dice la verdad.” (Proclo, *Sobre el Crátilo de Platón* 37=SSR V.A.155). Mársico (2005: 28-37) defiende que tras la figura de Crátilo se hallaría Antístenes.

resultan de no advertir la diferencia entre la denotación de un nombre y el sentido que este expresa, entre la cosa indicada y el modo de darse de la cosa en el nombre.¹⁵⁵ Sin que ello implique una elaboración brisoniana de tal distinción, el estado embrionario de las discusiones semánticas de su contexto torna a esta cuestión un lugar fecundo para que un erístico despliegue su habilidad a fin de descubrir paradojas y problemas.

2.3.2 Eubúlides de Mileto

Las fuentes sobre Eubúlides se dividen en tres categorías: las que revelan datos biográficos, las que hacen foco en sus polémicas y enfrentamientos y las que indican su dedicación a la argumentación. Los dos primeros grupos permiten situarlo como un socrático de segunda generación, discípulo de Euclides (D. L. II.108=SSR II.B.1). Esto implica que desarrolló su actividad a mediados del siglo IV a. C., datación coherente con su rivalidad con Aristóteles (SSR II.B.8-11) y las enseñanzas que impartió a Demóstenes (SSR II.B.1-3). De su perfil intelectual abundan las alusiones a sus dotes como argumentador, siendo habitual que reciba el epíteto de “el dialéctico”.¹⁵⁶ La información referida respecto de su dedicación a la parte “la parte lógica” lo acerca a los miembros del grupo que se abocaron de lleno a la dialéctica refutativa. En el caso de Eubúlides esto podría haber sido extremo, ya que no se conservan ideas en el plano doctrinal del milesio. El único dato de su producción lo transmite Diógenes Laercio:

Eubúlides formuló (ἠρώτησε) además muchos argumentos referentes a la dialéctica (πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους): el

¹⁵⁵ El problema es el siguiente. Supongamos que tenemos estas dos expresiones denotativas: (a) “Francisco” y (b) “el autor de esta tesis”. Ahora bien, $a = a$ y $a = b$ se diferencian por ser el primero un juicio analítico *a priori* y el segundo sintético *a posteriori*. Si la igualdad estableciera una relación entre las cosas designadas por a y b , ambos expresarían la relación de una cosa consigo misma, absurdo inadmisibles respecto de $a = b$, el cual constituye a todas luces un juicio que amplía nuestro conocimiento del mundo, como cuando uno se entera que Francisco es el autor de esta tesis. Pero si la igualdad en el caso de $a = b$ enunciara una relación entre los nombres a y b , indicando solo que denotan la misma cosa, $a = b$ no expresaría la ampliación de conocimiento que queremos que realice. La solución es distinguir la referencia de a y b y el sentido o “modo de darse” de esta en a y b . El juicio $a = b$ expresa por tanto una relación entre sentidos asociados a a y b : cada uno enuncia, a su modo, una idéntica referencia.

¹⁵⁶ Como en la *Suda* (s. v. Demóstenes=SSR II.B.1), Plutarco (*Vida de los diez oradores* VIII.1.845c=SSR II.B.3), Focio (*Biblioteca* cod. 265=SSR II.B.3) y Apuleyo (*Apología* 15=SSR II.B.3). La relación con Demóstenes y el que Luciano (*Encomio de Demóstenes* 12=SSR II.B.4) lo mencione junto a figuras asociadas a la retórica, como Calístrato, Alcídama, Isócrates e Iseo, sugieren una actividad intelectual amplia de Eubúlides. El epigrama citado por Diógenes en SSR II.B.1 refiere a su trato con oradores.

Mentiroso (ψευδόμενον), el Inadvertido (διαλανθάνοντα), el Electra (Ηλέκτραν), el Velado (ἐγκεκαλυμμένον), el Sorites (σωρίτην), el Cornudo (κερατίνην) y el Pelado (φαλακρόν). (D. L. II.108=SSR II.B.13)

Si bien la lista incluye siete argumentos, en verdad son solo cuatro tipos, puesto que el Electra y el Inadvertido son variantes del Velado, y el Pelado es un caso de Sorites. Por cuestiones de economía y extensión, me voy a ocupar de los cuatro más típicos. Conviene tener presente al menos una formulación preliminar de cada uno:

- a) el Mentiroso: Si digo “miento”, ¿eso es verdadero o es falso? Si es verdadero, entonces es falso, ya que justamente afirmo que estoy diciendo algo falso. Pero, por lo mismo, sucede que si es falso, entonces es verdadero. En consecuencia, al decir “miento” estoy afirmando algo verdadero y falso a la vez.
- b) el Sorites: Diez mil granos de trigo son sin duda un montón de trigo. ¿Y qué pasa si saco un grano? Seguirías sosteniéndolo. ¿Y si saco uno más? ¿Y dos? ¿Y tres? Evidentemente, si nunca dejas de admitirlo, resultará que un único grano será un montón, lo cual es absurdo. Sin embargo, no podrías indicar un momento preciso en el que ya no hay montón.
- c) el Velado: ¿Conoces a este hombre que tiene la cara tapada? Por supuesto que no. No obstante, si le saco el velo que lo cubre, verás que es tu padre, a quien conoces. Por consiguiente, conoces y no conoces al mismo hombre.
- d) el Cornudo: Lo que no has perdido, lo tienes. No has perdido los cuernos. Por lo tanto, tienes cuernos.

Cuesta creer que Eubúlides haya ideado estas paradojas sin propósito.¹⁵⁷ Confrontadas con la hipótesis de que el fundamento de la erística megárica consistió en sus dudas respecto de la capacidad del lenguaje para expresar lo real, adquieren otro valor. Todas ellas constituyen refutaciones que ponen de relieve fenómenos donde tal inadecuación es palpable: *auto-referencialidad* el Mentiroso, *vaguedad* el Sorites, *opacidad referencial* el Velado y *pregunta compleja* el Cornudo. En todas ellas opera, además, el principio de bivalencia, que Eubúlides también podría haber buscado problematizar.

La autoría de Eubúlides no puede afirmarse con certeza. Diógenes, en efecto,

¹⁵⁷ Robert y Martha Kneale (1962: 114-115) advierten sobre la tendencia de los autores antiguos a negarle valor filosófico a los argumentos de Eubúlides. No obstante, dado el escaso *corpus* que se conserva sobre el milesio en particular y los megáricos en general, ambos se muestran escépticos respecto de la posibilidad de conjeturar fehacientemente qué motivo la formulación de los argumentos. Moline (1969: 393) destaca que si bien la recepción negativa sobre Eubúlides se remonta a Cicerón, la misma también permea trabajos paradigmáticos del siglo XX, como los de von Fritz (1931: 710) y Zeller (1931: 107).

adjudica el Cornudo también a Crisipo en VII.186-7 (*SSR* II.B.13) y a Diodoro en II.111-112 (*SSR* II.F.1), donde añade el Velado. Por otra parte, aunque hay formulaciones muy antiguas de ellos, solo Diógenes los vincula al milesio. Muller (1985: 113) señala que este, asimismo, no afirma estrictamente que Eubúlides fue el primero en formularlos, aún cuando reconoce que lo sugiere. Considerando que busco reponer el contexto megárico de enunciación, presentaré cuatro razones que fortalecen el dato de Diógenes. En primer lugar, el doxógrafo transmite el siguiente epigrama:

Eubúlides el discutidor (οὐριστικός), que interrogaba sobre los cuernos (κερατίνας ἐρωτῶν), y que con argumentos falaces (ψευδαλαζόσιν λόγοις) enredaba a los oradores, se fue con la “r” balbuceante de Demóstenes. (D. L. II.108=*SSR* II.B.1)

Hay aquí una referencia explícita al Cornudo, del cual se destaca su carácter interrogativo, y otra más indirecta al Mentiroso, ya que ψευδαλαζόσιν λόγοις también podría traducirse por “argumentos mentirosos” y remitir no solo a los razonamientos engañosos en general, lectura propiciada por la calificación de erístico que abre el epigrama, sino a ese argumento en particular. El epigrama habría sido elaborado por un cómico, al cual cabe suponer o contemporáneo o cercano en tiempo a Eubúlides.

En segundo lugar, Muller (1985: 113) y Mársico (2013: 142, *n.* 78) hacen notar que ninguno de los supuestos argumentos de Eubúlides aparece en la obra de Platón, pero sí en la de Aristóteles: el Mentiroso en *Ref. sof.* 25.180b2-7; el Sorites en *Ref. sof.* 25.179a35, *Física* VIII.3.253b14-22 y VII.5.250a19-25; y el Velado en *Ref. sof.* 24.179a33-4. Tal hecho podría explicarse porque la actividad intelectual del milesio se ubicó entre la producción de ambos. Aunque esta razón es atendible, es discutible que en todos los casos estemos frente a los razonamientos propiamente dichos o a sus formulaciones típicas, al menos respecto del Mentiroso y el Sorites. Hay que aclarar, además, que al momento de mencionar esta última paradoja Aristóteles la vincula con Zenón de Elea (*Física* VII.5.250a19-25). Retomaré este inconveniente en breve.

En tercer lugar, los otros que se disputan la autoría son filósofos emparentados con el grupo megárico o directamente parte de este, y dentro de él, con vínculos estrechos con Eubúlides. De Diodoro, a quien se le adscribe el Cornudo y el Velado (D. L. II.111-112=*SSR* II.F.1), se dice que fue discípulo de Apolonio, que a su vez lo fue de

Eubúlides (D. L. II.109-11=SSR II.B.5).¹⁵⁸ Respecto de Crisipo, figura a la que se le adjudica el Cornudo (D. L. VII.186-7=SSR II.B13), Diógenes Laercio relata que Zenón de Citio frecuentó a Diodoro (VII.25=SSR II.F.3) y fue seguidor de Estilpón (VII.2=SSR II.O.4). En cuanto a Zenón de Elea, la doxografía lo hizo el primer dialéctico (D. L. VIII.57=DK 29, A 10 y *Suda*, s.v. Zenón=DK 29, A2) y fuentes más dudosas incluso un erístico (Galeno, *Historia filosófica* 3 y Epifanio II), a lo cual debe sumarse, como ya traté en detalle, la larga tradición que vincula a los megáricos con el eleatismo.

Finalmente, cuestiones cronológicas permiten dudar de dos de los recién mencionados, al menos si se acepta como primera aparición de los argumentos el epigrama citado y las formulaciones en la obra de Aristóteles. Crisipo queda descartado por haber nacido en el siglo III a. C. En lo que respecta a Diodoro la cuestión es más compleja, ya que fue solo un poco más joven que Eubúlides y, por tanto, es verosímil que haya rastros de su producción en obras tardías de Aristóteles. Pero para defender esta idea habría que introducirse en la complicada cronología de los escritos aristotélicos, estrategia innecesaria para adjudicárselos a Eubúlides. Igualmente, huelga aclarar que si fue Diodoro quien los inventó o utilizó con frecuencia por primera vez, seguiríamos en terreno megárico. Con relación a Zenón, solo indicaré que incluso si se aceptara que formuló un legítimo Sorites, algo que cuestionaré, Eubúlides bien podría haber adaptado un razonamiento ya existente a sus propios objetivos erísticos.

En lo que sigue me ocuparé de tres de los argumentos atribuidos a Eubúlides tal como aparecen en las fuentes antiguas: el Mentiroso, el Sorites y el Velado. Para ello me serviré de la recopilación de Muller (1985: 75-86), traducida por Mársico (2013: 143-161).¹⁵⁹ En cada caso destacaré tres elementos: su carácter dialéctico, la dimensión refutativa que entrañan y los fenómenos lingüísticos y/o supuestos que los posibilitan. Priorizaré las formulaciones atestiguadas más típicas y, dentro de estas, aquellas que permitan apreciar mejor su estilo dialéctico y su intención refutativa. Para enriquecer el análisis he incluido referencias a soluciones contemporáneas de estas paradojas que refuerzan mi hipótesis de interpretación. Aplazaré el tratamiento del Cornudo hasta el

¹⁵⁸ Varias fuentes vinculan a megáricos con los argumentos de Eubúlides, como Temistio (*Discursos* II.30b-c=SSR II.F.31) en el caso de Diodoro y Filón, y Frontón (*Carta a Antonino Pío* 2.16=SSR II.C.9) en el de Diodoro y Aléxino. Como mencioné en la nota 120, p. 97 de este mismo capítulo, Sexto Empírico (*Contra los profesores* X.112-8=SSR II.F.14) atestigua que Diodoro apelaba también a un Sorites para defender su tesis acerca de la negación del movimiento.

¹⁵⁹ Remitiré a la numeración de Mársico, ya que Giannantoni (1990), por motivos obvios, no los incluye: su compilación sigue un criterio estricto de adscripción onomástica a Sócrates y sus seguidores, mientras que ninguna de las formulaciones de los argumentos de Eubúlides es adscripta al milesio.

apartado dedicado a Aléxino de Elis, ya que este posible discípulo de Eubúlides tiene un desarrollo dialéctico muy próximo al argumento que facilita su comprensión.

a. el Mentiroso

La enunciación más antigua del Mentiroso podría hallarse en *Ref. sof.* 25.180b2-7 (FS 157), donde Aristóteles ataca una refutación que concluye que “el mismo miente y es veraz a la vez (ψεύδεσθαι τὸν αὐτὸν ἅμα καὶ ἀληθεύειν)”. La formulación no es completa. Dorion (1995: 385-386) la reconstruye de este modo: “Digo la verdad al decir que miento; en consecuencia, miento y digo la verdad”. Al resolverlo Aristóteles indica que “miento” y “digo la verdad”, oraciones pretendidamente contradictorias, en realidad refieren a cosas distintas: en el primer caso a una mentira cualquiera o a que se es mentiroso en términos absolutos; en el segundo a la verdad de la afirmación sobre ese punto, esto es, a una verdad relativa. Esta refutación se basaría, por tanto, en unir que se miente y que se dice la verdad, pero desconociendo que no se lo hace con relación a lo mismo. Aunque no hay que descartar que esta formulación también podría haber pertenecido a Eubúlides u otro megárico, acuerdo con Dorion en que el clásico Mentiroso es un argumento más desconcertante que el aludido por Aristóteles.

La versión que analizaré la transmite Cicerón en *Académicos primeros* II.XXIX.95 (FS 153): “Si dices que mientes y que dices la verdad, ¿mientes o dices la verdad? (*Si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris<an> verum dicis?*)”. Esta fuente tiene la ventaja de evidenciar su mecanismo dialéctico, que consiste en la presentación de una afirmación y una pregunta sobre ella. La afirmación en cuestión es “dices que mientes”, a la cual Cicerón agrega “y que dices la verdad”, giro que añade un énfasis asertivo a lo enunciado. La pregunta inquiere acerca de la verdad o la mentira de lo dicho, es decir, acerca de qué valor de verdad se le debe asignar a la oración “miento” dicha por el interlocutor, dado que decir una mentira es enunciar algo falso. Respecto de la oración “miento”, debe interpretarse en el sentido de que quien la expresa indica algo sobre las condiciones de verdad de su discurso, como si dijera: “estoy mintiendo ahora”. Si uno elimina la connotación engañosa de “mentir” y se queda sólo con su faz veritativa, la oración “miento” vuelve sobre sí para enunciar su propia falsedad, lo cual la torna equivalente a “esta oración es falsa”. ¿Qué valor de verdad asignarle? Dado el

principio de bivalencia, o bien es verdadera o bien es falsa. Si se comienza suponiendo que es verdadera, entonces se debe cumplir lo que ella misma enuncia de sí, a saber, que es falsa. Pero si es falsa, debe ocurrir lo contrario de la falsedad que afirma de sí, con lo cual, es verdadera. El resultado absurdo es que si la oración es verdadera, es falsa; pero si es falsa, es verdadera; es decir, que es verdadera *si y sólo si* es falsa.¹⁶⁰

El que a la oración “miento” no se le pueda asignar un único valor de verdad ya perturbaba a los estoicos, para quienes, según Cicerón (*Académicos primeros* II.XXIX.95=FS 153), “toda proposición es verdadera o falsa” y definían a la proposición misma como “lo que es verdadero o falso”, disyunciones obviamente exclusivas. La potencia del Mentiroso está en que mediante el propio uso de la bivalencia, la hace trizas, es decir, aplicando un principio que uno aceptaría, arrastra a una conclusión que lo refuta. Además de este supuesto, otro ingrediente es la capacidad auto-referencial de los lenguajes. Sumar a esto la posibilidad de enunciar las condiciones de verdad de cualquier discurso abre la puerta a poder hablar de la falsedad del propio. Aunque hay formulaciones actuales del Mentiroso que apelan a círculos lógicos o series infinitas, las antiguas son auto-referenciales.¹⁶¹ Es casi seguro que sea a partir de ello que Eubúlides hiciera dudar a sus contemporáneos de sus convicciones sobre los principios que gobiernan al lenguaje, la verdad y la falsedad.

Son destacables tres soluciones contemporáneas al Mentiroso que atacan o la auto-referencialidad o la bivalencia. La primera estrategia es la de Tarski (1944), que consiste en excluir la posibilidad de referirse a los valores de verdad de las proposiciones de un lenguaje formal mediante sí mismo, estableciendo para ello otro nivel superior o *metalenguaje* en donde sí se admitirían esos predicados hacia abajo. Con esta solución la paradoja es inexpresable, al menos al amparo de un riguroso lenguaje formal. La segunda opción es la que adoptan algunas lógicas multivalentes: por

¹⁶⁰ Para un análisis exhaustivo de las fuentes antiguas sobre el Mentiroso, Cf. Rüstow (1910). He dejado de lado la “paradoja de Epiménides”, transmitida en el Nuevo Testamento (Pablo, *Carta a Tito* I.12). Un profeta cretense afirmó: “los cretenses siempre mienten”. El profeta era Epiménides, poeta griego del siglo IV a. C. Se tiende a creer que esa afirmación implica una contradicción, pero es simplemente falsa: alguna vez un cretense dijo la verdad y, por tanto, es falso que todos los cretenses mienten siempre. Su verdad implica su falsedad, pero de su falsedad no se puede deducir su verdad. Anderson (1970: 1-3) y Sorensen (2003: 93-95) no descartan que el argumento de Eubúlides sea un perfeccionamiento de esta afirmación que lleva la auto-referencialidad hacia el propio enunciador y exclusivamente a su acto de enunciación presente. Hay una diferencia abismal entre las oraciones “Los argentinos mienten” y “Francisco Villar está mintiendo en la última oración entrecomillada de la nota 160 de su tesis”.

¹⁶¹ Un ejemplo de círculo lógico sería: “La próxima oración es verdadera. La oración anterior es falsa”. La paradoja de Yablo (1993), por su parte, se pretende la primera no-circular. Consiste en suponer una lista infinita de oraciones en la cual cada una de ellas afirma que todas las siguientes en la serie son falsas.

un lado, hay quienes deciden tratar a “miento” en el marco de una estructura veritativa que acepta vacíos de verdad (*truth-value gaps*), enunciados que no son ni verdaderos ni falsos; por otro, hay quienes optan por el exceso (*truth-value gluts*) y postulan que es ambas cosas, verdadera y falsa. El primer enfoque da como resultado una lógica para-completa que no acepta la ley de tercero excluido; el segundo se asocia con los sistemas para-consistentes que rechazan la de no-contradicción, evadiendo la trivialidad que implica la inconsistencia con una noción de consecuencia no explosiva.¹⁶²

b. el Sorites

Típicamente formulado a partir de la noción de montón (*σωρός*) o del caso del hombre calvo, la mecánica dialéctica del Sorites es fielmente reproducida por Aspasio:

En el caso del pelado preguntan si alguien se vuelve pelado (*φαλακρός*) por perder un solo cabello, ¿[y] qué pasa si pierde dos?, ¿y si pierde tres? De allí que los argumentos son llamados “Pelado” y “Sorites” (*σωρίτης*), pues en el caso del montón (*σωρός*) 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, *Sobre la Ética Nicomaquea* 56.32-57.3=FS 167)

Habiendo determinado que x granos son un montón, se pregunta al interlocutor si con la sustracción de un grano, o dos, o tres, etc., dejará de serlo. El problema en el cual se verá atrapado tarde o temprano será que no podrá precisar cuándo ya no hay montón. La interrogación también puede operar por adición, comenzando por un grano, que sin duda no es un montón, e ir añadiendo unidades hasta dar con el mismo problema.

Además de la incógnita respecto de cuándo es legítimo comenzar o abandonar la aplicación del predicado, el Sorites puede usarse para construir una refutación contra una afirmación evidente, como por ejemplo, “un grano no es un montón de trigo”. Si se

¹⁶² Para una tipología de soluciones contemporáneas a la paradoja del Mentiroso, cf. Beall, Glanzberg y Ripley (2016). Respecto de la solución para-completa y los vacíos de verdad, cf. Kripke (1975). Para un compendio de trabajos sobre la propuesta para-consistente, cf. Priest, Routley y Norman (1989).

deja asentado que “mil granos son un montón” y luego se pregunta sucesivamente al interlocutor si la sustracción de uno hace que deje de serlo, no hay razón para detener la serie en un momento preciso, dado que no hay una diferencia sustantiva entre quinientos granos y cuatrocientos noventa y nueve, por tomar sólo un número de los tantos posibles. Así, este se verá forzado a aceptar todas las premisas, formuladas típicamente en forma condicional, “si n granos son un montón, entonces $n-1$ también”, y la conclusión, “un grano es un montón”, resultado absurdo fruto de encadenar las premisas bajo una serie de *modus ponens* a partir del número admitido al inicio.

Por supuesto, la paradoja excede la problematización de los montoncitos y los pelados, siendo estos sólo los casos más paradigmáticos y que habrían servido como modelo para una aplicación general. La variedad de ámbitos en los cuales puede usarse el Sorites es inmensa: medicina, matemática, física, ética, religión e incluso crítica literaria, como el reproducido por Horacio en *Cartas* II.1.34-49 (FS 180), en donde se pregunta cuándo se debe considerar antiguo a un autor: si se adopta un criterio cronológico —frecuente en época helenística— y se establece que después de cien años alguien merece ser digno de estima, ¿qué hacer con el autor al que le falta un año? ¿Y uno o dos meses? Aceptar cualquier opción reabre la pregunta y conduce a un Sorites, que haría estallar la posibilidad de hacer provechoso el criterio propuesto.¹⁶³

El Sorites explota la vaguedad que afecta a los lenguajes naturales. Concretamente, aunque solemos usar las palabras como si fueran exactas, en general no es posible trazar una frontera precisa entre lo que cae bajo una y lo que no. Dado este diagnóstico, dos tipos de soluciones son las habituales para enfrentar la falta de exactitud en que se basa la paradoja. La primera postula que la vaguedad es un problema de indecisión epistémica, es decir, que aunque sí existe una frontera nítida entre lo que es un montón y lo que no, no tenemos conocimientos suficientes para determinarla: es seguro que una de las premisas del Sorites es falsa, pero no podemos saber cuál. Este enfoque acordaría con el juicio de Aspasio, quien resalta la imprecisión de la percepción sensible, siempre aproximada. Bajo esta lectura el Sorites pone en cuestión los límites del conocimiento, insuficiente frente a las zonas grises.¹⁶⁴

¹⁶³ Sobre la aplicación del Sorites, cf. Burnyeat (1982). En la compilación de Muller destacan los ejemplos matemáticos (FS 168-171), donde los predicados son “mucho” y “poco” o “grande” y “pequeño”, y los físicos (FS 172-174), que incluyen el ejemplo de la gota que por adición nunca rompe la piedra. Cicerón en *Académicos primeros* II.29.92 (FS 179) menciona que el Sorites surge siempre que se pregunte por grados: rico o pobre, famoso o ignoto, largo o corto, etc. Moline (1969) defiende que Eubúlides habría utilizado el Sorites para atacar erísticamente la doctrina aristotélica del justo medio.

¹⁶⁴ En manos de escépticos el Sorites suele darse como pendiente resbaladiza (Cicerón, *Académicos*

Otras soluciones acceden al problema desde una perspectiva semántica e implican, por regla general, un abandono del principio de bivalencia. Una opción es abrazar un sistema de super-valuaciones con dos valores de verdad, super-verdadero y super-falso, para los casos donde es claro aplicar o no el predicado, como diez mil granos o un grano, y un hueco veritativo para los más inciertos. La segunda alternativa implica apelar a una lógica difusa para la cual verdadero y falso no son valores absolutos, proponiendo una noción gradual y relacional de verdad: si bien no puede afirmarse que es *completamente* falso que cien granos son un montón, sí puede decirse que es *más* falso que el caso de diez mil, o incluso que el de ciento uno. Las premisas del Sorites podrían ser ordenadas en un gradiente riguroso que va desde lo máximamente verdadero a lo máximamente falso sin la necesidad de dar un salto veritativo, paso injustificado al cual nos arrastra la inflexible bivalencia.¹⁶⁵

Los enfoques semánticos tienden a ser asociados con las teorías de la inescrutabilidad de la referencia que postulan que la vaguedad no es un problema de indeterminismo epistémico —que no sea posible establecer cuándo aceptar o rechazar un predicado— ni de indeterminismo ontológico —que no exista tal cosa como un montón de trigo—, sino una cuestión de indecisión semántica respecto del referente extra-lingüístico de un término, para lo cual no hay un hecho objetivo decisivo. Una posición como esta instala al Sorites en el marco de las tesis megáricas sobre la distancia entre lenguaje y realidad. Cabe resaltar que, al igual que el Mentiroso, el Sorites también explota problemas del principio de bivalencia, ya que funciona a condición de poner al rival en la alternativa rígida entre la verdad y la falsedad.

Antes de continuar, diré unas palabras sobre Zenón de Elea y el Sorites. De acuerdo con la compilación de Muller (1985), quien retoma una larga tradición exegética, Aristóteles (*Física* VI.5.250a19-25=FS 175) y Simplicio (*Sobre la Física* VII.1108.18-28=FS 176) transmiten una pretendida versión de esta paradoja a cargo del eléata. El argumento zenoniano declara que si una fanega de mijo hace ruido, también

primeros II.16.49=FS 178 Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX.182-184=FS 182). Se trata de un argumento hermanado al Sorites (Comesaña 2001: 91-94): en este caso se apela a que la diferencia entre una cosa o suceso A y B es insignificante, de modo que si A es aceptable (inaceptable), probable (improbable), verdadero (falso), bueno (malo), etc., B también. Luego se trae a colación C respecto de B, D respecto de C, etc. Llegado un momento se estará frente a algo inadmisibile, lo cual podrá usarse de dos modos: o para hacérselo admitir al rival como falsedad o para retrucarle el error en el punto de inicio.

¹⁶⁵ Para una tipología de soluciones al Sorites, que incluye también acercamientos desde la lógica clásica y el contextualismo, respetando el principio de bivalencia, cf. Hyde (2011). Respecto del fenómeno de la vaguedad en general y los enfoques que he mencionado en este apartado, cf. Keefe (2000).

debería hacerlo un solo grano y su diezmilésima parte, ya que hay una proporción entre la fanega, un grano y dicha parte que debería corresponderse con el ruido hecho por cada una. Es difícil ver aquí un Sorites, por al menos cuatro motivos. Primero, el argumento se basa en el principio de que si se constata una propiedad en una multiplicidad, la unidad que la conforma también debería tenerla, mientras que el Sorites se funda en que una modificación insignificante no puede producir cambios significativos. Segundo, el argumento sólo procede por sustracción y nada sugiere una formulación aditiva. Tercero, el Sorites funciona procediendo poco a poco, con sustracciones o adiciones ínfimas, mientras que el de Zenón, aunque podría tener una versión gradual, habilita saltos, algo inadmisibles en un Sorites. Finalmente, no hay indicios de que Zenón lo utilizara para problematizar ni el lenguaje ni la vaguedad, sino para mostrar las contradicciones que pueden surgir respecto de la percepción sensible.

c. el Velado

En el caso del Velado contamos con una formulación dialéctica muy precisa del Pseudo Alejandro, quien la transmite a partir de su mención en *Ref. sof.* 24.179a33-34:

—¿Conoces a aquel que se aproxima y que está velado?

—No.

(Levantando el velo). —Pero qué, ¿conoces a este hombre?

—Sí.

—Entonces conoces y no conoces al mismo hombre.

(Pseudo Alejandro, *Sobre las Refutaciones sofísticas* 161.12-4=FS 163)

Otras versiones (125.18-30=FS 164) varían en considerar si el interlocutor sabe o no información sobre la persona: por ejemplo, si uno conoce a Corisco y sabe que es músico, pero no conoce al velado, luego de quitarle el velo se concluye que uno sabía y no sabía que el velado era músico. El argumento también se popularizó bajo la forma de “Electra”, hija de Agamenón que, sabiendo que Orestes es su hermano, no sabe que este está frente a ella, puesto que se separaron hace mucho tiempo y Electra no está al tanto

de su actual aspecto.¹⁶⁶ En conclusión, Electra sabe y no sabe quién es Orestes.

El abanico de posibilidades para explicar el absurdo que concluye el Velado es copioso. Aristóteles consideró que se trataba de una falacia de accidente (*Ref. sof.* 5.166b28-36), una refutación falaz que funciona trasladando ilegítimamente de la sustancia al accidente otro de sus predicados accidentales. En este caso, el predicado “ser conocido por tí” se transfiere de “Corisco”, sustancia, a “estar velado”, un accidente de Corisco. Según Aristóteles, no debería aceptarse sin más que todo lo que se dice con verdad de la sustancia también se dice con verdad de sus accidentes, presunción sobre la cual descansa el argumento, ya que esto sí resulta legítimo en algunas ocasiones: si Corisco es aquél hombre y Corisco es griego, entonces aquél hombre es griego. Bueno (1988: 12) y Dorion (1995: 366-367) destacan que, a pesar de brindar esta solución, Aristóteles es incapaz de establecer un criterio claro respecto de cuándo una predicación es legítima y cuándo no, lo cual, en última instancia, no permite resolver la paradoja, señal de que quizás sea otro el fenómeno que la produce.

Gardella (2015: 78-79) señala que la solución aristotélica es deudora de una ontología que distingue sustancia y accidente, algo ajeno al pensamiento megárico en general y al de Eubúlides en particular. De todos modos, en caso de ser una falacia de este tipo, el Velado podría funcionar como una alerta frente a la discriminación entre tales nociones, que pueden conducir a contradicción. Por otra parte, la autora propone, con Montoneri (1984: 109-110), que el razonamiento podría explotar un equívoco del verbo εἰδέναι, que porta los sentidos de “saber”, “conocer” y “reconocer”. Efectivamente, conocer a Corisco cuando uno lo tiene enfrente significa que uno lo reconoce, lo conoce y sabe cosas sobre él; no conocer al velado únicamente expresa que uno no lo reconoce, aunque quizás sí lo conozca y sepa algo sobre su persona.¹⁶⁷

Esta última sugerencia advierte de la presencia de εἰδέναι en todas las formulaciones atestiguadas, lo cual hace pensar, como cree Muller (1985: 116), en la

¹⁶⁶ Cf. Eurípides, *Electra* (215-431). Es notable cómo en sus versos Eurípides explota con una ligera nota lúdica el hecho de que Orestes sí conoce la identidad de Electra. Esto le permite jugar con todas las referencias a su persona y hablar de sí mismo como si no se encontrara allí frente a ella. El tratamiento de Esquilo en *Coéforas* (212-250) es más reducido, ya que Orestes se da a conocer en esa misma escena.

¹⁶⁷ Bajo esta lectura el Velado se emparentaría con las primeras refutaciones del *Eutidemo* (275d-277d), en donde se problematiza la noción de conocimiento a partir de cuatro paradojas estructuradas sobre la polisemia de μανθάνειν, cuyo significado es tanto “aprender” como “comprender”. La constatación de que en las fuentes megáricas hay un empleo claro de equívoco es de interés, dado que las falacias del *Eutidemo* suelen producirse por equívocos, anfibolías o una mezcla de ambos fenómenos. Aristóteles en *Refutaciones sofisticas*, asimismo, le da una preeminencia especial a las refutaciones aparentes “en función de la expresión (παρὰ τὴν λέξιν)” (1.166a y 4.165b-166b), entre las que destaca las debidas a estos fenómenos (4.166a). Sobre la clasificación aristotélica de falacias, cf. Dorion (1995: 69-91).

posibilidad de que la paradojicidad del Velado radique en el fenómeno de la opacidad referencial analizado por Quine (1960: 141-145). Quine parte del hecho de que un individuo puede ser denotado con múltiples denominaciones. Se puede referir a Corisco, por ejemplo, usando su nombre, “Corisco”, o una descripción definida, como “el que está velado”. En contextos extensionales, donde sólo importa a qué entidades se aplica un concepto, se cumple la regla de sustitución de co-referentes *salva veritate*: es igualmente verdadero decir “Corisco es músico” y “el que está velado es músico”, dado que se predica “músico” del mismo hombre. Pero en contextos intencionales introducidos por verbos de actitud proposicional como εἰδέναι la situación cambia: “sé quién es Corisco” ya no equivale a “sé quién es el que está velado”, puesto que allí “Corisco” y “el que está velado” no son empleados en su aspecto referencial, sino intencionalmente, por lo que no puede prescindirse de la actitud del sujeto frente a ellos. Aunque “Corisco es músico” y “el que está velado es músico” sean extensionalmente equivalentes, el verbo “saber que” introduce un contexto opaco en el que ya no funcionan las reglas de uno transparente: puedo saber que Corisco es músico y no saberlo del velado toda vez que no sepa que Corisco es el que está velado.

Esta explicación se introduce en un problema semántico profundo que Eubúlides podría haber vislumbrado, no obviamente sirviéndose de las herramientas conceptuales de Quine. El Velado podría ser interpretado, más modestamente, como el intento de poner en primer plano los absurdos que resultan si no se presta atención al que las palabras dejan de comportarse de manera usual cuando están involucrados verbos como “saber”, “creer” o “pensar”. La intención de Eubúlides o de cualquier otro miembro del grupo que se sirviera del argumento, como Diodoro y Aléxino, podría ser similar a la de Brisón y Frege.¹⁶⁸ El que el Velado tuviera versiones en la forma del Electra y del Inadvertido¹⁶⁹ es indicio de que los megáricos eran concientes de la plasticidad de sus argumentos, los cuales explotan un problema lingüístico, a veces incluso de un tipo de problema, y no casos concretos. La posibilidad de adecuar estructuras generales al interlocutor de turno y a la ocasión tenía seguramente un gran potencial erístico.

¹⁶⁸ Frege también utiliza las oraciones subordinadas introducidas por verbos de actitud proposicional para ejemplificar las aporías que resuelve su teoría. Para una explicación de los problemas tratados por Quine y Frege, cf. Simpson (1974: 91-126). Es notable que Simpson comience su examen de la predicación resolviendo (12-16) la paradoja de Estilpón (Plutarco, *Contra Colotes* 22-23.1119c-1120b=SSR II.O.29).

¹⁶⁹ No han sobrevivido formulaciones de esta versión. De su nombre —διαλανθάνειν significa “ser ignorado”, “no ser notado”— se puede inferir que redundaba, de modo similar al Velado y al Electra, en propiedades adscriptas a una persona de la cual al inicio del interrogatorio no se conocía su identidad.

2.3.3 Aléxino de Elis

Diógenes Laercio (II.109=SSR II.C.1) hace de Aléxino de Elis un sucesor de Eubúlides. El que las fuentes lo muestren discutiendo y oponiéndose a Zenón de Citio y Menedemo de Eretria, nacidos en torno al 340 a. C. (Mársico 2013: 249-250, n. 207), lo vuelve uno de los megáricos más tardíos, un poco más joven que Diodoro y Estilpón, según varias fuentes ambos partícipes de la educación de los mencionados.¹⁷⁰ Con estos también tuvo tratos y fricciones (Plutarco, *Sobre la falsa modestia* 18.536a-b=SSR II-C-6). La noticia de que escribió libros contra Zenón y contra Eforo de Cime (D. L. II.110=SSR II.C.1), historiador discípulo de Isócrates, atestiguan la amplitud de su frente polémico.¹⁷¹ En su *Sobre la educación* habría criticado a los dedicados a la crítica homérica (Filodemo, *Retórica* II.XLIV.19-XLIX.27=SSR II.C.12) y sus *Recuerdos* habrían incluido un diálogo en el cual un niño Alejandro despotrica contra Aristóteles junto a su padre Filipo (Aristocles, *Acerca de la filosofía*, fr. 7=SSR II.C.14).¹⁷²

Este perfil discutidor es coherente con su inclusión entre los dedicados a la parte lógica. La primera calificación que recibe de Diógenes Laercio es φιλονεικότατος, “muy aficionado a las disputas”, a lo cual agrega que también le daban el apodo de “Eléxino (Ἐλεξιῖνος)”, construido en base a Ἀλεξιῖνος y ἔλεγχος. Aristócles (*Acerca de la filosofía*, frag 7=SSR II.C.14) lo llama “el erístico” y Ateneo (XC.696e=SSR II.C.15) “el dialéctico”. Diógenes narra que según Hermipo había dejado Elis para instalarse en Olimpia, dedicándose allí a la enseñanza. El traslado se debería a su intención de fundar una línea intelectual “Olímpica (Ὀλυμπική)”, la cual, por pura denominación, se emparentaría con los dioses. La anécdota importa para destacar su dedicación a la enseñanza formal, por la cual exigía cinco minas (*Papiro de Herculano* 418=SSR II.C.2), y cierta impronta irónica y lúdica que impregna sus testimonios.

Este rasgo está también presente en miembros de los cuales conservamos

¹⁷⁰ Sobre sus vínculos con los intelectuales de fines del siglo IV a. C., cf. nota 22 y 23 de este capítulo.

¹⁷¹ Hay testimonios que adscriben a figuras del grupo megárico una actividad intelectual variada. Eufanto de Olinto, discípulo de Eubúlides (D. L. II.110=SSR II.D.1), escribió una historia de su tiempo (Ateneo VI.251d), tragedias y un tratado *Sobre la realeza* para Antígono I, a quien daba lecciones. El que el *Papiro de Herculano* 1112 (SSR II.C.3) mencione a Eufanto junto a Eubúlides y Aléxino, de vocación erística atestiguada, es indicio de que su dedicación a tales campos era paralela a su labor dialéctica.

¹⁷² La escritura de diálogos parece haber ido más allá de Euclides. La *Suda* (s. v. Estilpón=SSR II.O.1) atribuye veinte a Estilpón. Diógenes Laercio (II.120=SSR II.O.23) refiere nueve: *Mosco, Aristipo o Calias, Ptolomeo, Querécrates, Metrocles, Anaxímenes, Epígenes, A su propia hija, Aristóteles.*

ejemplos de práctica dialéctica, como Estilpón. En ocasión de Brisón vimos que cuando los argumentos megáricos son transmitidos sin el marco conversacional que los hacía posibles, este elemento se pierde por completo, pero es probable que sus argumentaciones incluyeran una ligera, e incluso marcada, actitud de burla frente a la incapacidad del adversario para desenredar las preguntas y escapar a la refutación. Esto es especialmente visible en el caso de las paradojas asociadas a Eubúlides, a las que Aléxino, según Frontón (*Carta a Antonino Pío, Sobre la elocuencia* 2.16=SSR II.C.9), se había consagrado. Me ocuparé del caso del Cornudo. A partir de la confrontación de sus formulaciones más típicas con el intercambio entre Aléxino y Menedemo de SSR II.C.6 (D. L. II.135-136), defenderé que los megáricos se sirvieron de una manera altamente sofisticada de las denominadas “preguntas complejas”.

La única formulación en griego del Cornudo es proporcionada por Diógenes Laercio: “Si no has perdido algo, lo tienes. No has perdido cuernos; por lo tanto, tienes cuernos (εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτ' ἔχεις; κέρατα δ' οὐκ ἀπέβαλες; κέρατ' ἄρ' ἔχεις)” (D. L. VII.186-7=SSR II.B.13). La traducción de Séneca al latín es idéntica: “Lo que no has perdido, lo tienes. No has perdido cuernos; por lo tanto, tienes cuernos (*Quod non perdidisti, habes. Cornua autem non perdidisti; cornua ergo habes*)” (*Cartas* 49.8=FS 184).¹⁷³ Me centraré en la versión de Aulo Gelio (XVI.2=FS 186), ya que recrea el contexto dialéctico que lo permite y revela que se trata de un razonamiento con una estructura más amplia, de la cual Diógenes solo transmite una parte. Además, esta fuente vincula el Cornudo con el encuentro con Menedemo que analizaré luego.¹⁷⁴

La sección XVI.2 de *Noches áticas* examina una regla que los dialécticos prescriben durante sus discusiones: las preguntas deben ser respondidas sólo afirmando o negando, es decir, con “sí” o “no”. En apoyo de la norma argumentan que si la conversación no se lleva a cabo con preguntas y respuestas simples, lo que se diga será vago y engañoso. Aunque Gelio señala que el requisito es necesario en la mayoría de los casos, advierte que ciertas preguntas no pueden ser respondidas de esta manera. El primer ejemplo que transmite de uso de la regla es el siguiente: “Te exijo que respondas si has dejado de cometer adulterio o no (*Postulo uti respondeas desierisne facere*

¹⁷³ No consideraré la formulación de Sexto Empírico: “si no es cierto que tienes unos bellos cuernos y que tienes cuernos, entonces tienes cuernos, pero no es cierto que tengas bellos cuernos, entonces tienes cuernos” (*Esbozos pirrónicos* II.241=FS 187). Para una interpretación de esta versión que considera que señala los problemas en la transposición de las cláusulas condicionales, cf. Muller (1985: 118-119).

¹⁷⁴ Las traducciones de Aulo Gelio XVI.2 y Diógenes Laercio II.135 me pertenecen. El texto latino empleado corresponde a Rolfe (1927). En el caso del griego sigo el establecido por Giannantoni (1990).

adulterium an non)”. El segundo es el Cornudo:

Y si yo le pregunto a uno de ellos, “lo que no has perdido, ¿lo tienes o no lo tienes (*Quicquid non perdidisti habesne an non habes*)? Te exijo que respondas sí o no (*ut aias aut neges*)”, caerá en la trampa (*capietur*), cualquiera sea que elija entre las respuestas breves (*utrumcumque breviter respondent*). En efecto, si dice que no tiene lo que no ha perdido, se concluirá que no tiene ojos, porque no los ha perdido; si, por el contrario, dice que tiene lo que no ha perdido, se concluirá que tiene cuernos, porque no los ha perdido. (Aulo Gelio XVI.2.9-10)

El intercambio propuesto conduce a un absurdo inevitable: dada la pregunta inicial, no hay modo de escapar a tener cuernos o no tener ojos. Gelio comienza con el caso de los ojos, pero las respuestas más esperables tienden a conducir primero a la alternativa de los cuernos. Esto no implica que una vez que eso sea concluido, la pregunta pueda ser retomada y el interlocutor refutado nuevamente tomando en cuenta la otra opción.

La forma usual de explicar el Cornudo es como falacia de pregunta compleja (Walton 1981: 308 y Mársico 2013: 160).¹⁷⁵ Desarrollaré una interpretación sugerida por Robert y Martha Kneale (1962: 114). Su propuesta es que el argumento explota la ambigüedad de la negación en contextos con presuposiciones. Tengamos en mente dos proposiciones: (a) “Tenía algo antes” y (b) “Lo tengo ahora”. La oración “He perdido algo” es compleja, ya que afirma al menos dos cosas: por un lado, una presuposición respecto del pasado, (a) “Tenía algo antes”; por otro, un enunciado negativo respecto del presente, ($\neg b$) “No lo tengo ahora”. El Cornudo explota esa complejidad en el caso de la negación “No he perdido algo”, que se puede considerar ambigua: es posible realizar una *negación restringida* que conserve la presuposición *a* y niegue propiamente $\neg b$, lo cual da por resultado: (a) “Tenía algo antes” y (b) “Lo tengo ahora”; pero también es posible hacer una *negación irrestricta* que niegue la presuposición *a* y, en consecuencia, lleve a la negación de *b*, lo cual da por resultado: ($\neg a$) “No tenía algo antes” y ($\neg b$) “No lo tengo ahora”.¹⁷⁶ En resumen, las proposiciones son las siguientes:

¹⁷⁵ Entiendo por falacia lo mismo que Hansen (2002: 152): “un argumento que parece ser mejor de lo que es”. Esta definición reúne dos elementos que, según el autor, han impregnado el acercamiento de la tradición al fenómeno desde Aristóteles: por una parte, un componente ontológico según el cual una falacia es un argumento; por otra parte, un componente psicológico según el cual una falacia es un argumento que parece más conclusivo de lo que es. La supresión de un criterio lógico permite que la definición opere con distintos tipos de corrección. Sobre la condición de apariencia, cf. Walton (2010).

¹⁷⁶ No consideraré la falacia que reúne muchas preguntas en una sola, analizada por Aristóteles en *Ref. sof.* (5.167b39-168a17 y 30.181a37-181b24). Dorion (1995: 243) y Walton (1981: 306) sostienen que este tipo de falacia hace uso de un fenómeno completamente diferente. El problema en este caso es que no

Afirmación: “He perdido algo”
(*a*) “Tenía algo antes”
($\neg b$) “No lo tengo ahora”

Negación restringida: “No he perdido algo”
(*a*) “Tenía algo antes”
(*b*) “Lo tengo ahora”

Negación irrestricta: “No he perdido algo”
($\neg a$) “No tenía algo antes”
($\neg b$) “No lo tengo ahora”

El Cornudo funciona como sigue. En primer lugar, se le hace definir al que responde un único significado de la negación en la pregunta inicial: “si no has perdido algo, ¿lo tienes o no?”. A partir de esto queda establecido si “tiene lo que no ha perdido” (*negación restringida*) o “no tiene lo que no ha perdido” (*negación irrestricta*). En segundo lugar, al preguntar sobre los cuernos o los ojos, el interrogador introduce una confusión entre los dos sentidos de la negación: si el adversario responde al inicio “si no he perdido algo, lo tengo” (*restringida*), se le hace afirmar “no he perdido los cuernos” (*irrestricta*) y se concluye que tiene cuernos; si, por el contrario, responde “si no he perdido algo, no lo tengo” (*irrestricta*), se le hace decir “no he perdido los ojos” (*restringida*), concluyendo, por lo tanto, que no tiene ojos. Lo que arrastra al interrogado a dar estas respuestas es que, propiamente, no ha perdido ni los cuernos ni los ojos, ya que en el primer caso nunca los tuvo y en el segundo los tenía y los sigue teniendo. Para el interrogador, por supuesto, no es relevante cómo su interlocutor entendió las preguntas o qué creyó negar en cada oportunidad. Lo que importa es que, ante la respuesta de que no ha perdido o los ojos o los cuernos, se retoma el significado inicial de la negación y se le hace poseer —o no— aquello que no ha perdido.

Los dos absurdos son posibles porque el que pregunta hace un uso falaz de la ambigüedad de la negación, deslizándose de un sentido a otro inadvertidamente:

se respeta la regla que establece que en cada premisa debe decirse una sola cosa de una sola cosa. Por ejemplo: “Las cosas de las cuales unas son buenas y otras no, ¿son todas buenas o no son todas buenas? (ὄν τὰ μὲν ἔστιν ἀγαθὰ τὰ δ' οὐκ ἀγαθὰ, πάντα ἀγαθὰ ἢ οὐκ ἀγαθὰ;)” (*Ref. Sof.* 5.168a8-9). Aristóteles indica que ante esta pregunta siempre habrá refutación aparente, independientemente de la respuesta que elija el interrogado, ya que es falso afirmar que algunas de las cosas que no son buenas son buenas o que algunas de las cosas buenas no son buenas. La falacia explota la naturaleza múltiple o del sujeto o del predicado o, como aquí, de ambos, presentando un dilema que no contempla todas las alternativas.

(1) Negación restringida en la primera respuesta:

P1: Si no has perdido algo, lo tienes. (*restringida*)
P2: No has perdido los cuernos. (*irrestringida*)
C: Tienes cuernos.

(2) Negación irrestringida en la primera respuesta:

P1: Si no has perdido algo, no lo tienes. (*irrestringida*)
P2: No has perdido los ojos. (*restringida*)
C: No tienes ojos.

Si, por el contrario, el interrogador respetara la regla de emplear siempre el mismo significado de la negación en cada premisa, habría dos *modus ponens* válidos:

1) Negación restringida en la primera respuesta:

P1: Si no has perdido algo, lo tienes. (*restringida*)
P2: No has perdido los ojos. (*restringida*)
C: Tienes ojos.

(2) Negación irrestringida en la primera respuesta:

P1: Si no has perdido algo, no lo tienes. (*irrestringida*)
P2: No has perdido los cuernos. (*irrestringida*)
C: No tienes cuernos.

El otro ejemplo que Gelio menciona en *Noches áticas* XVI.2 como caso de aplicación capciosa de la regla coincide con un testimonio sobre Aléxino de Elis:

Heráclides dice que Menedemo era platónico en sus doctrinas y se burlaba de la dialéctica (διαπαίζειν τὰ διαλεκτικά), por lo que, cuando Alexino le preguntó si había dejado de golpear a su padre (Ἀλεξίνου ποτὲ ἐρωτήσαντος εἰ πέπαυται τὸν πατέρα τύπτων), dijo: “Ni lo golpeaba (ἀλλ’ οὐτε ἔτυπτον) ni he dejado de hacerlo (οὐτε πέπαυμαι)”. Cuando el otro le dijo que debía disolver la ambigüedad (λῦσαι τὴν ἀμφιβολίαν) respondiendo “sí ” o “no”, él dijo “sería ridículo seguir las reglas de ustedes (γελοῖον τοῖς ὑμετέροις νόμοις ἀκολουθεῖν), cuando puedo resistir en las puertas (ἔξδὸν ἐν πύλαις ἀντιβῆναι)”. (D. L. II.135=SSR II.C.6)

La oración “He dejado de golpear a alguien” es compleja, ya que implica una presuposición, (*c*) “Golpeaba a alguien antes”, y un enunciado negativo, ($\neg d$) “No lo golpeo ahora”. La respuesta de Menedemo está en línea con la recomendación que los manuales de lógica sugieren para enfrentarse a una pregunta tal: explicitar la complejidad (Walton 2008: 49 y Comesaña 2001: 71). Su respuesta “Ni lo golpeaba ni

he dejado de hacerlo” proporciona un contexto a “No he dejado de golpear a alguien” en el que es claro que la presuposición *c* fue negada. Al hacer esto, la negación $\neg d$ no puede ser entendida como restringida. Bajo esta lectura es imposible acusar a Menedemo de haber golpeado a su padre. Esta táctica es similar al consejo de Gelio para oponerse al Cornudo. Sugiere o no responder a su pregunta inicial, porque es engañosa, o hacerlo así: “Lo que tenía, lo tengo, si es que no lo he perdido (*Quicquid habui, id habeo, si id non perdidit*)” (XIV.2.10). Esta respuesta consigue situar el debate en el marco de la negación restringida, lo cual dificultaría que luego se deslice un sentido irrestricto.

La conversación entre Aléxino y Menedemo es valiosa porque muestra que los megáricos hicieron uso de la regla dialéctica que requiere “sí” o “no” como respuesta a las preguntas. Es sugerente que el segundo no sólo se refiera a “sus (ὕμετέροις) reglas”, empleando un término plural que incluye a Aléxino en un conjunto más amplio, sino que también bromea sobre la similitud entre νόμος (costumbre) y νομός (territorio). Limitarse a responder a lo preguntado implicaría rendirse a las inflexibles normas de Aléxino y los suyos, encerrarse en sus dominios y quedar a merced de su capacidad para distorsionar las palabras. Su demanda no busca disolver ninguna ambigüedad, como el dialéctico apunta, sino crear sus condiciones. La respuesta directa a preguntas complejas es, en efecto, un ingrediente forzoso para sus usos falaces. La razón es que sólo así se puede extraer una respuesta negativa indeterminada. Las respuestas que repiten el contenido de la pregunta podrían añadir matices para neutralizarla. Respecto de “No he perdido algo”, por ejemplo, decir “si no he perdido algo, lo tengo” no es lo mismo que decir “*todavía* lo tengo”. Tal intervención explicita la complejidad del predicado, mostrando la dimensión temporal oculta tras su apariencia transparente.

El tipo de preguntas complejas de los megáricos es más restringido que las que tematizan los expertos actualmente. Por ejemplo, en una discusión sobre el aborto, la pregunta “¿Por qué estás a favor de matar en el caso de bebés no nacidos y en contra en todos los demás casos?” presupone que un feto es un bebé y que interrumpir su gestación es un asesinato (Comesaña 2001: 71). Es casi imposible realizar preguntas sin presuposiciones, y estas revisten las formas más diversas. La pregunta de Aléxino también presupone que Menedemo tiene padre.¹⁷⁷ El empleo falaz de preguntas de este

¹⁷⁷ Las presuposiciones de existencia de los objetos denotados por los nombres que forman parte de una oración también recibe tratamiento en Frege, quien incluso defiende que su negación es ambigua, pudiendo esta negar tanto la presuposición —siendo verdadera si Menedemo no tuviera padre— como el

tipo surge del hecho de que las presuposiciones se introducen sin consentimiento, y precisamente cuando tales acuerdos evitarían malentendidos. El paralelismo con los argumentos analizados es claro: el problema es la presunción de cosas que, sin ser manifiestas, son un componente clave de lo dicho. Los razonamientos megáricos van más allá de los golpes y los cuernos, haciendo visibles esta clase de problemas.

El caso del Cornudo pone de manifiesto una constante de los argumentos asociados a Eubúlides y empleados por Aléxino: las dificultades que acarrea la exigencia que en general los hombres se dan de brindar respuestas taxativas frente a opciones binarias: ¿es esta oración verdadera o falsa?; ¿es esta cantidad de trigo un montón o no lo es?; ¿conoces o no conoces al hombre velado? Este punto de la dialéctica de corte erístico ya molestaba a Platón y Aristóteles, quienes en *Eutidemo* 295b-296d y *Refutaciones sofísticas* 17.175b10-15 se expresan a favor de la necesidad, e incluso hasta el derecho, que tiene todo interrogado de hacer distinciones y aclaraciones en sus respuestas. Pero quejas de este tipo no desestiman el núcleo de la dialéctica megárica. Por el contrario, lejos de mostrar al lenguaje como un instrumento fiable y seguro, nos hacen conscientes del peligro inherente a su empleo. La práctica megárica constituye una profunda advertencia respecto del carácter complejo y espinoso del lenguaje, el cual no debe ser pasado por alto ni por quienes lo utilizan ingenuamente ni por quienes pretenden hacerlo con rigurosidad. Ninguno es inmune a sus defectos.

2.4 Conclusión

En este capítulo he procurado ofrecer una versión deflacionada de la filosofía de Euclides de Mégara. Según mi lectura, el megárico no habría abrazado la afirmación del bien como principio ontológico único que el lenguaje, con su multiplicidad intrínseca, sería incapaz de expresar con adecuación. Más modestamente, propuse que Euclides podría haberse servido de doctrinas que circulaban en su campo intelectual para criticar la inadecuada utilización del lenguaje por parte de la tradición, sus intelectuales contemporáneos y las personas comunes y corrientes. Es la actitud netamente erística de las fuentes analizadas lo que me lleva a sugerir esta interpretación minimalista de su

predicado —siendo verdadera si no le pegaba—. Para una análisis de la propuesta de Frege y Strawson en oposición a la de Russell sobre la semántica de las presuposiciones, cf. Simpson (1975: 137-149).

pensamiento. Considero que ni su actividad argumentativa ni la de sus sucesores encaja con la de filósofos comprometidos con la aserción de una tesis robusta en torno a un principio que rige lo real como la que le adjudican Mársico y Gardella.

Pero las ideas de ambas autoras no carecen de interés. La reconstrucción de Gardella de la ontología sugerida por los nombres mencionados en *SSR II.A.30* es sugerente y Mársico se reapropia del legado eleático de Euclides ante todo para instalar a los megáricos en el marco de los acercamientos adecuacionistas a la verdad desarrollados en el siglo V a. C., tanto por Parménides como por Heráclito, paraguas teórico que para la autora permea al círculo socrático (Mársico 2014: 17-18) como un todo, y que ciertamente se comprueba en la presentación que hace Isócrates de ellos en *Contra los sofistas* 1, donde los refiere como “esos que pretenden buscar la verdad (οἱ προσποιούνται τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν)”. Frente al desafío de los relativismos y efectivismos coherentistas de la primera sofística, los socráticos procuraron rehabilitar un criterio de verdad objetivo, sea que esté situado en los nombres como en Antístenes, en las Formas como en Platón o en las afecciones internas como en Aristipo.

Los megáricos constituyen un caso límite de esa restitución adecuacionista. Independientemente de la posición que se adopte respecto de *SSR II.A.30*, la realidad y el lenguaje son allí dos ámbitos de los que se pretende una correspondencia, y es respecto de esta última de la que se afirma el fracaso: el bien es único, el lenguaje múltiple. La labor argumentativa megárica es la aplicación continua y hasta el hartazgo de esa intuición que separa las pretensiones del lenguaje de su efectiva capacidad para expresar lo que es tal cual es. La insistencia de Brisón en la sinonimia frente a la variedad de problemas tematizados por Eubúlides hacen pensar que la actividad erística de los megáricos podría haber constituido no sólo un campo fecundo para la disputa polemista, sino también para la investigación y el descubrimiento de problemas antes desconocidos o ignorados, como que un discurso puede referir a sí mismo y no solo a una cosa exterior, que la vaguedad de las palabras es la regla, o que la negación de una declaración manifiesta que esta escondía más contenido del que uno creía.

Es incierto hasta dónde habrían alcanzado los megáricos una comprensión de estos fenómenos, ya que el que los utilicen en refutaciones no equivale a que los hayan conceptualizado en tanto tales. Hay indicios de reflexión en el campo de la lógica en figuras tempranas, como Clinómaco, discípulo de Euclides de quien Diógenes Laercio dice que fue el primero en escribir “sobre los axiomas, los predicados y temas por el estilo (περὶ ἀξιωματῶν καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων)” (II.112=*SSR II.I.1*). El

debate en torno a las condiciones de verdad de los condicionales (Sexto Empírico, *Contra los profesores* VIII.112-117=SSR II.F.20) y el argumento dominante (Epicteto, *Disertaciones* II.19.1-5) revela que sus discusiones podían llegar al terreno teórico. Lamentablemente, no quedan casi rastros de la producción del grupo, lo cual deja en la pura conjetura qué podrían haber contenido sus tratados sobre estas importantes discusiones en el campo de la lógica. Lo mismo vale para los diálogos, de los que tanto respecto de Euclides como de Estilpón cabe suponer temáticas éticas.¹⁷⁸

Algunos testimonios, no obstante, dan cuenta de una preocupación por entender qué ocurría en sus refutaciones. La anécdota del suicidio de Diodoro es iluminadora:

Cuando vivía en la corte de Ptolomeo Soter, Estilpón lo inquirió con algunos argumentos dialécticos (λόγους τινὰς διαλεκτικούς). Al no poder resolverlos al instante (παραχρημα διαλύσασθαι), recibió censuras por parte del rey, entre otras cosas, a modo de broma, que se llamaba Crono.¹⁷⁹ Tras irse del banquete y escribir un tratado sobre el tema (λόγον γράψας περὶ τοῦ προβλήματος), se quitó la vida por desesperación (ἄθυμια). (D. L. II.111-112=SSR II.F.1)

Como la mayoría del anecdotario de Diógenes Laercio, el relato probablemente recoja una ficción. La actitud de Diodoro incluso contrasta con el perfil lúdico y distendido de sí mismo y sus compañeros dialécticos. No obstante, es llamativo el gesto que la fuente transmite de Estilpón lanzándole a Diodoro argumentos para que este los resuelva (διαλύεσθαι), verbo que también puede traducirse por “desenredar”, “disolver”, y que

¹⁷⁸ Cicerón (*Sobre el destino* 5.10=SSR II.O.19) afirma que los dichos de que Estilpón era bebedor y mujeriego son un elogio, ya que eso implica que “su naturaleza viciosa (*vitiosam naturam*) fue dominada y reprimida (*edomitam et compressam*) por la doctrina (*doctrina*) de tal modo que nadie nunca lo vio ebrio, ni nadie vio en él vestigios de la pasión (*libidinis vestigium*)”. Varios testimonios constatan la apelación a términos con alfa privativa para referir a su modo de ser: insensible (ἀναίσθητος) en SSR II.O.22 (Estobeo III.4.88), impasibilidad (ἀπάθεια) en SSR II.O.33 (Séneca, *Cartas* I.9), calma (ἀοχλεσία) en SSR II.O.34 (Alejandro de Afrodísia, *Libro sobre el alma* 150.34-35). Muller (1985: 169-171) sugiere un papel destacado de Estilpón en la conformación de los fines éticos de las escuelas helenísticas.

¹⁷⁹ Respecto del epíteto Crono, que habría heredado de su maestro Apolonio (D. L. II.111=SSR II.E.1), no hay acuerdo sobre su origen y sentido. Dado el destronamiento de Crono por Zeus, el término se usaba en tanto “viejo tonto”, como señalan Lidell, Scott y Jones (1996: s. v. Κρόνος). Mársico (2013: 164, n. 99) destaca, no obstante, que Platón en *Crátilo* 396b presenta a Crono como “alguien de gran inteligencia (διάνοια)”, recogiendo de Robinson (1995) la sugerencia de que ese pasaje lo vincula a la insolencia (κόρος) y al intelecto (νοῦς) más que a la estupidez. Aunque podría proceder de allí, ello no quita que Ptolomeo se ríe de Diodoro y lo usa para dejarlo en ridículo, en sintonía con la doctrina de Diodoro sobre la ambigüedad del lenguaje (Aulo Gelio XI.12-13=SSR II.F.7), replicando el tono jocoso que impregna su figura. Por ejemplo, Diodoro habría llamado a sus esclavos con conjunciones solo para demostrar que los nombres son por convención (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 27.15-21=SSR II.F.7). Una actitud de burla similar a la de Ptolomeo es la del médico Herófilo, quien cuando quiso que le tratara un hombre dislocado le respondió con su argumento en contra del movimiento: “el hombre se salió estando en el lugar en que estaba o en el que no estaba, pero no es posible que fuera ni en el que estaba ni en el que no estaba. Por lo tanto, no se salió” (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* II.245=SSR II.F.17).

este luego le dedicara una obra escrita a la cuestión. Es probable que los miembros del grupo compitieran entre sí por ver quién descubría una nueva refutación o planteaba a otro un dilema inesperado e insoluble. El mismo Diógenes (IV.36=SSR II.C.17) cuenta que a un seguidor de Aléxino Arquesilao le exigió explicar un argumento del maestro. El júbilo frente a su incapacidad es señal de que se esperaba que un dialéctico comprendiera los razonamientos además de hacer uso erístico de ellos.

Para un educador con el perfil intelectual de Isócrates este tipo de ejercicios erísticos tenían que parecer charlatanería sin utilidad. El carácter intra-grupal de estas discusiones quizás agravara aún más su indignación. El ataque final a los socráticos de *Contra los sofistas* (7-8) destaca, en efecto, que quienes se sirven de sus opiniones logran mayor acuerdo (πλείω ὁμολοεῖν) y éxito (κατορθοῦν) que quienes se jactan de tener conocimiento, concepto que, vimos, describía a los socráticos. Si tenemos en cuenta que el programa político de Isócrates, ya sugerido en el *Encomio de Helena*, apostaba por el cese de las hostilidades entre Atenas y Esparta que habían permeado el clima de época desde las últimas décadas del siglo V a. C. para dar lugar a una concordia (ὁμόνοια) entre todos los griegos, se comprenden las limitaciones que podía percibir en un grupo abocado al altercado verbal con sus propios compañeros.

El talante erístico de Euclides y sus seguidores se ajusta perfectamente a las críticas lanzadas contra los que “pasan en tiempo en discusiones (οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες)” de *Contra los sofistas* 1 y *Encomio de Helena* 1, que en este último reciben en principio un trato diferencial. Si bien vimos que tal separación se va diluyendo a lo largo del exordio del *Encomio de Helena*, no es menor que Isócrates haya dejado constancia de la existencia de ciertos agrupamientos dentro del conjunto mayor de socráticos. Es probable que con esa apertura quisiera destacar su discernimiento de que las primeras tesis correspondían a Antístenes, las segundas se podían hallar en el *Protágoras* de Platón, y los más volcados a las disputas eran Euclides y sus allegados. Pero el que todos los atacados sean luego acercados a la argumentación capciosa podría constituir una señal de alerta respecto de que detrás de sus pretensiones de diferenciación interna, estaban próximos, siendo su dedicación a la disputa acerca de temas abstrusos legados de la tradición el rasgo que más los mancomunaba.

El ocultamiento del adversario constituye un dispositivo perfecto para que la maniobra de transferir características de unos socráticos a otros resulte exitosa. Las referencias de *Encomio de Helena* 4 a que “refutan mediante discursos (ἐν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν)” y de *Contra los sofistas* 7 a que persiguen “las contradicciones en los

discursos (τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων)” quizás sean más justas respecto de Euclides, sobre todo por el énfasis en lo verbal, pero eso no quita que desde afuera alguien pudiera ver a todos ocupados en los mismos tópicos o sirviéndose de procedimientos en apariencia iguales. Los discursos logran desdibujar lo que separa a los atacados hasta volverlos un cúmulo de charlatanes fanfarrones, imagen que hasta podría ser inadecuada respecto de Euclides. Pero esta responde a las intenciones polémicas de Isócrates, y este no busca explicar la actividad que critica, sino oponerla a su programa educativo, medurado y abocado a la preparación para la vida cívica.

La misma aclaración aplica a la vinculación de Euclides con el componente doctrinal de la crítica. El concepto de ἐπιστήμη quizás no resulta adecuado para acercarse al pensamiento megárico, el cual no sin cierta razón fue colocado por Séneca (*Cartas* 88.43-45) en línea con el escepticismo, por haber introducido “una nueva ciencia (*novam scientiam*): no saber nada (*nihil scire*)”. Los megáricos, sin embargo, no parecen haber puesto directamente en cuestión nuestras facultades de acceso al mundo, sino los medios lingüísticos para expresarlo. Es necesario recordar, igualmente, que en *Encomio de Helena* 4-5 al término ἐπιστήμη Isócrates lo empareja con τερθρεία (pedantería) y ἀκρίβεια (exactitud) en una fórmula sintética que expresaba la pretensión de “saber con exactitud cosas inútiles (περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι)”. El ataque refiere más al uso meticuloso del lenguaje respecto materias ajenas a lo político que a la afirmación de un intelectualismo ético que, de todos modos, ya sea por convencimiento o por erística, Euclides también podría haber defendido.

El hecho de que los pocos desarrollos teóricos del megárico de los que tenemos noticia hayan girado en torno al autodomínio y la actitud frente a la muerte terminan por situarlo en el marco de este segundo elemento de censura. El carácter paradójico y contrario a toda utilidad quizás se fuera agravando a medida que las discusiones del grupo avanzaran y sus miembros fueran proponiendo problemas mayores. Ya en Brisón es perceptible el alejamiento de los problemas prácticos. Los dedicados a la “parte lógica” están, en efecto, entre las figuras más reputadas y de las que conservamos más testimonios. Se debe esperar la aparición de Estilpón para reencontrar las cuestiones éticas que preocupaban a Euclides. El perfil argumentativo de ambos sugiere, no obstante, que su dedicación a estas no era ajena a su empleo de la erística. Desde los albores hasta el ocaso del grupo hay nexos estrechos entre erística y reflexión ética.

CAPÍTULO III

EUTIDEMO Y DIONISODORO

3.1 Los hermanos erísticos: unos sofistas nuevos

El *Eutidemo* constituye un relato de Sócrates enmarcado por un prólogo (271a-272d) y un epílogo (304c-307c). El oyente es Critón.¹⁸⁰ La narración consiste en una rememoración de su encuentro en el gimnasio del Liceo con unos personajes desconocidos para Critón y de los cuales tampoco pudo hacerse una idea precisa, ya que el gentío que los rodeaba era tal que no pudo escuchar con claridad y apenas fue capaz de apreciar su origen extranjero al asomarse por encima.¹⁸¹ Su reacción al enterarse de la identidad de los hermanos Eutidemo y Dionisodoro tiene mucha relevancia:

No conozco a ninguno de los dos (οὐδέτερον γινώσκω), Sócrates. Son, según parece, unos sofistas nuevos (καινοί τινες αὐ οὔτοι, ὡς ἔοικε, σοφισταί). ¿De qué país son (ποδαποί;) y cuál es su sabiduría (καὶ τίς ἡ σοφία;)? (Platón, *Euthd.* 271b-c)

El término σοφιστής es usado con un sentido casi indistinguible de σοφός: un sofista es

¹⁸⁰ Para la cercanía de Sócrates y Critón, cf. *Apología* 33d-e y 38b, *Fedón* 59b, 60a y 115b-118c y, obviamente, el *Critón*. Jenofonte en *Memorabilia* I.2.48 y II.9 también atestigua la relación íntima entre ambos. Su hijo, Critóbulo, mencionado en *Euthd.* 271b y 306c, suele ser incluido como parte del grupo de los que rodeaban a Sócrates. En el *Económico* es quien oficia de interlocutor principal de Sócrates.

¹⁸¹ La presencia de Critón no se desvanecerá a lo largo de todo el diálogo: el relato está siempre dirigido a su compañero, a quien Sócrates volverá a interpelar en 283a-b, y este incluso lo interrumpirá en 290e para comentar la historia narrada, intervención que da lugar a un nuevo intercambio (290e-293a). Para una examen integral del *Eutidemo* siguiendo el hilo de este encuentro con Critón, cf. Kato (2000).

alguien que posee σοφία. Su desconocimiento de los hermanos y la actividad a la que se dedican también implica que la etiqueta no los encasilla en una pertenencia intelectual específica. El giro ὡς ἔοικε constata que Critón reconoce su ignorancia, aunque se aventura a sugerir, a partir de indicios, que son unos de esos maestros itinerantes a sueldo que hacían demostraciones para conseguir alumnos. Es probable que su confianza en Sócrates lo lleve a creer en la calidad de estos, dado que su amigo conversó con ellos durante un tiempo prolongado. La adjudicación de σοφία no es, en principio, irónica: parecen unos maestros a sueldo y Critón, que dada la preocupación por la educación de su hijo que mostrará en 306d-307a, está al tanto de la oferta educativa de la época, no los conoce, así que tienen que ser nuevos (καινοί), término que destaca no solo su aparición reciente, sino también la novedad que revisten.

Respecto de la patria de ambos, Sócrates dice que son oriundos de Quíos, isla ubicada en las costas de Asia Menor. El derrotero de los hermanos por las ciudades griegas es tortuoso. Sócrates refiere, en efecto, que luego de Quíos se establecieron en Turios, ciudad de la Magna Grecia, en las costas del sur de Italia, y que “cuando huyeron de allí (φεύγοντες ἐκεῖθεν) pasaron muchos años en los alrededores (πόλλ’ ἤδη ἔτη περὶ τούσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν)” (271c). Existe consenso en interpretar esta última fórmula como refiriendo a las inmediaciones de Atenas, aunque Sócrates también podría estar oponiendo la Grecia continental a la Magna Grecia y las islas del Mar Egeo, el Ática a la región del Peloponeso, o refiriendo a los alrededores de Turios y no de su ciudad.¹⁸² El demostrativo ὅδε, no obstante, sugiere una proximidad a la cosa señalada. En 273e-274a, además, se menciona una visita anterior de Eutidemo y Dionisodoro, dato más esperable si los hermanos se hallaran próximos a la patria de Sócrates.

Respecto de su sabiduría, la calificación de Sócrates de “asombrosa (θαυμασία)” en 271c constituye el primero de los numerosos usos de términos en el campo semántico de θαυμάζειν (“quedar admirado”, “maravillarse”, “asombrarse”) a lo largo del diálogo.¹⁸³ La reiteración y exageración con la que Sócrates suele describir la sabiduría de ambos sí quizás sugiere, a diferencia de Critón, que está siendo irónico. Es constante, en este sentido, la utilización de σοφία y σοφός para hablar de la actividad de

¹⁸² En 283e Ctesipo interpela a los hermanos como “extranjeros de Turios (ὃ ξένε Θούριε)” y en 288b como “varones de Turios o de Quíos o de donde sea o como quieran que se los llame (ὃ ἄνδρες Θούριοι εἴτε Χῖοι εἴθ’ ὅποθεν καὶ ὅπη χαίρετον ὀνομαζόμενοι)”. Sobre la patria de Eutidemo y Dionisodoro y sus erráticos viajes por el mundo griego, que reciben la burla de Ctesipo, *cf.* Canto (1989: 180, n. 6).

¹⁸³ θαυμάζειν se usa siete veces (273d, 276d, 277d, 279d, 279d, 286b, 286c), θαυμάσιος seis (271c, 283a, 288a, 288b, 299e, 305b), θαυμαστός ocho (274a, 283b, 286c, 288a, 289b, 294a, 295a, 303c) y θαυμαστῶς una (283c).

los hermanos y de ellos mismos respectivamente.¹⁸⁴ La primera referencia a su calidad de sabios se da a través del compuesto *πάσσοφοι* (271c), “completamente sabios”, “sapiéntísimos”. El uso de este adjetivo viene de la mano de la presentación que se hará inmediatamente después de los extranjeros como *παμμάχω*, esto es, “luchadores completos”, y su comparación con los pancratistas (*οἱ παγκρατιασταί*). Tanto *πάσσοφος* como *πάμμαχος* y *παγκρατιαστής* comparten el sufijo *παν* (“todo”), mentando el carácter cabal o completo de la actividad que modifica.¹⁸⁵ En el caso del pancracio esto es claro: se trataba de un tipo de combate singular de carácter Olímpico en el cual estaba permitido el uso de brazos y piernas, así como los golpes y agarrones en cualquier parte del cuerpo. Prácticamente no estaba prohibida ninguna maniobra, a excepción de las mordidas e introducir los dedos en los ojos, nariz o boca del adversario. La pelea terminaba cuando uno de los dos luchadores se rendía.¹⁸⁶ La comparación con los pancratistas, como sugiere Chance (1992: 16-17), implica que los hermanos habrían logrado llevar el pancracio a un nivel superior, descubriendo nuevas aristas en la actividad profesional del combate, incluso más allá de lo corporal. Es por ello que merecen los calificativos de *πάμμαχος* y *πάσσοφος*, mucho más que los hermanos luchadores de Arcadia. Su técnica es presentada por Sócrates del siguiente modo:

Aquellos sólo eran capaces de luchar con el cuerpo (*τῷ σώματι μάχεσθαι*), mientras que estos, en primer lugar, son los más hábiles (*δεινοτάτω*) en la lucha con el cuerpo, en la que vencen a todos, porque ambos son muy sabios para luchar con las armas (*ἐν ὄπλοις μάχεσθαι*), y son capaces de adiestrar a cualquiera que pague una cuota, y además son los más vigorosos en la lucha judicial (*τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστω*), tanto para discutir (*ἀγωνίσασθαι*) como para enseñar a otro a pronunciar y redactar discursos tales como para los tribunales (*ἄλλον διδάξει λέγειν τε καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἴους εἰς τὰ δικαστήρια*). Realmente, antes sólo eran hábiles en esos asuntos, pero ahora, en cambio, se han dedicado a la técnica del

¹⁸⁴ Catorce usos de *σοφία* (272b, 274a, 274d, 275c, 276d, 288b, 296e, 297c, 299a, 300b, 301b, 301e, 303c, 304c) y nueve de *σοφός* (271d, 272c, 273c, 287b, 287d, 287e, 295a, 299a, 303c). Sócrates abandonará paulatinamente este vocabulario, que será retomado por Ctesipo, con claro sentido irónico. Kahn (2000: 88) sugiere que la exagerada idolatría que Sócrates expresa por los hermanos constituye uno de los primeros *puzzles* del *Eutidemo*, que resuelve apelando a su interpretación como ironía recargada.

¹⁸⁵ Sobre el uso de Platón de este tipo de compuestos, por regla general peyorativos, *cf.* Hawtrey (1983).

¹⁸⁶ A diferencia de la lucha regular, en donde la victoria se conseguía al tumbar tres veces al oponente. Sócrates, no obstante, hará referencia a las tres caídas de Clinias en 277d. En este último tipo de lucha estaba permitido solo el uso de brazos. En el pugilato, boxeo realizado con guantes, el combate también terminaba cuando alguien se rendía. El pancracio mezclaba elementos de ambos tipos de contienda. Para las diferencias y similitudes entre las clases de lucha, *cf.* Harris (1966: 97-109) y Sweet (1987: 63-88).

pancracio con perfección (τέλος ἐπιτεθήκατον παγκρατιαστικῆ τέχνη). Tenían pendiente ese único tipo de lucha, y ahora la completaron, de modo que nadie puede resistírseles. Tan diestros (δαινῶ) se han vuelto ambos para luchar con los discursos (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι) y refutar siempre lo que se dice (ἐξελέγγειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον), tanto si se trata de algo falso como de algo verdadero (ὁμοίως ἔαντε ψεῦδος ἔαντε ἀληθές ἦ). Yo, Critón, tengo en mente entregarme a estos dos hombres, ya que dicen que podrían hacer en poco tiempo a cualquier otro hábil en esas mismas cosas. (Platón, *Euthd.* 271d-272b)

Sócrates le adjudica a Eutidemo y Dionisodoro una maestría combativa omniabarcativa: con el cuerpo, con armas, en los tribunales y, finalmente, el pancracio en el sentido más puro, técnica que identifica con su capacidad de refutar cualquier cosa. La radicalidad de esta vocación refutativa está también en el verbo para describirla, ἐξελέγγειν, reforzamiento de ἐλέγγειν (“refutar”) a partir del sufijo ἐκ. La apelación a expresiones de exceso que impregna la descripción encuentra su síntesis en tal denominación.¹⁸⁷

En cuanto a las intenciones de Sócrates, Critón desconfía de que este no sea ya demasiado viejo para ser admitido como alumno de Eutidemo y Dionisodoro. Su amigo, no obstante, le asegura que “ellos dos [...] comenzaron de viejos esta sabiduría que yo precisamente deseo (γέροντε ὄντε ἠρξάσθην ταύτης τῆς σοφίας ἧς ἔγωγε ἐπιθυμῶ), la erística (τῆς ἐριστικῆς). El año pasado o el anteaño todavía no eran sabios” (272b). Lo único que teme Sócrates es que por admitirlo entre sus discípulos los hermanos sean reprendidos por los jóvenes y les suceda lo mismo que a Cono, que por enseñarle a tocar la cítara a pesar de su edad lo llaman “maestro de viejos (γεροντοδιδάσκαλον)”. La propuesta de Sócrates es la de utilizar a los hijos de Critón como señuelo (δέλεαρ) de los hermanos, de modo que por desearlos, los eduquen también a ellos. De la intervención de Sócrates reviste notable interés, en primer lugar, el nombre que recibe la sabiduría de los hermanos, ἐριστική, la cual debe ser identificada con aquello que unas líneas antes se presentó como la culminación de la técnica del pancracio: refutar al adversario diga lo que diga. Si bien es el único uso de ἐριστική en el diálogo, se encuentra en el inicio de la conversación y Sócrates lo emplea para condensar lo que los hermanos tienen para enseñar y él anhela aprender. En segundo lugar, Sócrates manifiesta que Eutidemo y Dionisodoro tienen preferencia por los jóvenes, actitud

¹⁸⁷ ἐξελέγγειν es el verbo que Sócrates usa para referir al ἔλεγχος en *Encomio de Helena* 4: “A estos les haría falta, una vez que hayan abandonado esa pedantería que se jacta de refutar por medio de palabras (ταύτης τῆς τερθρείας τῆς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν προσποιουμένης), aunque en los hechos ya haya sido refutada hace mucho tiempo (ἐν δὲ τοῖς ἔργοις πολὺν ἤδη χρόνον ἐξεληλεγμένης), ir en busca de la verdad y educar a sus discípulos en las prácticas por medio de las cuales participamos del gobierno...”.

coherente con que se dediquen a la enseñanza a cambio de dinero. Es ante todo a personas como el amigo de Sócrates, adinerado y con ganas de encontrar maestros para sus hijos, a quien los erísticos tienen como objetivo. Finalmente, el carácter expeditivo que tendría su enseñanza encuentra una prueba en los propios extranjeros.

Al comenzar el relato sobre la sabiduría de los erísticos Sócrates cuenta que estaba a punto de pararse para retirarse del vestuario del Liceo cuando le sobrevino “la acostumbrada señal demoníaca (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον)” (272e). Tiempo después es que entraron Eutidemo y Dionisodoro junto a muchos discípulos alrededor. Las señales que lo demónico enviaba a Sócrates tienen en Platón siempre un carácter disuasivo, como se indica en *Apología* 31d, aunque no por ello menos positivo, ya que este ajustaba sus acciones a las advertencias.¹⁸⁸ Esto hace que el encuentro con los hermanos no sea casual, sino propiciado por lo divino y, de algún modo, conveniente para Sócrates, elemento que podría explicar la especial atención que prestará a la labor de los hermanos. Luego de estos, que se quedaron paseando, entraron también Clinias y Ctesipo en compañía de otros admiradores del primero. Estos personajes, multitud incluida, cierran el concierto de figuras que participarán del diálogo.

Respecto de Clinias, en 275a-b se dice que es hijo de Axíoco, hijo de Alcibíades el viejo, primo por tanto del Alcibíades que desempeñó un rol clave en los últimos años de la guerra del Peloponeso. Al inicio de la conversación Critón destaca la nobleza de aspecto (καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν ὄψιν) del muchacho (271b), reflejo de su pertenencia a una familia acaudalada y con significativas conexiones con las altas esferas del poder ateniense. Tal elemento explicaría la cantidad de enamorados que procuraban ganarse su favor, entre ellos Ctesipo. En cuanto a este, Sócrates destaca su juventud y excelencia de naturaleza, aunque advirtiéndole que es soberbio (ὕβριστής) “a causa de que es joven (διὰ τὸ νέος εἶναι)” (273a). No se sabe demasiado de esta figura.¹⁸⁹ Es mencionado en *Fedón* 59b entre los atenienses que asistieron a la muerte de Sócrates y constituye un personaje del *Lisis*. Allí es quizás indirectamente vinculado a la práctica de los hermanos a través de hacerlo maestro de Menéxeno, a quien se le adjudica una vocación

¹⁸⁸ Para otras apariciones de lo demónico en el *corpus*, cf. *Eutifrón* 3b, *República* VI.496c, *Fedro* 242b y *Teeteto* 151a. Para un acercamiento al tema, cf. Brisson (2005). En *Memorabilia* I.1.4 y IV.8.1 y *Apología* 12-13 Jenofonte indica que la divinidad le indicaba a Sócrates también qué hacer.

¹⁸⁹ Diógenes Laercio (II.21=SSR VI.B.56) lo hace, erróneamente si nos atenemos a lo que se afirma en *Eutidemo*, hijo de Critón y, por tanto, hermano de Critóbulo. Tanto Clinias como Critóbulo son personajes del *Banquete* de Jenofonte. El retrato de Clinias de Jenofonte es similar al del *Eutidemo*. Allí es Critóbulo uno de los enamorados de Clinias, punto que podría haber propiciado la malinterpretación de Diógenes Laercio. Sobre estas figuras en la obra de Platón, cf. Nails (2002: 100-101 y 119-120).

refutadora y se lo describe como un “disputador (ἐριστικός)” (*Lisis* 211b-c).

Esta información es coherente con la actitud que Ctesipo mostrará hacia la erística hacia el final del *Eutidemo*. El perfil divergente de ambos jóvenes está, en efecto, finamente trabajado en el diálogo. Clinias es el primer interlocutor con el cual Eutidemo y Dionisodoro harán sus demostraciones, propuesta que estrictamente saldrá de Sócrates (275a), aunque no debe perderse de vista que los hermanos se le acercaron sólo cuando Clinias entró y se sentó a su lado (273b). Es casi seguro que su riqueza y linaje los estimulara a hacerlo. No obstante, los hermanos no lograrán atraer a Clinias a la erística y serán sus dos conversaciones con Sócrates (278e-282e y 288d-293a) las que conseguirán captar su atención. El caso de Ctesipo es muy diferente. No sólo él mismo será quien decida comenzar a trabar conversación con Eutidemo y Dionisodoro (283a), sino que a pesar de las burlas y el desprecio inicial que mostrará por su actividad, terminará volcándose a ella, constituyendo así un ejemplo vivo de la capacidad de los hermanos para enseñar su saber en el menor tiempo posible.

Una vez que los hermanos se sentaron en torno a ellos, Sócrates comienza a alabar su sabiduría relativa a la guerra y los tribunales. Al parecer son sólo estas dos técnicas las que los erísticos habían demostrado dominar la última vez que estuvieron en Atenas. Ante tales elogios, no obstante, ambos empiezan a revelar una serie de gestos despectivos que Sócrates utilizará para describirlos a lo largo del diálogo: demuestran desprecio (κατεφρονήθην), se ríen (ἐγελάσάτην) mirándose el uno al otro, y Eutidemo afirma: “Ya no nos dedicamos (σπουδάζομεν) a esas cosas, sino que las tenemos como pasatiempos (παρέργους)” (273d). La reacción de Sócrates es de sorpresa por considerar que algo bello debe ser su trabajo actual si tienen esas cosas como pasatiempos, a lo que Eutidemo responde: “Creemos ser capaces de conferir la virtud (παραδοῦναι ἀρετήν) mejor que cualquier hombre y de la manera más rápida (τάχιστα)” (273d).

Sócrates está fascinado por este nuevo hallazgo (ἔρμαιον), al que también denomina ἐπιστήμη en 273e y σοφία en 274a. Lo que más lo sorprende es que constituye a su gusto una promesa (ἐπάγγελμα) demasiado grande como para ser verdad, y es dicha desconfianza la que lo lleva a exhortar a los hermanos a que den una muestra de que tienen realmente tal capacidad y no exageran. La respuesta de Eutidemo es sugerente, ya que habla de que toda la conversación gira en torno a dos maestros que se reconocen como tales a los que se les requiere una demostración de aquello que tienen para enseñar: “Estamos aquí para eso, para hacer demostraciones (ἐπιδείξοντε) y enseñar (διδάξοντε), si es que alguien quiere aprender (μανθάνειν)” (274a-b). Sócrates

aprovecha la oportunidad para sugerir que sea Clinias y se disponen a aprender, aunque antes son rodeados por Eutidemo, Dionisodoro y sus compañeros (ἐταῖροι).

Previo a la demostración Sócrates escudriña a los hermanos respecto de su técnica: ¿son capaces de hacer bueno (ἀγαθὸν ποιῆσαι) solo a quien ya está convencido de que es necesario aprender o también a aquel que, por creer que la virtud no es enseñable o que ellos no son sus maestros, no lo está? A Sócrates le interesa el segundo caso: ¿son capaces de persuadirlo o corresponde a otra técnica? La admisión de que es tarea de la suya para Sócrates implica que, entonces, podrían “exhortar (ἀν προτρέψαιτε) a los hombres de la mejor manera a la filosofía y el cuidado de la virtud (εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν)” (274e-275a). Ante una nueva aceptación, Sócrates decide dejar de lado el problema de la enseñabilidad de la virtud y se centra en el protréptico: “persuadan a este joven de que es necesario filosofar y cuidar la virtud (χρῆ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι)” (275a). Las demostraciones serán evaluadas de acuerdo a si los hermanos han cumplido o no con lo prometido, juicio que será siempre negativo y que llevará a Sócrates a ofrecer luego de las dos primeras sus ejemplos de exhortación, y advertencias y consejos (303c-304c) tras la tercera.

El significado de φιλοσοφία en este contexto es crucial para la comprensión del diálogo. Este se encuentra próximo al sentido isocrático, en tanto cultivo del saber o estudio en general. En efecto, el empleo platónico de φιλοσοφία y φιλοσοφεῖν aquí no es técnico, como lo será en los diálogos de madurez o vejez, sino genérico y prácticamente etimológico, a partir de los compuestos φίλος y σοφία, y estrechamente vinculado, asimismo, con la educación formal y la formación en la ἀρετή, concepto al que expresamente se lo relaciona con ἀγαθός y del cual constituye, en rigor, su sustantivo abstracto: los hermanos dicen ser capaces de hacer buenos a sus alumnos (274d), y los amigos de Clinias quieren que este se vuelva lo mejor posible (ὡς βέλτιστον γενέσθαι) (275a).¹⁹⁰ Es en vistas a tal fin que Sócrates y los admiradores de Clinias recurren a estos sabios: para que la mente (τὴν διάνοιαν) del joven no sea orientada a una ocupación (ἐπιτήδευμα) distinta a la virtud y sea corrompido.

¹⁹⁰ Para un análisis del concepto φιλοσοφία en Platón, cf. Fierro (2012). La autora examina *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro* desde una doble perspectiva: por un lado, cómo Platón despliega el elemento más novedoso de su concepción, según el cual la filosofía implica el “anhelo de sabiduría”, vinculado al objeto de conocimiento del filósofo, las Formas; por otro, cómo se apropia del empleo usual del término, emparentado con la “familiaridad con la sabiduría”, y que remitiría al conocimiento adquirido como resultado de la búsqueda de las Formas. La distinción es sugerida por Nightingale (1995: 19, n. 18). Analizaré el término φιλοσοφία tal como es usado en los modelos protrépticos en el próximo capítulo.

Aunque los dichos de Eutidemo podrían llevar a creer que los erísticos prometen hacer mejores y más sabios a sus discípulos en el mismo sentido en que lo interpreta Sócrates y, quizás, también Critón, el contenido de sus demostraciones revelará que la promesa de impartir virtud es la indicación de que pueden enseñar a otros la habilidad que exhibirán en esas secciones del diálogo, y que constituye el corazón de su sabiduría: refutar al adversario diga lo que diga. A pesar de que el pedido de que ofrezcan un protréptico a la filosofía nunca será cumplido desde la perspectiva de Sócrates, la insistencia de los hermanos en servirse de tal patrón argumentativo para presentar su enseñanza es una prueba de que son ellos mismos los que identifican su práctica intelectual con esa forma de argumentar. Antes de analizar en sus pormenores las refutaciones de cada demostración, conviene tener presentes las características centrales de la labor erística de Eutidemo y Dionisodoro, que reduciré a cinco.

En primer lugar, los erísticos buscan refutar a un adversario singular, esto es, elaborar un razonamiento que concluya o algo incompatible con una tesis con la cual este se había comprometido previamente (*refutación directa*) o algún absurdo a partir de emplear su posición como premisa (*refutación indirecta*).¹⁹¹ Un ejemplo de la primera modalidad lo hallamos en el argumento que abre la primera demostración (275d-277d): Clinias comienza sosteniendo que “aprenden los que saben”; Eutidemo lo lleva a concluir que “aprenden los que no saben”. Una muestra de la segunda está en 298b, donde a partir de la mención de Sócrates de que hay relaciones familiares se lo arrastra a decir que no tiene padre. La utilización de este último procedimiento es clave, ya que el compromiso del interlocutor con una tesis a veces es explícito, otras se extrae de sus palabras, y otras ni siquiera constituye una tesis propiamente dicha, sino un hecho o idea de sentido común que se presume que este reconocería como verdadera.

Otro rasgo de las refutaciones es su carácter radical, es decir, el que estas no atienden ni al contenido ni a la verdad de lo refutado: en 275d-e Eutidemo consigue la afirmación inicial de Clinias a partir de presentarle al muchacho la alternativa férrea entre si aprenden o los sabios o los ignorantes. Pero antes de que la refutación comience, Dionisodoro le comenta a Sócrates que el muchacho será refutado conteste lo que conteste. La realidad de la advertencia se comprueba al término del argumento, en tanto que Dionisodoro toma la conclusión “aprenden los ignorantes” de Clinias y lo

¹⁹¹ La nomenclatura pertenece a Hitchcock (2000: 60). El autor propone una exhaustiva reconstrucción de las veintiuna refutaciones erísticas (pp. 64-67) siguiendo el criterio de quién es el refutador, quién el refutado, si la refutación es directa o indirecta, la afirmación inicial de la cual se parte y la conclusión.

empuja a sostener, otra vez, que “aprenden los sabios”. La observación de Dionisodoro constata que los terrenos a los que los hermanos conducen a sus rivales no son inocentes, sino que tienen argumentos para cada escenario, sea porque disponen de refutaciones contra cualquier respuesta, sea porque están armados contra las más usuales.

En segundo lugar, la refutación los erísticos la realizan de manera dialéctica, entendiendo con ello que esta se da a través de un intercambio dialogado férreo en el cual el erístico asume el rol de quien pregunta y su interlocutor el de quien responde: las distintas premisas a partir de las cuales se desprende la conclusión constituyen siempre admisiones del interrogado a las preguntas del interrogador.¹⁹² Desde el inicio del diálogo los hermanos asumen una posición interrogativa, prometiendo en 275c enseñar a Clinias siempre y cuando este desee contestar sus preguntas. En contrapartida a esta exigencia, ambos evitan sistemáticamente responder a las preguntas de su interlocutor, siendo breves los momentos en los que ceden el control de la argumentación, y, en caso de que lo hagan, como ocurre en 286a-286b y 286c-287c, rápidamente apelan a nuevas interrogaciones para silenciar los intentos de control de su contendiente.

En tercer lugar, el intercambio dialéctico propuesto apela a normas estrictas en cuanto al tipo de respuestas que los erísticos aceptan del interrogado. Por regla general, este debe contestar únicamente con “sí” o “no” o elegir una de las dos alternativas que el preguntador le ofrece. La posibilidad de incorporar información adicional a la respuesta está vedada por completo, considerándose esto una maniobra disuasiva respecto del argumento presente. El cúmulo de normativas incluye también la prohibición de apelar a supuestos ya dejados atrás (287b), así como hacer repreguntas o pedidos de aclaración (295b). Esto último queda de manifiesto en la sección 295a-296c que analizaré en el próximo capítulo, apartado 4.1.1, en donde, ante la tentativa de Sócrates de clarificar las preguntas, los hermanos lo instan a que se limite a responder y no introduzca comentarios marginales (*προσαποκρίνεσθαι*) ajenos a lo preguntado.

En cuarto lugar, las refutaciones erísticas explotan en prácticamente todos los casos alguna ambigüedad sintáctica o semántica u algún otro empleo oscuro del

¹⁹² A lo largo de este capítulo y el siguiente utilizaré el término “dialéctico” en este sentido para referir tanto a la actividad de los hermanos como a la de Sócrates. Cabe advertir que la técnica de Eutidemo y Dionisodoro no es descripta en ningún momento haciendo uso del término *διαλεκτικός*. El único empleo de esta palabra se da en 290c por parte de Clinias, quien la utiliza para oponer a los dialécticos con los geómetras, astrónomos y calculistas. De todos modos, el compromiso de los hermanos con la realización de una enseñanza que se apoya en el dialogar (*διαλέγεσθαι*) es por demás explícito en 275c.

lenguaje que pueda conducir a error o confusión.¹⁹³ Las dos refutaciones de Clinias en torno a si aprenden o los sabios o los ignorantes, por ejemplo, son posibles gracias a la polisemia del verbo *μανθάνειν*, el cual puede significar tanto alcanzar un conocimiento desde cero como comprender uno ya adquirido. Otro caso claro de ambigüedad semántica lo hallamos en 287d-e, en donde Dionisodoro se sirve capciosamente del verbo *voεῖν*, que puede hacer referencia tanto al “entender” en sentido cognitivo como al “significar” lógico-semántico. A pesar de que es este último el que Sócrates utiliza al preguntar “qué comprende (*voεῖν*) para él la expresión (*ῥῆμα*)” (287c), Dionisodoro lo saca de contexto y le hace notar que, dado que admite que comprenden (*voεῖν*) los seres con alma, y no hay expresiones con alma, la pregunta está fuera de lugar.

Las reglas dialécticas están al servicio del empleo tramposo del lenguaje: con ellas el interrogado queda sumido en una posición pasiva en la cual sus palabras pueden ser malinterpretadas con facilidad. El objetivo de los erísticos es hacer que su interlocutor admita algún supuesto resbaladizo del cual puedan extraer una refutación. La propuesta de reducir los argumentos erísticos a un único fenómeno falaz es usual en la exégesis tradicional, la cual ha visto en el *Eutidemo* un antecedente al análisis de falacias de *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Hawtrey (1981: 1-3) y Canto (1989: 51-52), por ejemplo, añaden a la lista de refutaciones el modo en que estas encajan en la ambigüedad semántica, sintáctica y la confusión entre sentidos relativos y absolutos. Acuerdo con Chance (1992: 31-33), no obstante, en que la reducción de la erística al uso ambiguo de términos aislados le resta potencia dramática y filosófica. Si bien en ellas interviene siempre alguna ambigüedad o lenguaje capcioso, y en tal sentido resulta sumamente útil advertir y señalar tales recursos, también importa la forma y el momento en que se realizan las preguntas, e incluso el interlocutor a quien se las dirige.

Finalmente, los erísticos exhiben una actitud de desdén hacia su interlocutor, al cual buscan refutar solo para dejar en ridículo. A cada refutación de Clinias, por ejemplo, le sigue un coro de seguidores que se ríe de él por no poder contestar correctamente preguntas que se suponen obvias y encontrarse cada vez más confundido. Esta actitud lúdica está en consonancia con la de los maestros, la cual acompaña al

¹⁹³ Por ambigüedad sintáctica y semántica entiendo lo que suele denominarse anfibología y equívoco respectivamente (Comesaña 2001: 82-94), es decir, o construcciones sintácticas que admiten más de una interpretación o términos por sí polisémicos. Se trata de la distinción aristotélica entre *ὁμωνυμία* y *ἀμφιβολία* de *Ref. sof.* 4.165b-166a. Sprague (1962: 8-12 y 20-22) y Sermamoglou-Soulmaidi (2012: 44-47) sostienen que la utilización de preguntas capciosas no es privativa de los erísticos, sino que los protrépticos de Sócrates también tienen argumentos engañosos. Discutir el problema necesita la presentación de la labor de todos los implicados. Lo trataré en el capítulo 4, apartado 4.2.1, pp. 259-161.

carácter arrogante de ambos, manifiesta a partir de los calificativos que Sócrates utiliza para describir su proceder: “valiente y seguro (ἀνδρείως τε καὶ θαρραλέως)” (275b), “con una sonrisa en el rostro (πάνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ)” (275e), “con extrema soberbia (πάνυ μεγαλοφρόνως)” (293a), “con mucha ironía (εἰρωνικῶς πάνυ)” (302b). Este tipo de actitudes despectivas propician un contexto de tensión y malestar que hace reaccionar a los interrogados, quienes terminan inclinándose a la erística.

En manos de Eutidemo y Dionisodoro el ἔλεγχος es un dispositivo para doblegar a su oponente sin objetivo ulterior, al menos de acuerdo con el juicio de Sócrates. Este compara en 278b-c la actitud de los hermanos con la de quienes se divierten arrebatándoles el asiento a otros cuando se van a sentar. Esperará en vano que los hermanos abandonen las bromas y se comporten con seriedad.¹⁹⁴ La ridiculización y promoción del desconcierto es una constante de las demostraciones, prueba de que no es un aspecto secundario de ella. La mayoría de los rasgos de la erística persiguen una finalidad a tono con la comparación con el pancracio: que el rival se rinda y admita humillado su derrota. El sentimiento de superioridad que la victoria despierta en el refutador explica el riesgo de la erística para jóvenes arrogantes como Ctesipo, más si se tiene en cuenta que este desea ganarse la admiración de su enamorado Clinias.

Los próximos tres apartados procuran reconstruir las demostraciones. Examinaré cómo cada una destaca aristas distintas de la erística. En la primera es especialmente visible el objetivo de buscar el desconcierto del adversario, al tiempo que se revela el carácter ni improvisado ni azaroso de la actividad. La segunda está atravesada por la utilización erística de las tesis de Antístenes en torno a la imposibilidad de la falsedad y la contradicción. La tercera sigue el hilo del perfil radical y por momentos hasta grotesco de la labor de los hermanos, quienes se vuelcan a la refutación de prácticamente cualquier cosa sostenida, dicha, sugerida o supuesta por los presentes, cerrando así la construcción de la actividad como carente de toda seriedad, aunque no por ello menos peligrosa si se tiene en cuenta que allí opera la transformación de Ctesipo. Destacaré, asimismo, las doctrinas y temas de diálogos de transición, madurez y vejez de Platón que resuenan en las preguntas de los hermanos y que revelan que sus refutaciones tematizan problemas profundos detrás la impronta lúdica que revisten.

¹⁹⁴ Para una lectura del *Eutidemo* a través del prisma de la oposición entre juego y seriedad, cf. Soulmamamoglou-Soulmaidi (2014), quien dedica un capítulo a la risa en el diálogo (pp. 155-187). La autora considera que los elementos de juego no son exclusivos de los sofistas, sino también de Sócrates, principalmente en lo relativo al uso de falacias en sus argumentos. Sobre el problema, cf. nota anterior.

3.1.1 La primera demostración erística

La primera demostración (275d-278e) gira en torno a cuatro refutaciones que tienen al aprendizaje y al conocimiento como temática común. El asunto es propuesto por Eutidemo mismo, quien en cuanto se le cede la palabra lanza a Clinias la siguiente pregunta: “¿Cuáles son entre los hombres los que aprenden (πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες), los sabios o los ignorantes? (οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς;)” (275d).¹⁹⁵ La mera presentación de la pregunta, difícil a juicio de Sócrates, ya genera desconcierto en Clinias. Es cuando este intenta tranquilizar al joven que Dionisodoro se inclina hacia Sócrates y le dice al oído, con una sonrisa: “En rigor, te adelanto que con cualquier cosa que conteste, el muchacho será refutado” (275e). Al finalizar la acotación, por supuesto, ya es tarde, y el joven le ha respondido a Eutidemo que aprenden los sabios.

El primer movimiento del argumento de Eutidemo (276a-276c) es hacerle admitir que (a1) “hay maestros” y que estos (a2) “son maestros de los que aprenden”, puntos que ejemplifica con el citarista y el gramático.¹⁹⁶ El siguiente consiste en extraerle su acuerdo respecto de una afirmación clave para el resto de la demostración: (b) “cuando ustedes estaban aprendiendo (ἠνίκα ἐμανθάνετε) todavía no sabían eso que estaban aprendiendo (οὐπω ἠπίστασθε ταῦτα ἃ ἐμανθάνετε)”. Ante su admisión, las preguntas posteriores le hacen afirmar que (c) “no eran sabios cuando no sabían esas cosas (ὅτε ταῦτα οὐκ ἠπίστασθε)” y que (d) “si no eran sabios, eran ignorantes”. Eutidemo luego reúne lo establecido explicitando que (e) “cuando estaban aprendiendo lo que no sabían (μανθάνοντες ἃ οὐκ ἠπίστασθε), aprendían porque eran ignorantes (ἀμαθεῖς ὄντες ἐμανθάνετε)”. Esto es suficiente para concluir que (f) “aprenden los ignorantes (οἱ ἀμαθεῖς μανθάνουσιν)” y no los sabios, como Clinias respondió.

Las risas de los seguidores de los hermanos siguieron a la refutación, y antes de

¹⁹⁵ Desde Bonitz (1875: 102) esta demostración se suele dividir en dos refutaciones y no cuatro. Cf. Méridier (1964: 124), Hawtrey (1983: 1-3) y Mársico e Inverso (2012: 59-60). Hitckcock (2000: 64) se ubica en un punto intermedio, reconociendo que se trata de dos argumentos hermanados, pero introducidos por una sola pregunta. Mi reconstrucción también reconoce que la interrogación está realizada en base a un dilema, pero enfatiza que a cada disyunción le corresponde una refutación.

¹⁹⁶ En pos de hacer evidente la estructura y los supuestos de los que se sirven las refutaciones, transformaré sus preguntas en pasos o movimientos, pero se debe tener en cuenta que estos son acuerdos o desacuerdos y admisiones o rechazos a las preguntas erísticas. La decisión de convertir las preguntas de los hermanos a aserciones trastoca a veces la correspondencia entre el texto griego referido y la traducción al español, que sigue en general a Mársico e Inverso (2012). Preservaré el griego tal como figura en el texto, en donde abunda el optativo, pero adaptando la traducción al registro asertivo.

que Clinias se reponga Dionisodoro comenzó una nueva (276c), la cual se funda en una única pregunta: “Cuando el gramático los hace repetir (ἀποστοματίζοι), ¿cuáles entre los jóvenes aprenden lo repetido (πότεροι ἐμάνθανον τῶν παίδων τὰ ἀποστοματιζόμενα), los sabios o los ignorantes?”. A la respuesta de que lo hacen los sabios le sigue la indicación de que entonces son los sabios los que aprenden, y no los ignorantes, como le acaba de contestar Clinias a su hermano. Sócrates comenta que los admiradores nuevamente se rieron y estallaron, festejando la sabiduría de los dos extranjeros. El énfasis en que los que seguían a los hermanos reaccionaron al unísono, “como un coro ante la indicación del maestro” (276b), revela el carácter grupal y hasta, se podría suponer, premeditado de las carcajadas contra el que es refutado.

Eutidemo, dándose cuenta de que Sócrates y los admiradores de Clinias estaban atónitos, no soltó al muchacho y volvió a preguntar para asombrarlos aún más.¹⁹⁷ Como al inicio de las refutaciones anteriores, vuelve a presentar a Clinias una alternativa disyuntiva férrea: “¿Acaso los que aprenden (πότερον οἱ μανθάνοντες) aprenden lo que saben o lo que no saben (μανθάνουσιν ἢ ἐπίστανται ἢ ἄ μὴ ἐπίστανται;)” (276d). La pregunta continúa ahondando en el mismo tema, en este caso desde la perspectiva del objeto que se aprende. En 276e Dionisodoro le comenta a Sócrates que el argumento es como el antedicho. Frente a sus elogios, el extranjero refiere que “preguntan este tipo de cosas ineludibles (τοιαῦτα ἐρωτῶμεν ἄφυκτα)”. El uso del adjetivo ἄφυκτος, que significa “aquello de lo cual no se puede escapar”, revela la explícita intención de los hermanos de presentar dos ejemplos de un procedimiento idéntico. Clinias, por tanto, será refutado y vuelto a refutar cualquiera sea la respuesta que elija.¹⁹⁸

La posición inicial de Clinias en la tercera refutación (277a-277b) es que los que aprenden aprenden lo que no saben. Eutidemo le hace acordar al joven, en primer lugar, que (a) “tiene conocimiento de las letras (ἐπίστασαι σὸ γράμματα)”, destacando que de todas (ἅπαντα) y no solo de algunas. A partir del paso b el argumento se concentra en la acción introducida en la segunda refutación a través del término ἀποστοματίζειν, que menta el proceso de enseñanza a través del dictado para que el alumno luego repita de

¹⁹⁷ El vocabulario para describir la situación hace énfasis en las aristas combativas de la erística, a las que se suma la comparación con los bailarines (276d) por hacer girar las preguntas sobre el mismo hombre. En 277d los argumentos son homologados a pelotas que Eutidemo y Dionisodoro se van pasando y haciendo rebotar contra Clinias, anticipando la calificación de juego que se hará de la labor en 277d.

¹⁹⁸ Para un análisis de las “preguntas ineludibles” en este sentido, cf. Chance (1992: 41-48). El uso del adjetivo podría ser irónico y remitir a la importancia e impostergabilidad de la cuestión sometida a debate, sobre todo si se tiene en cuenta que la afirmación de Dionisodoro se da en el contexto del exagerado elogio de Sócrates a sus refutaciones. La traducción de Mársico e Inverso (2012) mantiene la ambigüedad. Méridier (1964) y Canto (1989) la resuelven en favor de una lectura como la de Chance.

memoria: (b) “cuando alguien repite cualquier cosa, repite letras”, y si esto es así, entonces, (c) “repite algo de lo que él sabe (ὄν τι σὺ ἐπίστασαι), si es que las sabe todas (εἴπερ πάντα ἐπίστασαι)”. Eutidemo luego presenta a Clinias la alternativa entre que aprenda él mismo, que dice conocer todas las letras, o el que no las sabe, frente a lo cual el joven contesta que (d) “él aprende”. Esto alcanza para extraer que (e) “aprende lo que sabe, si es que sabe todas las letras”, que culmina la refutación de su respuesta.

Dionisodoro entra en escena y le indica a Clinias que su hermano lo está engañando, dando inicio a la última refutación (277b-c). Esta comienza estableciendo que (a) “aprender (τὸ μανθάνειν) es conseguir conocimiento (ἐπιστήμην λαμβάνειν) de eso que alguien aprende”, estado que confrontan al ya conocer, determinando que (b) “aprender es algo diferente que tener ya conocimiento (ἄλλο τι ἢ ἔχειν ἐπιστήμην ἤδη)” y al cual, asimismo, oponen al no conocer, caracterizado como (c) “todavía no tener conocimiento (μήπω ἔχειν ἐπιστήμην)”. El movimiento *d* ahonda en el vínculo entre adquisición y posesión, constatando que (d) “consiguen algo (λαμβάνοντες ὅτιοῦν) los que no tienen (οἱ ἄν μὴ ἔχωσιν)” y no los que tienen. Dionisodoro le recuerda entonces a Clinias lo que admitió entre *a* y *c* a la luz de *d*: (a) que los que aprenden están entre los que consiguen y (b) no entre los que ya tienen, y (c) que los que no conocen están entre los que no tienen. Esto basta para concluir que (e) “los que no conocen aprenden”.

Las palabras mediante las cuales Dionisodoro introduce el último intercambio, refiriendo al engaño de su hermano, son claves para entender el impacto que la erística procura generar en sus interlocutores. En efecto, a la situación de desconcierto propiciada por la complejidad de los argumentos y la proliferación de tesis opuestas se le debe sumar que Clinias no tiene la posibilidad de advertir en nadie una voz autorizada o una fuente de confianza en la cual refugiarse. Al inicio de la demostración procuró hallarlo en Sócrates, pero desde el primer argumento que la discusión está fuera de su control. Sócrates referirá en 277d, al finalizar la última refutación, que como Clinias estaba por hundirse (βαπτίζειν) y al borde del estado espanto (ἀποδειλιᾶν) por haber sido derribado ya tres veces por estos luchadores, como si estuvieran en la palestra, intervino para detener los ataques de los hermanos e intentar apaciguarlo.

De la intervención (277d-278d) de Sócrates interesa su interpretación de la actividad erística en general, pero principalmente su explicación de los argumentos.¹⁹⁹ Sócrates, en efecto, considera que los erísticos han estado jugando con Clinias para

¹⁹⁹ En el capítulo 4, apartado 4.1.1, examinaré con mayor profundidad esta explicación socrática, ya que en algún sentido es un antecedente al análisis de falacias de Aristóteles en *Refutaciones sofisticas*.

mostrarle solo “la primera parte de los misterios sofisticos (τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν τῶν σοφιστικῶν)”, lectura de la actividad de los hermanos que implica juzgar el carácter incompleto de la demostración que acaban de presenciar. Las burlas serían a su juicio similares a “la risa y el juego” (277d) que caracteriza la preparación de los ritos iniciáticos: Eutidemo y Dionisodoro no habrían hasta el momento más que bailado alrededor del muchacho. No obstante, tiene la esperanza de que después de eso lo inicien y se pongan serios. En tal sentido, para él ambos se entroncan en las enseñanzas de Pródico de Ceos, según el cual en primer lugar hay que aprender sobre la adecuación de los nombres (ὀνομάτων ὀρθότης), entendiendo con ello el modo en que los hombres emplean las palabras y su correspondencia con cosas, personas o hechos. Lo que los erísticos quieren mostrarle es que no ha entendido el término aprender (τὸ μανθάνειν), cuyo uso es doble: (a) en un caso se lo utiliza cuando, sin tener conocimiento de una cosa, luego se consigue conocimiento de eso; (b) en otro cuando, teniendo ya conocimiento, se examina el asunto mismo por medio de este. Aunque Sócrates reconoce que para esto último es más adecuado el término “comprender (συνιέναι)”, admite que a veces se usa “aprender (μανθάνειν)”. Clinias, en suma, se mostró ignorante respecto de que la misma palabra se aplica a personas con rasgos contrarios.

La interpretación de Sócrates permite dar cuenta de la estructura general de la demostración, en la cual los hermanos se sirven capciosamente de uno y otro sentido de μανθάνειν a fin de confundir a Clinias, a quien la ambigüedad le pasa inadvertida:

Pregunta 1: ¿Aprenden/comprenden los que saben o los que no saben? (Eutidemo)

Refutación 1 (276a-276c):

Tesis inicial: “Aprenden/comprenden los que saben” (Respuesta Clinias)

Conclusión: “Aprenden los que no saben” (Refutación Eutidemo)

Refutación 2 (276c):

Tesis inicial: “Aprenden los que no saben” (Conclusión Refutación 1)

Conclusión: “Comprenden los que saben” (Refutación Dionisodoro)

Pregunta 2: ¿Los que aprenden/comprenden aprenden/comprenden lo que saben o lo que no saben? (Eutidemo)

Refutación 3 (277a-277b):

Tesis inicial: “Los que aprenden/comprenden aprenden/comprenden lo que saben” (Respuesta Clinias)

Conclusión: “Los que comprenden comprenden lo que saben” (Refutación Eutidemo)

Refutación 4 (277b-c):

Tesis inicial: “Los que comprenden comprenden lo que saben” (Conclusión Refutación 3)

Conclusión: “Los que aprenden aprenden lo que no saben” (Refutación Dionisodoro)

He procurado destacar que las posiciones iniciales y admisiones del joven no deben ser tomadas como si adscribiera a algún sentido claro de $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ al proferirlas. A Clinias lo guía la intuición y la destreza de los hermanos, gracias a la cual los contenidos a afirmar o negar se le presentan como aceptables y evidentes. Las refutaciones, no obstante, nunca se corresponden con algún sentido mentado por el muchacho al inicio: están en un plano puramente verbal. Al comenzar la primera no es relevante qué entiende Clinias por $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, sino que ante su respuesta, en la que el término se usa respecto de los que saben, se le opone una conclusión en la cual se aplica a los que no. La segunda y la cuarta refutación se utilizan para refutar lo concluido en la primera y la tercera, y en tales casos tampoco se respeta la correspondencia de sentidos, sino que se enfrenta la relación entre $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ y lo inverso de lo concluido antes.

Si bien este análisis explica por qué las preguntas de 275d y 276d son inescapables, el mismo no agota la técnica interrogativa de Eutidemo y Dionisodoro.²⁰⁰ En efecto, cada argumento se sirve de varias estrategias para alcanzar su conclusión. En la primera, por ejemplo, opera un borramiento paulatino que llega a ser total, aunque imperceptible, de la dimensión temporal que entraña $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ en su significación de

²⁰⁰ Sprague (1962: 4, n. 3) considera que el carácter inescapable de las preguntas radica en que ambas son una aplicación de la falacia de hacer de muchas preguntas una sola de *Refutaciones sofística* 5.167b-168a y 30.181a-181b. La propuesta de Sprague tiene interés, ya que en *Ref. sof.* 17.175b-176a y 30.181b Aristóteles sugiere la reducción de las falacias de equívoco a las de este tipo, proponiendo que una pregunta con un término ambiguo pregunta muchas cosas como si fueran una. La pregunta “¿Aprenden ($\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota$) los que saben o los que no?” lleva a pensar que eligiendo una de las alternativas se hace una afirmación única, cuando en verdad, dado que $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ es ambiguo, se realizan dos. Sobre las preguntas múltiples y la ambigüedad en *Refutación sofísticas*, cf. Dorion (1995: 334, n. 268).

aprender: Eutidemo se mueve del paso *b*, el cual afirma que cuando alguien está aprendiendo *todavía* (οὐπω) no sabe lo que está aprendiendo, a que entonces (*c*) “no es sabio” y, si no es sabio, (*d*) “es ignorante”, calificación efectuada sin medias tintas. Esta alternativa excluyente entre saber e ignorancia es retomada en la segunda refutación, en donde una interrogación basta para oponer la ignorancia de quien aprende a la situación de quien entiende lo que el maestro dicta. Esta refutación también recupera la relación discipular introducida al inicio de la primera para colocar al alumno, para desconcierto de Clinias, en los polos extremos de la ignorancia y el conocimiento.

Es usual que el examen especializado de los argumentos de la primera demostración enfatice la utilización por parte de Eutidemo y Dionisodoro de esta alternativa férrea, a menudo también explicada en tanto aplicación de la falacia de utilizar un término relativo como absoluto y viceversa (*Ref. sof.* 5.166b-167a): el mero resquicio de saber implica para los hermanos la admisión de sabiduría; la más mínima afirmación de no saber, por su parte, la de ignorancia.²⁰¹ Sermamoglou-Soulmaidi (2014: 110-119) propone una lectura integral de la erística como consistente en la eliminación radical de estadios intermedios. Mársico e Inverso (2012: 59-66) consideran que la apelación a tales supuestos conecta estos argumentos con la paradoja del conocimiento formulada por Menón en el diálogo homónimo (80d-e). A la luz de la presentación completa de los argumentos erísticos vale la pena citarla nuevamente:

Menón. —Pero, Sócrates, ¿de qué manera vas a investigar (τίνα τρόπον ζητήσεις) algo que no sabes en absoluto qué es (τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν)? Pues, entre las cosas que no conoces, ¿cuál te propondrás investigar? Además, aunque la encontraras por absoluta casualidad (μάλιστα ἐντύχοις), ¿cómo sabrás que es eso que tú no conoces?

Sócrates. —Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves cuán erístico (ὡς ἐριστικόν) es el discurso (λόγον) que introduces, de que para un hombre no es posible investigar (ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ) ni lo que sabe ni lo que no sabe (οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε)? Ciertamente, no investigaría lo que sabe —pues lo sabe, entonces no le es necesaria ninguna investigación— ni lo que no sabe —pues no sabe lo que deberá investigar—. (Platón, *Menón* 80d-e)

El argumento de Menón no tematiza el conocimiento en el marco del aprendizaje sino

²⁰¹ Cf. Sprague (1962:6-7), Chance (1982: 35-41) y Hawtrey (1983: 20-21). En el acercamiento a esta cuestión suele predominar la interpretación que hace de Eutidemo y Dionisodoro unos sofistas “neoeleáticos”, en tanto emplearían una metafísica que abraza la dicotomía entre lo que es y lo que no es.

de la investigación, cuestión en íntima relación con el tema de la primera sección del *Menón* (70a-80d), en la cual Sócrates refuta las distintas definiciones de virtud que propone Menón. Pero nótese que el enjuiciamiento en tanto erístico se da en el contexto de un razonamiento que apela no solo a supuestos capciosos, como defiende Divenosa (2007: 162-166) respecto del uso ambiguo de εἰδέναι, sino también a la misma estrategia dilemática que Eutidemo y Dionisodoro, de modo que el interlocutor, en este caso Sócrates, no podría escapar a través de ninguna de las vías ofrecidas.²⁰²

Aunque los paralelos son notables y el dilema ignorar-conocer volverá a aparecer en la tercera demostración, creo que las refutaciones van más allá de este. La cuarta refutación se basa justamente en hacer un examen minucioso de la temporalidad implicada en el aprendizaje *en tanto proceso* que la primera desdibuja, entrevista a través de la discriminación entre adquisición y posesión. El cambio de enfoques entre unas refutaciones y otras y el que no se perciba una doctrina consistente constituye una estrategia erística por sí misma. La tercera refutación, en esta línea, se apoya en una problematización de los rasgos propios del objeto de aprendizaje inexistente en las restantes, identificando el conocimiento del soporte lingüístico de lo que el alumno es capaz de repetir con lo que comprende.²⁰³ Si bien uno esperaría que la cuarta retomara esta profundización, la misma se desplaza hacia un análisis del proceso de aprender que reconduce otra vez al sujeto, quien adquiere lo que antes no tenía.

La alternancia entre Eutidemo y Dionisodoro, los cuales, cabe señalar, se suceden apelando en cada caso a sentidos distintos de μανθάνειν y, más aún, en marcada oposición a cómo cada uno de ellos lo empleó en primer término —Refutación 1 (aprender) y Refutación 3 (comprender) de Eutidemo; Refutación 2 (comprender) y Refutación 4 (aprender) de Dionisodoro—, e incluso como parte de planteos íntegros que se contradicen entre sí, termina por cerrar un ejercicio argumentativo centrado más en el señalamiento de la incomprensión y problemas que rodean a la noción que en su dilucidación conceptual. Este punto es de suma importancia, ya que es Sócrates quien

²⁰² La traducción de *Menón* pertenece a Divenosa (2007). Si bien aquí el vocabulario refiere a la investigación, la enseñanza y el aprendizaje son centrales en el diálogo, el cual inicia con la pregunta respecto de si la virtud es enseñable (*Men.* 70a). Vimos en el capítulo 1, apartado 1.3.1, pp. 60-61, que la reminiscencia (81a-82b) constituye un intento de solución a la dicotomía entre los estados de ignorancia y conocimiento como polos excluyentes de los que parte Menón y la primera demostración erística.

²⁰³ Este argumento podría considerarse parte de lo que en la discusión contemporánea se enmarca en las falacias de composición y división (Comesaña 2001: 94-99): que el conocimiento de la lección conste de letras no significa que el conocimiento de cada una de estas por separado sea idéntico al de aquello que enseña el maestro. Aún conociendo las partes de la lección dictada, e incluso todas ellas, el alumno no conoce la configuración y el orden específico que da como resultado cierto ensamblaje de ellas.

introduce la distinción entre los sentidos de *μανθάνειν* y los vincula con las enseñanzas de Pródico, no los hermanos. Si bien su destreza en el manejo de cada uno sugiere que entreven su doble utilización, la variedad de puntos de vista y matices de los cuales ambos se sirven en el transcurso de las refutaciones son un indicio de que ninguno pretende clarificar su sentido a través de la argumentación. Es la refutación y puesta en ridículo de Clinias lo que guía a los extranjeros durante la primera demostración.

3.1.2 La segunda demostración erística

La segunda demostración (283b-288c) pone en boca de Eutidemo y Dionisodoro una serie de tesis que pertenecieron o al menos fueron tematizadas por Antístenes. Examinaré la justeza de esta adjudicación luego de presentarlas tal como son elaboradas en el diálogo. Pondré en duda que las refutaciones de los erísticos recuperan los supuestos teóricos de la posición antisténica, según la cual para cada cosa hay un único discurso propio (*οἰκεῖος λόγος*) que dice exactamente cómo es la cosa. Los argumentos de Eutidemo y Dionisodoro se mueven en un plano de absoluta ambigüedad en lo que respecta a los conceptos empleados para dar cuenta de la falsedad y la contradicción, proponiéndose sembrar la discordia y dejar en evidencia la ignorancia de Ctesipo.

La introducción de este personaje en la conversación se desencadena por una refutación de Dionisodoro (283c-d) a propósito de la conclusión a la que Sócrates y Clinias arribaron en el primer protréptico (278e-283b): que es necesario volverse lo más sabio posible (282e). Dionisodoro le hace admitir a Sócrates que, de ser el caso que quieran que Clinias se vuelva sabio y ya no sea ignorante, entonces no desean otra cosa que matarlo, puesto que el muchacho no es sabio, con lo cual, quieren que se vuelva “el que no es ahora (*ὄς οὐκ ἔστιν νῦν*)”, expresión que el erístico interpreta en sentido existencial y no predicativo.²⁰⁴ La refutación provocará la entrada de Ctesipo, quien acusará a Dionisodoro de difamarlo (*καταψεύδει*) al decir que quiere destruir a su amado. Pero Eutidemo aprovechará la aparición de *καταψεύδεσθαι* para preguntar si le

²⁰⁴ Varios intérpretes consideran que aquí interviene la confusión entre una atribución relativa y una absoluta: dado que desean que Clinias *no sea ignorante*, desean que *no sea*. Cf. Sprague (1962: 13), Hawtrey (1984: 3) y Canto (1989: 52). La refutación es también capciosa respecto de la liviandad con la cual Dionisodoro se mueve desde “volverse (*γίγνεσθαι*)” a “ser (*εἶναι*)”, apelando otra vez a supuestos que reducen los procesos de cambio a estados estáticos. Para tal lectura, cf. Chance (1982: 82-87).

parece que “es posible mentir (ψεύδασθαι)” (283e). Si bien ψεύδασθαι incluye el matiz de una voluntad de engaño, los erísticos harán abstracción de ello y considerarán a la mentira sólo en tanto enunciación falsa.²⁰⁵ La aceptación del joven de que hay falsedad da inicio a cuatro argumentos que lo refutarán desde distintas perspectivas.

El primer argumento (283e-284a) posee tres premisas que se apoyan en algunos supuestos adicionales. Primero se establece que alguien miente (*a*) “cuando dice la cosa (λέγοντα τὸ πρᾶγμα) sobre la cual versa el discurso (περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος)”, lo cual implica la aceptación de dos elementos: que (*a1*) “un discurso versa sobre una cosa” y que (*a2*) “dice esa cosa”. El segundo paso vincula a esta con el ser. En efecto, luego de determinar que (*b1*) “si dice eso, no dice algo distinto de las cosas que son (οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων), sino aquella de la que habla (ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει)”, se indica que (*b2*) “eso que dice (ἐκεῖνο ὃ λέγει) es una (ἓν) de las cosas que son (τῶν ὄντων)”. La referencia a la unidad permite inferir que (*b3*) “el que la dice (ὁ ἐκεῖνο λέγων), dice lo que es (τὸ ὄν λέγει)”, fórmula que permite pasar rápidamente de “lo que es” a “la verdad”, resultando que (*c*) “el que dice lo que es, esto es, las cosas que son, dice la verdad (τάληθῆ λέγει)”. Si Dionisodoro habla con verdad, no dice nada falso.

El argumento se sirve de al menos dos ambigüedades. Respecto de la primera, en los sucesivos pasos de la premisa *b* el verbo εἶναι siempre es empleado con valor existencial: aquello sobre lo cual trata el discurso está entre las cosas que *existen* y, por tanto, el que dice eso dice algo *existente*. Pero la premisa *c* se desliza a un uso veritativo de εἶναι, donde significa “ser el caso” o “ser verdadero”. La utilización de los participios τὸ ὄν y τὰ ὄντα con tal sentido eran muy usuales, principalmente dependientes de verbos de decir.²⁰⁶ Es por ello que “decir cosas que son (λέγειν τὰ ὄντα)” equivale a “decir cosas verdaderas” y “decir cosas que no son (λέγειν τὰ μὴ ὄντα)” a “decir cosas falsas”. En cuanto a la segunda, Mársico e Inverso (2012, p. 133, n. 48) sugieren que la fórmula λέγειν τὸ πρᾶγμα puede significar tanto “hablar acerca de una cosa” como “decir una cosa”, siendo πρᾶγμα, además, un término vago que no necesariamente debe ser interpretado en tanto “hecho” o “estado de cosas”, tal como

²⁰⁵ Cf. Chantraine (1968-80: s. v. ψεύδομαι). La definición de las condiciones para considerar a un acto de habla una mentira constituye un problema de filosofía del lenguaje en la actualidad, el cual involucra elementos de psicología, epistemología y ética, dado que para poder juzgar que alguien está mintiendo son relevantes sus creencias, conocimientos e intenciones. Cf. Mahon (2015). En el *Hippias menor* Platón tematiza las aristas éticas y epistemológicas del hablar veraz y falazmente. Ctesipo comienza con καταψεύδασθαι, pero el paso a ψεύδασθαι coloca a la discusión en un marco estrictamente semántico.

²⁰⁶ Para estos diversos empleos de εἶναι, cf. Kahn (2003), especialmente pp. 331-370 y pp. 453-457. Para un estudio centrado en las discusiones filosóficas de la época, cf. Kahn (1966) y Brown (1994).

sostiene Crombie (1963: 488-489) en una lectura muy influyente del argumento. La expresión “decir la cosa acerca de la cual trata el discurso (λέγειν τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ὅ ἄν ὁ λόγος)” compromete al interlocutor con al menos un supuesto peligrosísimo en una discusión con erísticos: que un discurso versa sobre una cosa. Aunque nunca se determina qué es esa cosa, la admisión alcanza para quedar atrapado en la premisa *b*, donde se piensa lo que el discurso dice como algo existente.²⁰⁷

Ctesipo insiste, de todos modos, que al afirmar que quieren matar a Clinias Dionisodoro miente y “no dice las cosas que son (οὐ τὰ ὄντα λέγει)” (284b). La actitud de Ctesipo está, obviamente, anclada más en el sentido común que en una aproximación conceptual al problema. Es la constatación de la mentira lo que lo lleva a repetir que Dionisodoro dice falsedades. Eutidemo, no obstante, tomará sus dichos para elaborar un razonamiento complementario al anterior, probando ahora la imposibilidad de lo falso.²⁰⁸ Considerando a la fórmula “no decir las cosas que son” como equivalente a “decir las cosas que no son (λέγειν τὰ μὴ ὄντα)”, mostrará que nadie puede realizar eso. La refutación (284b-284c) emplea dos argumentos encadenados: uno (*a-c*) concluye que “nadie puede producir lo que no es”; el otro (*d-f*) que “hablar es producir”.

Respecto del primero, al inicio se deja sentado que (*a*) “las cosas que no son no existen (τὰ μὴ ὄντα οὐκ ἔστιν)”, algo que se enfatiza puntualizando que (*b*) “no existen de ningún modo (οὐδαμοῦ)”. Inmediatamente se le hace a Ctesipo admitir que, en tanto no se puede hacer (πράξειεν) nada respecto de lo que no es, (*c*) “nadie puede producir (ποιήσειεν) las cosas que no son de ningún modo”. En cuanto al segundo argumento, una vez determinado que (*d*) “los oradores, al hablar en público, hacen algo”, Eutidemo apela a la implicación entre “hacer” y “producir” de *c*, estableciendo que (*e*) “si hacen (εἴπερ πράττουσι), también producen (καὶ ποιοῦσι)”, lo cual le permite retomar la acción de hablar de los oradores y afirmar que (*f*) “hablar (λέγειν) es hacer y producir”. La

²⁰⁷ Crombie sostiene que la expresión “λέγειν τὸ πρᾶγμα” es utilizada como si significara que un discurso nombra (λέγειν) un hecho (πρᾶγμα), el cual tiene que existir para que el decir tenga referencia. La oración “El pasto es verde” sería sobre el-pasto-siendo-verde, hecho nombrado por ella. “El pasto es rojo” sería sobre el-pasto-siendo-rojo, el cual, dado que no existe, no puede ser referido. Para una profundización de esta interpretación, cf. Denyer (1991: 8-23). Considero que tal lectura es absolutamente dependiente del tratamiento de lo falso en *Sofista* 236d-239b, en donde el vocabulario designativo es más pronunciado que en el *Eutidemo*, el cual se maneja con conceptos menos precisos. El paralelo entre *Eutidemo* y *Sofista* respecto del tratamiento de las tesis que niegan la posibilidad de la falsedad es más dramático que teórico, esto es, en *Sofista* Platón retrata qué podría argumentar un sofista cuando se lo acusa de decir falsedades; en *Eutidemo* son dos sofistas los que elaboran los argumentos para librarse de la misma acusación. Cf. Villar (2020a). Para el vínculo con los problemas del *Sofista* en tanto tales, Cf. Marcos (2000).

²⁰⁸ Crombie (1963: 488) y Denyer (1991: 8-9) hacen a los argumentos parte de uno único, algo que no permite apreciar su especificidad: el primero versa sobre lo que es y demuestra la *necesidad* de la verdad de todo lo dicho, el segundo es acerca de lo que no es y demuestra la *imposibilidad* de la falsedad.

conjunción de *c* y *f* habilita que (*g*) “nadie dice las cosas que no son”, dado que, según lo acordado en *f*, el que dice produce *y*, como establece *c*, nadie produce lo que no es. Invocando otra vez la equivalencia entre “lo que no es” y “lo falso”, Eutidemo señala que (*h*) “nadie dice cosas falsas”, así que Dionisodoro le está diciendo la verdad.

Sintéticamente, el argumento busca en las premisas *a-c* traer a escena una noción absoluta de no-ser que no puede ser objeto de acción, producción o lenguaje.²⁰⁹ La diferencia entre los tres planos será borrada en *d-g*. Esta equivalencia se logra a partir de un caso en el cual esa transformación es más defendible: el orador, al hablar en público, realiza una acción, la cual debe tener un producto, aunque Eutidemo no aclara si se está refiriendo al discurso como objeto lingüístico o a su contenido.²¹⁰ Hablar, entonces, es hacer y producir algo, que, por supuesto, tiene que existir, porque lo que no es no existe y no puede ser producido. Lo que permite la refutación es la conjunción entre una noción de producción ligada a la existencia y la concepción del decir como un producir, supuestos que impiden dar cuenta de la falsedad en términos de no-ser.

El tercer argumento (286c-284e) no es una refutación, sino prácticamente un chiste que Dionisodoro realiza a partir del intento de Ctesipo de salir de la dicotomía férrea entre decir o lo que es o lo que no es en la que quedó atrapado. Lo que el joven propone es complejizar el vínculo entre falsedad y no-ser: un discurso falso “dice las cosas que son de una cierta manera (τὰ ὄντα τρόπον τινὰ λέγει), no realmente como son (οὐ μέντοι ὡς γε ἔχει)” (284c). Nótese que Ctesipo procura disociar aquello acerca de lo cual versa y dice el discurso, aún concebido como existente, de lo que se dice de ello, que sí podría no ser el caso. Pero Dionisodoro se servirá de sus palabras, probablemente proferidas sin reflexionar demasiado en los desarrollos teóricos que podrían propiciar, para reírse de ellas y sacarlas completamente de contexto.

El punto de partida es que los veraces, los cuales son descritos como hombres buenos, (*a*) “dicen las cosas (λέγουσι τὰ πράγματα) como son (ὡς ἔχει)”. Ctesipo, por

²⁰⁹ La traducción de οὐδαμοῦ por “de ningún modo” es defendida por De Vries (1972: 47), Denyer (1991: 9) y Mársico e Inverso (2012: 135). El resto de los especialistas lo lee como locativo. La única defensa de esta interpretación la realiza Chance (1992: 89), quien argumenta que la palabra tiene una contraposición positiva en *c*, cuando se dice que los oradores hablan “ante el público” (ἐν τῷ δήμῳ). Si lo que no es no existe en ningún lugar, la acción de los oradores sí, lo que refuerza que no se pueda decir lo que no es.

²¹⁰ Algunos comentadores creen que el argumento se sirve de esta confusión (Mérider 1964: 162; Canto 1989: 200, *n.* 110 y Sermamoglou-Soulmadi 2014: 77). No obstante, Eutidemo no sugiere que se está refiriendo más al discurso que a su contenido al afirmar que un orador, al hablar ante el público, hace algo. En todo caso, podría afirmarse sí con certeza que deja absolutamente indeterminada la cuestión. Por supuesto, en caso de que el interlocutor quisiera distinguir el λόγος de aquello sobre lo cual este versa, el erístico podría apelar a lo antes establecido y defender que eso también está entre las cosas existentes. Como se verá en la última refutación, los argumentos no se presentan aislados y se apoyan entre sí.

supuesto, interpreta ὡς ἔχει con un valor objetivo, es decir, referido a la cosa de la cual se habla, que es dicha tal como es por el veraz. Dionisodoro, no obstante, se irá desplazando hacia una interpretación subjetiva de tales palabras, refiriendo al que habla y no a la cosa. Primero establece que (b) “las cosas buenas son buenas y las malas, malas (τὰγαθὰ εὖ ἔχει, τὰ δὲ κακὰ κακῶς)”, realizando la predicación con ἔχω más adverbio de modo y no a través de la cópula εἶναι, esto es, en exacta concordancia con las palabras de Ctesipo. Esto, por supuesto, prepara la refutación. En efecto, retomando ahora el adjetivo “bueno” que calificaba al veraz, Dionisodoro indica que, a pesar de ser bueno, este dice las cosas como son, así que entonces (c) “habla mal acerca de las cosas malas (κακῶς λέγουσιν οἱ ἀγαθοὶ τὰ κακὰ)”, conclusión que trastoca el sentido de ὡς ἔχει, el cual ya no refiere a la adecuación objetiva entre la cosa y lo dicho sino a la disposición del hablante, influenciada por las cualidades del objeto, lo cual justifica absurdos como “de los grandes habla con grandeza (τοὺς μεγάλους μεγάλως)”, que el erístico pretende emplear en tanto refutación indirecta de la tesis del muchacho.

Sócrates deberá intervenir para calmar los ánimos, a causa de que Ctesipo retruca “y de los fríos lo hacen con frialdad (τοὺς ψυχροὺς ψυχρῶς λέγουσί), y afirman que así es su diálogo” (284a),²¹¹ movida que Dionisodoro considera una ofensa hacia él, yendo incluso en contra de la imposibilidad de ello dados todos sus argumentos: si no dice nada falso sobre su persona, no tendría motivo alguno para ofenderse. Ctesipo, no obstante, indica que su intención no era ofenderlo al afirmar que miente, sino contradecir (ἀντιλέγειν) lo que le parece que no está bien dicho. Ante la provocación del erístico, que se burla de que hable como si fuera posible contradecir, Ctesipo apela a la situación que está teniendo lugar, en la cual es evidente que se están contradiciendo mutuamente. Pero lejos de verse derrotado por esta apelación a los hechos, su oponente sacará provecho de eso mismo, haciendo que Ctesipo acepte que sería capaz de dar explicación (λόγος) de que se contradicen. La mención del término λόγος será retomada para construir la refutación final (285e-286b) que reducirá al silencio a Ctesipo.

En primer lugar, Ctesipo admite un supuesto clave para la refutación: que (a) “hay enunciados (λόγοι) para cada una de las cosas que son (ἐκάστῳ τῶν ὄντων)”. Aunque la palabra λόγος ya permeaba la conversación, es en este argumento donde los erísticos se sirven de su ambigüedad. En efecto, al preguntar sobre si Ctesipo podría

²¹¹ El juego de palabras de Ctesipo retoma exactamente uno de los ejemplos de absurdo mencionados por Dionisodoro: “de los cálidos hablan con calidez (λέγουσι τοὺς θερμοὺς θερμῶς)” (284e). Mársico e Inverso (2012: 137, n. 52) hacen notar que el término ψυχρός refiere a un estilo frígido y poco pulido.

“dar una explicación (λόγον λέγειν) de eso”, Dionisodoro ya había operado un desplazamiento semántico de λόγος desde el correlato de un genuino decir, como estaba siendo usado hasta el momento, a algo próximo a “explicación” o “enunciado”, entendiendo con ello una fórmula lingüística que explicita cómo es una cosa, sin aclarar, por supuesto, de qué tipo de expresión se trata ni cómo lo hace.²¹² Lo que sí se deja sentado es que dicho λόγος debe ser (b) “respecto de cómo es cada cosa (ὡς ἔστιν ἕκαστον)”, y no de cómo no es, ya que, según las refutaciones previas, las cuales parecen no haber perdido vigor, nadie puede manifestar lo que no es al hablar.

El tercer paso presenta tres situaciones que distribuyen de modo exhaustivo los roles entre quienes discuten en torno a una cosa y pretenden decir cómo es. En primer lugar, no se contradirían (c1) “cuando ambos decimos un enunciado de la misma cosa (τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφοτέροι λέγοντες)”, ya que, en tal caso, “estaríamos diciendo las mismas cosas (ἂν ταῦτὰ λέγοιμεν)”. La segunda posibilidad señala que (c2) “cuando ninguno de los dos diga un enunciado de la cosa (ὅταν μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγη), ninguno estaría refiriéndose en absoluto a esa cosa (τὸ παράπαν οὐδ’ ἂν μεμνημένος εἴη τοῦ πράγματος οὐδέτερος)”. La última cierra las posibilidades, argumentando que (c3) “cuando yo digo un enunciado de una cosa, y tú dices otro de otra (ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον)”, la contradicción tampoco resulta, ya que “yo digo la cosa (ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα), mientras que tú no la dices en absoluto (σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν)”.

La clave para comprender la refutación está en el paso c. Según la lectura más tradicional, el λόγος no es cualquier fórmula lingüística que se corresponde con la cosa, sino aquella que dice exactamente cómo es, la cual se supone *única* y *exclusiva* de ella: si para cada πρᾶγμα hay un solo enunciado que dice cómo este es, los que den ese enunciado dirán “las mismas cosas (ταῦτὰ)”, esto es, las mismas palabras, quedando descartado que puedan contradecirse. Considero que esta lectura es dependiente de interpretar que en la demostración hay una referencia a la teoría del οἰκεῖος λόγος de Antístenes, punto de acuerdo entre varios especialistas.²¹³ La primera refutación de Ctesipo, en efecto, se asemeja demasiado al siguiente razonamiento antisténico:

²¹² La polisemia de λόγος ya lo hace en general intraducible, y más en este particular contexto erístico. Sprague (1962: 17) traduce “description”, Denyer (1991: 16) “speech”, Chance (1992: 99) “account”, Mársico e Inverso (2012: 140) “explicación” y Sermamagloulou-Soulmadi (2014: 79) “proper description”.

²¹³ Cf. Méridier (1964: 129-130), Canto (1989: 57 y 91), Denyer (1991: 27-33), Mársico e Inverso (2012: 66-72) y Gardella (2013: 58-62). Para esta lectura sin mención a Antístenes, cf. Chance (1992: 98-100).

Antístenes decía que no se debe contradecir (μη δεῖν ἀντιλέγειν), ya que, afirma, todo enunciado dice la verdad (πᾶς λόγος ἀληθεύει), ya que el que dice (ὁ λέγων), dice algo (τι λέγει); el que dice algo (ὁ τι λέγων), dice lo que es (τὸ ὄν λέγει); y el que dice lo que es (ὁ τὸ ὄν λέγων), dice la verdad (ἀληθεύει). (Proclo, *Sobre el Crátilo de Platón* 37=SSR V.A.155)

El acto de decir es vinculado a un objeto, en este caso más indeterminado, estando τι en lugar de πρᾶγμα. Lo que el discurso dice es, a su vez, ligado al participio presente de εἶναι, y este a la verdad. El paralelo entre los pasos de uno y otro pasajes es innegable, pero puede ponerse en duda que Antístenes haya defendido su argumento atendiendo a las mismas razones y objetivos que los erísticos: estos construyen los argumentos con premisas capciosas y para refutar a Ctesipo diga lo que diga; Antístenes poseía una teoría del λόγος que fundaba una investigación anclada en los nombres.

El testimonio de *Metafísica* de Aristóteles es uno de los que mejor la trasmite. El capítulo V.29 analiza el término ψεῦδος desde tres perspectivas, interesándonos sólo en tanto λόγος.²¹⁴ Aristóteles sostiene que un λόγος falso es el de las cosas que no son, entendiendo con ello el que es “de algo distinto que aquello respecto de lo cual es verdadero (ἐτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθές)”, como le sucede al enunciado del círculo, que es falso respecto del triángulo. Hablar con verdad es decir cada cosa (ἕκαστον λέγειν) con el enunciado de esta (τῷ αὐτοῦ λόγῳ); falsamente es decir las con el de otra cosa (τῷ ἐτέρου). Pero Aristóteles reconoce que considerado sin más (ἀπλῶς), esto es, sin atender a este carácter compositivo, un enunciado falso es un enunciado de nada (οὐθένος λόγος), y aquí es donde hace alusión al razonamiento de Antístenes:

Por eso Antístenes creía ingenuamente que no es posible decir nada relevante (μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι) excepto por medio del enunciado propio (πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ), uno para cada cosa (ἐν ἑφ' ἐνός). De esto resultaba que no es posible contradecir y, en general, que no es posible mentir. (Aristóteles, *Metafísica* V.29.1024b32-34=SSR V.A.152)

Como indicamos en el capítulo anterior a propósito del argumento de Brisón, una clave del pasaje está en la construcción “τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός”, en donde hay un problema de concordancia que lleva a pensar que ἔν remitía en su contexto

²¹⁴ Las otras dos son en tanto cosa (πρᾶγμα) y en tanto hombre (ἄνθρωπος). El primer uso remite ante todo a la falsedad contingente o necesaria de un estado de cosas, diferenciando, por ejemplo, entre que sea falso que “alguien está sentado” y que “la diagonal es inconmensurable”. El segundo uso remite al carácter falaz de ciertas personas, que voluntariamente dicen falsedades. Cf. Mársico (2014: 245-248).

original a ὄνομα y no a λόγος (Cordero 2001: 331-332 y Mársico 2005: 115). Pero es necesario señalar que Alejandro al comentarlo considera que ἔν σί refiere a λόγος:

Antístenes creía que cada una de las cosas que son se dice sólo por medio del enunciado propio (τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ), y que hay un único enunciado de cada una (ἓνα ἕκαστου λόγον), que es el propio, y el que significa algo (τὸν τι σημαίνοντα) y no es de eso (τούτου) acerca de lo cual se dice que es (περὶ οὗ λέγεται εἶναι), es ajeno a esa cosa (ἀλλότριόν αὐτοῦ). (Alejandro, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 434.25-435.20=SSR V.A.152)

El comentario añade la oposición entre propio (οἰκεῖος) y ajeno (ἀλλότριος): el enunciado propio de una cosa, que es único, es el que la dice; cualquier otro enunciado, por el contrario, no es de esa cosa, sino ajeno a ella, esto es, de otra cosa. En tanto significar algo es decir su enunciado, se comprende que no sea posible la falsedad, ya que un enunciado falso, es decir, que no sea propio de algo, no es siquiera posible.

Alejandro agrega un argumento con una estructura similar a la cuarta refutación de la segunda demostración. El razonamiento parte de que “los que se contradicen deben decir una diferencia acerca de algo (τοὺς ἀντιλέγοντας περὶ τινος διάφορα λέγειν ὀφείλουν)”, lo cual sería imposible con un único enunciado para cada cosa. Como en el *Eutidemo*, Alejandro analiza las posibilidades en las cuales dos personas podrían contradecirse, que reduce a dos: (a) si hablan sobre la misma cosa (περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγειν), entonces dicen las mismas cosas (τὰ ταῦτα), porque el enunciado de ella es único; (b) si dicen cosas distintas (διαφέροντα λέγειν), no hablan sobre la misma cosa, ya que el enunciado de cada cosa es único.²¹⁵ Al comentar *Tópicos*, Alejandro transmite el mismo argumento con una estructura incluso más próxima a la del *Eutidemo* (*Sobre los Tópicos de Aristóteles* 78.23-79.22=SSR V.A.153). El supuesto básico es que los que creen contradecirse sobre algo lo hacen o bien (a) “al decir ambos el enunciado de la cosa (ἀμφότεροι λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον)”, o bien (b) al no decirlo ninguno, o bien (c) al decirlo solo uno. En ningún caso, por supuesto, se estarían contradiciendo: en a porque dirían las mismas cosas (ταῦτα ἄν λέγοιεν); en b porque ninguno estaría hablando de la cosa; y en c porque uno sí y el otro no.²¹⁶

²¹⁵ Asclepio comenta el pasaje (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 353.18-25=SSR V.A.153) y reproduce el argumento con las nociones de acuerdo (σύμφωνος) y desacuerdo (οὐ σύμφωνος), que considero que son su manera de interpretar las fórmulas “decir lo mismo” y “decir cosas distintas” de Alejandro.

²¹⁶ La premisa b de la primera formulación del argumento reúne los supuestos b y c de la segunda desde el punto de vista de las cosas dichas: si cada cosa tiene un solo enunciado, decir cosas distintas es hablar de otra cosa, ya sea que ninguno de los contendientes se refiera a la cosa o que uno lo haga y el otro no.

Las reconstrucciones de Alejandro incluyen expresiones acordes con el intento de reproducir una teoría que propone una relación de uno a uno entre λόγος y πράγμα. Pero la cuarta refutación del *Eutidemo* no necesita que haya un único λόγος. Por un lado, en su premisa *a* establece que hay “enunciados (λόγοι)” para cada una de las cosas que son, sustantivo plural que no sugiere una relación de uno a uno. Por otro, en ninguna de las alternativas de su paso *c* el sustantivo λόγος es modificado por artículo o adjetivo que especifique unicidad o mismidad de la expresión lingüística. La fórmula utilizada es τοῦ πραγμάτου λόγον λέγειν, que se debe traducir “decir *un* enunciado de la cosa”, no “decir *el* enunciado de la cosa”. Considero que la cuarta refutación se sirve de ambigüedades que permean la segunda demostración desde la primera de sus refutaciones, no de la doctrina antisténica. Dada la noción de λόγος fijada en su premisa *b*, donde queda establecido que los enunciados son sobre cómo es cada cosa, dar enunciado de algo será decir lo que es respecto de eso y, por tanto, la verdad. No hace falta que las palabras sean las mismas, sino que el λόγος diga “las mismas cosas (τάυτά)”, a saber, cosas que son, algo que la demostración supone como condición del hablar.

Es probable que el argumento original de Antístenes tuviera una forma similar a la del *Eutidemo*, ya que la segunda demostración incluye varias pistas para reconocerlo. En la tercera refutación, como notan Mársico e Inverso (2012: 68-69), la indicación de Ctesipo respecto de que las cosas que son no se dicen como son podría ser otra señal a sus ideas. En efecto, una posición asociada a Antístenes sostiene que es imposible “definir el qué es (τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι)”, sino sólo “indicar cómo es algo (ποῖον τί ἐστὶν διδάξαι)” (Aristóteles, *Metafísica* VIII.3.1043b4-32=SSR V.A.150). De la plata, por ejemplo, no se puede decir qué es, aunque sí que es “como el estaño (οἷον καπτίτερος)”. Quizás por considerar el qué es en sentido platónico, haciendo de la propiedad una Forma, Antístenes no proponía buscar la “platicidad”, sino establecer los vínculos que “plata”, esto es, aquello que nombra o designa las cosas de plata, tiene con otros nombres.²¹⁷

La ausencia de falsedad y contradicción es el fundamento que permite hacer del lenguaje un medio incontrovertible de mostración de lo real: si el plano nominal muestra lo que es, conociendo los nombres se conocen las cosas. La afirmación de que “la

²¹⁷ Una razón para la teoría es que la definición es un enunciado largo (μακρὸς λόγος), incapaz de indicar a los individuos cualificados de la ontología antisténica. Siguiendo la interpretación de Alejandro (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 553.31-554.33=SSR V.A.150), ello sí sería posible mediante el ὄνομα. Sobre la crítica de Antístenes a las Formas, sintetizada en la fórmula “veo el caballo, pero no la caballeidad” (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 208.28-32=SSR V.A.149), cf. Cordero (2001).

investigación de los nombres es el principio de la educación” (Epicteto, *Disertaciones* I.17.10-12=SSR V.A.160) necesita fundarse sobre un lenguaje con garantía de adecuación, que Antístenes lograba a costa de estas paradojas. Lo que llama la atención del *Eutidemo* es que ambas tesis no fundamentan ninguna práctica de análisis de nombres como la que hallamos en Antístenes, como en el pormenorizado análisis del epíteto “polifacético (πολύτροπος)” que recibía Ulises en Homero (Porfirio, *Escolio a Odisea* I.1=SSR V.A.187), o en el *Crátilo*. Los erísticos, en cambio, las utilizan sólo como vía para sembrar la confusión y refutar la acusación de Ctesipo. Su compromiso con ellas, además, se relaja en cuanto obtienen la oposición de Sócrates, el cual destacará, como analizaré en el próximo capítulo, que la defensa de las mismas es inconsistente con ciertos compromisos pragmáticos de los hermanos, como que son maestros o creen poder refutar a su rival, esto es, demostrar que está equivocado. Las tesis de Antístenes no fundamentan ningún rasgo de su práctica. Lo que motiva su uso es, en síntesis, la oportunidad de poder utilizarlas para vencer al oponente de turno.

3.1.3 La tercera demostración erística

La tercera demostración (293b-303c) es la más rica en cantidad y variedad de refutaciones, con un total de trece. Estas no exhiben el grado de coordinación de la primera ni la coherencia temática de la segunda. El relato de Sócrates es enfático en señalar el cambio constante de tema al que apelan los hermanos y el modo en que aprovechan cada resquicio en el discurso de su adversario para introducir refutaciones cada vez más sorprendentes. No la reconstruiré en su integridad. El apartado se propone ahondar en tres elementos que no agotan la demostración: la proliferación de refutaciones que se suceden al calor de la contienda verbal, la exigencia de respuestas simples a cada pregunta y limitación al rol de interrogado del interlocutor, y la rápida transformación de Ctesipo en un erístico. Analizaré, asimismo, la posible crítica a la teoría de las Formas que puede reconstruirse a partir de la refutación de 301a-c.

El tercer episodio erístico también se conecta con el protréptico. Clinias y Sócrates se toparon al final del segundo modelo con una aporía que les dejó una pregunta sin contestar: ¿cuál es el conocimiento que los hará pasar bien el resto de la vida? (293a). Es frente a su incapacidad para dar con la respuesta que piden auxilio a los

hermanos. Es Eutidemo quien se lanza contra ellos, indicando que eso que desde hace rato buscan, él podría demostrarles que ya lo tienen. El argumento (293b-293c) que construye sostiene, sintéticamente, que (a) “Sócrates conoce algo (ἐπίστασάι τι)”, que (b) “si conoce algo, es conocedor (ἐπιστήμων εἶ)”, y que (c) “si es conocedor, entonces conoce todo (πάντα ἐπίστασθαι)”. Si bien Eutidemo pretende utilizar la conclusión para mostrar que al saber todo, Sócrates ya tiene el conocimiento que buscaban, cuando este le reprocha que hay cosas que no conoce, el erístico le replica que “si no conoce algo, no es conocedor”, argumento que usa para concluir que “eres lo que eres, y a la vez no lo eres, al mismo tiempo (ἄμα) y respecto de lo mismo (κατὰ ταῦτά)” (293d).

Desde la primera demostración que los hermanos abrazan un uso supuestamente implacable de la no-contradicción. Entre el paso *a* y el *b*, en efecto, Eutidemo hace que Sócrates se comprometa con la afirmación de que no es posible que “una de las cosas que existen, precisamente lo que es, eso mismo no sea” (293b).²¹⁸ No obstante, al igual que en la primera demostración, el erístico anula cualquier elemento que restrinja el empleo de ἐπιστήμων, extrayendo de que Sócrates *conoce algo* que entonces *es conocedor*, y de que *no conoce algo* que entonces *no es conocedor*, sin reconocer que en uno y otro caso lo que conoce o ignora no es lo mismo. Esto vuelve a colocar a los hermanos en la utilización de alternativas que anulan estados intermedios, haciendo afirmaciones absolutas a atribuciones que deberían tomarse de modo relativo.

Para salir de la encrucijada entre el saber o la ignorancia total Sócrates intenta en 294b-295a hacerle admitir a los hermanos que ellos también conocen algunas cosas y otras no. Sin embargo, estos no le darán esa satisfacción y afirmarán una omnisciencia absoluta que incluirá técnicas como la carpintería o la zapatería e incluso contenidos risibles como cuántos son el número de estrellas y granos de arena. Frente a saberes concretos que podrían tener una constatación simple de error por parte de los presentes, como cuántos dientes tiene cada uno, como propone Ctesipo en 294c, estos se negarán sistemáticamente a responder, alegando que desconfían de sus palabras y argumentos. El episodio es interesante porque certifica que para no ser refutados los hermanos no temen colocarse en posiciones contra-intuitivas, además de que mientras su razonamiento no sea derrotado, este permanece inmune frente a cualquier apelación a cómo es verdaderamente la realidad, por fuera de los límites del argumento.

La afirmación de que no hay nada que no conozcan será desafiada por Sócrates

²¹⁸ Sobre la formulación y empleo del principio de no-contradicción por parte de los hermanos en el *Eutidemo*, cf. Scolnicov (1981 y 2000: 117-118), quien destaca su inspiración parmenídea.

en 294e, quien intentará desarmar el argumento al introducir una dimensión temporal aún no tematizada: ¿conocen todo sólo ahora (νῦν) o siempre (ἀεὶ)? Lejos de verse limitado por la pregunta, Eutidemo admitirá que desde siempre, y que podría demostrar que también ellos. La reorganización de roles de respondedor y preguntador da lugar a una nueva refutación (295b-296d). La analizaré en el próximo capítulo, ya que en ella se vislumbran las primetas tentativas anti-erísticas de Sócrates de escapar a las afirmaciones taxativas, como que “siempre conoce” a partir de que “siempre conoce por medio de aquello por lo cual es conocedor”. En vano procurará agregar que conoce “por medio del alma” (295b y 295e) o que, “cuando conoce” (296a) es siempre por lo mismo, o que es así “al menos respecto de las cosas que conoce” (296b).

Este pasaje revela el tipo de interrogatorio rígido que incitan los hermanos, en donde no importa que interrogado e interrogador se pongan de acuerdo respecto de los sentidos que cada uno asocia a pregunta y respuesta. Como dice Eutidemo, si Sócrates entiende algo de lo que le están preguntando, debe limitarse a “responder lo que entiende en relación con eso (πρὸς τοῦτο ἀποκρίνου ὃ ὑπολαμβάνεις)” (295b). Para Sócrates es inadmisibles que le pregunten pensando en algo y él responda entendiendo otra cosa, pero para Eutidemo ese es el escenario de confusión buscado:

Precisamente, entonces, has aceptado que conoces por aquello por lo que conoces, ya sea cuando conoces, ya sea cuando te parezca, pues has aceptado que conoces siempre y al mismo tiempo todas las cosas (ἀεὶ ἐπίστασθαι καὶ ἅμα πάντα). Entonces, es evidente que conocías incluso cuando eras niño, y cuando estabas naciendo, y cuando eras engendrado. Incluso antes de ser engendrado y antes de que surgieran el cielo y la tierra, lo conocías absolutamente todo, si es que siempre conoces. Y, sí, ¡por Zeus!, siempre conocerás absolutamente todo, si yo quiero (ἂν ἐγὼ βούλωμαι). (Platón, *Euthd.* 296c-d)²¹⁹

Sócrates no se quedará de brazos cruzados y procurará encerrar a los hermanos en su propio argumento. Analizaré esta maniobra también en el próximo capítulo por constituir la misma una oposición a la erística y no el accionar de esta. Lo interesante

²¹⁹ La jactancia del erístico adquiere rasgos megalómanos en este pasaje, como han señalado Mársico e Inverso (2012: 176, n. 106). Es notable que Sócrates se sume a la exageración y el juego de Eutidemo y replique “Ojalá quisieras (ἀλλὰ βουληθείης), honradísimo Eutidemo (ὦ πολυτίμητε Εὐθύδημε), si en realidad estás diciendo la verdad (εἰ δὴ τῷ ὄντι ἀληθῆ λέγεις)” (296d). Destacará, de todos modos, que no podría hacerlo sin su hermano, señal de que advierte el carácter ilusorio que reviste toda la demostración y el apoyo que ambos se sirven entre sí para hacer funcionar su espectáculo. Este breve intercambio anticipa la comparación de los hermanos con la Hidra y el Cangrejo de 297b-d.

por el momento es que al verse acorralado, Dionisodoro empleará una mención al pasar del término ἀδελφός para cambiar de tema: “¿Soy yo hermano de Eutidemo?”. Como Sócrates sabe que estaba por vencer a los erísticos, insiste, pero Dionisodoro lo acusa de escapar a la pregunta. Sócrates termina cediendo, pero antes de ello se compara en inferioridad a Heracles luchando con la Hidra (297c), a la cual califica de sofista (σοφιστρία), ya que a causa de su sabiduría (σοφία), si alguien cortaba una cabeza del argumento, generaba más, refiriendo a su vez que fue asistida por el Cangrejo, también otro sofista (σοφιστής).²²⁰ Con pesar comenta, no obstante, que Heracles tenía a su sobrino Yolao para ayudarlo, pero “mi Yolao (ἐμὸς Ἰόλεως), si viniera, empeoraría las cosas” (297d). La intervención es clave porque insiste en la denominación de σοφιστής para los hermanos vía referencias míticas, y reafirma, asimismo, que al igual que su empleo en 271c, la misma es colindante a σοφία. Dramáticamente podría constituir, asimismo, una anticipación el cambio de bando que operará en Ctesipo.²²¹

La expresión ἐμὸς Ἰόλεως será aprovechada por Dionisodoro para continuar en su intención de cambiar de tema y realizar una pregunta que en principio pretende marcar el error de su uso por parte de Sócrates, pero que en otro nivel sirve para habilitar toda una nueva serie de refutaciones: “¿Yolao era sobrino de Heracles (Ἰόλεως τοῦ Ἡρακλέους ἦν ἀδελφιδοῦς) o tuyo (ἦ σός)?” (297d). El último argumento que Dionisodoro lanza contra Ctesipo (298d-298e) es representativo del tipo de refutaciones de la sección 297d-299a, las cuales se sirven de lo que desde Aristóteles se denomina falacia de accidente (*Ref. sof.* 5.167a y 24.179a-b), y la cual consiste en suponer que todo lo que se afirma con verdad de una cosa, también debe afirmarse de sus accidentes: si (a) “Ctesipo tiene un perro (ἔστι σοι κύων)”, entonces (b) “el perro es suyo (σός)”, y dado que (c) “el perro es padre (πατήρ)”, entonces (d) “el perro es padre suyo (σὸς πατήρ)”.²²² La conclusión le permite a Dionisodoro dar un razonamiento extra que

²²⁰ σοφίστρια es el femenino del sustantivo σοφιστής. Cf. Liddel, Scott y Jones (1996: s. v. σοφίστρια).

²²¹ Jackson (1990: 394) considera que la indicación de Sócrates hace referencia a que no podría buscar ayuda en Ctesipo, el cual ya da señales de discutir con los hermanos en un tono sumamente ofensivo. Postergaré su discusión para el próximo capítulo, ya que creo que involucra también las tensiones intra-socráticas que atraviesan el diálogo y no solo una referencia a los participantes de la conversación.

²²² El argumento constituye una aplicación de la falacia por agregación: si algo es *padre* y *tuyo*, es *padre tuyo*. La refutación de 298a-b lo hace por sustitución: si (a) “Queremos es diferente de Sofronisco”, entonces (b) “Queremos es diferente del padre”, porque Sofronisco es padre. Por tanto, (c) “Queremos no es padre”. Para todas las variantes de la falacia de accidente, cf. Dorion (1995: 233-235, n. 58). Es ante todo la aplicación al contexto filial lo que hacer emerger los usos falaces, que Dionisodoro insistió en introducir. Nótese que la presunción sobre la que se apoya su refutación podría dar lugar a un argumento válido de no haber predicados relacionales: si algo es una casa y es tuya, entonces es tu casa. Este fenómeno, de todos modos, no agota los argumentos. La refutación del perro también tergiversa los

permite apreciar la tensión creciente de su intercambio con Ctesipo, según el cual si Ctesipo golpea al perro, entonces golpea a su padre, acusación a la que el muchacho reacciona, no obstante, con carcajadas y elogios irónicos a los hermanos.

En 300a-e se relatan una serie de argumentos que merecen especial atención. Estos comienzan a partir de que Eutidemo aprovecha una mención al sentido de la vista para preguntar: “¿Los hombres (οἱ ἄνθρωποι) ven (ὀρῶσιν) lo que tiene posibilidad en cuanto a la vista (τὰ δυνατὰ ὀρᾶν) o lo que no la tiene (ἢ τὰ ἀδύνατα)?” (300a). El argumento opera gracias a un fenómeno intraducible al castellano, ya que δυνατὸς ὀρᾶν admite un sentido activo, “poder ver”, y otro pasivo, “poder ser visto”. Ctesipo acepta el primer disyunto en virtud del significado activo, esto es, que (a) “los hombres ven las cosas que [ellos] pueden ver”, pero ante la constatación de que el joven (b) “ve sus vestimentas (ὀρᾷς τὰ ἡμέτερα ἱμάτια)”, Eutidemo pregunta si estas son “δυνατὰ ὀρᾶν”, algo que Ctesipo afirma, aunque con el sentido de que pueden ser vistas y no en tanto que (c) “las vestimentas (τὰ ἱμάτια) son capaces de ver (δυνατὰ ὀρᾶν)”. Para dejar en evidencia el absurdo en el que Ctesipo estaría incurriendo en c, Eutidemo pregunta inmediatamente “¿qué? (τί;)”, requiriendo que se complete la afirmación c con un objeto directo, exigencia que no aplica para la lectura pasiva de δυνατὸς ὀρᾶν, ya que ahí son las vestimentas lo visto. Pero Ctesipo no se resigna a la refutación y contesta velozmente “nada (μηδέν)”, respuesta que cumple sintácticamente con el requisito de Eutidemo y semánticamente es coherente con que una vestimenta no puede ver.

Este argumento y el siguiente apelan a un fenómeno lingüístico novedoso en el diálogo, que desde *Refutaciones sofísticas* (4.166a) se denomina amfibolia (ἀμφιβολία), y el cual consiste en una ambigüedad debida a motivos sintácticos y no semánticos. En el caso que nos ocupa, la ambigüedad se da en virtud de qué función sintáctica se le debe asignar a τὰ ἱμάτια en los pasos b y c, el cual morfológicamente, por ser un sustantivo neutro, puede ser tanto acusativo como nominativo. En b es claro que es el objeto de ὀρᾶν, pero en c una interpretación activa de δυνατὰ ὀρᾶν vuelve a τὰ ἱμάτια el ser pasible de convertirse en el sujeto del verbo ὀρᾶν. Lo que lleva a Ctesipo a admitir c es que contesta teniendo en mente cómo acaba de responder en b, en donde la función de objeto directo de τὰ ἱμάτια es evidente. Pero una interpretación malintencionada de c habilita el sentido pasivo, haciendo que emerja de esa manera el absurdo.

sentidos asociados al adjetivo σός: en el paso b denota posesión; en la conclusión d, en cambio, relación. La refutación acerca de Queredemo se sirve de la equivalencia entre “ser diferente de x” y “no ser x”, principio que se usa engañosamente, ya que incluso aceptando el reemplazo de Sofronisco por πατήρ, al decir que Queredemo “es diferente de πατήρ”, se da un desplazamiento hacia πατήρ en tanto noción.

Las dos próximas preguntas de Dionisodoro de 300b apelan al mismo fenómeno: “ἢ οὐχ οἷόν τ’ σιγῶντα λέγειν;” y “ἄρ’ οὐδὲ λέγοντα σιγᾶν;”.²²³ Para entender su empleo capcioso hay que clarificar su lectura más llana, propiciada por el contexto. Luego de estropear la anterior refutación al responder que las vestimentas ven nada, Ctesipo se burla de Eutidemo indicando que “se adormiló sin estar dormido (οὐ καθεύδων ἐπικεκοιμησθαι)” y “si fuera posible hablar sin decir nada (εἰ οἷόν τε λέγοντα μηδὲν λέγειν)”, lo estaría haciendo, recogiendo con estas fórmulas paradojas semejantes a que las vestimentas vean sin ver. En el último ejemplo, debe notarse, el participio en caso acusativo y género masculino tiene la función de predicativo subjetivo, con el sujeto elidido por ser una afirmación universal. Es con tal uso en mente que Ctesipo niega frente a las dos preguntas que le lanza Dionisodoro: “¿Es posible hablar callando (οἷόν τ’ σιγῶντα λέγειν;)?” No. “¿Y callar hablando (λέγοντα σιγᾶν;)?” Tampoco. El carácter modal del participio posee un matiz temporal que hace incompatibles las dos predicaciones a la vez: “hablar *mientras* está callado” y “callar *mientras* habla”.

Para refutar ambas respuestas Dionisodoro abandona el ámbito impersonal de sus preguntas y repone un sujeto en nominativo: “Cuando hablas de piedras, madera y hierro (λέγεις λίθους καὶ ξύλα καὶ σιδήρια), ¿no hablas de cosas que callan (οὐ σιγῶντα λέγεις;)?” (300b). Una vez que se pone de manifiesto el sujeto en la desinencia de λέγεις, al participio σιγῶντα no le queda otra alternativa que ser el objeto directo de la oración, ya que un predicativo del sujeto σὺ debería estar en nominativo, no en acusativo. Dionisodoro además construye con mucha destreza su pregunta, colocando más de una cosa acerca de la que se habla, hecho que habilita que pueda hacer uso del acusativo neutro plural σιγῶντα y no el singular σιγῶν. El plural, ciertamente, permite que el erístico oponga exactamente la misma palabra, σιγῶντα, aunque ahora con una función sintáctica diferente a la de la respuesta de Ctesipo.

Lejos de admitir la refutación, Ctesipo replica al argumento que cuando pasa por las herrerías, “se dice que los hierros chillan y gritan (φθεγγόμενα καὶ βοῶντα τὰ σιδήρια λέγεται)” (300b), estratagema que responde a la ambigüedad sintáctica con una semántica, ya que, en algún sentido —sea este coloquial o metafórico—, los hierros

²²³ Mársico e Inverso (2012) ensayan las traducciones respectivas: “¿Acaso es posible el hablar de lo que calla?” y “¿Acaso tampoco es posible el callar de lo que habla?”, pero ninguna refleja las ambigüedades del griego. Oliveri (2002) propone: “¿Y crees que no sea posible hablar callando?” y “¿Ni tampoco callar hablando?”. La primera pregunta es referida por Aristóteles como ejemplo de amfibolia (*Ref. sof.* 4.166a).

hablan.²²⁴ El haber escapado del razonamiento no impide que Ctesipo invite a Dionisodoro a que le muestre, de todos modos, la refutación de su segunda respuesta, atento, por supuesto, a la mirada de Clinias. El que toma la iniciativa es Eutidemo: si (a) “cuando callas (σιγάς), callas respecto de todo (οὐ πάντα σιγάς;)” , cosa que Ctesipo acepta, también (b) “callas respecto de las cosas que hablan (τὰ λέγοντα σιγάς)” , ya que estas están entre todas las cosas.²²⁵ La reacción de Ctesipo constituye una prueba de que le ha bastado una sola jornada para apropiarse de la técnica de los hermanos:

—¿Y qué? —dijo Ctesipo—. ¿No callan todas las cosas (οὐ σιγά πάντα;)?

—Con seguridad que no (οὐ δήπου) —dijo Eutidemo.

—Por consiguiente, querido, ¿todas las cosas hablan (λέγει τὰ πάντα)?

—Al menos las que hablan sí (τά γε δήπου λέγοντα).

—Pero no te estoy preguntando eso —dijo él—, sino si todas las cosas callan o hablan (τὰ πάντα σιγά ἢ λέγει).

—Ninguna de las dos cosas y ambas (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρα)

—dijo Dionisodoro dejándolo con la palabra en la boca—, pues sabes bien que no sabrás qué hacer con la respuesta.

Y Ctesipo, como es su costumbre, riéndose a carcajadas dijo:

—Eutidemo, tu hermano acaba de responder al argumento con una contradicción (ἐξημφοτέρικεν τὸν λόγον). Perdió y está destruido. (Platón, *Euthd.* 300c-d)

Para que la refutación de Eutidemo funcione, debe haber cosas que hablen entre todas las cosas. Es por esto que responde negativamente a si todas callan. Pero Ctesipo pretende encerrarlo en las alternativas típicas de los erísticos: si todas las cosas no callan, entonces todas deben hablar. Si Eutidemo aceptara eso, su argumento también se malograría, ya que este se basa en suponer que Ctesipo calla, y es en virtud de esto que Eutidemo restringe su afirmación sólo a las que hablan, no a todas las cosas. Es aquí donde Ctesipo, parodiando los retos de Eutidemo a Sócrates en 296a por no responder a

²²⁴ Sócrates en 285a-c realiza una intervención similar frente al argumento de la destrucción de Clinias (283c-d): para calmar a Ctesipo, que acababa de recibir la broma de 284c-284e según la cual los grandes hablarían con grandeza si los hombres dijeran las cosas como son, toma literalmente el dicho de los hermanos e indica que si efectivamente tienen el conocimiento para destruir a alguien y hacerlo sensato, entonces que lo hagan, ofreciéndose incluso él mismo si los jóvenes tienen miedo de entregarse a los maestros. Dionisodoro, en línea con la referencia a figuras míticas, es comparado con Medea de Cólquide, instándolo Sócrates a que lo mate y lo hierva si quiere, con tal de que con ello reaparezca virtuoso, remitiendo al mito sobre cómo Medea persuadió a las hijas de Pelias para que mataran y descuartizaran a su padre, prometiéndoles que de su caldero saldría rejuvenecido. Cf. Eurípides, *Medea* 8-10.

²²⁵ El uso de πάντα en a es engañoso y también podría estar operando en el argumento, ya que este acusativo neutro plural parece usarse más con sentido adverbial —“del todo”, “por completo”— que señalando a todas las cosas, como se emplea en la premisa b, y que permite reemplazarlo por τὰ λέγοντα.

lo preguntado, concentra toda su habilidad adquirida en una pregunta inescapable: ¿todas las cosas callan o hablan? La intervención de Dionisodoro, que en una fórmula reúne todas las posibilidades, se explica porque el erístico sabe que con cualquier respuesta Eutidemo contradiría algún elemento clave de su refutación.

El argumento de Ctesipo explota la contrariedad de los predicados “hablar” y “callar”: si x no habla, calla; si x no calla, habla. Pero la negación de “todas las cosas hablan” no es “todas las cosas no hablan”, sino “no todas las cosas hablan”, cuyo significado es que unas hablan y otras no. La expresión “todos” posee un carácter cuantificador que hace al sujeto complejo. La pregunta de Ctesipo es tramposa porque pretende transformar “todas las cosas” en una entidad simple de la que se dice una única cosa. Constituye una instanciación perfecta de la falacia de hacer de varias preguntas una sola que tematiza Aristóteles en *Ref. sof.* 5.167b-168a y 30.181a-b, ya que desconoce que una afirmación como “todas las cosas hablan” significa que de “cada cosa en particular” se predica “hablar”.²²⁶ La sintaxis del neutro plural, que requiere el uso del verbo en singular, propicia la interpretación unívoca de la predicación.

El relato de Sócrates toma distancia en este punto del intercambio principal entre los contendientes para prestar atención al público, en concreto a Clinias, de quien se afirma que se estaba riendo con la refutación de Ctesipo a Dionisodoro, risas que hicieron que su enamorado “creciera de tamaño más de diez veces” (300d). Durante toda la conversación este último nunca perdió de vista a Clinias, y es probable que la victoria constituyera una suerte de venganza contra los hermanos. Si creemos en su presentación de 273a como soberbio (ὕβριστής), es quizás su orgullo herido en la segunda demostración lo que lo habría inclinado hacia la erística, único modo de poner en su lugar a los engreídos maestros. En tal sentido, es explícita la intención de Ctesipo de mostrar cómo el interrogar engañoso y las reglas estrictas de respuesta, las mismas que sirvieron para dejarlo en ridículo a él, se vuelven ahora contra ellos.

La tercera demostración no termina aquí. Cuatro refutaciones más tendrán lugar, las cuales terminarán dejando mudo a Sócrates y haciendo que Ctesipo se de por vencido (303a). Todas ellas exhiben el mismo patrón que las anteriores, principalmente en lo que respecta al oportunismo de los erísticos para tomar cualquier expresión y elaborar una refutación. Para finalizar el análisis de la práctica de Eutidemo y Dionisodoro me gustaría detenerme en la refutación de 300e-301b, en tanto otorga

²²⁶ Para esta refutación, *cf.* capítulo 2, apartado 2.3.3, pp. 134, nota 176, y Dorion (1995: 243).

indicios claves de la dificultad y profundidad teórica de las cuestiones que tematizan sus argumentos. Este rasgo permea las demostraciones en general, pero en esta refutación en particular adquiere características muy específicas que sugieren que la elección de los temas de los argumentos por parte de Platón no es en absoluto azarosa a pesar de que el relato destaque el desplazamiento constante del eje de la discusión.

Dionisodoro tomará el reproche de Sócrates a Clinias, “¿Por qué te ríes de asuntos tan serios y bellos (πράγμασιν καλοῖς)?” (300e), para preguntarle si alguna vez vio una cosa bella (καλὸν πρᾶγμα), que Sócrates responde positivamente, “precisamente muchas (καὶ πολλά γε)”, afirmación que el erístico utilizará para presentarle un dilema: “¿Acaso son diferentes de lo bello (ἕτερα τοῦ καλοῦ) o lo mismo que lo bello (ταῦτὰ τῷ καλῷ)?” (301a). Sócrates da una respuesta intermedia respecto de la primera alternativa:

También yo caí completamente en confusión (ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας) y consideraba que me había pasado con justicia por mascullar (ὄτι ἔγρυξα), sin embargo contesté que era algo diferente de lo bello en sí (ἕτερα αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ),²²⁷ aunque está presente al lado de cada una de ellas una cierta belleza (πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι). (Platón, *Euthd.* 301a)

Dionisodoro, a pesar de que la respuesta de Sócrates escapa estrictamente a lo que le fue preguntado y podría por ello ser censurada, ataca: “¿Entonces si aparece un buey a tu lado (παραγένηται σοι βοῦς), eres un buey, y dado que yo estoy ahora a tu lado (ἐγὼ σοι πάρεμι), eres Dionisodoro?”. Véase que malinterpreta la fórmula “estar presente junto a (παρεῖναι)” con un sentido locativo que lleva al absurdo de que cualquier cosa que esté al lado de Sócrates lo haría ser como ella, ridiculizando su respuesta que apostaba por la diferencia pero también por la conexión entre las cosas bellas y lo bello en sí.

Sócrates increpa a Dionisodoro para que deje de lado el agrabio que constituye interpretar en tal mal sentido sus palabras,²²⁸ a lo cual este replica con un segundo argumento: “¿Pero de qué manera (τίνα τρόπον), si una cosa está presente en otra

²²⁷ Sócrates utiliza la expresión αὐτὸ τὸ καλόν, que Mársico e Inverso (2012) traducen meramente como “lo bello” y no como “lo bello mismo” o “lo bello en sí”, que correspondería con mayor propiedad, sobre todo si se pretende defender que en el pasaje hay una posible alusión a la teoría de las Formas. Méridier (1964) traduce “beau en soi”, Chance (1992) “the beautiful itself” y Olivieri (2002) “lo bello en sí”. Nótese que es Sócrates quien enfatiza la multiplicidad de cosas bellas, en oposición a Dionisodoro, que sólo había mencionado la existencia de una, y luego incluye la expresión αὐτό al referirse a lo bello.

²²⁸ En concreto, indica: “Habla de eso con más tino (εὐφήμεῖ τοῦτό γε)” (301c). εὐφημεῖν significa ante todo “dar palabras de buen augurio” y, de allí, “hablar bien de algo”, a lo cual se opone δυσφημεῖν, “dar palabras de mal augurio” o “hablar mal de algo”. Olivieri (2002) traduce en esa línea “no blasfemes”.

(ἐτέρου ἐτέρῳ παραγενομένου), lo diferente sería diferente (τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἴη;)" (301a). El empleo de παραγίγνεσθαι es paralelo al de παρεῖναι, aunque en este caso el término está usado más propiamente para indicar la presencia de algo *en otra cosa* y no meramente *junto a otra cosa*, a la manera en que alguien, por ejemplo, podría “estar presente (παραγίγνεσθαι) en la reunión (τῆ συνουσίᾳ)” (*Banquete* 172c) o “en la batalla (τῆ μάχῃ)” (*Cármides* 153c).²²⁹ Si la belleza de la que habla Sócrates *está presente en las cosas bellas*, entonces no podría ser diferente de estas, sino que deberían ser todas, tanto la belleza como las cosas bellas, una y la misma cosa, idea que, otra vez, malogra la tentativa de Sócrates de distinguirlas por medio del predicado “diferente”.

Sócrates subestima a Dionisodoro por estar confundido (ἀπορεῖν) con algo tan trivial, pero este replica que no es extraño que tanto él como los demás estén confundidos sobre “lo que no es (ὃ μὴ ἔστι)” (301b), dando a entender que parte de una noción de “ser diferente de *x*” como “no ser *x*”, al modo de la refutación de 298a-b, en donde basta que Sofronisco sea *diferente* del padre para que *no sea* padre. Es probable que la mención a “lo que no es” buscara que Sócrates se embarque en una defensa de la diferencia en tal sentido, lugar propicio para la elaboración de paradojas erísticas si tenemos en cuenta la utilización de la noción en la anterior demostración. Una interpretación absoluta del no-ser podría barrer por completo la idea de Sócrates de distinguir las cosas bellas de una belleza que no existiría de ningún modo.

Pero Sócrates no cae en la trampa, sino que elabora un argumento que a través de las respuestas de Dionisodoro, arruina su refutación y lo reduce a silencio. Lo que pregunta es “¿No es lo bello bello y lo feo feo?”, que este primero rehusa contestar, pero que termina aceptando a regañadientes: dada la contrariedad entre los predicados “bello” y “feo”, negarla implicaría admitir que “lo bello es feo” y “lo feo es bello”, enunciados que no necesitan apelación a los hechos para demostrar su absurdidad. Su admisión permite a Sócrates colegir que respecto de lo diferente la situación es paralela: “lo diferente es diferente” es una afirmación que se debe aceptar en virtud de que ni siquiera un niño pensaría que lo diferente no es diferente y, por tanto, que es lo mismo. En contra de las dudas de Dionisodoro sobre cómo lo diferente podría ser diferente en caso de que algo esté presente en otra cosa, el argumento de Sócrates enfatiza que lo diferente no podría ser otra cosa que diferente, nunca lo mismo.

Es difícil no ver en este complejo pasaje de 300e-301b cierta alusión a la teoría

²²⁹ Para los usos de ambos vocablos, cf. Lidell, Scott y Jones 1996: s. v. παρεῖναι y s. v. παραγίγνομαι).

de las Formas. El punto ha sido enfatizado por Sprague (1967) y Mohr (1984), quienes defienden que debe ser leído en paralelo a las críticas a las Formas en la primera sección del *Parménides* (127e-135d), principalmente por constituir una afirmación, tímida pero clara, de la distinción entre particulares —las cosas bellas— y la Forma —la belleza—, y respecto de los cuales Sócrates pretende sostener su separación y el mecanismo por el cual los primeros adquirirían sus ser bellos de la segunda. Dionisodoro, a la manera de Parménides en el diálogo homónimo, se concentra en atacar y obturar la respuesta de Sócrates donde se deja entrever tal doctrina mediante dos reducciones al absurdo: primero tergiversando el vocabulario de la presencia que utiliza Sócrates, admitiendo que la belleza es diferente de las cosas bellas, pero volviéndola un particular más, como un buey o Dionisodoro, que están presentes *junto a* Sócrates y no por ello lo hacen ser como ellos; luego materializando en otro sentido el vocabulario socrático y rompiendo la separación que este pretendía trazar: si la belleza en sí *está presente en* las cosas bellas, ¿cómo podría ser diferente? ¿No sería en tal caso lo mismo que estas?

Sprague (1967) defiende que las bases materializantes del razonamiento de Dionisodoro se encuentran en el dilema de la participación de *Parm.* 130b-131e. Según la explicitación de la doctrina del joven Sócrates de *Parm.* 130e-131a, este afirma que “hay ciertas Formas (εἶναι εἶδη ἅπαντα), y que estas otras cosas de nuestro ámbito (ὧν τάδε τὰ ἄλλα), por tomar parte de ellas (μεταλαμβάνοντα αὐτῶν), reciben sus nombres (τὰς ἐπωνυμίας ἴσχειν), como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes (ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια), del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas”.²³⁰ Es notable cómo Parménides introduce a Sócrates en una pregunta inescapable que recoge los términos de su teoría: “Y entonces, cada una de las cosas que participa (ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον), ¿participa de la Forma toda entera (μεταλαμβάνει ἥτοι ὅλου τοῦ εἶδους) o de una parte (ἢ μέρους)? ¿O acaso podría darse algún otro modo de participación que no fuera uno de estos?” (*Parm.* 131a).

Parménides arrastra a Sócrates a comenzar por el primer cuerno del dilema, haciéndole aceptar que siendo una (ἐν ὄν), parece que la Forma está entera (ὅλον εἶναι) en cada una de las múltiples cosas (ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν). Pero si esto sucede, al ser una y la misma (ἐν ὄν καὶ ταῦτόν), estará simultáneamente toda ella (ὅλον ἅμα ἐνέσται) en cosas que son múltiples y separadas (ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν), y por tanto, estará separada de sí misma (αὐτοῦ χωρὶς). El argumento descansa en que se

²³⁰ La traducción del *Parménides* pertenece a Santa Cruz (2003). La autora adscribe también a la idea de que el recurso del cual se sirve Parménides es la materialización de la relación de participación.

interpreta la participación como el *estar* de la Forma *en* la cosa (εἶναι ἐν) en sentido material. Si se acepta que la Forma es una unidad y está presente en múltiples cosas que, dado que se ha trazado la separación entre lo sensible y lo inteligible, están separadas de ella, se debe aceptar que la Forma está separada de sí misma. Al necesitar una Forma para cada particular, cada Forma sería una multiplicidad y no una unidad.

Sócrates insiste en comparar la Forma con el día (ἡμέρα), que siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier sin estar separado de sí mismo. Dorter (1989: 10-11) sugiere que al trazar el símil de la Forma no con la luz del día sino con el día mismo, en tanto período temporal, la intención que guía a Sócrates es quitar a la participación la impronta materializante. Parménides, no obstante, no interpreta así sus palabras: si la participación es como la presencia de la *luz del día* en lo que vemos, la luz que cae sobre una cosa es una parte diferente de la que cae sobre otra. La Forma sería como un velo (ἰστίον) que cubre múltiples cosas, y que siendo uno, está sobre todas a la vez. Pero si se la concibe así, no se puede decir que la Forma está toda entera sobre cada cosa: sólo una parte de ella estará sobre una y otra parte sobre otra, debiendo admitir, por tanto, que las Formas son divisibles. No es posible afirmar que la Forma es divisible en partes al tiempo que se insiste en su unicidad, punto que se refuerza con los absurdos conocidos como las “paradojas de la divisibilidad” (*Parm.* 131c-d).²³¹

Los problemas que plantea el dilema se originan por la terminología que Sócrates utiliza para referirse a la relación entre ámbitos: los vocablos μετέχειν y μεταλαμβάνειν significan literalmente “tomar parte en algo”, “ser miembro de”. “participar de”.²³² Para que ello sea posible se debe aceptar que la Forma es un todo de partes que puede ser considerada como totalidad o descompuesta en las mismas, supuesto difícil de aceptar si se defiende su unidad. Sin negar que el dilema encierra un problema serio, que es cómo la unidad de la Forma puede estar presente en la

²³¹ La primera afirma que si se divide en partes la grandeza en sí, cada cosa grande será grande por causa de una parte de la grandeza más pequeña que ella misma, es decir, que las cosas grandes serán grandes en virtud de algo pequeño. La segunda paradoja indica que si cada cosa participa de una pequeña parte de lo igual, no sería posible que estas puedan ser iguales a otra cosa en virtud de esa parte, porque es pequeña. La tercera que si poseemos una parte de lo pequeño, lo pequeño será más grande que esa parte suya, de modo que lo pequeño en sí será grande pero no así aquello que está participando de lo pequeño en sí.

²³² Cf. Lidell, Scott y Jones (1996: s. v. μετέχειν y μεταλαμβάνειν). En el *Eutidemo* hay dos usos no técnicos claros de μετέχειν: “y también él participaba de los argumentos (μετέχει δὲ καὶ οὗτος τῶν λόγων)” (271b); “Al servir en el ejército, ¿con cuál de los dos compartirías más placenteramente el peligro y la suerte (μετὰ ποτέρου ἂν ἦδιον τοῦ κινδύνου τε καὶ τῆς τύχης μετέχῃς)?” (280a). Impregna, a su vez, el argumento contra el personaje innominado de *Euthd.* 306a-d, en tanto este participa (μετέχειν) de la filosofía y la política en la medida de lo necesario. Isócrates, por ejemplo, se refiere a Pirítoo en *Encomio de Helena* 20 como “el que participó del rapto (τῷ μετασχόντι τῆς ἄρπαγῆς) [de Helena]”.

multiplicidad, el hecho de que esté anclado en términos oscuros y ambiguos la acerca poderosamente a la refutación de Dionisodoro. Ambos cuernos parten de la materialización de la Forma e interpretan la presencia de ésta en las cosas como un hecho físico: la tesis de Sprague es que el velo de Parménides cumple en la economía argumental del dilema de Parménides el mismo rol que el buey de Dionisodoro.

Otro punto notado por Mohr (1984) y Mársico e Inverso (2012: 72-80) es cómo la réplica de Sócrates a Dionisodoro apela a la auto-predicación de lo diferente. En el *Parménides* es sobre la admisión de tal base que se construye el argumento del Tercer Hombre de *Parm.* 132a-b. Lo que permite la regresión infinita de Formas en este es la conjunción de cuatro supuestos, de los cuales los dos primeros, cabe advertir, ya operaban en el dilema de la participación: (a) la eponimia entre particulares y Formas, esto es, el que los particulares reciben su nombre de la Forma; (b) el principio de lo uno sobre lo múltiple, según el cual cuando un conjunto de entidades comparte una propiedad, es necesario que haya una Forma única que explique la presencia de esta en ellas; (c) la auto-predicación de las Formas, por la cual la propiedad de la cual la Forma es paradigma también se predica de ella; (d) la no-identidad, esto es, el que si una entidad posee una propiedad, esa entidad no puede ser idéntica a aquello en virtud de lo cual es tal. De acuerdo con la versión de *Parm.* 132a-b, si cada vez que constatamos que hay muchas cosas que reciben el nombre “grande”, debemos postular una única Forma de Grandeza que explique tal eponimia, y la Grandeza en sí es, a su vez, también “grande”, entonces tendrá que serlo en virtud algo no idéntico a ella, siendo necesaria otra Forma de Grandeza, que también es “grande”, y así sucesivamente.

No hay en el pasaje del *Eutidemo*, no obstante, rastros de esta crítica puntual, aunque la admisión de Sócrates de lo que “lo bello es bello”, “lo feo es feo”, “lo diferente es diferente” y “lo mismo es lo mismo” podría haberlo llevado a quedar arrinconado si Dionisodoro decidía atacar por ese frente a alguna versión ligeramente más elaborada de la teoría que sus palabras meramente sugieren. No obstante, el erístico busca exclusivamente dejarlo en ridículo por trazar una distinción impropia, o al menos injustificada, entre las cosas bellas y lo bello en sí e intentar eludir la refutación apelando a la presencia de cierta belleza *junto a* o *en* las cosas bellas. La mera mención de Sócrates a los artesanos en *Euthd.* 301c es aprovechada por Dionisodoro para introducir un nuevo argumento, a todas luces con el propósito de desviar la atención del hecho de que no pudo refutar a Sócrates y es él mismo quien quedó en un paso en falso.

Ni la postulación de Formas ni su intento de refutación constituye un tema central del *Eutidemo*. Es incluso un tanto excesivo decir que Sócrates tiene una teoría o un argumento preciso sobre la relación entre las cosas bellas y lo bello en sí. No obstante, frente al dilema de Dionisodoro, no duda en sostener la diferencia entre ambas instancias y defenderla a pesar de los ataques, además de considerar malintencionada la tergiversación de sus palabras, señal de que supone que hay una manera correcta de interpretar lo que quiso decir. En tal sentido, el *Eutidemo* parece estar más cerca de los diálogos en los que la doctrina de las Formas es delineada por primera vez que de aquellos en los que es revisada. En *Fedón* 100c-d, por ejemplo, Platón se muestra dubitativo respecto de cómo caracterizar el nexo entre Forma y particulares, describiéndola también como presencia (*παρουσία*) y comunicación (*κοινωνία*). En este punto es importante señalar que Sócrates dice que al serle presentada la pregunta, “cayó completamente en confusión (*ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας*)” (*Euth.* 301a), y que esto le sucedió con justicia por mascullar (*ὄτι ἔγρυξα*), dando a entender que con interlocutores como estos convendría no hablar de más y proceder con cautela. Su respuesta intermedia entre las alternativas presentadas por Dionisodoro es, por tanto, parte de la contienda verbal que está teniendo lugar. Sería impropio pedirle a Sócrates una teoría consistente cuando lo único que se proponía era poder sortear el argumento erístico y salir indemne. Incluso si quisiera dar una respuesta más exacta y fundada, su libertad de acción se vería rápidamente obturada por la destreza de los hermanos, siempre capaces de controlar cuál es la deriva de la discusión.

La tercera demostración enfatiza, en este sentido, la superficialidad que incita el intercambio erístico, el cual no trasciende la riña en torno a dichos y palabras. Pero es interesante que Platón incluya en las refutaciones problemas que son tematizados en otras obras y, más importante aún, solucionados con contenidos positivos que superan el rasgo destructivo y polémico de la erística: la paradoja del aprendizaje en *Menón*, el cual también conecta con el *Eutidemo* a partir de la posible alusión a la reminiscencia en la refutación de *Euthd.* 295e-296d, que arguye que Sócrates conoce todo desde siempre; la imposibilidad de la falsedad y la contradicción en *Sofista*, que allí se resuelve a partir de una ontología enriquecida y una conceptualización precisa del *λόγος*; la fundamentación del plano múltiple y sensible a partir del uno e inteligible, elaborada en la madurez y reexaminada en la vejez. Distintas capas de sentido atraviesan las demostraciones, y más allá de la descripción del espectáculo erístico, el relato que

Platón pone en boca de Sócrates está muy trabajado en lo que respecta a las marcas y guiños intertextuales a dificultades fundamentales que recorren toda su obra.

3.2 La identidad de Eutidemo y Dionisodoro

“¿Quién era, Sócrates, aquél con quien dialogabas ayer en el Liceo?” (*Euthd.* 271a). Que las palabras iniciales de Critón indaguen sobre la identidad de los erísticos no debería ser pasado por alto. Una importante tradición de la segunda mitad del siglo XX dejó de lado la cuestión, interpretando a Eutidemo y Dionisodoro como dos típicos sofistas del siglo V a. C. Sprague (1972: 294-295) fue la mayor propulsora de la idea, argumentando que la decisión de Diels de no incluirlos entre los presocráticos se debió al prejuicio que circulaba a inicios del siglo XX respecto de la omnipresencia de Antístenes como interlocutor de los diálogos platónicos. Su participación en la sofística, no obstante, es para la autora evidente, opinión en la cual ha sido secundada por Kerferd (1981: 53), Canto (1989: 26-33), Nehamas (1989), McCoy (2007: 2), Robinson (2013: 9) y Corey (2015: 121-122), entre otros. Las razones a partir de las cuales estos especialistas defienden su posición se reducen principalmente a tres.

En primer lugar, Eutidemo y Dionisodoro son llamados “sofistas (σοφισταί) nuevos” al inicio del diálogo (271b), vocabulario que se repite en 288b y 297c a través de su comparación con figuras míticas a quienes se denomina “sofistas”, como Proteo, la Hidra y el Cangrejo.²³³ En 277e Sócrates se refiere, además, a los “misterios sofísticos (τῶν ἱερῶν τῶν σοφιστικῶν)”, alusión emparentada a su cercanía con las enseñanzas de Pródico de Ceos. Esta designación está en consonancia con dos rasgos de su labor: la promesa de transmitir la virtud, manifestada en 273d, y el cobro de honorarios, elemento que aunque ninguno de los dos expresa por sí mismo, Sócrates

²³³ En *Euthd.* 288b Sócrates introduce una analogía de los hermanos con Proteo, “el sofista egipcio (τὸν Αἰγύπτιον σοφιστήν)” según sus palabras, para calmar los ánimos de la discusión porque Ctesipo comenzaba a lanzar improperios. Lo que destaca es que los hermanos no están actuando con seriedad, sino hechizándolos (γοητεύειν), imitando con ello a Proteo. En *Odisea* IV.351-480 Homero cuenta cómo Menelao debe atrapar a esta figura marina con poderes adivinatorios que permitirían darle información para volver a su hogar, pero que no desea mostrar, prefiriendo usar su capacidad de cambiar de forma para confundirlo y escabullirse. Sócrates, en esa línea, invita a Ctesipo a que actúen como Menelao, sin soltarlos hasta que actúen con seriedad. El uso de σοφιστής refiere a las habilidades sobrehumanas de los hermanos, similar a la referencia a la Hidra, con el agregado de que aquí se sugiere el empleo tramposo de su sabiduría, mientras que allí solo se enfatiza su habilidad para generar cada vez más argumentos. Sobre las referencias míticas en el diálogo, cf. Mársico e Inverso (2012: 28-35) y McCabe (2008).

enfatisa en 272a y 304c. Su calidad de extranjeros (271c) y el que hayan llegado a Atenas para hacer demostraciones de sabiduría (274b) terminan por cerrar el cúmulo de características externas que los acercan a los intelectuales de la primera sofística.²³⁴

En segundo lugar, los hermanos se dedican a la refutación, actividad argumentativa que si bien suele ser vinculada al Sócrates histórico, para muchos expertos no fue exclusiva de este. El mayor impulsor de esta interpretación fue Kerferd (1954), quien defendió que la sexta definición del *Sofista* (226a-231b), en la cual el sofista es caracterizado como un purificador de almas a través de la refutación, no remite a Sócrates, sino a los sofistas del siglo V a. C.²³⁵ El hecho de que la conversación del *Sofista* esté atravesada por el concepto de ἀντιλογική, el cual tiene un rol clave en la quinta (225b) y la séptima definición (232b), confirmaría la propensión a la dialéctica refutativa de quienes reciben el calificativo de σοφιστής en Platón, aspecto en el cual Eutidemo y Dionisodoro habrían sido sus referentes máximos, principalmente respecto de su uso engañoso. La quinta definición, además, se sirve del término ἐριστική (225c) para nombrar las aristas más polemistas y ligadas a la lucha de la sofística.

En tercer lugar, y como profundización del punto anterior, hay pruebas de que los sofistas del siglo V a. C. se dedicaron a la refutación en otros diálogos de Platón además de *Eutidemo* y *Sofista*, e incluso por fuera de su obra. En *Protágoras* 329b y 334e-335a y *Gorgias* 449b-c, por ejemplo, se indica que los personajes homónimos son capaces tanto de hablar con un discurso extenso (μακρολογία) como de hacerlo con uno breve (βραχυλογία), testimonios que son tomados como afirmación de sus habilidades dialécticas. Que sea Protágoras uno de los aludidos es relevante, ya que Diógenes Laercio (IX.52-53=DK 80, A1) testimonia lo siguiente acerca del famoso sofista:

Fue el primero en cobrar un pago de cien dracmas. Y el primero también en delimitar las partes del tiempo. Expuso el poder del momento oportuno, organizó certámenes discursivos (λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο) y aportó artificios lógicos (σοφίσματα προσήγαγε) a los abogados a los discursos (τοῖς πραγματολογοῦσι). Y, dejando a un lado el contenido del pensamiento (τὴν διάνοιαν ἀφείξ), basó sus conversaciones en la palabra (πρὸς τοῦνομα διελέχθη) y engendró la raza superficial

²³⁴ Sobre los rasgos externos del tipo “sofista” en tanto maestro a sueldo en Eutidemo y Dionisodoro, cf. Canto (1989: 28-29), quien defiende que incluso si Sócrates no los llamara nunca σοφισταί, los erísticos poseerían todas las características que los permitirían reconocer como tales. La autora incluye también la polimatía entre estos atributos, aunque para argumentar el punto apela a su experticia en materia de lucha corporal, armada y judicial, técnicas que corresponden propiamente a su pasado y no a su presente.

²³⁵ Hay acuerdo casi unánime sobre la identificación de Sócrates en esta definición. Cf. Solana (2013).

de los actuales erísticos (τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν). De donde también Timón diga de él: “Pugnaz (ἐπίμεικτος) Protágoras, buen concededor de la disputa (ἐριζέμεναι εἰς εἰδώς)”. Fue también el primero en promover (ἐκίνησε) el género socrático de argumentación (τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων). Y el razonamiento de Antístenes que intentaba probar que no es posible contradecir (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), por vez primera fue expuesto por él en un debate, como dice Platón en el *Eutidemo*. (D. L. IX.52-53= DK 80, A 1)²³⁶

La organización de certámenes discursivos coloca a Protágoras en el marco de las controversias verbales, característica reforzada por su vinculación al término ἐρίζειν. De esta dedicación a la disputa se podría suponer cierto carácter engañoso o tramposo, principalmente por el empleo de σοφισμα y la indicación de que Protágoras discutía en relación con el nombre (ὄνομα) y no con el pensamiento (διάνοια). En este punto el abderita podría estar próximo a la actitud de *Euthd.* 295c, en donde Eutidemo insta a Sócrates a contestar lo que sea de acuerdo a lo que entiende. Es destacable, además, que Diógenes diga que Protágoras “basó sus conversaciones (διελέχθη) en el nombre”, ya que διαλέγειν sugiere una forma dialéctica de proceder en la argumentación capciosa. Su supuesta influencia en “la forma socrática de los discursos (τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων)” terminaría casi por certificar su consagración a la dialéctica refutativa.

En síntesis, tenemos dos razones internas a Platón y una fundamentalmente externa, ya que los testimonios del *Protágoras* y el *Gorgias* funcionan en tanto que allí se remite a figuras históricas que exceden el hecho de ser personajes en esos diálogos. Los dos primeros argumentos, en rigor, podrían considerarse parte de uno único: (a) Eutidemo y Dionisodoro son sofistas; (b) las definiciones de σοφιστής en el *Sofista* se ajustan a su labor argumentativa. Prácticamente ningún especialista desestima ambas tesis. De hecho, la idea de que las definiciones se proponen caracterizar el tipo de intelectual que representan los hermanos erísticos es unánime. La discrepancia se ubica ante todo respecto de cuál de las siete definiciones los caracteriza mejor, con una tendencia a hacer encajar a los hermanos dentro de la quinta o la séptima.²³⁷

²³⁶ La traducción pertenece a Bellido (1996), salvo ligeras modificaciones. La más importante redundante en mi preferencia de traducir λόγων ἀγῶνας por “certámenes discursivos” más que por “concursos oratorios”, como hace el autor. Hasta el momento he traducido λόγος en el campo semántico del hablar o el decir. La intromisión del término “oratorio” inclinaría la balanza para un uso del lenguaje más cercano a la retórica por parte de Protágoras, cosa que, al menos este pasaje, no sugiere en absoluto.

²³⁷ Méridier (1964: 131) y Hitchcock (2000: 62) los vinculan con la quinta definición (*Sof.* 225a-226a). Sprague (2000: 11) y Dorion (2000a: 40) con la séptima (*Sof.* 265a-268d), suscribiendo ambos a la opinión de que toda la sección definicional del *Sofista* parece tenerlos como objetivo. Cornford (1935:

Es en virtud de estos argumentos que Nancy (1984), Chance (1992) y Sermamoglou-Soulmadi (2014) toman como un dato que los hermanos son sofistas, aunque lo hacen sin indicar un lazo robusto con los maestros itinerantes del siglo V a. C. Los autores que hacen una interpretación de Eutidemo y Dionisodoro en tanto sofistas del siglo V a. C., en cambio, llevan esta posición un paso más allá: son *los* sofistas quienes se dedicaron a la refutación dialéctica, aunque no hay acuerdo total en la aceptación de esta idea. Sprague (1972), por ejemplo, vislumbra diferencias entre Eutidemo y Dionisodoro y otros sofistas del siglo V a. C. a pesar de defender su inclusión entre ellos. En tal sentido, traduce la fórmula καινοὶ σοφισταί como “another *new kind* of sophist” (p. 295) [el subrayado es mío].²³⁸ En el extremo opuesto está Nehamas (1989: 5-6), a quien le alcanza que Eutidemo y Dionisodoro se hayan aplicado a la refutación para concluir que el método no fue exclusivo de Sócrates, sino de los sofistas en general, posición que refuerza apelando al *Protágoras* y el *Gorgias*.²³⁹

El autor más influyente en proponer el armazón argumental básico de esta interpretación fue Kerferd (1954). En ese artículo pionero Kerferd no vislumbra distancias entre los hermanos del *Eutidemo* y una figura como Protágoras. En el capítulo “Dialectic, antilogic, eristic” de su obra *The sophistic movement* (1981: 59-67), por el contrario, realiza un análisis más cuidado, distinguiendo entre la erística como actividad propia de Eutidemo y Dionisodoro y la antilógica como forma de argumentación que caracterizó a los sofistas. Ambas estarían emparentadas y Kerferd reconoce, igualmente, que en muchos casos se confunden, al menos en lo que respecta a los denotados por Platón mediante ἐριστικοί y ἀντιλογικοί. Pero eso no debe ocultar que son actividades distintas y hacia las cuales Platón tenía actitudes divergentes.

Para Kerferd ἐριστική en Platón significa “buscar la victoria en el argumento”. Afirma el autor que no es, propiamente hablando, una técnica de argumentación, sino la aplicación de estratagemas para lograr tal fin a cualquier precio. La ἀντιλογική sí implicaría un uso técnico, el cual para Kerferd consiste en el método de oponer un λόγος a otro para mostrar su contrariedad o contradicción. El discurso inicial es una

176) propone a Eutidemo como el depositario de la quinta, aunque dudando de que Platón pretendiera rescatar a alguien en particular con las definiciones, punto en el cual la tradición tendió a seguirlo. Igualmente, Oscanyan (1972) y, más recientemente, Nancy (2013), han insistido en su gran cercanía con la quinta.

²³⁸ En efecto, para la autora (2000: 15-16) los hermanos serían un tipo especial de “sofista erístico” de raigambre neo-eleática en virtud de su aplicación a ultranza de la dicotomía entre lo que es y lo que no es.

²³⁹ Para actitudes similares a la de Nehamas, cf. McCoy (2007: 3-11) y Robinson (2013).

posición del contrincante, a la cual se le opone otro discurso de tal modo que este debe aceptar ambos o abandonar la tesis. Kerferd asimila este método a la refutación socrática (pp. 64-65) y se la adjudica a la sofística. Su posición es que Platón considera a la antilógica un paso necesario pero insuficiente en la búsqueda de la verdad. La antilógica, en efecto, permite dar cuenta del aspecto corruptible y cambiante del plano sensible, pero es incapaz de dar con la estabilidad de lo inteligible. Es la dialéctica, verdadero método de indagación, aquella que supera el nivel de las oposiciones fenoménicas de lo sensible y arriba a paradigmas de carácter trascendente.

No es mi intención desacreditar esta idea. Más aún, veremos en el próximo capítulo que la utilización de la dialéctica en los protrépticos del *Eutidemo* está en sintonía con el abandono de Platón de la refutación como vía privilegiada de investigación filosófica. Si me detengo en Kerferd es porque considero que cae en un error que persiste en la interpretación de la erística que él ha introducido y promovido: separar el *objetivo* de la erística, la refutación a toda costa, de su *método*, que es la aplicación de una específica técnica de interrogación que coincide en muchos puntos con lo que él mismo identifica con la antilógica. Nótese su descripción de las trampas de Eutidemo y Dionisodoro: “Fallacies of any kind, verbal ambiguities, *long and irrelevant monologues* may all on occasion succeed in reducing an opponent to silence and so be appropriate tools of eristic” (Kerferd 1981: 63) [el subrayado es mío]. Kerferd reduce la erística a su fin: la victoria. Si incluyera su dimensión esencialmente interrogativa, erística y antilógica serían próximas, ya que el empleo puramente verbal de lo que Kerferd denomina antilógica es lo propio de la erística del *Eutidemo*: los hermanos se dirigen hacia una tesis puntual y fuerzan a su rival a concluir algo incompatible con ella.²⁴⁰ El carácter dialéctico del proceso es ineliminable, ya que el interrogatorio es la única herramienta para oponer al λόγος del rival otro λόγος que lo derrote. ¿Por qué el contrincante *debe aceptar* ambos λόγοι o rechazar el suyo? Porque la refutación se construye de tal modo que a la primera tesis se le oponen las propias palabras del interlocutor en la forma acuerdos a preguntas. Una erística que se sirva de otras bases metodológicas para oponerse a cualquier posición es concebible, pero esta

²⁴⁰ En p. 65 Kerferd dice que la antilógica está entre la erística y la dialéctica, dando a entender que la erística es el uso malintencionado de la antilógica, y la dialéctica su aplicación en terreno propiamente filosófico. En este punto Kerferd parece acercarse a mi posición: si la antilógica es la refutación socrática, entonces la erística es su uso engañoso. Pero el que la erística pueda incluir monólogos tortuosos habla de que Kerferd no considera que la interrogación sea un aspecto esencial de la erística, tesis que resulta sumamente útil para interpretar la labor de la sofística como un todo en el marco de ella.

no es la erística tal como es presentada ni en el *Eutidemo* ni en el *Sofista*.

En el *Sofista* la ἐριστική es un género dentro de la ἀντιλογική (225b), y ambas son caracterizadas en la quinta definición (225a-226a), la cual no es la definición final pero sí presenta fundamentales elementos que serán retomados en la última y definitiva, principalmente la conceptualización de la ἀντιλογική. La quinta comienza con la lucha (ἀγωνιστική).²⁴¹ Su separación en competición (ἀμιλλητική) y combate (μαχητική) refiere al enfrentamiento singular que el segundo supone. Si el combate se desarrolla “cuerpo a cuerpo (σώματι πρὸς σώματα)”, se denomina violencia (βιαστική). Si se lleva a cabo “por medio de discursos contra discursos (λόγοις πρὸς λόγους)”, controversia (ἀμφισβητητική).²⁴² Las controversias admiten dos formas. El debate judicial (δικανική) se da en público (δημοσία) mediante extensos discursos contra extensos discursos contrarios (μήκεσί τε πρὸς ἐναντία μήκη λόγων) y es acerca de cosas justas e injustas (περὶ δίκαια καὶ ἄδικα). La antilógica (ἀντιλογική) ocurre en el dominio de cuestiones privadas (ἐν ἰδίῳ) y “se divide en preguntas y respuestas (κατακεκερματισμένον ἐρωτήσεσι πρὸς ἀποκρίσεις)” (225b). A la oposición público-privado se añade una característica que sugiere un ámbito dialéctico, ya que κατακερματίζειν refiere a un discurso fraccionado, trozado, incluso entrecortado, propio de un desarrollo dialogado de la controversia donde esta avanza a partir de respuestas a preguntas.²⁴³

Una parte de la antilógica discurre sobre contratos y se lleva a cabo de modo ingenuo (ἀτέχνως) y casual (εἰκῆ); la otra, la erística (ἐριστική), se realiza de acuerdo a cierta experticia (ἔντεχνον) y versa sobre “las cosas justas e injustas en sí mismas (περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων), y otras cuestiones de carácter general (περὶ τῶν ἄλλων ὄλως)” (225c). El contrapunto más relevante aquí se da entre la particularidad de las controversias sobre contratos, similar al debate judicial, acerca de cosas justas e

²⁴¹ Como la quinta definición busca enmarcar al sofista en la búsqueda de lucro gracias a las discusiones, se parte de la técnica adquisitiva (κτητική). Este género es usado en las cinco primeras definiciones (222a-226a). Rickless (2010) ha argumentado que el método de reunión y división hace imposible que la sofística pueda ser hallada en más de un género: en tanto la séptima la enmarca en la técnica productiva, eso inhabilita que las primeras cinco sean adecuadas, ya que dividen la parte adquisitiva. La sexta (226a-231c) divide la técnica según el criterio de separación y combinación (226c), pero sigo a Rickless en su propuesta de ubicar al “sofista de noble estirpe” (231c) en el marco de la productiva, dedicándose a una actividad separativa, mientras que el séptimo a una combinativa. Sayre (2006: 66) propone la misma lectura. Cornford (1935: 177-178) considera que la sexta se sirve de un criterio distinto al del resto.

²⁴² Me alejo en algunos puntos de la traducción de Cordero (1988) en este análisis de la quinta definición. ἀμφισβητητική lo traduce por “cuestionamiento”, pero creo que “controversia” destaca mejor el sentido de dos partes que disputan verbalmente sobre un mismo asunto; ἀντιλογική, por su parte, lo vuelca como “contestación”, pero el término es lo suficientemente técnico como para merecer su transliteración.

²⁴³ Liddel, Scott y Jones (1996: s. v. κατακερματίζειν) sugieren “*cut up* into questions and answers”.

injustas, y la aplicabilidad general de la erística, que podría estar vinculada al tipo de materias que son motivo de debate a lo largo del *Eutidemo*, todas ellas alejadas de los asuntos materiales y legales de los presentes, tales como el concepto de aprendizaje que recorre la primera demostración, los de ser, no-ser, verdad, falsedad y contradicción de la segunda, o prácticamente cualquier palabra pronunciada al pasar en la tercera.

El Extranjero comienza la séptima definición señalando que algo parece haber revelado al sofista de forma destacada (μάλιστα), recordando para ello que antes, en *Sof.* 225b, afirmaron que “era, en cierto modo, un contradictor (ἀντιλογικός)” (232b). Ahora agrega, además, que es capaz de enseñar eso a los demás, es decir, produce también contradictores (ἀντιλογικοί). La búsqueda de los contenidos que contradice hace que la investigación tome distancia por un momento del ámbito estricto de la antilógica, ya que, en tanto su capacidad de contradecir abarca los asuntos privados, los públicos e incluso los de los artesanos, su tarea se revela como una “controversia acerca de todas las cosas (περὶ πάντων ἀμφισβήτησις)” (232e). El retroceso hacia la ἀμφισβητητική se realiza en pos de introducir una cuestión crucial para criticar la argumentación del sofista: su técnica pretende contradecirlo todo. Dado que nadie es capaz de tener conocimiento de todo y el sofista afirma ser capaz de contradecir al que sabe, es evidente que debe dar la impresión de que sabe aquello acerca de lo cual contradice, poseyendo, por tanto, una ciencia aparente (δοξαστική ἐπιστήμη) y no verdadera. Esto abre paso a pensar al sofista como un imitador y, por tanto, en el marco de la técnica productiva y no adquisitiva, ya que la fórmula final no incluye el cobro de dinero:²⁴⁴ su fin último, enmarcado en un aparato conceptual que da cuenta de su impronta engañosa, es la ἐναντιοποιολογική (278c): la producción de contradicciones discursivas.

Dado que esta definición se inscribe en la antilógica, hay que suponer en ella un modo de proceder dialéctico. Lo que añade respecto de la quinta es su radicalidad, rasgo que encuentra una instanciación perfecta en la intención refutativa total de Eutidemo y Dionisodoro. Asimismo, el que el sofista sea presentado como capaz de contradecir cualquier cuestión y a cualquier oponente, incluso al que sabe, hace que el Extranjero y Teeteto le apliquen dos calificativos con reminiscencias en el *Eutidemo*. Por un lado, si

²⁴⁴ La división final de la quinta (225d) separa en dos la erística: si las discusiones son por el placer de pasar el tiempo en las cosas sobre las que esta versa (δι’ ἡδονὴν τῆς περὶ ταῦτα διατριβῆς), incluso descuidando los asuntos propios y de que la mayoría de quienes las escuchan las reciban sin placer, se denomina charlatanería (ἀδολεσχική); si, en cambio, hacen ganar dinero, sofística. Lo que distingue a charlatanería de sofística es que una es dilapidadora de dinero (χρηματοφθορική) y la otra acrecentadora (χρηματιστική), esto es, con qué fin emplean la erística. El nombre ἀδολεσχική posee un paralelo notable con el juicio de los hombres comunes sobre los socráticos según Isócrates en *Contra los sofistas* 8.

el sofista es realmente capaz de hacer lo que promete, o al menos parecer que lo hace, el poder de su experticia constituye un θαῦμα (233a), algo digno de asombro. Por otro lado, al revelar en 233d al sofista como capaz de producir todas las cosas por medio de sus contradicciones, Teeteto juzgará a su técnica como un juego (παιδιά), elemento que junto al anterior hará que la conversación se dirija hacia la imitación.

La breve descripción del sofista en *Sof.* 239b-242b refuerza los paralelos con el *Eutidemo*, principalmente respecto de dos puntos: el carácter interrogativo de su práctica y la actitud que este adopta ante su interlocutor. El Extranjero remite allí a la evasiva del sofista frente a la acusación de que posee una técnica simulativa: cuando lo acorralen afirmando que es un fabricante de imágenes falsas, preguntará (ἀνερωτᾶν) a qué llaman “imagen”, así que es necesario hallar una respuesta a sus preguntas. Ante la ingenua propuesta de Teeteto, que se limita a señalar la existencia de reflejos en el agua y en los espejos, el Extranjero insistirá que con tal respuesta lo único que logrará será que el sofista se ría de él: hará de cuenta que tiene los ojos cerrados y pretenderá ignorar qué son los espejos, la vista y el agua, y “sólo preguntará sobre lo que se obtiene de tus afirmaciones (τὸ ἐκ τῶν λόγων ἐρωτήσει σε μόνον)” (240a).

Si bien estos rasgos de la sofística son centrales, la conversación se distanciará de ellos durante la digresión sobre el problema de lo falso (242c-264c), ya que esta sección busca fundamentar la posibilidad de la simulación en general y no una práctica argumentativa concreta. Esta volverá a aparecer recién cuando se reformule la séptima definición en 264c-268d, y más precisamente, en su última división. Dentro de la técnica productiva (ποιητική), una parte hace cosas reales; la otra, imágenes de las cosas (εἰδωλοποιική). Esta se divide, a su vez, en figurativa (εἰκαστική) toda vez que la imagen respeta las proporciones originales del modelo, y simulativa (φανταστική) cuando no lo hace, sino que produce una mera apariencia (φάντασμα), algo que parece asemejarse a la cosa sin hacerlo realmente. La imitación (μιμητική) es la parte de la simulación que emplea el cuerpo para lograr esa falsa apariencia. La imitación erudita (ιστορική) es propia de quienes conocen lo que imitan; la conjetural (δοξομιμητική), en cambio, de quienes se guían por una opinión, algo que algunos hacen a causa de su ingenuidad, mientras que otros, los imitadores irónicos (εἰρωνική), adrede.²⁴⁵

La división final separa en dos la tarea de este último tipo de imitador:

²⁴⁵ La ironía radica en el conflicto que se da entre la conciencia que el sofista tiene de su ignorancia y la declaración de que conoce aquello acerca de lo cual contradice. Sobre esta división, cf. Notomi (1999: 288-292), quien remite a la descripción de la actitud de Dionisodoro como εἰρωνικῶς en *Euthd.* 302b.

A uno lo veo capaz de ironizar en público (δημοσίᾳ) con largos discursos (μακροῖς λόγοις) dirigidos a la muchedumbre (πρὸς πλῆθη); al otro, en cambio, lo veo en privado (ἰδίᾳ), sirviéndose de discursos breves (βραχέσι λόγοις), obligando al interlocutor (ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον) a contradecirse a sí mismo (ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῷ). (Platón, *Sofista* 268b)

El primer tipo de imitador irónico es llamado “orador popular (δημολογικός)” por el carácter público de su extenso discurso y su intención de dirigirlo a un auditorio. El σοφιστής está volcado al ámbito privado y se opone a un único adversario referido con el término προσδιαλέγομαι, el cual debe remitir a un ámbito conversacional en donde es necesario que este asuma el rol de interrogado, por dos razones: por un lado, si al dividir la controversia en la quinta definición (225b) la extensión de los discursos públicos se oponía a la fragmentación en preguntas y respuestas en privado, la contraposición entre discursos públicos extensos y privados breves debería ser idéntica; por otro, el único modo en que el sofista podría forzar a que alguien diga algo en contra de sus afirmaciones sin decirlo él mismo es hacérselo admitir a través del interrogatorio.

La pregunta relevante es: ¿se dedicaron los sofistas del siglo V a. C. a una práctica de carácter interrogativo y refutativo como esta última? Responderla es crucial, no tanto para determinar si Protágoras o Gorgias eran para Platón sofistas de acuerdo con esta definición final y correcta del sofista, sino para hacerse una idea precisa de las prácticas intelectuales de estas figuras claves de la historia del pensamiento, evitando un doble riesgo de anacronismo: por un lado, proyectar sobre ellos patrones de argumentación de los que no hicieron uso; por otro, forzar influencias y continuidades metodológicas donde quizás no las hay. El próximo apartado está abocado a examinar una línea argumental en contra de la interpretación sofística que considero que fortalece la lectura que ofrezco del *Eutidemo* como respuesta a los discursos de Isócrates, en tanto aporta razones para desestimar la filiación de Eutidemo y Dionisodoro en el marco de las figuras del siglo V a. C. al tiempo que presta atención a la cercanía que el Sócrates delineado por Platón tendría respecto de la práctica refutativa de los hermanos.

3.2.1 Los sofistas del siglo V a. C. y la práctica del ἔλεγχος

Hitchcock (2000) sostiene que los erísticos del *Eutidemo* están más cerca de Sócrates tal como es retratado en la obra temprana de Platón que de las prácticas de los sofistas del siglo V a. C. Protágoras, según su análisis, se habría abocado a la elaboración de discursos continuos para persuadir a un auditorio, no a la dialéctica con fines refutativos. Si, además, Protágoras fuera el primer erístico, sería extraño que Platón no lo coloque en tal lugar en el *Eutidemo*: el sofista es referido en 286c a propósito de la tesis sobre la imposibilidad de lo falso. Platón tenía una excelente oportunidad para vincular a Protágoras con la actividad erística, pero no lo hace, ya que es la adscripción de esa tesis lo que amerita su mención. Dado que ninguna fuente por fuera de Diógenes Laercio liga al abderita con la erística, Hitchcock sugiere que su origen no debería buscarse más allá del Sócrates histórico y sus seguidores.

En su comentario a *Refutaciones sofísticas* Dorion (1995: 43-45) recoge de Sidgwick (1872: 299-300) y Rankin (1983: 21) una razón similar a la de Hitchcock para defender que los sofistas del siglo V a. C. no se abocaron a la refutación dialéctica: Platón no los retrata sirviéndose de tal forma de argumentación. Por el contrario, los diálogos que los tienen como personajes los presentan hostiles o poco versados en dialéctica. El argumento es en líneas generales correcto, pero posee a mi juicio al menos dos defectos que justifican una revisión. Por un lado, aunque a partir de él Dorion pretende sacar conclusiones sobre toda la sofística del siglo V a. C., su análisis se limita al caso de Protágoras en el diálogo homónimo. Por otro lado, no acuerdo con su interpretación de las habilidades dialécticas del abderita. En efecto, siguiendo a Sidgwick, defiende que el retrato de Protágoras es de alguien incompetente en el tipo de discusión que le propone Sócrates, siendo superado por la maestría refutativa de este. Sin embargo, un estudio minucioso de la actitud del sofista muestra que su relación con la refutación es más de rechazo y desinterés que de carencia de habilidad.

Para superar ambas limitaciones, considero necesario ampliar el *corpus*. Concretamente, además de Protágoras, haré un examen de la caracterización de Gorgias en el *Gorgias*, de Hippias en el *Protágoras* y los dos *Hippias*, y de Pródico en el *Protágoras*. Aunque las conclusiones se enriquecerían si extendiera la investigación a Trasímaco tal como es caracterizado en *República* I y a Polo y Calicles en el *Gorgias*,

por motivos de espacio me ocuparé sólo de estos cuatro.²⁴⁶ El recorte propuesto podría justificarse, por lo demás, a partir de *Hippias mayor* 282b-282d, en donde sólo Hippias, Gorgias, Pródico y Protágoras son mencionados entre los sofistas de mayor renombre y que más dinero ganaron gracias a sus demostraciones de enseñanza por las ciudades griegas. Este pasaje, a su vez, es el que habilita la investigación acerca de Gorgias, quien en el *Gorgias* no es denominado σοφιστής, sino ῥήτωρ (*Gorgias* 449a-b).²⁴⁷

Me serviré del perfil que he trazado de Eutidemo y Dionisodoro para confrontarlo al de los sofistas del siglo V a. C. en los primeros diálogos de Platón. Evitaré en general las referencias a fuentes externas, con excepción de Protágoras, el cual contrapondré con la imagen discordante que da Diógenes Laercio, el cual atestigua su vocación erística. Me centraré en cómo interactúan con Sócrates y no tanto qué se dice de ellos y sus capacidades técnicas. Argumentaré que ninguno hace uso de la dialéctica con intenciones refutativas, para la cual es necesario colocarse en el rol de interrogador. Mostraré que si aceptan responder a Sócrates es sólo por iniciativa e insistencia de este, el cual, además, debe advertirlos de que lo hagan con brevedad y en contra de su tendencia a prolongar sus respuestas. Defenderé, finalmente, que dependiendo del contexto y la figura, todos exhiben una actitud de desconocimiento, apatía u hostilidad frente al intercambio dialógico propuesto.²⁴⁸

a. Pródico de Ceos

El único diálogo que retrata a Pródico es el *Protágoras*. El oriundo de Ceos es uno de los tantos sofistas distinguidos que están en casa de Calias. El diálogo, sin embargo, no lo tiene como protagonista, siendo breves los momentos en que participa del debate. A los fines de mi argumentación me interesa destacar dos intervenciones del

²⁴⁶ Estas tres figuras suelen ser consideradas partes del conjunto de los primeros sofistas, principalmente Trasímaco y Calicles (Kerferd 1981: 42-58). Limitaré mis comentarios sobre los tres a las notas.

²⁴⁷ Esto ha llevado a que Corey (2015: 29-33) considere que en sentido estricto Gorgias no era un sofista para Platón, al igual que Polo, Calicles y Trasímaco. El argumento del autor es doctrinal y no solo nominal: lo que distingue a oradores de sofistas es que los primeros no prometían la virtud, rechazo explícito en el caso de Gorgias (*Menón* 95c). No obstante, el *Hippias mayor* considera a Gorgias un sofista y, además, dado la tradición exegética acostumbra a considerarlo tal, debo incorporarlo al análisis.

²⁴⁸ He utilizado los textos griegos de Burnet (1968) del *Protágoras*, el *Gorgias* y los dos *Hippias*. Las traducciones son de Divenosa (2006), Cappelletti (2010) y Mársico (2011c), salvo ligeras modificaciones.

sofista: la primera en 337a-337c, en donde demuestra una marcada aversión por las conversaciones que causan enemistad entre los hombres; la segunda en 339e-341d, en donde realiza una exhibición de su experticia en materia de distinciones semánticas. Considero que ambas actitudes lo colocan en las antípodas de la erística.

El primer punto se da en ocasión de una digresión metodológica (334c-338e) en la cual Sócrates amenaza con abandonar la conversación si Protágoras no se ajusta a su pedido de brevedad en las respuestas. Ante tal escenario, varios presentes intentan calmar la situación. Pródico interviene en cuarto lugar. En sintonía con la actividad intelectual que empleará luego, el sofista distingue entre ἀμφισβητεῖν y ἐρίζειν, términos que podrían traducirse como “discutir” y “disputar” respectivamente. En cuando a ἀμφισβητεῖν, indica que discuten “los amigos con los amigos con buena intención (δι’ εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις)”; en cuanto a ἐρίζειν, afirma que disputan “los que discrepan y los enemigos mutuos (οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις)”. El sofista introduce la distinción para instar a Sócrates y Protágoras a adoptar la primera actitud, único modo en el cual, cree, su intercambio será bello para los oyentes.

La predilección por las distinciones conceptuales es la actividad que Platón más le adjudica a Pródico en su obra. El pasaje recién referido incluye, por ejemplo, la discriminación de otros tres pares de conceptos: común e igual (κοινός-ἴσος), estimar y alabar (εὐδοκιμεῖν-ἐπαινεῖν), regocijarse y sentir placer (εὐφραίνεσθαι-ἡδεσθαι). La especialidad de Pródico, usualmente denominada por Platón “corrección de los nombres (ὀνομάτων ὀρθότης)” (*Crát.* 384b y *Euthd.* 277e), consiste en precisar el significado de un término a fin de determinar a qué realidad corresponde, acción que permite discriminarlo de otros que por el uso pueden conducir a equívocos.²⁴⁹ Aunque en *Protágoras* 358a-b y 358e también se hace referencia a esta habilidad de Pródico, el pasaje más notable es 339e-341d, ya que allí el sofista es consultado para determinar si, tal como cree Protágoras, Simónides se contradice al afirmar que “volverse un varón bueno es difícil” y luego censurar a Pítaco por decir que “es difícil ser honorable”.

La respuesta de Sócrates a la supuesta contradicción de Simónides se basa en diferenciar los verbos a través de los cuales se realiza la predicación, “ser (τὸ εἶναι)” y “volverse (τὸ γενέσθαι)”, tarea que realiza asistido por Pródico. En tanto uno y otro no son lo mismo, no hay contradicción alguna. Sócrates refuerza la idea recordando que

²⁴⁹ Para otros ejemplos de la práctica, cf. *Menón* 75e, *Laques* 197d y *Cármides* 163d. Lejos de ser un tópico platónico, Aristóteles también atestigua su dedicación en *Tópicos* II.6.112b22. Sobre el vínculo entre sofística y corrección de los nombres, cf. Kerferd (1981: 68-77). Para un análisis específico respecto de la actitud de Pródico en torno al tema, cf. Taylor (1991: 136- 140) y Corey (2015: 82-90).

Hesíodo ya había indicado el esfuerzo que implica llegar a la virtud, al tiempo que la simplicidad de preservarla (*Trabajos y días* 289-292). Frente a la nueva objeción de Protágoras, que marca en 340e que en tal caso Simónides estaría en un error mayor, ya que la virtud es para él lo más difícil de conservar, Sócrates vuelve a recurrir a Pródico, en este caso para determinar si al emplear “difícil (χαλεπός)” Simónides se refiere a algo malo, dilucidación conceptual que, de todos modos, no se desarrolla.

Si bien estos pasajes del *Protágoras* podrían servir para desligar a Pródico de su parentesco con la erística, cuyo recurso más utilizado es la contradicción puramente verbal, en el *Eutidemo* la práctica de los hermanos es vinculada a su figura, al referir Sócrates a la supuesta “primera parte de los misterios sofísticos” (*Euthd.* 277e) que los hermanos le estarían enseñando a Clinias, consistente en que el joven advierta con sus juegos y burlas el doble uso de μανθάνειν. Pero sería un error extraer de esto que los hermanos persiguen fines cercanos a los de Pródico. Es Sócrates quien introduce los significados del verbo, y lo hace precisamente porque los erísticos se sirven de la palabra de manera equívoca. En *Euthd.* 295c se comprueba que para Eutidemo la ambigüedad no es un problema sino un medio buscado: ante la explícita pregunta de Sócrates sobre si el erístico estaría conforme con que uno y otro entendieran cosas distintas al preguntar y responder, contesta que eso no le preocupa. Si bien, como Pródico, cabe suponer que Eutidemo y Dionisodoro realizan un diagnóstico negativo de las capacidades del uso corriente de la lengua, tal evaluación no fundamenta la misma práctica: Pródico buscaba la rectificación, los erísticos explotan esas ambigüedades.

b. Hipias de Elis

Tres diálogos incluyen a Hipias como personaje: *Protágoras*, *Hipias mayor* e *Hipias menor*. En el caso del primero, su única intervención destacada se da en el contexto de la digresión metodológica recién comentada, exactamente luego de las palabras de Pródico (337c-338b). Al igual que este, Hipias se muestra hostil frente a las conversaciones que causan discrepancias (διαφέρεσθαι), invitando, en tal sentido, a que Sócrates y Protágoras acuerden dialogar en un punto intermedio entre la brevedad exigida por el primero y la extensión empleada por el segundo. A falta de acuerdo, propone que se ajusten al arbitraje (διατητήης) de un tercero que determine la duración

de los discursos. La propuesta no prospera y no sabemos qué reglas habría empleado Hippias, pero la idea misma de un árbitro por fuera de los contendientes va en contra del control que necesita un erístico para dar fácilmente con sus refutaciones.

Asimismo, en ninguno de los tres diálogos Hippias ocupa el lugar de interrogador. En el *Protágoras* es presentado en 315c con la indicación de que se encontraba respondiendo preguntas relativas a astronomía y fenómenos celestes. En los *Hippias*, por su parte, constituye el interlocutor de Sócrates en toda la conversación. En cuanto a su actuación como tal, me interesa destacar dos puntos: por un lado, que lejos de aceptar dócilmente su rol, Hippias terminará renegando del intercambio dialogado propuesto por Sócrates, reclamo que implicará, además, un cuestionamiento de su metodología; por otro lado, que a lo largo de ambas conversaciones se revela poco competente en dialéctica, principalmente respecto de su habilidad para anticipar y contrarrestar la refutación, capacidad que si bien está menos enfatizada en los erísticos por preferir el lugar de interrogadores, es también parte de sus destrezas argumentativas.²⁵⁰

Respecto del *Hippias mayor*, el sofista accede en 287b a dialogar en los términos de Sócrates, el cual, cabe aclarar, lo interrogará como si fuera aquél personaje anónimo que en otra ocasión lo refutó a propósito de la belleza (286c-e). La actitud inicial de Hippias de aceptar ser objetado no se condice con la erística, a lo cual hay que agregar que la adopta porque, para él, “la pregunta no es importante, sino que yo te podría enseñar a contestar cosas mucho más difíciles que ésa para que ningún hombre te pueda refutar” (287b). La prédica de ser irrefutable se repite en 287e, 288a y 289b, afirmaciones que, igualmente, realiza con un tono de creciente malestar. En efecto, a medida que se suceden las refutaciones, Hippias comienza a cuestionar al interrogador, llegando a decir en 291a que no conversaría con alguien que inquiera sobre si conviene usar una cuchara de oro o una de madera para cocinar una bella sopa, pregunta que Sócrates introdujo para atacar la respuesta del sofista de que todo lo que tiene adosado oro es bello, y que por intención e impronta lúdica está próxima a la erística.

El fastidio del sofista llega a su punto máximo en 301b, provocado porque Sócrates sugiere que es posible que una afección se de en dos cosas en común pero no en cada una, situaciones que a Hippias le parecen reversibles, reaccionando como sigue:

²⁵⁰ El ejemplo más claro está en la refutación de Ctesipo contra Eutidemo de *Euthd.* 300c-d. Eutidemo, en efecto, no se rinde frente a la pregunta sobre si todo calla, y cuando este le pregunta si entonces todo habla responde “Al menos las que hablan sí (τά γε δήπου λέγοντα)”, yendo en contra de sus reglas de respuesta, como le comenta Ctesipo. En tal sentido, los hermanos son hábiles —y tramposos—, no solo en preguntar, sino también en responder. Su capacidad para cambiar de tema cuando se encuentran acorralados o la refutación fue malograda es también parte de su destreza para no parecer derrotados.

En rigor, Sócrates, no investigas las cosas íntegras (τὰ ὅλα τῶν πραγμάτων), ni tampoco esos con los que sueles conversar (ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι), sino que ustedes intentan compartimentar (ἀπολαμβάνοντες) lo bello y partir (κατατέμνοντες) cada una de las cosas en sus argumentos. (Platón, *Hippias mayor* 301b-c)

Volverá a oponerse a la forma de argumentación de Sócrates en 304a-b, insistiendo en la tendencia de este a despedazar las cuestiones sometidas a discusión:

Pero, Sócrates, ¿qué crees que es todo este rejunte (συνάπαντα)? Raspaduras (κνήσιματά) y pedazos (περιτμήματα) de argumentos es lo que formulábamos hace un momento, partidos en trozos (κατὰ βραχὺ διηρημένα), pero aquello bello y valioso es poder exponer bien y bellamente un argumento en el tribunal, el consejo, o cualquier otra institución a la que se dirija el discurso y, tras persuadir, irse no con pequeñeces (σικκρότατα) sino con premios mayores: la salvación propia y de las propias riquezas y amigos. En rigor, por eso hay que pelear, dejando de lado estas tonterías (σικκρολογία), para no parecer demasiado estúpido (ἀνόητος), preocupado como ahora por charlatanerías (λήρους) y embustes (φλυαρία). (Platón, *Hippias mayor* 304a-b)²⁵¹

En *Hippias menor* la situación es similar. El sofista, ciertamente, ataca a Sócrates cuando este finaliza su refutación principal, la cual prueba, en contra de la posición inicial que había adoptado Hippias, que el mentiroso y el veraz son el mismo hombre:

Sócrates, siempre armas (πλέκεις) este tipo de argumentos (τοιούτους λόγους), y sacando de contexto (ἀπολαμβάνων) lo más artificioso del argumento (ὃ ἂν ᾗ δυσχερέστατον τοῦ λόγου), te aferras a eso (τούτου ἔχῃ), descuartizándolo (κατὰ σικκρὸν ἐφαπτόμενος), y no discutes en bloque (καὶ οὐχ ὅλῳ ἀγωνίζῃ) el asunto sobre el que trata el argumento (τῷ πράγματι περὶ ὅτου ἂν ὁ λόγος ᾗ). (Platón, *Hippias menor* 369b-c)

Los tres pasajes insisten en la oposición entre un discurso integral o completo, del cual Hippias es partidario, y otro trozado o fraccionario, vinculado a la argumentación socrática. El *Hippias menor*, no obstante, resalta un elemento solo sugerido por *Hippias*

²⁵¹ Se le podría dar una interpretación argumentativa a σικκρολογία. Como vimos en *Contra los sofistas* 9, Lidell, Scott y Jones (1996: s. v. μικρολογία) refieren su uso con el sentido de “hair-splitting”. λήρος y φλυαρία estarían en línea con condenar la ridiculez de tal metodología. El juicio relativo a la forma de argumentar de Sócrates de Hippias recuerda en muchos puntos a las críticas de Isócrates a los socráticos.

mayor 304b, a saber, la mala intención de Sócrates, algo que vuelve a recalcar luego: “Sócrates siempre causa confusión (ταράττει) en los argumentos y parece que actúa con mala intención (ἔουκεν ὥσπερ κακουργοῦντι)” (373b). Si bien Hippias no emplea el término ἐριστικός, es indiscutible que a sus ojos Sócrates se comporta como tal.

Es discutible, de todos modos, si este último comete falacias en su conversación con Hippias. En el caso del argumento del *Hippias mayor* que provoca las protestas del sofista Sócrates destaca que en el caso de numerales como “uno” y “dos”, o en predicados como “par” e “impar”, sí sucede lo que a Hippias le parece imposible: no por ser ambos numerales en conjunto “dos”, cada uno por separado es “dos”, y viceversa, siendo cada uno “uno”, no por ello son ambos juntos “uno”. Analizar todos los argumentos del diálogo en busca de falacias excede este apartado. No obstante, cabe destacar que la sección 301c-302b, donde Sócrates explica esta cuestión, es sumamente irónica y explícita en cuanto a mostrar la falsa pretensión de Hippias respecto de saber cómo investigar y discutir lo propuesto. Considero que el señalamiento de esta generalización apresurada, de la cual el sofista se retracta en 302b, es un indicio de que el *Hippias mayor* lo retrata como alguien incompetente en materia de dialéctica.

Respecto del *Hippias menor*, autores como Sprague (1962: 65-79) y Mulhern (1968) consideran que Sócrates sí emplea argumentos falaces. La tesis de Hippias es que Aquiles es mejor (ἀμείνων) que Odiseo, ya que al primero Homero lo ha hecho veraz (ἀληθής), mientras que al segundo mentiroso (ψευδής) (365b). Para Sócrates eso implica admitir que el veraz y el mentiroso son figuras distintas. Sin embargo, a través de su interrogatorio (365d-369b) le hace aceptar a Hippias que los mentirosos son capaces (δυνατοί) de mentir y, en tanto tales, deben saber sobre lo que mienten, siendo entonces sabios (σοφοί) en relación con ello. Pero dado que sólo quien conoce puede decir la verdad sobre algo, resulta que el mentiroso y el veraz son el mismo, a saber, el sabio, único que, en la medida en que lo desee, puede mentir y hablar con verdad.

La falacia del argumento podría estar en el deslizamiento desde el plano ético, en el cual estaban hechas las afirmaciones de Hippias, a uno estrictamente cognitivo. En boca de Sócrates los términos κακός y ἀγαθός adquieren una interpretación epistemológica, y es en tal sentido que el veraz y el mentiroso se identifican. Mársico (2011a: 62-73) considera que la refutación no debe leerse como una falacia, sino como un intento deliberado de Sócrates de conducir la discusión prescindiendo de lo ético.²⁵²

²⁵² Eutidemo y Dionisodoro se sirven de una estrategia similar en la segunda demostración erística: la afirmación de Ctesipo de que lo están difamando al decir que quiere matar a Clinias involucra más aristas

El ceñirse al conocimiento necesario para mentir o decir la verdad es lo que, justamente, hará que el diálogo ahonde aún más en la senda de la paradoja a través de otro argumento (373c-375d): si lo bueno acompaña al capaz, entonces quien miente voluntariamente es mejor que quien lo hace involuntariamente. Odiseo, por tanto, es mejor que Aquiles. Sea el argumento falaz o no, la incapacidad de Hippias para intervenir y sortear la refutación o contraatacarla de algún modo es manifiesta.

Las falencias de Hippias en dialéctica no deberían sorprender. Como se indica en *Hippias mayor* 286a-b, el sofista se encontraba en Atenas para realizar una demostración sobre las ocupaciones a las que debe volcarse un joven. El contenido preciso del discurso versaría sobre los consejos que Néstor le habría dado a Neoptólemo, hijo de Aquiles. La conversación del *Hippias menor* ocurre justo después de que el sofista haya ofrecido a Sócrates y Éudico tal ejercicio de crítica homérica (363a-b). Tanto esta faceta privada de su actividad como la pública referida en *Hippias mayor* 304a-b, que podría corresponderse con sus labores como embajador de Elis indicadas al inicio del diálogo (281a-b), requieren de un uso de la palabra prolongado, premeditado y consistente, más propio de la persuasión de un auditorio que de la confrontación con un adversario particular. No hay base textual en los *Hippias* para suponer en el sofista una experticia dialéctica de la que nunca da muestras y a la cual, más aún, ataca con severidad.²⁵³

c. Gorgias de Leontinos

Gorgias nunca abandona el rol de interrogado en la sección que lo tiene como protagonista del *Gorgias* (447a-461b), algo coherente con el modo en que Calicles lo introduce en 447c-448a, afirmando que una parte de las demostraciones del leontino

que el hecho de si es posible la falsedad. El borramiento del componente ético que el engaño implica no debe ser perdido de vista para evaluar cómo los erísticos conducen al interlocutor a donde les conviene, en este caso a una discusión estrictamente semántica relativa a aquello sobre lo cual versa el discurso.

²⁵³ Se podría añadir que en la descripción de la *πολυμαθία* del sofista en *Hippias menor* 368a-369a no se menciona la dialéctica o la erística. Si bien la supuesta *πολυμαθία* de Eutidemo y Dionisodoro ha sido destacada como uno de sus rasgos “sofísticos” (Canto 1989: 29), Dorion (2000a: 38-29) ha notado que en el presente solo se dedican a la erística (*Euthd.* 273d), y aunque afirman en 293e-294e ser conocedores de todo, no lo hacen en el mismo sentido de manejar muchas técnicas como Hippias (*Hip. men.* 368b). Los erísticos lo declaran para ceñirse al argumento según el cual si uno conoce algo, es conocedor y, por lo tanto, conoce todo. Sobre esto, cf. Mársico e Inverso (2012: 171, n. 99) y Chance (1992: 137-141).

consiste en ser capaz de responder a cualquier cosa que se le pregunte.²⁵⁴ Esta habilidad es confirmada por él mismo en 448a y 449c, donde aclara que aunque algunas respuestas requieren largos discursos (διὰ μακρῶν τοὺς λόγους), intentará ser lo más breve que pueda (διὰ βραχυτάτων), tal como se lo requiere Sócrates en su creencia de que es capaz tanto de un discurso breve (βραχυλογία) como de uno extenso (μακρολογία). Nótese que el pedido cobra sentido sólo si atendemos a que se indica que Gorgias acostumbra argumentar extensamente, de lo cual da muestras en 456a-457c, ocasionando que Sócrates amenace con retirarse si el sofista no dialoga con más concisión (458b).

Aunque Gorgias accede gustoso a ocupar el lugar de interlocutor, la conversación lo revela rápidamente como alguien bastante torpe a la hora de responder las preguntas socráticas. Prueba de ello son las indicaciones metodológicas de 451a-e, introducidas justamente porque el sofista da respuestas “dudosas (ἀμφισβητήσιμος)” y poco “claras (σαφής)”: cuando, por ejemplo, se le pregunta sobre qué versa la retórica, contesta que sobre “los más importantes de los asuntos humanos” y no con una materia específica, error que se repite a lo largo de la sección. Además de estas ineptitudes, considero que Gorgias es presentado como alguien abierto al diálogo cooperativo.²⁵⁵ Por ejemplo, insiste reiteradamente en que Sócrates lo interrogue (454b y 458e) e incluso acepta conclusiones y supuestos pasados que hacen posible su refutación final (460d-e). La sumisión a tales maniobras y la predisposición a discutir en las condiciones exigidas por Sócrates son elementos discordantes con la argumentación de un erístico.

Es sugerente también la opinión expresada por Gorgias en 458a-c, donde admite que, como Sócrates, disfruta estando entre los refutados y entre los refutadores:

Sócrates: –Temo, entonces, argumentar contra ti (διελέγγειν σε), para que no supongas que hablo con el deseo de vencerte (φιλονικοῦντα), en lugar de hacerlo con el de aclarar la cuestión propuesta. Por eso, gustoso te interrogaré, si eres un hombre de la misma clase que yo; en caso contrario, te dejaré. ¿Y de qué clase de hombre soy yo? De aquellos que sienten placer en ser refutados (ἐλεγχθέντων) si dicen algo que no es verdad, y placer

²⁵⁴ La misma habilidad se le adjudica en *Menón* 70b-c: “En efecto, les ha creado la costumbre [a los tesalios] de contestar sin miedo y magníficamente si alguien les pregunta algo, como puede esperarse de los que saben; él mismo se le ofrece a quien quiera de los griegos que le pregunte lo que quiera, y sin dejar de responderle a nadie”. Traducción de Divenosa (2007). Para otras fuentes sobre la noticia, cf. Filóstrato, *Vida de los sofistas* I.1.4 (DK 82, A 1a) y Cicerón, *Sobre la invención* 5.2 (DK 82, A 26).

²⁵⁵ A diferencia de Polo (461b-c) y Calicles (482c-483a, 486c-d, 489c y 497a-b), los cuales se oponen a la actitud contradictoria de Sócrates, con ecos en las quejas de Hipias. Lo mismo ocurre con Trasímaco en *República* 336b-338a y 341a-b, llegando a niveles de virulencia que superan a los de Hipias, Polo y Calicles, figuras que, de todos modos, contrastan fuertemente con la cordialidad de Gorgias.

en refutar si alguien dice algo que no lo es; para los cuales ser refutados no es más desagradable que refutar. [...]
Gorgias: –También yo, Sócrates, considero que soy tal como tú indicas. (Platón, *Gorgias* 458a-b)

Esta elección coloca a Gorgias en las antípodas de los hermanos del *Eutidemo*. Y si bien el pasaje refiere más a la alternativa entre si Gorgias prefiere estar en uno u otro lado del intercambio dialéctico, el sofista también parece adscribir al compromiso con la verdad del discurso, elemento ausente en los erísticos, quienes, por el contrario, se jactaban de poder refutar tanto lo verdadero como lo falso (*Eut.* 272b y 275d-e).²⁵⁶

Al igual que con Hippias, la falta de preferencia y habilidad dialéctica de Gorgias no debería asombrar: el diálogo es explícito respecto de que es un orador (ῥήτωρ) y su técnica es la retórica (ῥητορικὴ) (449a-b), la cual, según sus palabras, consiste en:

La capacidad de persuadir (πείθειν) a cualquiera por medio de discursos (τοῖς λόγοις), ya sea a los jueces en el tribunal, ya a los consejeros en el consejo, ya a los asambleístas en la asamblea, y en cualquier otra reunión (συνλόγοι) que revista carácter cívico (πολιτικός). (Platón, *Gorgias* 452d-e)

Se comprende así la tendencia de Gorgias a extender sus palabras y a estar menos acostumbrado a las respuestas que le exige Sócrates: aunque una multitud puede reclamar que un orador hable breve o extensamente sobre un tema, no puede construir un razonamiento al modo socrático, salvo el caso de que se esté ante un testimonio, lo cual constituye sólo una parte de la técnica. Al exigir respuestas puntuales y precisas, Sócrates está sacando a Gorgias del terreno en el cual este dice que suele operar.

Respecto del manejo de Gorgias de la μακρολογία y la βραχυλογία, ello no debe confundirse jamás con su capacidad para ejercer el rol de interrogador dialéctico, tarea que sólo le compete a Sócrates en el diálogo. En *Fedro* 267a-b, en efecto, μακρολογία y βραχυλογία constituyen modalidades discursivas al interior de la retórica, y consisten en la habilidad del orador para acortar o prolongar los discursos con fines persuasivos hasta el punto en que lo desee, algo en lo cual, como se constata allí, Gorgias y Tisias eran

²⁵⁶ Respecto de la diferencia entre la argumentación de Sócrates y la de los erísticos, principalmente en el *Eutidemo* y otros diálogos de transición como el que nos ocupa, cf. Vigo (2001) y Gill (2000), los cuales enfatizan que en el *Eutidemo* Platón busca confrontar dos modalidades de dialéctica: una de carácter cooperativo y comprometido con la verdad; otra con fines combativos y volcada a la polémica. Volveré sobre este punto a la hora de presentar la argumentación de Sócrates en los dos protrépticos.

expertos.²⁵⁷ Este punto es relevante, ya que no importa si los diálogos afirman que un personaje es capaz de brindar respuestas breves: la dialéctica, y con ella la erística en tanto empleo de este patrón argumentativo, no consiste en la capacidad de responder con brevedad, sino de preguntar exigiéndola, elemento en el cual los erísticos son extremos y radicales, e incluso más que Sócrates, ya que este no siempre hace preguntas que requieren un “sí” o un “no” como respuesta o se apoyan en alternativas férreas.

d. Protágoras de Ábdera

El caso de Protágoras no es diferente al de los anteriores sofistas. En *Protágoras* 335b se afirma que el abderita es famoso por su capacidad de dar largos y cortos discursos (μακρολογία-βραχυλογία), experticia adjudicada también en 329a y 335a. Sin embargo, este pasaje forma parte de la digresión metodológica ya comentada (334a-338e), la cual se produce precisamente porque Protágoras se niega a responder con brevedad y, según Sócrates (336b), habla como si estuviera en una asamblea (δημηγορεῖν). Su persistente negativa hace peligrar la continuidad del diálogo, provocando, como vimos, que los presentes, incluidos Pródico e Hipias, lo exhorten a complacer a Sócrates, que finalmente propone que sea Protágoras el interrogador.

La sección 339a-342a del *Protágoras*, aquella en la cual el sofista examina a Sócrates, no exhibe con claridad un interrogatorio dialéctico. Allí, en efecto, Protágoras reflexiona sobre la virtud analizando el poema de Simónides. Tal examen lo llevará a indicar que el poeta se contradice a sí mismo al afirmar que “volverse un varón bueno es difícil” y luego censurar a Pítaco por decir que “es difícil ser honorable”. Si bien la demostración de la contradicción habla de las intenciones refutativas de Protágoras, ya que esta es señalada para mostrar que Sócrates se equivocó al elogiar la primera afirmación, sería un exceso considerar que hay aquí una prueba dialéctica del punto. El uso de preguntas se limita a extraer el compromiso de Sócrates con el conocimiento del poema y su acuerdo con la primera declaración, admisiones que bastan para señalar el

²⁵⁷ Sobre el par μακρολογία-βραχυλογία en Platón, cf. Samb (1985) y Dixsaut (2013). El uso platónico de μακρολογία enfatiza el elemento digresivo, en tanto que la βραχυλογία se atendería a lo sometido a discusión. En *Político* 283a-287b Platón brinda una visión positiva de la μακρολογία en tanto digresión, algo que, igualmente, ya puede rastrearse en *Gorgias* 465e-466a, donde Sócrates se disculpa por recurrir a una larga explicación, que justifica por la dificultad de comprensión reinante ante sus respuestas cortas.

desacuerdo de Simónides consigo mismo y, por lo tanto, el del propio Sócrates.

No obstante, los vítores que tal maniobra refutativa despierta en los presentes y la comparación que Sócrates realiza de Protágoras con un luchador, ambas en 339d, recuerdan la actitud polemista de la erística. Considero, igualmente, que no hay una intención falaz explícita por parte de Protágoras, incluso si aceptamos que el argumento descansa en la confusión entre los verbos εἶναι y γενέσθαι, trampa empleada por los erísticos en el *Eutidemo* (283c-283d).²⁵⁸ El sofista realmente cree que Simónides se contradice, y una vez que el defecto de su refutación le es señalado, no insiste en la cuestión. Además, lejos de estar descomprometido con la verdad de lo discutido, Protágoras tiene una clara posición tomada. Por ejemplo, no acuerda con la rectificación socrática de Simónides, la cual implica, a su parecer, la afirmación de que la virtud es fácil de preservar, siendo para él lo más difícil de todo. Pero a dicha negativa no se arriba dialécticamente: es Protágoras mismo quien ofrece la contradicción, y la única prueba a su favor es que esta tiene el apoyo de la gran mayoría de los hombres.

No sólo Protágoras no se sirve de estratagemas engañosas, sino que incluso amonesta a Sócrates por considerar que le tiende trucos dialécticos.²⁵⁹ En 349b-350c, por ejemplo, este construye un argumento contra la posición protagórica que distingue la valentía de las demás virtudes: sería posible, para el sofista, ser valiente siendo injusto, impío, indisciplinado e ignorante. La refutación busca enlazar la valentía (ἀνδρεία) a la sabiduría (σοφία) mediante el concepto de seguridad (θαρρός).²⁶⁰ Protágoras acepta en primer término que los valientes son seguros y, además, que los que saben realizar una actividad son más seguros en ella que los que no saben realizarla. Protágoras insiste, igualmente, en que hay ignorantes seguros, e incluso muy seguros, al punto de que se los debe considerar locos, pero no valientes. Sócrates, no obstante, recuerda las palabras de Protágoras y considera que sus respuestas implican que si los sabios son los más seguros, entonces son los más valientes y, por tanto, la sabiduría es valentía.

Protágoras insistirá en 350c-351b que Sócrates no recuerda correctamente sus

²⁵⁸ Se trata de la refutación que abre la segunda demostración: si quieren que Clinias se vuelva (γίγνεσθαι) sabio, y ahora no es (οὐκ εἶναι) sabio, desean que ya no sea el que es ahora (ὅς ἔστιν νῦν). Cf. apartado 3.2.1, p. 162, nota 204.

²⁵⁹ Para otras quejas de Protágoras sobre la argumentación socrática, cf. 333d, donde acusa a Sócrates de ser capcioso (δυσχερής), y 351b, donde vuelve a quejarse de las respuestas simples que le propone.

²⁶⁰ Me alejo de la traducción de Divenosa (2006), que vuelca θαρράλεος como “audaz”, destacando más el significado de “osadía” y “atrevimiento” que el de “seguridad” y “confianza”, que es lo que, a mi parecer, sugiere su uso junto a ἀνδρεία y σοφία. Para una reconstrucción detallada de la refutación de Sócrates y sus múltiples supuestos problemáticos, cf. Divenosa (2006: 67-70) y Taylor (1991:150-161).

afirmaciones: nunca dijo que los seguros sean valientes, sino que los valientes son seguros. El sofista ironiza, de hecho, con que por medio de un argumento similar se podría defender que la fuerza es sabiduría, ya que él admitiría que los fuertes son poderosos y que los que saben luchar son más poderosos. Pero, así como no todos los seguros son valientes, tampoco todos los poderosos son fuertes: es la naturaleza y la buena nutrición de las almas lo que produce la fuerza y la valentía. Más allá de la corrección o incorrección de la respuesta de Protágoras, me interesa destacar su enjuiciamiento del accionar argumentativo fraudulento o al menos descuidado de Sócrates, denunciando que introduce supuestos no admitidos por su interlocutor.

En línea con esta última actitud, en 331d-e el sofista reprocha a Sócrates que no sería correcto llamar “similares” (ὅμοια) a las cosas que tienen sólo algo similar, ni “disímiles” (ἀνόμοια) a las que tienen sólo algo disímil. Su intención, concretamente, es evadir las alternativas tajantes de Sócrates, para quien el hecho de que, por ejemplo, la justicia sea como la piedad, implicaría sin más que la justicia es piadosa. La predilección de Eutidemo y Dionisodoro por este tipo de declaraciones taxativas contrasta con el estilo del abderita, quien en 334a-c elabora una extensa respuesta para justificar que no hay tal cosa como algo absolutamente (παράπαν) útil o bueno en todos los casos:

Sé que muchas cosas no son de provecho para los hombres — sean alimentos, bebidas, medicamentos o innumerables otras—, y que otras lo son. E incluso hay otras que no son ni una cosa ni la otra para los hombres, pero lo son para los caballos; algunas sólo para los bueyes, y otras para los perros; unas para ningún ser vivo, pero sí para los árboles; [...]. Y como lo bueno es algo cambiante y variado, lo que es bueno para el exterior del cuerpo, para su interior es lo peor; [...]. (Platón, *Protágoras* 334a-c)

La intervención, por lo demás, junto con el mito de Prometeo y el discurso sobre la educación de 320d-328d, constituye una muestra de las habilidades del sofista en materia de μακρολογία, que da pie a la digresión metodológica de 334a-338e.

El hartazgo de Protágoras ante estas supuestas argucias provocará que en 360d-e baje la guardia y ceda completamente ante la argumentación socrática, recalando que éste parece “estar deseoso de vencer (φιλονικεῖν)” (360e) y que, sólo por complacerlo, dará su última respuesta y no dejará que termine él mismo la refutación.²⁶¹ Es a partir de

²⁶¹ La actitud es similar a la de Trasímaco y Calicles. El primero indica en *Rep.* I.350d-e que, dado que Sócrates no lo deja hablar como él desearía, le dirá “está bien” como a las viejas que cuentan cuentos, y negará y asentirá con la cabeza, descomprometiéndose de los dos últimos argumentos contra su posición.

esto que Dorion (1995: 43-45) sostiene que Protágoras es retratado como un dialéctico incompetente. No obstante, considero que el sofista sí es capaz de seguir los interrogatorios socráticos y detectar sus posibles trampas y/o defectos: no es derrotado por Sócrates, sino que no acepta discutir en la modalidad propuesta.²⁶² La caracterización de Protágoras en el diálogo no enfatiza su torpeza, sino su desinterés por el método, mostrándolo reacio tanto a los requerimientos de respuesta como a adoptar el rol de interrogador, al cual sólo cede a regañadientes, por un tiempo breve y limitado sólo al análisis del poema de Simónides. Teniendo en cuenta que el empleo engañoso de tal metodología es lo único que podría servir como prueba de que Protágoras se comporta aquí como un erístico a la manera de Eutidemo y Dionisodoro, no hay en el *Protágoras* base textual para imputarle al sofista un compromiso con esa práctica.

¿Cómo explicar que Diógenes Laercio le atribuye a Protágoras su dedicación a la erística y lo hace el propulsor de la refutación socrática? Una opción es suponer que el retrato platónico es deformador del verdadero perfil de esta figura. No obstante, Platón bosqueja un Protágoras que es coherente con otras referencias al sofista en su obra y en otras fuentes. La relativización de todo predicado en *Prot.* 334a-c, para citar el ejemplo más contundente, está en sintonía con la doctrina de la homomensura que él mismo le adjudica en *Teeteto* (152a). Pero argumentar por esa vía para salvar inconsistencias de Diógenes Laercio, autor que con seguridad no contaba con información de primera mano sobre Protágoras, resulta metodológicamente forzado. Es más probable que la malinterpretación venga por el lado del doxógrafo y no de Platón, principalmente por la mención que Diógenes hace a *Euthd.* 295c en IX.52-53 (DK 80, A1): “Y el razonamiento de Antístenes (τὸν Ἀντισθένης λόγον) que intentaba probar que no es posible contradecir, por vez primera fue expuesto por él en un debate, como dice Platón en el *Eutidemo*”. Conviene citar el pasaje aludido por completo. El que habla es Sócrates, inmediatamente después de que Ctesipo sea refutado por cuarta vez:

Realmente siempre me asombro (ἀεὶ θαυμάζω) de este argumento (τοῦτόν γε τὸν λόγον) que he escuchado de muchos y muchas veces (πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις). En efecto, los del

Al inicio del libro II de *República* Sócrates se refiere, de hecho, a la “rendición (ἀπόρησις) de Trasímaco” (357a). En el caso de Calicles, en *Gorg.* 515b acusa a Sócrates de φιλονικός y en 516b indica que le acepta las afirmaciones sólo para complacerlo, tomando así distancia de sus admisiones.

²⁶² El silencio del sofista en *Prot.* 360d, precedido de la indicación de que ante la pregunta anterior “hizo trabajosamente (μόγις) el gesto de aprobación” es un indicio de que Protágoras es capaz de percibir lo que está ocurriendo desde el punto de vista argumentativo y advertir que su refutación es inminente.

grupo de Protágoras (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν) se valían exageradamente de él (σφόδρα ἐχρῶντο) e incluso los más antiguos (οἱ ἔτι παλαιότεροι), pero a mí me parece siempre que es algo asombroso, porque anula tanto a los demás como a él mismo. (Platón, *Euthd.* 286b-c)

Nótese que Diógenes exagera el dato de Platón, ya que Protágoras no sería con propiedad el introductor del argumento. De este, además, no queda claro cuál es precisamente, si la imposibilidad de la contradicción o de la falsedad. Como sostiene Gardella (2018), si nos guiamos por la indicación posterior de Sócrates, según la cual el razonamiento apunta a que “no es posible decir falsedades, sino que al hablar se dicen cosas verdaderas o no se habla” (286c), sería la imposibilidad de la falsedad la que se le imputa a Protágoras y a los más antiguos, algo coherente con el hecho de que la refutación que prueba la imposibilidad de la contradicción hace uso de esa tesis.²⁶³

La expresión οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν incluiría al sofista, ya que las construcciones con ἀμφί remiten a una persona y su círculo íntimo, y no sólo estos. Sócrates aquí estaría afirmando que Protágoras defendió que no hay falsedad, al igual que lo hace en *Teeteto* 170c, en donde también se adscribe la tesis a “los protagóricos (τῶν ἀμφὶ Πρωταγόραν)”. Ahora bien, Gardella acuerda con la sugerencia de Chance (1992: 100, n. 50) de que la fórmula σφόδρα ἐχρῶντο da a entender el *abuso* de la posición, quizás tergiversando las intenciones originales con las que esta fue enunciada. En tal sentido, para Gardella podríamos estar aquí ante una estrategia de ocultamiento del adversario, en este caso Antístenes, al cual se le estaría imputando cierta falta de originalidad por emplear de manera excesiva una posición por demás anticuada.²⁶⁴

Diógenes Laercio, no obstante, malogra todos estos matices. Es probable que la malinterpretación del pasaje lleve al doxógrafo a exagerar también la dedicación de Protágoras a la refutación dialéctica, quizás por considerar que Eutidemo y Dionisodoro eran parte del círculo de seguidores de Protágoras que se servía excesivamente de sus tesis. Si los erísticos del *Eutidemo* son allegados de Protágoras, ¿cómo no suponer que este podría haber estado detrás del desarrollo de la erística refutativa y, más aún, del

²⁶³ En contra de la opinión de Canto (1989: 204, n. 129) y Chance (1992: 100), que hacen remitir τοῦτόν γε τὸν λόγον a la imposibilidad de la contradicción. El énfasis de la partícula γε, que estaría modificando a τοῦτόν, podría ser el único argumento para sostener que Sócrates remite a lo inmediatamente anterior.

²⁶⁴ En *Crátilo* 429d Sócrates indica que la tesis de que es imposible lo falso, en boca de Crátilo allí, es dicha por muchos (συχνοί), tanto antes como ahora (καὶ νῦν καὶ πάλαι). En estas alusiones a la antigüedad del argumento podría hallarse una referencia velada a la propia vejez de Antístenes, uno de los discípulos de Sócrates de más avanzada edad. Sobre Antístenes en el *Crátilo*, cf. Mársico (2005: 28-37).

ἔλεγχος dados sus parecidos? Entre las obras del sofista Diógenes incluye un *Arte erística* (τέχνη ἐριστικῶν) y un *Sobre la lucha* (περὶ πάλης). ¿Y no son los hermanos unos sofistas, al igual que Protágoras? Son muchos los elementos que podrían haber provocado que Diógenes extrajera la impronta dialéctico-refutativa de Protágoras.²⁶⁵

Sin embargo, cuando se analizan otras fuentes sobre la actividad discursiva de Protágoras, no emerge un patrón argumentativo similar al del *Eutidemo*. Los dos ejemplos que se suelen referir de argumentación protagórica por fuera de Platón son el enfrentamiento entre el discurso más débil y el más fuerte de las *Nubes* (889-1114) y el tratado anónimo de los *Discursos dobles* (Robinson 1979: 54-59 y Solana 1996: 176-178). Pero en línea con lo que sostiene Hitchcock (2000: 61), si estos constituyen demostraciones de antilógica protagórica, ninguno de los dos exhibe el mismo tipo de práctica que la de Eutidemo y Dionisodoro. Sí podrían ser instancias de la posición de Protágoras respecto de que “sobre cualquier asunto existen dos discursos opuestos” (D. L. IX.51=DK 80, B 6a) en el caso de los *Discursos dobles*, tesis que Diógenes le adscribe en marcado conflicto con la idea de que defendió la imposibilidad de contradecir según *Eutidemo*²⁶⁶, y su capacidad para “convertir el argumento más débil en el más fuerte” (Aristóteles, *Retórica* II.24.1402a= DK 80, B 6b) en el de *Nubes*.

Es relevante advertir qué argumento relaciona Aristóteles con esta habilidad, el cual extrae de Córax. Supongamos que alguien es acusado de ejercer violencia. Si es débil podría alegar que no era probable (εἰκός) que haya ejercido violencia. Pero si es fuerte, también podría argumentar que no era probable que lo hiciera, ya que iba a parecer probable en tal caso. El contexto judicial de esta argumentación capciosa en la cual lo probable no se toma respecto de lo mismo, coloca a Protágoras en una práctica que si bien rescata el componente engañoso que Diógenes Laercio le adjudica y que lo lleva a vincularlo a la erística del *Eutidemo*, pertenece propiamente a la retórica en tanto

²⁶⁵ Dorion (1995: 42) añade que Diógenes Laercio cae en dos anacronismos: (a) la titulación de obras no era habitual en el siglo V a. C., por lo cual no se pueden sacar conclusiones en base a que Protágoras escribió un *Arte erística*; (b) tampoco el término ἐριστικός, que vimos ni siquiera Isócrates utilizaba a inicios del siglo IV a. C. para nombrar a los disputadores. A esto se puede agregar que antes de mediados del siglo IV a. C., σοφισμα no refiere a falacias lógicas, sino a artilugios sutiles y artificiosos de los que se destaca más el ser fruto de inventiva más que de engaño o mala intención. Es recién con Aristóteles (*Tópicos* VIII.11.162a17) que comienza a adquirir el sentido técnico para referir a falacias.

²⁶⁶ Esta contradicción es el hecho decisivo que lleva a pensar a Gardella (2018: 126) que Diógenes Laercio malinterpreta la letra del *Eutidemo*. Se podría argumentar que en tanto Diógenes sabe que la tesis de la imposibilidad de contradecir era famosa por ser de Antístenes, indica que Protágoras sostuvo por primera vez “el argumento antisténico”. Incluso podría defenderse que el doxógrafo entreve la maniobra de ocultamiento del adversario que realiza Platón y adscribe a Protágoras la imposibilidad de la contradicción por hacer referir a τοῦτόν γε τὸν λόγον al argumento inmediatamente anterior. El que indique que es Platón en *Eutidemo* quien dice tal cosa implica una distancia prudente con la noticia.

técnica de persuasión, como Aristóteles constata: “Y de ahí que con justicia se sintiesen los hombres tan indignados ante la profesión de Protágoras; pues es engaño (ψεῦδος), y probabilidad no verdadera, sino aparente, y no se da en ningún otro arte, sino en la retórica y la erística (ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ)” (*Retórica* II.24.1402a).

La renuencia de Protágoras a emplear la interrogación en el *Protágoras* está en consonancia con la tendencia que se le imputa de servirse de una argumentación volcada a la persuasión de un auditorio. No obstante, en el caso específico de este sofista se debe aceptar cierta intención confrontativa y erística, aunque, por supuesto, no dialéctica. Esto tiene una instanciación clara en *Prot.* 339d, principalmente por su propósito de refutar a Sócrates sirviéndose del poema de Simónides, algo que realiza con tono triunfal y para ganarse aplausos del público. Igualmente, su clara preferencia por la μακρολογία y la vinculación reiterada de sus habilidades con la oratoria de carácter público — δημηγόρος (329a); δημηγορεῖν (336b)— colocan a Protágoras en el mismo ámbito oratorio en que lo inscribe Aristóteles. La adjudicación de pericia dialéctica corresponde únicamente al testimonio de Diógenes Laercio, el cual, espero haber mostrado, presenta inconsistencias y debilidades como para ser tomado como fuente de peso.

3.2.3 La interpretación megárica

Los inconvenientes de la hipótesis que hace de Eutidemo y Dionisodoro integrantes del conjunto de sofistas del siglo V a. C. deja el camino libre para rastrear su identidad en otro territorio. Hitchcock (2000: 62-63) propone que el origen de la erística no puede estar más que entre los primeros socráticos: los parecidos entre esta y el ἔλεγχος son demasiado contundentes como para requerir seguir la huella a otra práctica intelectual. Eutidemo y Dionisodoro podrían ser representantes de una vertiente dentro del socratismo que no sólo extremó las aristas polemistas de la metodología de Sócrates, sino que también lo hizo como base de una enseñanza remunerada. Para Hitchcock esto no significa que los hermanos hayan extraído su modo de argumentar tramposo de Sócrates, sino el método de refutación dialéctica, aplicada a fines erísticos para ganarse el sustento, labor que tampoco concuerda con el Sócrates histórico.

Dorion profundiza esta idea y defiende con concluyentes argumentos que los hermanos podrían ser parte del grupo inaugurado por Euclides de Mégara. Esta

interpretación constituye el despliegue de una línea de trabajo iniciada en ocasión de *Refutaciones sofísticas* (Dorion 1995), tratado sobre el cual el autor sostiene que no tiene a los sofistas del siglo V a. C. como destinatarios principales, sino a los megáricos. Dorion remonta la hipótesis a Sidgwick (1872) y a comentaristas de peso del diálogo como Méridier (1964: 128-130) y Hawtrey (1981: 28-30).²⁶⁷ La necesidad de insistir en el punto radica en que, por fuera de algunos especialistas en el *Eutidemo*, prima en el campo la interpretación sofística.²⁶⁸ Si a esto sumamos que al tratar con fuentes megáricas se debe apelar a criterios estrictos de referencia onomástica, la inclusión de los hermanos en el círculo es escasa incluso entre expertos en esta línea socrática.²⁶⁹

Las razones para revertir esta tendencia son numerosas. Desde un punto de vista estrictamente nominal, la omnipresencia que los términos ἐριστικός y διαλεκτικός tienen en los testimonios megáricos debería inclinar la balanza en detrimento de la sofística. Como vimos en el apartado 2.1.2, la mayoría de los miembros del grupo de Euclides son denominados con estos nombres, e incluso el conjunto mismo. Cabe recordar por qué se les adjudicaban estos dos apelativos además de Μεγαρικοί: ἐριστικοί por el talante contradictor y opositor de sus argumentaciones; διαλεκτικοί porque “disponían los argumentos en pregunta y respuesta (τοὺς λόγους διατίθεσθαι πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν)” (D. L. II.106=SSR II.P.3).²⁷⁰ El paralelo excede la mera etiqueta e involucra elementos claves de su modalidad de argumentación.

Los megáricos también eran denominados con el término σοφιστής, ya sea con el sentido lindante a “maestro” o “sabio” a sueldo, en sintonía a como lo emplea Critón en *Euthd.* 271c, ya sea vinculado a la refutación engañosa, tal como es definido en *Sof.* 264c-268d.²⁷¹ En los únicos en quienes se puede constatar el cobro de honorarios son

²⁶⁷ Cf. también Thompson (1901: 278), Rüstow (1910: 35-39) y Gillespie (1911: 233). Los argumentos de Dorion y Hightcock han sido reforzados por Mársico e Inverso (2012: 42-58) y Gardella (2013).

²⁶⁸ Canto (1989: 58-59) y Chance (1992: 6-7) mencionan la posibilidad de considerar a Eutidemo y Dionisodoro megáricos, pero se decantan por hacerlos sofistas. El que los trabajos de Hitchcock y Dorion hayan sido presentados en el *IV Symposium platonium* (Robinson y Brisson 2000), sobre *Eutidemo*, *Lisis* y *Cármides*, y argumenten contra la interpretación sofística es sintomático de que la lectura en términos de sofistas estaba entre los supuestos básicos compartidos para el acercamiento habitual al diálogo.

²⁶⁹ Ni Döring (1972) ni Giannantoni (1990) ni Mársico (2014) los incluyen, por tanto, en sus respectivas compilaciones sobre el grupo. Los mismos recaudos metodológicos llevan a Muller (1988: 40, n. 18) a poner en duda su identidad megárica.

²⁷⁰ La referencia de Plutarco (*Acercas de las contradicciones de los estoicos* X.1036c-1037a=SSR II.O.28) a las preguntas megáricas (τὰ Μεγαρικά ἐρωτήματα) a las que era aficionado Crisipo confirma la fama dialéctica del grupo en la antigüedad. De Eubúlides vimos que “interrogaba (ἐρωτᾶν) sobre los cuernos” (D. L. II.108=SSR II.B.1), elemento interrogativo presente en todas las paradojas asociadas a su figura.

²⁷¹ Cf. especialmente Galeno, *Historia filosófica* 7 (SSR II.A.27): “Además de éstos estaba en tercer lugar el grupo erístico, que se ha ocupado de la victoria en las investigaciones por medio de sofismas (τὴν διὰ

Brisón y Trasímaco (Ateneo XI.509b-c=SSR II.S.6) y Aléxino (*Papiro de Herculano* 418=SSR II.C.2), pero ninguna noticia hace explícita la renuencia a los honorarios por parte de los restantes. La dedicación de la mayoría de ellos a la enseñanza vuelve plausible que hayan cobrado por esa actividad. El tumulto de la tribuna de discípulos de Eutidemo y Dionisodoro encuentra paralelo en cómo las fuentes destacan el carácter grupal de la actividad de los megáricos, como en el siguiente testimonio de Estilpón:

Otra vez, en invierno, viendo que Crates se había prendido fuego, dijo: “Crates, me parece que necesitas un vestido nuevo (χρείαν ἔχειν ἱματίου καινοῦ)”, lo cual significa “inteligencia y vestido (νοῦ καὶ ἱματίου)”. Entonces él, ofendido, lo parodió así:
Realmente he visto a Estilpón en arduos dolores en Mégara, donde se encuentra, dicen, la cama de Tifón. Allí discutía (ἐρίζεσκεν) con muchos compañeros alrededor (πολλοὶ ἀμφ’ αὐτὸν ἑταῖροι) y perdían el tiempo persiguiendo la perfección (τὴν ἀρετὴν διώκοντες κατέτριβον) con un cambio de letra (παρὰ γράμμα). (D. L. II.118=SSR II.O.6)

El juego de palabras de Estilpón es sutil, ya que son los casos genitivo de ἱματίου (vestido) y καινοῦ (nuevo), que resultan ambos de hacerlos complementos de especificación de χρείαν ἔχειν, lo que permite que de καινοῦ se extraiga καί (conjunción) y νοῦ (inteligencia). Es notable que Crates vincule tales entuertos lingüísticos de Estilpón y su cohorte con la erística y, además, con la perfección (ἀρετή), dado que en *Euthd.* 273d casi no había distancias entre ἐριστική y ἀρετή.

Respecto de Mégara, ciudad que nucleó a los integrantes del círculo, la indicación de Sócrates de que Eutidemo y Dionisodoro “pasaron muchos años en los alrededores (πόλλ’ ἤδη ἔτη περὶ τούσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν)” (*Euthd.* 271c), y que para varios intérpretes remitiría a las inmediaciones de Atenas, podría servir como un indicio de una estancia en Mégara luego de su partida de Turios. De esta última ciudad, además, no se debe olvidar que era oriundo Clinómaco, figura con un rol destacado en el desarrollo seminal del grupo, principalmente por constituir un puente entre Euclides y Brisón y desplegar las aristas más polemistas de la dialéctica (D. L. 112=SSR II.I.1 y *Suda*, s. v. Sócrates=SSR II.I.2). Sin embargo, dado que su destreza en erística es un aprendizaje adquirido en un tiempo reciente, es dudoso que los hermanos

σοφισμάτων νικᾶν ἐν ταῖς ζητήσεσιν). [...]”; y también Anónimo, *Comentario al Teeteto de Platón*, Papiro de Berlín 9782, coll. 3.50-4.3 (SSR II.A.26): “Euclides estaba entre los socráticos famosos y comenzó la línea llamada megárica, que más tarde se volvió más sofisticada (σοφιστικωτέρα)”.

hayan abandonado Turios como expertos en ella por sus contactos con Clinómaco. Pero sí podría ser Mégara en donde se instruyeron en la actividad que enseñan.

Dejando de lado el terreno de los nombres y acercándonos a sus argumentos, los vínculos también son notables. Me gustaría analizar un breve intercambio entre Teodoro y Estilpón que no sólo tiene grandes paralelos con la argumentación refutativa del *Eutidemo*, sino que puede servir como disparador para reflexionar en torno a la similitud en los fines de la erística empleada por los megáricos y los hermanos:

Teodoro el cirenaico era apodado el Dios, porque Estilpón le preguntó lo siguiente: “¿acaso, Teodoro, lo que dices ser, eso eres precisamente? (ἄρα γε, Θεόδωρε, ὃ φης εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ;)”. El otro asintió. “¿Dices ser dios (φης δ’ εἶναι θεόν;)?”. Y cuando el otro estuvo de acuerdo, le dijo: “por lo tanto, eres un dios (θεὸς εἶ ἄρα)”. (D.L. II.100=SSR II.O.13)

La pregunta inicial de Estilpón es ambigua por partida doble, ya que el pronombre relativo ὃ podría morfológicamente estar en caso nominativo o en acusativo, y el infinitivo εἶναι tener valor o copulativo o existencial. Si el pronombre es nominativo, entonces es el predicativo del sujeto de φης, y εἶναι tiene valor copulativo. Bajo esta interpretación, con seguridad la más llana, Estilpón estaría preguntando: “¿Lo que dices ser (ὃ φης εἶναι), eso eres (τοῦτο εἶ;)?”. Pero si ὃ fuera acusativo, sería el sujeto de una construcción de infinitivo dependiente de φης, y εἶναι tendría valor existencial. Este sentido implica preguntar: “¿Lo que dices que existe (ὃ φης εἶναι), eso eres (τοῦτο εἶ;)?”. Por supuesto, como a los hermanos del *Eutidemo* o como a Eubúlides y Aléxino cuando hacían uso del Cornudo, a Estilpón no le importa qué entiende o afirma Teodoro en lo que respecta al sentido de su respuesta, sino que a partir de que indica que dios es o que dice ser un dios —dos interpretaciones posibles de φης εἶναι θεόν si se considera que el contexto de la pregunta inaugural sugiere la elisión del acusativo del pronombre de segunda persona singular σε—, concluye que su interlocutor es un dios.

El argumento explota fenómenos intraducibles en línea con las múltiples ambigüedades de *Euthd.* 300a-e y la ambigüedad de εἶναι que atravesaba la segunda demostración, y la extracción de la conclusión se da a través de las propias respuestas del interlocutor. La conclusión constituiría una refutación indirecta de la idea de que aquello que alguien afirma ser, eso es él efectivamente, refutación que Teodoro, por lo demás, recibe con agrado y humor, sabedor de la trampa que le acaban de tender:

Aceptándolo con gusto, rompió a reír y dijo: “pero, bandido, con un argumento así podrías reconocer también que eres un grajo e innumerables cosas”. (D.L. II.100=SSR II.O.13)

Aristóteles, en efecto, transmite un argumento similar como muestra de ambigüedad, pero con el ejemplo de una piedra: “¿acaso lo que tú dices ser (ἄρα ὃ σὺ φῆς εἶναι), eso tú dices ser (τοῦτο σὺ φῆς εἶναι). Dices que una piedra es (φῆς δὲ λίθον εἶναι); entonces tú dices ser una piedra (σὺ ἄρα φῆς λίθος εἶναι)” (*Ref. sof.* 4-165a).²⁷² El impacto de la refutación está en que al interlocutor se le hace patente que un sutil cambio en la flexión nominal de un sustantivo, sea θεός, λίθος, o cualquiera, implica hacer afirmaciones radicalmente distintas y absurdas respecto de la respuesta que se dio al inicio.

Dorion (2000a: 45) sugiere que la apelación megárica a argumentos capciosos en contextos lúdicos, en donde el objetivo está puesto en el desconcierto y la burla del adversario, los acerca poderosamente a Eutidemo y Dionisodoro. Considero que este elemento podría remitir a la apropiación megárica del aspecto existencial del ἔλεγχος. Ciertamente, la noción de ἔλεγχος comportó un desenvolvimiento semántico rico desde la época arcaica hasta la significación argumentativa de Aristóteles: “un razonamiento con contradicción en la conclusión (συλλογισμὸς μετ’ ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος)” (*Ref. sof.* 165a). En Homero refiere a la vergüenza sentida por un varón al no ser capaz de mostrar su valor ante una prueba, la cual constituye el criterio para determinar la adecuación entre lo que es y lo que dice o parece ser.²⁷³ El oprobio resultante ante el fracaso en una empresa habla de un componente ético-existencial en el empleo arcaico del término. Este punto ha sido analizado por Dorion (1992 y 1995: 9-11), quien sostiene que en la definición de la refutación y el programa general de la dialéctica aristotélica opera una despersonalización que niega el objetivo purificadorio del ἔλεγχος tal como es usado por Platón desde *Apología* hasta *Sofista* (230b-d).²⁷⁴

²⁷² La refutación de Aristóteles no desambigua la oración principal de la pregunta: en “τοῦτο καὶ εἶ”, como figura en Estilpón, el pronombre τοῦτο, a pesar de poder ser morfológicamente tanto nominativo como acusativo, solo puede ser leído como el predicativo del sujeto desinencial, y de ahí que la conclusión sea “θεὸς εἶ ἄρα”. Aristóteles mantiene la ambigüedad en la oración principal: enuncia “τοῦτο σὺ φῆς εἶναι” y concluye “σὺ ἄρα φῆς λίθος εἶναι”. El ejemplo de Aristóteles es más sutil por mantener la indeterminación de τοῦτο, el cual es reemplazado por λίθον y λίθος en premisa y en conclusión.

²⁷³ Cf. *Odisea* XXI.320-329, en donde uno de los pretendientes de Penélope afirma que si el mendigo logra tensar el arco de Ulises, “para nosotros será gran oprobio (ἡμῖν ἂν ἐλέγχεα ταῦτα γένοιτο)” (329). Traducción de Pabón (2015). En el contexto de *Ilíada*, de empleo más usual, cf. V.787, en donde Hera, tras haber tomado la figura de Esténtor, reprocha a los griegos por no estar luchando con el suficiente ímpetu contra los troyanos. Aquí figura junto a αἰδώς, como en VIII.228 en boca de Aquiles.

²⁷⁴ Dorion se apoya en los usos analizados por Chantraine (1968-80: s. v. ἔλεγχος) y Leshner (1984), los cuales le permiten trazar un recorrido desde Homero hasta Aristóteles pasando por las torsiones al

La reapropiación por parte de los socráticos de este aspecto de la refutación heredada del maestro excede, de todos modos, a Platón. Vimos en el *Aspasia* de Esquines (Cicerón, *Sobre la invención* I.31.51-53=SSR VI.A.70) que la labor argumentativa de Aspasia buscaba llevar al rubor o al silencio de quien se sabe humillado a Jenofonte y su esposa, y en el *Alcibíades* al llanto (Plutarco, *Cómo se diferencia al adulator del amigo* 29.69e-f=SSR VI.A.51), aunque con un fin ético claro: purgar del error al interlocutor, quien por sentirse avergonzado de sus creencias y disposición anímica, se pondría en manos del guía dialéctico para una formación superior. Lo mismo puede atestiguarlo en lo poco que ha sobrevivido de Fedón (Juliano, *Cartas* 59=SSR III.A.2) e incluso de Jenofonte, quien no retrata a Sócrates discutiendo con Aristipo en *Memorabilia* II.1 sólo para marcarle errores y burlarse a la usanza erística, sino para reprenderlo por su modo indisciplinado (ἀκόλαστος) de comportarse y reencauzarlo hacia el autodomínio (ἐγκράτεια).

Para los megáricos este componente existencial del ἔλεγχος se habría agotado en el elemento negativo de revelar la incapacidad del interrogado para dar cuenta de la adecuación o los fundamentos discursivos de sus creencias más básicas o desarrollos teóricos. La intención de llevar al rival a la paradoja y al ridículo la vimos operando en el argumento de Brisón analizado en el apartado 2.3.1, el cual se asemeja, al menos en intención, a las refutaciones de la segunda demostración erística. Como Ctesipo allí, cualquiera se animaría a trabar combate contra quien rechaza la existencia de términos ofensivos. Pero un par de asunciones sobre el significado le bastaban a Brisón para mostrar que lejos de la convicción con la cual legos y filósofos se suelen arrojar a suponer que el lenguaje funciona y saben cómo fundamentarlo, la situación es desalentadora. Cabe señalar que la perspectiva designativa del argumento de Brisón, la cual obtura la inclusión de componentes éticos o subjetivos al examen de la obscenidad, es próxima al tratamiento estrictamente semántico de la mentira en el *Eutidemo*.

La falta del contexto interrogativo del razonamiento de Brisón limita las conclusiones que pueden extraerse de su análisis. No ocurre lo mismo con las paradojas asociadas a Eubúlides, cercanas en muchos aspectos a las interrogaciones inescapables de los hermanos. En la versión más completa transmitida por Aulo Gelio (XVI.2=FS

concepto elaboradas por Platón en *Apología*, en donde el ἔλεγχος, la prueba, se sitúa en un contexto judicial propio del término, pero Sócrates no se sirve de ella a la manera usual, esto es, a través de la presentación de testigos, sino en la interrogación a Meleto y la refutación dialéctica de su acusación. Sobre el aspecto existencial del ἔλεγχος en Platón, cf. especialmente Brickhouse y Smith (1984) y Dorion (1990).

186) del Cornudo, por ejemplo, se parte de una pregunta dilemática a la cual se le exige una respuesta simple: “lo que no has perdido, ¿lo tienes o no lo tienes?”. El nombre de Cornudo se debe a que lo más común es admitir la primera opción, la cual conduce al caso de los cuernos. Pero en la formulación de Gelio se destaca que la afirmación o negación a la pregunta arrastra irremediabilmente a un absurdo: si el interlocutor acepta que tiene lo que no ha perdido, tendrá cuernos, porque no los ha perdido; si dice que no tiene lo que no ha perdido, no tendrá ojos, ya que tampoco los ha perdido.

El Cornudo y los restantes argumentos de Eubúlides se ajustan casi a la perfección a las cinco características en las que he desglosado la actividad de Eutidemo y Dionisodoro en el apartado 3.1.2: (a) son refutaciones, con una tendencia a constituir refutaciones indirectas de ideas o hechos básicos de sentido común que el rival no podría negar, (b) su elaboración es completamente dialéctica, esto es, la conclusión se logra a partir de las admisiones o rechazos del respondedor a las preguntas del interrogador; (c) apelan a reglas rígidas de respuesta que no aceptan más que el sí y el no; (d) hacen uso de fenómenos de lenguaje intrincados y capciosos, posibilitados por tener el interrogador el control total del sentido y la dirección de las respuestas del interrogatorio; (e) implican un desdeño y ridiculización del refutado, quien demuestra no poder resolver cuestiones elementales, como que un grano no es un montón, o cae en la aceptación de cosas falsas y risibles, como que golpea a su propio padre.²⁷⁵

El punto *d* es el que más podría ponerse en duda, ya que los argumentos de Eubúlides en conjunto van más allá de las ambigüedades semánticas y sintácticas y problemas como la confusión entre el uso relativo y absoluto de un término o la falacia de accidente, fenómenos que agotan el repertorio de trucos de Eutidemo y Dionisodoro.²⁷⁶ No obstante, deben tenerse presentes al menos dos cuestiones a la hora de evaluar la correspondencia entre la erística atestiguada en el *Eutidemo* y la reconstruible en las fuentes megáricas: por un lado, que el retrato platónico de la dialéctica megárica no puede ser considerado una reconstrucción ni fidedigna ni caritativa de ella, sino una parcial e interesada a los intereses de la obra y a la estrategia

²⁷⁵ La apelación a relaciones filiales de *Euthd.* 297b-299a, que culmina con la afirmación de que Ctesipo golpea a su padre por ser este su perro, y que dramáticamente implica un aumento en la tensión del intercambio, se asemeja en tono a la pregunta de Aléxino a Menedemo (D. L. II.135=SSR II.C.6).

²⁷⁶ Incluso si se aceptara que el Cornudo descansa en una ambigüedad, esta no es del mismo tipo que el equívoco o la amfibolía: es el uso de la negación en ciertos contextos con presuposiciones temporales lo que posibilita su ambigüedad, fenómeno inexistente en el *Eutidemo*. A favor de homologar las falacias de pregunta compleja a las refutaciones erísticas, cf. Sprague (1962: 4, n. 3). En el capítulo 2, apartado 2.3.2.c, p. 131 destaqué a quienes hacen del Velado una falacia de accidente o de equívoco.

de oculamiento del adversario en su variante profunda a la cual apela, la cual busca ante todo separar a Sócrates de las enseñanzas de los hermanos; por otro, que casi no se conservan ejemplos de refutaciones concretas anteriores a Eubúlides, así que cualquier cotejo de carácter argumental siempre apelará a razonamientos de la línea posteriores al *Eutidemo*, cuya fecha de redacción suele ser ubicada en torno al 387-385 a. C.²⁷⁷

Respecto del segundo punto, se debe notar que hay otro paralelo fundamental entre los argumentos de Eutidemo y Dionisodoro y los elaborados por integrantes del grupo megárico, incluso si los fenómenos tratados no coinciden completamente o son más acotados en el caso del *Eutidemo*: estos constituyen siempre un *tipo* de argumento que se concretiza en *casos* específicos, como la falacia de accidente, que se emplea primero con los términos “padre” y “diferente” (*Euthd.* 298a-298b) y luego con “perro” y “tuyo” (*Euthd.* 298d-298e).²⁷⁸ La conversación entre Estilpón y Teodoro es iluminadora en este punto, ya que Teodoro, el refutado, se ríe al advertir que el empleo del argumento en el terreno de la divinidad es una mera instancia de una trampa mayor. El parecido entre esta actitud de Teodoro y la de Ctesipo es sugerente, principalmente en lo que respecta al cambio de actitud del muchacho frente a los hermanos: pasó de quedar humillado frente a la refutación en *Euthd.* 286b a reírse, intercambiar agravios e incluso dispararle argumentos a sus maestros de erística.

Gran parte de la transformación de Ctesipo se da cuando este vislumbra, a la manera de Teodoro con Estilpón, cómo opera exactamente el escarnio del que está siendo víctima. En 299d, en efecto, Dionisodoro intenta refutarlo con el siguiente argumento: (a) tener oro es un bien (χρυσίον ἀγαθὸν ἔχειν); (b) es preciso tener bienes siempre (ἀεὶ) y en todas partes (πανταχοῦ); (c) es preciso tener oro en uno mismo (ἐν ἑαυτῷ); (d) Ctesipo sería el más feliz si tuviera tres talentos de oro en el estómago (ἔχοι

²⁷⁷ Cf. Méridier (1964: 139-142). Analizaré la fecha de composición del *Eutidemo* en el capítulo 4, apartado 4.2, pp. 251-254. Este argumento funciona también con una redacción tardía del diálogo, posterior a *República* e incluso contemporánea a *Parménides* y *Sofista*, como la que propone Sermamaglou-Soulmadi (2014: 121-122): Eubúlides y Diodoro fueron intelectualmente rivales de Aristóteles, no de Platón, y Estilpón y Aléxino de los filósofos de las escuelas helenísticas. Es esperable que el despliegue de la erística megárica en *Eutidemo* sea menor que en la obra de Aristóteles.

²⁷⁸ Para otro empleo de la falacia de accidente, cf. *Euthd.* 302e-303a. Que emplean la amfibolía hay al menos tres refutaciones: las dos analizadas en 3.1.2.3 y una en 301c-301d, en donde a partir de que se acepta que a cada artesano conviene (προσῆκειν) una cierta actividad (τινα), como forjar al herrero (χαλκεύειν προσῆκει χαλκεία), trabajar la cerámica al ceramista (κεραμεύειν κεραμεία) y degollar, desollar y despedazar la carne al cocinero (σφάττειν τε καὶ ἐκδέρειν καὶ τὰ μικρὰ κρέα κατακόψαντα μάγειρον), se concluye que quien hierva y asa al cocinero luego de degollarlo y trozarlo, hace lo conveniente. La refutación se construye como si se fuera a realizar una inducción pero termina solo trastocando la función de μάγειρον de sujeto a objeto a fin de dejar a Sócrates en ridículo. Es este el argumento con el que Dionisodoro escapa a la pregunta de Sócrates respecto de si le parece que lo diferente no es diferente.

χρυσίου μὲν τρία τάλαντα ἐν τῇ γαστρῷ), un talento en el cráneo y una estatera de oro en cada ojo. Es la ambigüedad de la construcción ἐν ἑαυτῷ, literalmente “dentro de sí”, pero que puede significar también “en la propia casa”, lo que posibilita el absurdo. Pero Ctesipo, anticipando su inminente conversión de 300d, responde con lo siguiente:

Al menos cuentan, Eutidemo, que son hombres felicísimos y excelentes entre los escitas esos que tienen mucho oro en sus cráneos (οἱ χρυσίον τε ἐν τοῖς κρανίοις ἔχουσιν πολὺ τοῖς ἑαυτῶν), al modo en que hablabas hace un momento del perro que es padre (ὥσπερ σὺ νυνδὴ ἔλεγες τὸν κύνα τὸν πατέρα), y lo que es todavía más asombroso es que beben de sus propios cráneos llenos de oro (πίνουσιν ἐκ τῶν ἑαυτῶν κρανίων κεχρυσωμένων), y miran dentro de ellos (ταῦτα ἐντὸς καθορῶσιν), teniendo en las manos la propia coronilla (τὴν ἑαυτῶν κορυφήν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχοντες). (Platón, *Euthd.* 299e)

Heródoto (IV.65) cuenta que los escitas más ricos cortaban los cráneos de sus enemigos a la altura de las cejas y los bañaban de oro para usarlos como copas. Ctesipo con este ejemplo logra escapar de Dionisoro al señalarle que así como antes este concluyó que si el perro es padre y es suyo, entonces es su padre, los cráneos de oro de los escitas también deberían ser sus propios cráneos (τῶν ἑαυτῶν κρανίων), de modo que es perfectamente posible tener oro en uno. Nótese que Ctesipo amplía los verbos y las locuciones locativas más allá de “tener” y “en sí/dentro de sí” —πίνουσιν ἐκ; ἐντὸς καθορῶσιν—, demostrando que advierte que el argumento funciona con un abanico de escenarios más amplio que el específico en el que él acaba de caer.

La modalidad de elaborar argumentos en torno a un mismo fenómeno encuentra su concreción máxima en la actividad de Eubúlides: auto-referencialidad (Mentiroso), vaguedad (Sorites, Pelado), opacidad referencial (Velado, Electra, Inadvertido) y ambigüedad de la negación (Cornudo). Pero la utilización de estos razonamientos trasciende a Eubúlides, y vimos que las fuentes retratan a uno de sus discípulos, Aléxino, ahondando en el problema que pone de manifiesto el Cornudo y descubriendo nuevas aristas de su potencial erístico. Si Menedemo, de manera similar a Sócrates en el *Eutidemo*, rehusaba a dialogar con Aléxino en el marco de sus estrictas reglas (D. L. II.135=SSR II.C.6), Ctesipo en la tercera demostración se revela como un alumno ideal, capaz de encontrar más casos de los argumentos que se le ofrecen e incluso de elaborar uno original en 300c-d. Tanto la noticia de Crates sobre las disputas de Estilpón con sus compañeros (D. L. II.118=SSR II.O.6) como la anécdota de la muerte de Diodoro en

manos de Estilpón (D. L. II.111-112=SSR II.F.1) son indicios de que la discusión con sus cercanos y alumnos formaba parte de las enseñanzas megáricas.

Además de estas razones de carácter nominal y argumentativo, hay fuentes que ligan a los hermanos directamente con el grupo, como Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII.13=SSR II.S.8), quien los incluye entre quienes se ocuparon de “la parte lógica (τὸ λογικὸν μέρος)”, junto con Brisón, Pantoides, Aléxino y Eubúlides. Vimos que esta fórmula podía interpretarse en el sentido de una dedicación más exclusiva a la elaboración de argumentos, en detrimento de los problemas éticos que preocupaban a Euclides y que reaparecerían en Estilpón. Dada la insistencia en la reciente adquisición de su sabiduría en las inmediaciones de Atenas, no habría que descartar que Platón haya querido retratar la facilidad con la que personajes bajos y de pocos escrúpulos se podían apropiarse de los aspectos erísticos de la nueva dialéctica que podía aprenderse en Mégara. Es casi unánime la opinión de que Eutidemo y Dionisodoro son figuras históricas, con lo cual, los hermanos serían un ejemplo vivo, al igual que Ctesipo, de los riesgos que implica el contacto con prácticas erísticas.²⁷⁹

Me gustaría enfatizar que en Euclides ya son rastreables elementos de erística refutativa, con lo cual no sería defendible que los hermanos son solo una representación de sus seguidores desviados. Vimos que único pasaje metodológico transmitido por Diógenes Laercio afirma que Euclides “se oponía a las demostraciones (ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο) no en las premisas (οὐ κατὰ λήμματα), sino en la conclusión (ἀλλὰ κατ’ ἐπιφοράν)” (II.107=SSR II.A.34). Si bien las posiciones a refutar por parte de Eutidemo y Dionisodoro no tienen el *status* de demostraciones, la actitud de oposición radical a contenidos sin importar lo que los fundan está cerca del desentendimiento del significado de una tesis, restringiendo las refutaciones a su dimensión verbal. En la primera demostración erística, por ejemplo, la refutación inicial de Clinias concluye que “aprenden (μανθάνουσιν) los que no saben” (*Euthd.* 276c). Pero Dionisodoro, al refutarlo, omite el nexo semántico entre premisas y conclusión, construyendo la réplica a partir del significado “comprender” del verbo μανθάνειν, y es por eso que concluye que “comprenden (μανθάνουσιν) los que saben” (276c).

²⁷⁹ Cf. Hawtrey (1981: 13-14) y Canto (1989: 27-28). Eutidemo es mencionado en *Crátilo* (386d). Hay argumentos adjudicados a Eutidemo en *Ref. sof.* 20.177b y *Retórica* II.24.1491a, y Jenofonte hace participar a Dionisodoro en *Memorabilia* III.1.1. Dorion (2000a: 35-36) pone seriamente en duda el razonamiento de Sprague de acuerdo al cual si los hermanos son figuras históricas, entonces deben ser contemporáneos de Sócrates. Argumenta el autor que los diálogos de Platón no están exentos de anacronismos, siendo el más notable el encuentro de Sócrates con Parménides y Zenón del *Parménides*.

El segundo elemento del pasaje de Diógenes Laercio también reviste interés:

Rechazaba también el razonamiento por comparación (καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνήρει), diciendo que está establecido o a partir de cosas similares o a partir de cosas disímiles (ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἀνομοίων συνίστασθαι). Si lo está a partir de cosas similares, es preciso volverse más (δεῖν μᾶλλον ἀναστρέφεσθαι) a ellas mismas (περὶ αὐτὰ) que a las que son similares a ellas, mientras que si lo está a partir de cosas disímiles, la comparación es forzosa (παρέλκειν τὴν παράθεσιν). (D. L. II.107=SSR II.A.34)

No tenemos el contexto dialéctico que posibilitaba esta maniobra de rechazo de comparaciones, pero la estructura dilemática a la que apelaba Euclides tiene paralelos con las preguntas inescapables de los hermanos: suponiendo que Euclides se enfrentara a alguien que sostuviera una comparación, el megárico ya tenía preparada una estrategia genérica para rechazarla cualquiera sea su índole e incluso su fundamento de justificación. Nótese que el planteo también apela a una alternativa férrea entre lo similar y lo disímil, obturando la posibilidad de entrever relaciones complejas entre dos cosas: o bien son similares o bien son disímiles, sin estadios intermedios.²⁸⁰

A estos testimonios se debe que añadir la anécdota de Diógenes Laercio del reproche que Euclides se habría ganado de Sócrates por dedicarse a la erística:

Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (ἐσπουδακότα περὶ τοὺς ἐριστικοὺς 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 (τὴν περὶ ταῦτα γλισχρολογία) era inútil (ἄχρηστον), como también dice Platón en el *Eutidemo* (ὡς καὶ Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ φησί). (D. L. II.30=SSR II.A.3)

Al momento de interpretar esta fuente en los capítulos previos excluí la referencia al *Eutidemo*, considerada como una interpolación por varios editores.²⁸¹ Dorion (2000a: 47), sin embargo, advierte que debería atenderse al vínculo que un doxógrafo realiza

²⁸⁰ Esta estrategia coincide con la actitud de Sócrates de establecer alternativas extremas que molestaba a Protágoras. En palabras del sofista: “En cierta forma (τι) la justicia se parece a la piedad, pues de alguna manera (πι) cualquier cosa se parece a otra, como lo blanco de alguna manera (ὄπι) se parece a lo negro, y lo duro a lo blando, y así el resto que parece lo más contrario entre sí. [...] Pero no sería justo llamar “similar” a lo que tiene algo similar (τι ἔχοντα ὅμοια), ni “disímil” a lo que tiene algo disímil (τι ἔχοντα ἀνόμοια), aunque tuviera muy poco de similar” (*Prot.* 331d-e). Traducción de Divenosa (2007).

²⁸¹ Cf. capítulo 1, apartado 1.3.1, p. 64, nota 76; y capítulo 2, apartado 2.2.2, pp. 110-11, nota 137.

entre la erística del *Eutidemo* y Euclides. Es incierto, de todos modos, hasta qué punto Diógenes incluye la acotación como indicio de que en el *Eutidemo* podría haber una crítica a Euclides, ya que estrictamente afirma que Platón, como Sócrates, *también* (καί) consideraba una pérdida de tiempo las prácticas erísticas. La inclusión de la conjunción καί impide concluir que Diógenes extrae la anécdota del *Eutidemo*, dato coherente con el hecho de que Euclides no es un personaje del diálogo. Es por ello que la defensa de que son los megáricos los depositarios de la invectiva a la erística que dirige el diálogo debe apelar a una estrategia como la del ocultamiento del adversario en su variante profunda. Pero la mención del *Eutidemo* permite pensar que para Diógenes Laercio hay fuertes lazos entre esta práctica argumentativa y la actividad de Euclides.

Para finalizar, es también relevante mencionar, aunque sea brevemente, la existencia de argumentos antiplatónicos en las fuentes megáricas, principalmente por estar vinculados al tipo de críticas que Platón recoge en el *Parménides* y que resuenan en la refutación de *Euthd.* 300e-302a. En efecto, como han señalado Mársico e Inverso (2012: 72-80) y ha analizado en detalle Gardella (2015), hay una tradición megárica de versiones no regresivas del Tercer Hombre. La tesis defendida por las autoras polemiza con los tratamientos más clásicos sobre el despliegue del pensamiento de Platón: el argumento del Tercer Hombre no sería una pura invención platónica ni una elaboración de Aristóteles surgida en el seno de la Academia, sino una impugnación a la metafísica platónica que se originó dentro del grupo megárico, y de la cual Platón se habría servido para elaborar las versiones regresivas del argumento que presenta en sus diálogos: una en *República* (X.597c-d) y dos en *Parménides* (132a-b y 132d-133a).

Las versiones no regresivas del Tercer Hombre de los megáricos no postulan la regresión infinita de Formas, sino la existencia de una tercera entidad para explicar el vínculo entre los planos sensible e inteligible, que de otro modo quedaría sin justificar. Las mismas no aceptan la relación de participación y sus supuestos, proponiéndose impugnarla y denunciar los riesgos de la eponimia sobre la cual se asienta la metafísica platónica. Dos argumentos megáricos son transmitidos por Alejandro de Afrodisia, que se los atribuye a “sofistas” (*Comentario a la Metafísica de Aristóteles* 84.8-16) y a Políxeno (84.16-21=FS 132). Otro es formulado por Estilpón (D. L. II.119=SSR II.O.27). Gardella fundamenta sólidamente la autenticidad del testimonio de Alejandro y da motivos para identificar a los megáricos tras los sofistas e incluir a Políxeno en el grupo, siguiendo a Muller (1985: 180) y Mársico (2013).

El argumento de los sofistas declara que el término “hombre” en la afirmación

“un hombre camina” no refiere ni a la Forma de Hombre, ya que esta es inmóvil, ni a los hombres particulares, ya que no sabemos cuál camina, sino a un Tercer Hombre. Esta crítica enfatiza los problemas de la participación a la hora de determinar el sujeto de la predicación y, por tanto, se inscribiría en la impugnación de Estilpón a la predicación (Plutarco, *Contra Colotes* 22-3.1119c-1120b=SSR II.O.29) y su propio argumento contra las Formas, el cual muestra su nulidad como principios: respecto de “hombre”, no hay modo de indicar su referente, ya que no sería ninguno de los hombres particulares —¿por qué sería más este hombre que aquél?— pero tampoco el Hombre en sí, a riesgo de que la teoría pierda todo poder explicativo del plano de los particulares. La versión de Políxeno sostiene que si el hombre existe por participar de la Forma, debe haber algún hombre que tenga su ser en relación con ella. Sin embargo, el que participa no es ni el Hombre en sí —dado que él es la Forma y no necesita de ello— ni los hombres particulares —porque como muestra el argumento de los sofistas, “un hombre” no dice ningún particular determinado—, sino un Tercer Hombre.

Mársico e Inverso (2012: 76-80) sugieren que la insistencia de estos argumentos respecto de la existencia de una entidad intermedia entre particulares y Formas los acerca poderosamente a la incipiente formulación de la teoría de las Formas de *Euthd.* 301a, en la cual podría interpretarse que al margen de las cosas bellas y lo bello en sí, hay una cierta belleza que permitiría conectar ambos planos, opción intermedia que el propio Sócrates introduce frente al riesgo de que Dionisodoro o bien borre la distinción entre ambas instancias y las haga ser lo mismo o las desconecte de manera radical al hacerlas por completo diferentes. No es claro si Sócrates considera que hay tres entidades y no propiamente dos, esto es, si para él lo bello en sí es idéntico a aquella cierta belleza de la que está hablando, diferente de las cosas bellas pero de alguna manera presente junto a estas. No obstante, las dudas y recaudos que pone al dar su respuesta hablan de la conciencia de Platón respecto de la dificultad de un aspecto central de la teoría como lo es el vínculo de participación. Su resonancia en argumentos del grupo es otra señal de la identidad megárica de Eutidemo y Dionisodoro.

3.4 Conclusión

La representación que Platón brinda de la erística en el *Eutidemo* no debe ser

separada de los contornos polémicos del diálogo. Sigwick (1872: 298) sugiere, en esta línea, que la descripción de la práctica de Eutidemo y Dionisodoro es más una caricatura de la dialéctica megárica que un retrato fiel de la misma. La propuesta de Méridier (1964: 112) de leer el diálogo como una comedia, especialmente trabajada en el perfil grotesco de los antagonistas de Sócrates, está cerca de esta lectura.²⁸² Una pregunta legítima que emerge es en qué aspectos la teatralización del espectáculo erístico de los hermanos se acerca a la práctica megárica y en cuáles constituye una amplificación burlesca fruto del genio literario de Platón: ¿son los aspectos metodológicos de su dialéctica los exagerados, o lo son las intenciones polemistas extremas y el carácter malintencionado y fraudulento de los hermanos, capaz de llevar a Clinias al espanto y de pervertir el comportamiento de Ctesipo?

Para responder tales preguntas es vital tener presente que los objetivos de la erística de Eutidemo y Dionisodoro están mediados por la pintura platónica, la cual es enfática en resaltar que sus intenciones no van más allá de la victoria, a la cual se podría agregar, como único fin ulterior, la obtención de dinero. Los erísticos, en tal sentido, no explicitan fundamentos teóricos que sustenten su accionar, y tampoco hay indicios en su labor para suponer que los tengan: su sabiduría se limita a refutar cualquier cosa que diga alguien y a enseñar rápidamente a otros a ser expertos en eso. Desde la perspectiva de Sócrates, cabe recordar, la promesa de exhortar a los jóvenes a la filosofía nunca se lleva a término. Pero bajo la hipótesis de que Platón en el *Eutidemo* está atacando una actividad de su contexto intelectual, cualquier evaluación del retrato de Eutidemo y Dionisodoro debe atenerse a los mismos recaudos metodológicos que tomamos al examinar la estrategia de ocultamiento del adversario de Isócrates.

Para Robert y Martha Kneale (1962: 12-16), por ejemplo, Platón en el *Eutidemo* podría haber elaborado, ya sea inadvertida o voluntariamente, una tergiversación de los objetivos de la dialéctica megárica, reduciendo a puro divertimento una investigación de carácter lógico, a su juicio consistente en el descubrimiento de principios formales de inferencia. Esta interpretación de los autores es dependiente de su tesis de hacer a los megáricos, quizás incluso desde los inicios del grupo, los precursores de la lógica

²⁸² La interpretación del *Eutidemo* como una comedia está extendida. Cf. Canto (1987: 95-97). Sermamoglou-Soulmaidi (2000: 9-10) hace notar que la estructura en cinco escenas se asemeja más a la de una tragedia, constituyendo el diálogo, en tal sentido, un híbrido de ambos géneros. Para la autora los elementos cómicos responden a la caricatura de Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes (p. 152-154).

formal estoica (pp. 113-114).²⁸³ No obstante, la propuesta de entrever la posibilidad de que detrás de lo que Platón presenta y enjuicia como un juego de niños o una demostración de prestidigitadores e ilusionistas podría hallarse una práctica con un objetivo serio a ojos de sus cultores resulta de mucho provecho, incluso si no se acuerda con la elucidación concreta de dicho propósito que ofrecen los autores.

En el marco de la interpretación de la filosofía megárica que he ofrecido, la ridiculización que un dialéctico formado entre los megáricos podía hacer de su interlocutor estaba puesta al servicio de señalar la inadecuación del lenguaje como instrumento de expresión de lo real. Es incierto hasta qué punto a este momento negativo lo seguía un examen posterior de los fenómenos involucrados en los argumentos sometidos a debate. La presentación platónica de la erística en el *Eutidemo* es, en este sentido, acorde con la tradición de lectura más peyorativa acerca de la dialéctica megárica, tendiente a circunscribir su objetivo a la disputa verbal a través de estrategias falaces, engañosas y fraudulentas, en una línea similar al juicio que Isócrates vuelca contra todos los discípulos de Sócrates, quienes lejos de ser útiles a sus alumnos, los arrastraban a razonamientos extravagantes sobre materias abstrusas con nula e incluso dañina influencia para su preparación para la vida en comunidad. El problema de a quiénes deben entregarse los jóvenes que aspiran a volverse sabios y mejores impregna la sección introductoria del *Eutidemo*. La construcción de los hermanos como unos educadores fanfarrones se ajusta, en tal sentido, a lo que Isócrates critica de los socráticos en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*: bases epistemológicas extremas y robustas que llevan a promesas fáciles y exageradas, preferencia por jóvenes incautos y adinerados, y vocación pleitera y disputadora.

Este punto es fundamental para mi hipótesis de lectura del diálogo, ya que considero si el *Eutidemo* funciona como respuesta a Isócrates es porque Platón recupera en los personajes de Eutidemo y Dionisodoro la caracterización de los maestros a sueldo dedicados a las disputas criticados por Isócrates, pero otorgando a su vez las marcas necesarias para que su versión de Sócrates no pueda ser confundido con ellos, como quizás podía suceder en diálogos tempranos de su autoría, como los *Hippias* o el *Protágoras*. Mi negativa a adoptar la interpretación que hace de los hermanos integrantes de la sofística responde a un intento de instalar el diálogo en estos conflictos

²⁸³ Esta lectura es próxima a la de Skolnikov (2000), quien considera que la erística de Eutidemo y Dionisodoro implica una disociación entre sintaxis y semántica antecedente de la lógica formal clásica. La comentaré en breve a propósito de *Euthd.* 295b-c. Cf. capítulo 4, apartado 4.1.1, p. 234, nota 299.

intelectuales de la primera mitad del siglo IV a. C., los cuales tuvieron a Isócrates y a los socráticos como protagonistas. Es tarea del próximo capítulo analizar cómo Platón se sirve de unos rivales contruidos a la medida de la diatriba de Isócrates para sortear y responder a las dos aristas de la misma, tanto la metodológica como la teórica.

CAPÍTULO IV

EL *EUTIDEMO* COMO RESPUESTA A ISÓCRATES

4.1 Los límites de la erística megárica

La estructura del *Eutidemo*, en la cual las tres demostraciones de Eutidemo y Dionisodoro se encuentran separadas por los dos modelos protrépticos de Sócrates, conduce a creer que la erística recibe en el diálogo una impugnación que opera exclusivamente, o al menos prioritariamente, por contraposición: frente a la limitada labor argumentativa de los hermanos, incapaz de exhortar a Clinias a la filosofía y el cuidado de la virtud, las secciones que tienen a Sócrates como guía dialéctico emergen como el método formativo por excelencia. Esta interpretación es adecuada en lo que respecta a la función de los protrépticos en la economía dramática, ya que es por la falla de los erísticos en cumplir con lo prometido al inicio de la conversación que Sócrates ofrece un “modelo” o “ejemplo” —παράδειγμα (282d)— de lo que tenía en mente cuando les solicitó a estos maestros a sueldo una exhortación a la filosofía.

Pero las demostraciones no se agotan en la descripción de la erística, sino que incluyen objeciones puntuales a los variados vicios que Sócrates descubre en ella. Una reconstrucción cabal del contraste que el *Eutidemo* elabora entre la dialéctica de cuño megárico y la ejemplificada a través de Sócrates no estaría completa sin una exploración de tales críticas. En este apartado examinaré dos líneas de ataque. En 4.1.1 estudio el embrionario análisis y neutralización de falacias que Sócrates exhibe en la primera y la tercera demostraciones, ponderando sus continuidades y rupturas con el programa anti-

erístico de Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*. En 4.1.2 reconstruyo la refutación de carácter pragmático a los argumentos de la segunda demostración, según la cual la formulación de estos es inconsistente con la práctica refutativa de los hermanos, impugnación que culmina en el juicio de la erística como una labor que anula tanto a los demás como a sí misma y que reafirma la denuncia de paradojicidad por parte de Isócrates a las ideas de Antístenes, pasibles de ser reapropiadas en terreno erístico.

4.1.1 Análisis y neutralización de falacias

Desde el siglo XIX varios especialistas enfatizan los contactos entre *Eutidemo* y *Refutaciones sofísticas* —en adelante, *Ref. sof.*—, interpretando a menudo dicho vínculo en términos de “préstamo” o “deuda”. De acuerdo con Dorion (2000a: 91-104), el legado radicaría en dos componentes: por un lado, la gran cantidad de argumentos falaces que Aristóteles habría tomado de Platón; por otro, los tipos de estos, que ya se encontrarían en su mayoría en el *Eutidemo*, junto con las herramientas para su análisis y clasificación.²⁸⁴ Las dos posiciones han sido desafiadas por Dorion. El autor desestima la deuda cuantitativa, que envolvería solo cinco argumentos de entre aproximadamente ciento veinte que posee el tratado de Aristóteles.²⁸⁵ A esto se suma que en *Ref. sof.* 20.177b12 se alude a un razonamiento de Eutidemo que no figura en el *Eutidemo*, hecho que suele usarse para defender que las coincidencias radicarían en que ambas obras se nutrieron de una fuente común, probablemente de origen megárico.²⁸⁶ En cuanto al segundo elemento, Dorion nota que el tratado aristotélico es más rico en tipos de refutaciones y objetivos sofísticos. Ocho de sus clases de refutación no aparecen en

²⁸⁴ Para el primer elemento, cf. Kneale y Kneale (1962: 13), Nancy (1984: 204, n. 258) y Canto (1989: 50). Respecto de la tesis en torno a la tipología de falacias, Dorion refiere a Cousin (1827: 357) como el mayor antecedente. Esta segunda línea de interpretación no suele ser enfatizada por los expertos actuales, pero acuerdo con el diagnóstico de Dorion. Chance (1992: 8-9) considera, en una dirección similar, que la tendencia a hacer encajar los argumentos del *Eutidemo* en la clasificación de *Ref. sof.*, como en Hawtrey (1981: 1-3) y Canto (1989: 51-52) sugiere la similitud de enfoques entre Platón y Aristóteles.

²⁸⁵ *Eut.* 276c=*Ref. sof.* 4.165b31-34; *Eut.* 277a-b=*Ref. sof.* 4.166a30-31; *Eut.* 298e=*Ref. sof.* 24.179a34, b14, b39 y 180a4; *Eut.* 300a=*Ref. sof.* 4.166a9-10; *Eut.* 300b=*Ref. sof.* 4.166a12-14, 10.171a8 y a28-30 y 19.177a12 y a25-26.

²⁸⁶ Hay consenso en conjeturar que Eutidemo habría escrito un manual de erística. cf. Robin (1973: 166), Guhtrie (1975: 267-268) y Kerferd (1981: 53-54). Aunque no existiera un material compartido por Platón y Aristóteles, la tendencia de los megáricos a insistir en razonamientos iguales o del mismo tipo podría explicar que argumentos dialécticos similares reaparezcan en dos acercamientos hostiles a su práctica.

el *Eutidemo*: composición, división, acentuación, forma de expresión, petición de principio, ignorancia de la refutación, afirmación del consecuente y falsa causa. Aristóteles además tematiza la paradoja, el error, el solecismo y el psitacismo entre los fines erísticos (*Ref. sof.* 3.165b-12-22), mientras que los hermanos se ciñen a la refutación. Dorion defiende, más aún, que en el *Eutidemo* no hay examen o clasificación de falacias alguno, sino que estas se suceden frenéticamente, con pocas o nulas pretensiones analíticas. Esto lo lleva a concluir que el tratado de Aristóteles es la primera obra que ha perdurado sobre el estudio sistemático del argumentar falaz.²⁸⁷

Esta última tesis permea acercamientos al *Eutidemo*. Si bien creo que es imposible defender que en el *Eutidemo* hay una clasificación de falacias, e incluso un concepto de la noción, la cuestión merece ser revisada, ya que en *Euthd.* 277e2-278b2 hay un elaborado ejemplo de análisis que suele ser subestimado por los comentaristas. El intento de Sócrates de introducir aclaraciones o comentarios en sus respuestas en *Euthd.* 295b2-296d4 podría constituir, además, una anticipación del método de neutralización de falacias que propondrá *Ref. sof.* 18.176b29-177a8, el cual consiste en hacer distinciones a las preguntas en el curso del interrogatorio. Aunque creo que estos pasajes no alcanzan para defender que el *Eutidemo* constituyó un modelo para estos desarrollos aristotélicos, descartarlos sin más obturaría la posibilidad de pensar el despliegue diacrónico de estrategias anti-erísticas contra el grupo megárico.

Resulta útil antes examinar brevemente el programa de *Ref. sof.*, tratado que suele leerse como un apéndice a *Tópicos* dedicado a los argumentos engañosos en conversaciones dialécticas.²⁸⁸ Un silogismo (συλλογισμός) es, de acuerdo con *Tópicos* I.1.100a25-27, un argumento (λόγος) en el que, establecidas ciertas cosas, se ha de dar a la vez, de modo necesario y a través de estas, algo distinto de ellas mismas.²⁸⁹ A partir del carácter diverso de las cosas establecidas, esto es, las premisas, Aristóteles distingue dos clases de silogismo: el demostrativo es el que parte de cosas verdaderas y primordiales; el dialéctico (διαλεκτικός) es el que tiene como premisas cosas admisibles

²⁸⁷ Aristóteles no sería, igualmente, el iniciador de esta tradición analítica. Dorion (1995: 104 y 261-268, n. 135) conjetura que la clasificación de falacias que Aristóteles critica en *Ref. sof.* 10.170b12-171b podría remitir a Espeusipo y ser indicio de desarrollos intra-académicos acerca de la materia.

²⁸⁸ Cf. Brunschwig (1967: XIX-XX), Smith (1997: XV) y Schreiber (2003: 3). Para un examen pormenorizado del lugar de *Ref. sof.* en el proyecto de *Tópicos*, cf. Dorion (1995: 24-32).

²⁸⁹ La definición coincide con la brindada en *Ref. sof.* 1.1.64b27-165a2 y *Primeros analíticos* I.1.24b18-20. Dadas las diferencias entre esta definición y la noción de deducción de los sistemas lógicos de la actualidad, prefiero traducir συλλογισμός por “silogismo” y no por “deducción”. Por citar sólo un ejemplo, esta definición excluye que la petición de principio sea un silogismo, ya que estipula que la conclusión debe establecer algo distinto de las premisas. Sobre ello, cf. Woods y Hansen (1997 y 2001).

(ἐνδοξα), ya lo sea para todos, para la mayoría o para los sabios, y dentro de estos, ya lo sean todos, la mayoría o los más destacados. El erístico es un argumento que parece ser dialéctico pero en realidad no lo es, lo cual puede ocurrir o porque a pesar de ser un silogismo, el argumento solo parece tener premisas admisibles, o porque pareciendo un silogismo pero no siéndolo, presenta premisas admisibles o que solo lo aparentan.

Ref. sof. 2.165a.38-165b11 distingue cuatro clases de argumentos que pueden emplearse al dialogar: didácticos, críticos, dialécticos y erísticos.²⁹⁰ Interesan a mis fines solo los dos últimos: dialéctico es el argumento silogístico que parte de premisas admisibles; erístico es el silogístico o aparentemente silogístico que parte de premisas que parecen admisibles pero que en verdad no lo son.²⁹¹ Hay que destacar que aunque las nociones aristotélicas exceden el marco estrictamente refutativo, el énfasis en este es una constante del tratado. Al momento de definir los dialécticos, por ejemplo, se establece que son “los silogísticos de la contradicción (συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως) a partir de cosas admisibles” (*Ref. sof.* 165b4). La inclusión de ἀντίφασις debe ser supuesta en el erístico por ser la falsificación del dialéctico. La intención de *Ref. sof.*, en efecto, no es indagar en todo tipo de falacia, sino en un subtipo específico, la refutación sofística, la cual es propiamente una refutación aparente y no una refutación.²⁹²

Los capítulos 4 a 11 (*Ref. sof.* 165b23-172b8) están dedicados al examen de este objetivo erístico, el cual consiste en la construcción de un argumento que, o bien de modo aparente concluye una contradicción de una proposición, o bien la concluye pero a partir de premisas sólo en apariencia admisibles. En los capítulos 4 y 5 se brinda una clasificación de los dos modos para lograr esa apariencia: en función de la expresión (παρὰ τὴν λέξιν) y al margen de la expresión (ἔξω τῆς λέξεως). En 4 ahonda en la primera modalidad, divisible en seis clases: homonimia, ambigüedad, composición,

²⁹⁰ ἐριστικός es el término más empleado por Aristóteles para referirse a los que buscan la victoria a toda costa (*Ref. sof.* 3.165b12-13). Suele ser sinónimo de σοφιστικός, aunque en *Ref. sof.* 11.171b22-34 se realizan precisiones sobre la búsqueda de lucro e impostura de saber que el sofista añade. Cf. Classen (1979). Otra denominación para los argumentos erísticos, considerado el término más amplio para falacia en Aristóteles, es παραλογισμός, usualmente transcrito (Dorion 1995), pero también traducido por “falacia” (Forster 1955 y Schreiber 2003). Candel San Martín (1982) la traduce por “razonamiento desviado”. En el capítulo 11 παραλογισμός es empleado con dos sentidos técnicos bien diferenciados: en 171b11 indica una clase específica al interior del argumento erístico, aquel que, aunque no argumenta según los principios de una disciplina, parece que lo hace; en 171b14 hace referencia al cuarto tipo de *Tópicos* I.1.101a5-17, aquel que razona falsamente pero según los principios de una ciencia.

²⁹¹ Aquí parecen excluirse los silogismos aparentes con premisas admisibles. Cf. Dorion (1995: 215).

²⁹² Walton (2010) destaca que en la reflexión contemporánea no siempre se rescata la intuición aristotélica de que un argumento falaz contiene un componente aparente y/o engañoso. Sobre cómo el proyecto de *Ref. sof.* emplea conceptos del estudio del alma, principalmente el de φαντασία, cf. Villar (2020b). Sobre la definición de falacia, cf. Hansen (2002) y capítulo 2, apartado 2.3.3, p. 134, nota 175.

división, acentuación y forma de expresión. Lo que las caracteriza es que en ellas no se indica lo mismo (δηλώσοιμεν ταὐτό) a pesar de emplear los mismos nombres (ὀνόματα) o enunciados (λόγοι). Por motivos de extensión, analizaré las dos refutaciones en función de la expresión más típicas: homonimia (ὁμωνυμία) y amfibolía (ἀμφιβολία), ambigüedades radicadas en el nombre y en el enunciado respectivamente.²⁹³

Bajo el término homonimia Aristóteles comprende la polisemia o ambigüedad semántica, es decir, cuando una palabra tiene por sí misma más de un significado, como el verbo μαθάνειν de su primer ejemplo: “aprenden los que saben (μαθάνουσιν οἱ ἐπιστάμενοι), ya que los que conocen las letras aprenden lo que está siendo dictado (τὰ γὰρ ἀποστοματιζόμενα μαθάνουσιν οἱ γραμματικοί)” (*Ref. sof.* 4.165b32-33). Como explica Aristóteles, “aprender (τὸ μαθάνειν)” es un término homónimo, ya que puede significar tanto (a) “comprender sirviéndose del conocimiento (τὸ ξυνιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ)”, tal como es utilizado en la única premisa, donde los letrados comprenden lo que se dicta por medio de letras de las que ya tienen conocimiento, como (b) “adquirir un conocimiento (τὸ λαμβάνειν ἐπιστήμην)”, tal como es utilizado en la conclusión, dirigida contra quien sostuvo en primer lugar que “aprenden los que no saben”.

Bajo el tipo amfibolía Aristóteles entiende la ambigüedad sintáctica: “¿Acaso lo que alguien ve, eso ve (ἄρα ὃ ὄρᾳ τις, τοῦτο ὄρᾳ)? Ve la columna (ὄρᾳ δὲ τὸν κίονα); por lo tanto, la columna ve (ὥστε ὄρᾳ ὃ κίων)” (*Ref. sof.* 4.166a9-10). El pronombre neutro τοῦτο de la primera premisa puede ser tanto acusativo como nominativo, y podría ser entonces objeto o sujeto de ὄρᾳ. Cuando el interlocutor admite esa premisa es seguro que tiene en mente lo siguiente: “Lo que alguien ve (ὃ ὄρᾳ τις), eso ve <alguien> (τοῦτο ὄρᾳ <τις>)”. Sin embargo, no es imposible dar por hecho que se ha admitido otra cosa: que eso (objeto) que alguien ve, eso mismo (sujeto) ve. La segunda premisa reemplaza el pronombre con un sustantivo de acusativo diferente al nominativo (κίων/κίονα) para concluir que lo que uno ve, la columna, eso también ve. En la amfibolía no varía el sentido de cada término sino del enunciado, que en virtud de la divergente distribución sintáctica de sus componentes dice cosas diferentes.

El pasaje de *Euthd.* 277e2-278b2 es la explicación de Sócrates de la seguidilla de cuatro refutaciones de la primera demostración, las cuales constituyen una puesta en

²⁹³ En los modos al margen de la expresión el defecto está en un fallo lógico dada la definición de silogismo y refutación. La petición de principio, por ejemplo, se basa en incluir la conclusión en las premisas. La falacia de accidente no respeta que el argumento debe razonar sobre la sustancia y no sobre sus accidentes. Para esta clasificación en *Ref. sof.*, no exenta de dificultades, cf. Dorion (1995: 69-91).

escena del marco dialéctico completo del argumento de *Ref. Sof.* 4.165b32-33.²⁹⁴ El análisis de Sócrates también señala la doble significación del término *μανθάνειν*:

Primero, pues, como dice Pródico, es preciso aprender sobre la adecuación de los nombres (*περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*), lo cual precisamente te están señalando los dos extranjeros, que no entendiste el término aprender (*οὐκ ἤδησθα τὸ μανθάνειν*), porque los hombres lo aplican en un caso (*οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε*), cuando desde el principio, sin tener ningún conocimiento de una cosa (*μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην*), luego se consigue conocimiento de eso (*λαμβάνη τὴν ἐπιστήμην*), pero aplican ese mismo término también cuando (*καλοῦσι δὲ ταῦτον τοῦτο καὶ ἐπειδὴν*), teniendo ya conocimiento (*ἔχων ἤδη τὴν ἐπιστήμην*), por medio de ese conocimiento, se examina el asunto mismo, ya sea actuando o hablando. A eso lo llaman más bien comprender que aprender (*μᾶλλον μὲν αὐτὸ συνιέναι καλοῦσιν ἢ μανθάνειν*), pero también es posible a veces llamarlo aprender (*ἔστι δ' ὅτε καὶ μανθάνειν*). A ti, como ellos señalan, te pasó inadvertido eso, que el mismo nombre se aplica a hombres con rasgos contrarios (*ταῦτον ὄνομα ἐπ' ἀνθρώποις ἐναντίως ἔχουσιν κείμενον*), al que conoce y al que no. Igual, también en la segunda pregunta, en la cual te preguntaban si los hombres aprenden lo que conocen o lo que no conocen. (Platón, *Euthd.* 277e-278b)

Sócrates condensa el recurso del que se sirven las dos preguntas de Eutidemo en cierta duplicidad en el uso de un mismo nombre, apelando para ello a la misma oposición de Aristóteles entre comprender (*τό ξυνιέναι*) lo que uno ya conoce y adquirir (*τὸ λαμβάνειν*) lo que no. Es probable que Sócrates crea que las refutaciones (1) y (4) utilizan el sentido “aprender”, mientras que (2) y (3) el de “comprender”. Tanto el primero como el segundo par de alternativas apelarían, por tanto, al mismo problema. Pero se debe advertir que Sócrates no analiza la polisemia en sí misma, sino *τὸ μανθάνειν*. Extraer de este pasaje una conceptualización de la ambigüedad semántica como tal sería un exceso. El examen, de todos modos, no termina allí, y su juicio sobre la falta de seriedad de los hermanos ofrece indicios de una comprensión más amplia:

Estas cosas, en efecto, son juegos respecto de los aprendizajes (*τῶν μαθημάτων παιδιά*) —por eso precisamente yo sostengo que se están burlando de ti—, y hablo de juego por eso, porque aunque alguien aprendiera muchas o incluso todas las cosas por el estilo

²⁹⁴ Cabe recordar que la primera demostración se estructura en dos preguntas: “¿Aprenden los que saben o los que no saben?” (275d) y “¿Los que aprenden, aprenden lo que saben o lo que no saben?” (276c3-5). Las refutaciones sostenían: (1) aprenden los ignorantes (276a3-276b5); (2) aprenden los sabios (276c3-7); (3) uno aprende lo que sabe (277a-277b2); (4) uno aprende lo que no sabe (277b5-c7).

(εἰ καὶ πολλὰ τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι), en nada conocería más cómo son las cosas (τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδεῖν πῆ ἔχει), 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), como disfrutaban y se ríen los que arrebatan los taburetes de los que se van a sentar, cuando los ven volteados de espaldas. (Platón, *Euthd.* 278b-c)

Sócrates vislumbra la posibilidad de una aplicación del procedimiento a otros casos del mismo tipo —τὰ τοιαῦτα—, y cabría suponer que anticipa que los hermanos conocen más ejemplos de entretenimientos similares. Lo más próximo a una noción de ambigüedad es la expresión ἡ τῶν ὀνομάτων διαφορὰ, la cual, de todos modos, no debe ser entendida al margen de la ὀνομάτων ὀρθότης de cuño sofístico antes referida: al empleo correcto o adecuado de las palabras se le opone otro discordante, en donde el correlato extra-lingüístico de un término puede diferir según quién lo emplea, cuándo y cómo. Sócrates interpreta que los hermanos, al burlarse de Clinias con la diferencia del término μανθάνειν, buscaban infundirle la discriminación de sus sentidos.

Esta sección del *Eutidemo* suele ser usada para defender el enfoque divergente de Platón y Aristóteles. Robinson (1942: 102-103) y Chance (1992: 50-51) creen que el análisis de Sócrates es concreto, faltándole toda noción abstracta de falacia, lo cual lo volvería incapaz tanto de distinguir tipos al interior del fenómeno como de advertir su funcionamiento. Aristóteles, por ejemplo, es capaz de conceptualizar que lo aparente en una refutación a veces radica en el silogismo y otras en alguna premisa capciosa.²⁹⁵ Dorion (1995: 103-104) destaca, en una línea similar, la falta de vocabulario técnico de Sócrates: mientras Aristóteles cuenta con definiciones y varias categorías de refutaciones aparentes, es probable que Platón haya conceptualizado una única cosa que ni define ni examina. Hawtrey (1983: 19-20) y Dorion (1995: 104) notan, además, que la mayoría de las refutaciones del *Eutidemo* no solo quedan sin resolver, sino que se suceden sin un orden que sugiera alguna clasificación o secuencia didáctica.

Robinson (1941: 141 y 1942: 111) sostiene, más aún, que de *Euthd.* 278b2-c2 debería extraerse el desinterés de Platón por la ambigüedad como problema. La conclusión es un tanto excesiva, ya que el pasaje debe enmarcarse en la crítica a la

²⁹⁵ La homonimia de *Ref. sof.* 4.165b32-33 emplea μανθάνειν con significados diferentes en premisa y conclusión, y sería, por lo tanto, solo un aparente silogismo de la contradicción. En la ambigüedad de *Ref. sof.* 4.166a9-10 antes analizada, la premisa “¿Acaso lo que alguien ve, eso ve (ἄρα ὃ ὅρα τις, τοῦτο ὅρα)?” es admisible solo bajo una interpretación muy específica, pero si se acepta sin ninguna aclaración, es derivable algo silogísticamente correcto pero absurdo, como que una cosa sin visión es capaz de ver.

demostración que acaba de tener lugar, así como en el propósito serio que se le contraponen: conocer cómo son las cosas. Mársico e Inverso (2012: 119, n. 33) interpretan esa afirmación como la oposición de Platón a toda práctica intelectual que se centre en el lenguaje y deje de lado lo real, como el análisis de nombres antisténico, la retórica sin fundamento objetivo de cuño gorgiano o la erística de los megáricos. La advertencia de que Clinias solo ha escuchado “la primera parte de los misterios sofísticos (τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν τῶν σοφιστικῶν)” (277e) es un indicio de la incredulidad de Sócrates respecto de que alguien que promete educar en la virtud pueda agotar su labor en la manipulación del plano nominal, sin trascender, asimismo, la burla del adversario de turno.

Pero incluso si se admitiera que *Euthd.* 278b2-c2 afirma no solo la insuficiencia del estudio del lenguaje, sino su total descrédito, no debe perderse de vista que Sócrates emprende tal investigación al menos con el fin restringido de contrarrestar el hundimiento de Clinias. Hawtrey (1983: 20) sugiere que no es inocente que Sócrates explique las primeras preguntas erísticas y deje las restantes sin analizar. Si bien es imposible defender que en el *Eutidemo* está presente la misma voluntad analítica de *Ref. sof.*, o que Platón tenía soluciones para todas las falacias que emplean Eutidemo y Dionisodoro, es innegable que el diálogo se trata de un compendio variado del tipo de argumentos que utilizaban los megáricos con un embrionario análisis como modelo. El que tal ejemplo se encuentre en la primera demostración fortalece la lectura de Hawtrey. Las demostraciones siguientes podrían haber sido redactadas más como invitación a indagar en los problemas de los argumentos que como un examen cabal de los mismos.²⁹⁶

Hay, además, numerosas marcas textuales en la actitud de Sócrates para que un lector atento pueda advertir los vicios a los que apelan las refutaciones erísticas. Al inicio de la segunda demostración, por ejemplo, frente a la afirmación de Dionisodoro de que quieren que Clinias se vuelva “el que no es ahora (ὄς οὐκ ἔστιν νῦν)” (*Euthd.* 283d) porque quieren que “no sea ignorante (ἀμαθῆ μὴ εἶναι)” (*Euthd.* 283d), y que el erístico utilizará para acusarlos de que desean matarlo, Sócrates le indica a Critón que “al escuchar eso quedé confundido (ἐθορυβήθη), y estando yo confundido, tomó la palabra y dijo [...]” (*Euthd.* 283d). Constituye este el único caso en el cual los hermanos extraen

²⁹⁶ Antes de analizar las refutaciones en torno a *μανθάνειν* Sócrates afirma: “Clinias, no te asombres (μὴ θαύμαζε) si los argumentos te parecen extraños (ἀήθεις). Pues probablemente no te estás dando cuenta (αἰσθάνη) de cómo actúa este par de extranjeros contigo” (*Euthd.* 277d). Tales palabras podrían ser leídas como una advertencia frente a las refutaciones que vendrán. Serían también una indicación de que lo asombroso del espectáculo erístico se desvanece al percibir en base a qué son posibles sus trucos.

consecuencias de las palabras del interlocutor sin aguardar su acuerdo.²⁹⁷ Es incierto si disponiendo de más tiempo Sócrates podría haber señalado que no es lo mismo “no ser ignorante (ἀμαθῆ μὴ εἶναι)” que “no ser (μὴ εἶναι)”, pero es notable que su desconcierto emerja precisamente cuando Dionisodoro realiza ese deslizamiento.

En la primera refutación (*Euthd.* 293b-c) de la tercera demostración Sócrates busca reiteradamente restringir sus afirmaciones. A la pregunta que inquiere sobre si hay algo que conozca, responde “Claro, y muchas cosas, aunque poco importantes” (*Euthd.* 293b), pero Eutidemo reacciona con un contundente “con eso basta (ἀρκεῖ)” (*Euthd.* 293b), indicación a tono con que solo necesita que acepte que conoce al menos una cosa para que la refutación pueda seguir su curso.²⁹⁸ A la afirmación de que “si conoce algo, es conocedor” Sócrates responde “Claro, precisamente de eso mismo (τούτου γε αὐτοῦ)” (*Euthd.* 293c), y frente a la réplica siguiente, que concluye que “si no conoce algo, no es conocedor”, contesta “de ese punto preciso (ἐκείνου γε)” (*Euthd.* 293c). Sin embargo, Eutidemo siempre se las ingenia para desviar la atención desde tales agregados hacia la pura atribución o de conocimiento o de ignorancia.

La máxima tensión entre las tentativas de Sócrates de realizar acotaciones y la negativa de Eutidemo a admitirlas está en la refutación de *Euthd.* 295b-296d, una de las más extensas por incluir varias digresiones de carácter metodológico como esta:

- Entonces, Sócrates, ¿acaso eres conocedor de algo o no?
—Lo soy.
—¿Y conoces precisamente por aquello por lo cual eres conocedor o por otra cosa?
—Por aquello por lo cual soy conocedor. Creo, sin duda, que te refieres al alma. ¿O no te refieres a eso?
—¿No te da vergüenza, Sócrates? ¿Cuando se te interroga, repreguntas (ἔρωτόμενος ἀντερωτᾶς)? (Platón, *Euthd.* 295b)

No es claro si Sócrates ya advierte hacia dónde se dirige Eutidemo y pretende neutralizarlo o si desea problematizar el planteo para aprender algo y encauzar la conversación hacia una investigación sobre el soporte anímico del conocimiento. Pero las reacciones de ambos revelan las diferentes intenciones argumentativas de cada uno:

²⁹⁷ Aristóteles califica de “la más sofisticada artimaña (τὸ μάλιστα σοφιστικὸν συκοφάντημα)” (*Ref. sof.* 15.174b8-12) un recurso similar, consistente en no realizar una pregunta final para extraer la conclusión, sino afirmar como probado que la tesis del adversario es falsa cuando, estrictamente, aún no lo es.

²⁹⁸ Cf. el mismo empleo de ἀρκεῖν en *Euthd.* 301e-303a, en donde también significa que el rival ha admitido lo necesario para la refutación, en ese caso, que Sócrates “tiene (ἔστιν σοι)” (*Euthd.* 302d) a Atenea, Apolo y Zeus, lo cual se utiliza para inferir que son “sus dioses (σοὶ θεοί)”, y por tanto, de su propiedad. Para un análisis completo de esta falacia y su contexto, cf. apartado 4.3.1, p. 280-281.

—Está bien, ¿pero cómo hago? Porque voy a hacer como tú ordenes. Cuando no sé lo que estás preguntando, ¿me ordenas, no obstante, que responda sin pedir aclaración (ἐπανερέσθαι)?

—¿Entiendes (ὕπολαμβάνεις), por cierto, algo de lo que estoy diciendo (τι ὃ λέγω)? —preguntó.

—Sí —respondí yo.

—Entonces responde lo que entiendes en relación con eso (πρὸς τοῦτο ἀποκρίνου ὃ ὑπολαμβάνεις).

—¿Entonces qué —dije—. Si tú preguntas algo pensando en una cosa (ἂν σὺ μὲν ἄλλη ἐρωτᾷς διανοούμενος), pero yo entiendo otra (ἐγὼ δὲ ἄλλη ὑπολάβω), y luego respondo en relación con eso (ἔπειτα πρὸς τοῦτο ἀποκρίνωμαι), ¿te basta (ἔξρκεῖ) si respondo algo que nada tenga que ver con el asunto?

—A mí sí (ἔμοιγε) —dijo él—, pero no a ti, según creo.

—En efecto, ¡por Zeus!, no voy a responder —dije yo—, hasta que primero averigüe (πύθωμαι). (Platón, *Euthd.* 295b-c)

Para los fines de la refutación erística alcanza una respuesta en el plano verbal. Es Sócrates el que exige cierta correspondencia semántica entre pregunta y respuesta, requerimiento que, además, implica una complejización del vínculo entre nombre y cosa que incorpora el rol mediador de hablante y oyente en tal proceso. Sócrates ya apeló a unos fundamentos similares en la primera demostración, en donde indica que a un mismo término los hombres suelen imprimirle dos significados diversos.²⁹⁹ Pero a diferencia de ese momento del encuentro, en el cual Clinias no advertía la posibilidad de que las preguntas puedan ser capciosas, y que dio por resultado que Sócrates pueda intervenir una vez que las refutaciones ya se habían consumado, a la hora oficiar él de interrogado de los hermanos procura clarificar las preguntas que le realizan.

Con el objetivo de no entorpecer la labor de sus maestros, que seguro saben dialogar (διαλέγεσθαι) más que él, Sócrates termina cediendo, pero propone comenzar el argumento otra vez desde el principio. Su tentativa, sin embargo, no se agota en las repreguntas, sino que también incluye ligeros añadidos en sus respuestas para no caer en las maniobras de tergiversación y absolutización de predicados de Eutidemo. El pasaje

²⁹⁹ Skolnicov (2000) defiende que los hermanos hacen uso de un modelo diádico de significado que supone una relación directa entre nombre y cosa, sin que medien sentidos mentados por los hablantes, modelo triádico representado por Sócrates. Para un erístico a lo largo de una refutación el significado de una palabra no se corresponde con lo que comprenden preguntador y respondedor, sino con una cosa vinculada al nombre que permanece siempre invariante. Las preguntas pueden sugerir significados para ser aceptadas, pero lo que buscan Eutidemo y Dionisodoro es construir una prueba formalmente impecable, no introducirse en disquisiciones semánticas, como quiere Sócrates. Skolnicov considera esto un antecedente de la disociación entre sintaxis y semántica de la lógica proposicional clásica. Sobre el rol de los megáricos en el desarrollo de la lógica estoica, cf. Kneale y Kneale (1962: 128-138).

es extenso pero vale la pena citarlo en su integridad antes de analizarlo:

- Responde de nuevo si conoces lo que conoces por algo o no.
—Sí, por el alma (τῆ ψυχῆ) —respondí.
—Otra vez responde con comentarios marginales (προσαποκρίνεται) respecto de lo que se te preguntó. No te pregunto por medio de qué (ὅτῳ), sino si conoces por algo (τῳ).
—Otra vez respondí más de lo debido por falta de formación (ὑπὸ ἀπαιδευσίας), pero discúlpame, porque ahora voy a responder simplemente (ἀπλῶς) que conozco lo que conozco por algo (ἐπίσταμαί τῳ ἃ ἐπίσταμαι).
—¿Y es siempre por eso mismo (τῷ αὐτῷ τούτῳ γ' αἰεὶ) —dijo él— o hay veces que es por eso y otras que es por otra cosa?
—Cuando conozco (ὅταν ἐπίστωμαι) —dije yo—, es siempre por eso (αἰεὶ τούτῳ).
—¿Otra vez no vas a parar de proferir comentarios marginales (παραφθεγγόμενος)? —dijo.
—Pero es para que no nos induzca a error (σφήλη) ese “siempre” (τὸ “αἰεὶ” τοῦτο).
—No será a nosotros —dijo—, sino en todo caso a ti. Pero contesta: ¿acaso conoces siempre por eso?
—Siempre —dije yo—, dado que es preciso quitar el “cuando”.
—Entonces siempre conoces por eso (αἰεὶ τούτῳ ἐπίστασαι). Pero, si siempre conoces (αἰεὶ ἐπιστάμενος), conoces algunas cosas por eso por medio de lo que conoces, y otras por otra cosa, o todas las cosas por eso (ἢ τούτῳ πάντα).
—Conozco por eso —dije yo— todas las cosas (τούτῳ ἅπαντα), al menos las que conozco (ἃ γ' ἐπίσταμαι).
—Ahí está —dijo—. Vuelve al mismo comentario marginal (τὸ αὐτὸ παράφθεγμα).
—Bien, quito el “al menos las que conozco”.
—No, no quites nada —dijo—, porque no te estoy pidiendo nada. Sólo respóndeme: ¿podrías conocer absolutamente todo (δύναιο ἂν ἅπαντα ἐπίστασθαι) si no conocieras todas las cosas (εἰ μὴ πάντα ἐπίσταιο)?
—Sería realmente portentoso —contesté yo.
—Agrega (προστίθει) ahora lo que quieras, pues estás aceptando que conoces todo.
—Eso parece —contesté yo—; dado que el “las que conozco” no tiene ningún poder, conozco todo. (Platón, *Euthd.* 295e-296c)

Son tres, en concreto, los ensayos de Sócrates de neutralizar el argumento. Todos buscan dismantelar el requerimiento de respuestas sin más (ἀπλῶς), que termina concediendo pero dejando entrever no solo su descontento, sino también que advierte el recurso capcioso de la refutación: (a) que “conoce por algo, el alma” y no que “conoce por algo”; (b) que “siempre conoce por eso, cuando conoce” y no que “siempre conoce por eso”; (c) que “conoce por eso todas las cosas, al menos las que conoce” y no que

“conoce por eso todas las cosas”. Sócrates anticipa que la malinterpretación en sentido absoluto de *b* y *c*, consecuencia de haber admitido sin aclaraciones *a*, conduce a la conclusión que desea Eutidemo: que desde siempre conoce todas las cosas.

Narcy (1984:159-164) ha destacado que la estrategia de Sócrates tiene llamativos puntos de contacto con el procedimiento de solución de falacias que Aristóteles propone en la segunda parte de *Ref. sof.* (18.176b28-33.183a26), aquella que centra la perspectiva de análisis en el rol de quien responde y no de quien pregunta en el intercambio dialéctico: intervenir activamente en el interrogatorio de su rival, estableciendo distinciones (*διαρῆϊν*) a las preguntas y evitando contestar sin más (*ἀπλῶς*), esto es, por sí o no, que es lo que pretende el erístico. La actitud de Sócrates en la primera demostración podría ser conceptualizada en el marco de la aparente solución de falacias de *Ref. sof.* 17.175b5-14, donde se destaca que las aclaraciones a una pregunta deben presentarse durante el argumento, al modo de añadidos a la respuesta (*προσαποκρίνεσθαι*), y no cuando ha concluido y uno parece que fue refutado.³⁰⁰

No obstante, se debe tener en cuenta que la tercera demostración es la única que tiene a Sócrates como interlocutor principal de los hermanos. En la primera habría sido difícil que aplicara esta estrategia, ya que es el incauto Clinias el rival. Al comienzo de la segunda, por su parte, Sócrates aún confiaba en que los erísticos se pondrían serios y abandonarían las burlas y el juego; y al desplazar a Ctesipo en la segunda (*Euthd.* 295e 286c-288c) buscará enfrentar a los hermanos haciendo él las preguntas, no respondiendo. En la tercera es Sócrates mismo quien responde, ya está al tanto de sus inteligentes ardidés capciosos y ha experimentado casi una decena de ellos, al menos como observador. El rol activo que Sócrates adopta podría ser parte de su aprendizaje en el enfrentamiento con erísticos, y al intervenir las preguntas en su despliegue enmendaría su vacilación y confusión en el argumento que abre la segunda demostración.

Un punto importante a enfatizar es que Aristóteles en *Ref. sof.* establece que la regla de responder “sí” o “no” se pretende “menos ahora que antes (*νῦν ἤττον πρότερον*)” (17.175b). El dato ha sido utilizado por Narcy (1984: 163-164) para

³⁰⁰ Narcy (1984: 160) nota la cercanía en el vocabulario de Platón y Aristóteles para referirse a la acción del que responde. Aristóteles suele emplear *διαρῆϊν* y *διαρῆϊσθαι* —“distinguir”—, aunque también *διορθοῦν* —“rectificar”— (*Ref. sof.* 175b12 y 18). En *Euthd.* 295d Sócrates usa *διαστῆλλειν* —“detenerse en detalles”, y de allí “distinguir”— para aludir a su pregunta respecto de si Eutidemo se refería al alma. El término *προσαποκρίνεσθαι*, cuyo empleo en *Euthd.* 296b constituye un *hápx*, podría remitir a este breve intercambio entre Sócrates y Eutidemo. El autor defiende que en este y otros términos usados por el erístico (*παραφθέγγεσθαι* —“proferir comentarios marginales”—, *πάρφθεγμα* —“comentario marginal”—, *προστίθημι* —“agregar”—) hay un esbozo de tecnicismo por parte de Platón.

defender que lo que en el *Eutidemo* no supera una tentativa de Sócrates, en tiempos de Aristóteles constituía un derecho reconocido para el respondedor de un encuentro dialéctico, y es solo una vez que el sentido de la proposición ha sido esclarecido que se debía admitir la afirmativa o la negativa (*Ref. sof.* 17.175b). *Eutidemo* y *Ref. sof.* formarían parte de dos estadios diferentes en el desenvolvimiento de la dialéctica, tanto en lo que respecta al establecimiento de sus normas como del armazón metodológico-conceptual para aproximarse a ella, cada uno acorde un determinado desarrollo de la erística a la que se oponen. Si bien no debería descartarse el aporte de Platón a ello, pretender el mismo despliegue que Aristóteles tendría el riesgo de anacronismo.

La presentación de los extranjeros como “sofistas nuevos” (*Euthd.* 271c) es esclarecedora, ya que desde el inicio del diálogo queda establecido que la erística es una actividad novedosa. Las herramientas con las cuales Sócrates le hace frente son, por tanto, acordes a tal descripción. Las divergencias en los contornos polémicos de *Eutidemo* y *Ref. sof.* podrían explicar por qué Platón no pretendió hacer de este diálogo un texto de análisis de refutaciones engañosas, sino más bien una muestra viva de los límites de la práctica erística en terreno metodológico, doctrinal y educativo. Si bien ambos tienen a los megáricos como interlocutores principales, el tratado de Aristóteles no forma parte de las mismas tensiones intelectuales de inicios de siglo IV a. C. Platón incorpora sus estrategias anti-megáricas en el marco de un enfrentamiento en el cual están incluidos otros de sus discípulos, como Antístenes, y figuras ajenas al círculo socrático, como Isócrates. Pretender que el *Eutidemo* pudiera haberse agotado en el examen de falacias implicaría perder de vista esa Zona de Tensión Dialógica.³⁰¹

4.2.2 La auto-refutación de los erísticos

Es en el *Sofista* donde Platón se ocupará de revisar los supuestos de las refutaciones de la segunda demostración que tematizan las tesis antisténicas, dando una interpretación rigurosa a sus fórmulas ambiguas. La principal arma teórica será la

³⁰¹ Es llamativo que Dorion (1995: 104) no considere este divergente contexto polémico al momento de sopesar las continuidades y rupturas entre *Eutidemo* y *Ref. sof.*. El que enfatice, citando a Canto (1989: 1989: 53), que las intenciones de ambas obras son distintas, estando para él en juego en el *Eutidemo* la denuncia de la erística megárica como una forma desviada de dialéctica, podría haberlo llevado a morigerar sus conclusiones y admitir algún esbozo de los desarrollos de Aristóteles en Platón.

precisión en la noción de λόγος (*Sof.* 261d-264c), definido como la combinación de un nombre (ὄνομα) y un verbo (ῥήμα), entendidos ambos como los signos que corresponden al autor de una acción y a esta misma respectivamente. Antes de conformado el λόγος no hay verdad o falsedad, sino que estas resultarán si, en el plano del lenguaje, se realizan combinaciones que se correspondan o no con la realidad. Un enunciado verdadero será el que, acerca del agente designado por el nombre, dice cómo son las cosas: si Teeteto está sentado, enuncia “Teeteto está sentado”. Uno falso será el que del agente diga cosas diferentes de las que son, como “Teeteto vuela”.

Esta teoría del λόγος implica una complejización del vínculo entre ser y verdad y no-ser y falsedad. Las fórmulas “decir lo que es/cosas que son” para lo verdadero y “decir lo que no es/cosas que no son” para lo falso son desambiguadas, quedando claro que en el primer caso debe entenderse “decir lo que es el caso” y en el segundo “decir lo que no es el caso”, siendo esto último lo que es *distinto* de lo verdadero. Platón abandona así el concepto existencial o absoluto de no-ser del cual se servían Eutidemo y Dionisodoro, proponiendo en su lugar una noción relativa: “Teeteto vuela” es falso porque “dice lo que no es”, esto es, establece en el discurso una combinación que no es ninguna de las que se dan en la realidad. Si bien todo enunciado “dice lo que es”, ya que Platón establece como condición que el referente del nombre debe existir para que haya un λόγος, la fórmula debe ser entendida en sentido existencial, no veritativo.³⁰²

La estrategia del *Eutidemo* para atacar y desacreditar estos argumentos es distinta a la de *Sofista*, ya que sus supuestos quedan intactos y no son sometidos a revisión. Independientemente de si Platón tenía o no la solución al redactar el *Eutidemo*, esta no aparece en el diálogo. El modo que propone para oponerse a ellos consiste en una refutación performativa o pragmática. En concreto, para Sócrates estos no pueden ser sostenidos sin que sus defensores caigan en inconsistencia, principalmente la que se da entre la inexistencia de falsedad y el que los hermanos se proponen refutar a su rival, esto es, mostrar que está equivocado. La argumentación tiene dos momentos: primero (*Euthd.* 286c-287d) Sócrates tomará el rol de interrogador y mediante cuatro objeciones buscará que los erísticos admitan a través de acciones o dichos que hay falsedad; dadas las dificultades para lograrlo, cederá (*Euthd.* 287d-288a) y dejará que uno lo refute,

³⁰² Al colocar esta exigencia Platón parece comprometerse con que el nombre de un enunciado debe remitir a un agente existente para que pueda ser verdadero o falso, habilitando la incómoda pregunta sobre qué sucedería con enunciados con nombres sin referente. Para un análisis de la solución del *Sofista* y sus inconvenientes, cf. Crombie (1963: 492-516) y Cordero (1988: 453-463). Para un acercamiento al problema de la falsedad desde la filosofía contemporánea, cf. Simpson (1975: 57-61).

introduciéndolo en un dilema: o admite que Sócrates fue refutado y está equivocado, o acepta que no lo fue y está en lo cierto, siendo el erístico quien está en el error.

Sócrates comienza en *Euthd.* 286c-287a recapitulando la posición que los erísticos elaboraron en la discusión con Ctesipo y extrae consecuencias de ella. Según su reconstrucción, no sería posible decir cosas falsas, ya que al hablar o bien se dice la verdad o bien no se dice nada. Acordado esto, Sócrates sacará a Dionisodoro del ámbito estrictamente lingüístico en el cual su argumento se hallaba refugiado al de la creencia, el conocimiento y la acción, haciéndole aceptar que si no es posible hablar con falsedad ni son posibles los discursos falsos, tampoco sería posible opinar con falsedad ni las opiniones falsas, entendiendo por “opinar (δοξάζειν)” y “opinión (δόξα)” los estados cognitivos asociados al acto discursivo. Tampoco sería posible la ignorancia (ἀμαθία) ni los hombres ignorantes (ἀμαθεῖς ἄνθρωποι), puesto que nadie podría estar equivocado, ni tampoco errar (ἐξαμαρτάνειν) al realizar cualquier cosa.

La primera objeción está precedida de un pedido de aclaración: “¿Por hablar (λόγου ἔνεκα), Dionisodoro, sostienes este argumento, para decir algo raro (ἄτοπον), o realmente te parece que ninguno de los hombres es ignorante?” (*Euthd.* 286d). Dos motivos podrían explicar la pregunta. Por un lado, dado que Sócrates vislumbra la inconsistencia, podría parecerle sorprendente que alguien pueda *creer* en la tesis. Por otro, la interrogación es un indicio del compromiso con la verdad que para Sócrates entraña el uso del lenguaje, punto sobre el que girará su ataque. La interrogación no recibe respuesta, sino una exigencia de refutación: “tú refútame (σύ ἔλεγξον)” (*Euthd.* 286e). A partir de aquí la estrategia será echar mano de cualquier palabra o actitud de los hermanos para dar con la inconsistencia. La primera objeción (*Euthd.* 286e) apunta a que, de acuerdo al argumento del erístico, según el cual nadie se equivoca, no sería posible refutar, con lo cual, Dionisodoro le solicita algo imposible. Aunque el erístico no dice que hay refutación y falsedad, Sócrates pretende extraerlo de sus dichos: si solicita ser refutado, debe parecerle que hay refutación, y el fin de esta es mostrar que el oponente está equivocado y es ignorante acerca de lo que se discute.

A cada ataque de Sócrates le corresponderá una evasiva. En este caso Eutidemo sale al rescate de su hermano y contesta que nada de eso es posible. Esta dualidad de voces está presente desde el inicio del diálogo y fue lo que hizo posible que en la primera demostración puedan refutar a Clinias con planteos incompatibles. La segunda objeción (*Euthd.* 287a) intenta anular el cambio a partir de considerar a Eutidemo y

Dionisodoro una unidad, referida a partir del plural y el dual.³⁰³ *Ambos*, en efecto, han admitido la inexistencia de error, falsedad e ignorancia. Sin embargo, al inicio de la conversación (*Euthd.* 273d) se presentaron como maestros, algo imposible dado el argumento actual, ya que no habría nada que enseñar si no se erra al actuar, hablar o pensar. Su posición no se condice, asimismo, con las oportunidades en que se reconocieron sabios. Tal como se le imputa a Protágoras en *Teeteto* 161d-e, la tesis de los erísticos es incompatible con la actividad educativa que dicen ejercer.

La reacción de Dionisodoro es desentenderse de esas antiguas declaraciones, sumando al conjunto de normas el que se debe discutir sobre el argumento presente:

Vamos, Sócrates —dijo Dionisodoro tomando la palabra—. ¿Eres tan retorcido (Κρόνος) como para recordar ahora lo que dijimos antes, y si dije algo un año atrás lo vas a recordar ahora, pero no sabrás qué hacer (οὐχ ἔξεις ὅτι χρῆ) con los argumentos actuales (τοῖς ἐν τῷ παρόντι λεγομένοις)? (Platón, *Euthd.* 287b)³⁰⁴

La fórmula “no sabrás qué hacer (οὐχ ἔξεις ὅτι χρῆ)” será aprovechada por Sócrates, en tanto que, ya que parece que no puede encerrar a los hermanos en la contradicción de sus afirmaciones pasadas y presentes, sí puede realizar una tercera objeción (*Euthd.* 287b-c) sobre un problema actual: ¿qué quiere decir Dionisodoro cuando afirma que no sabe qué hacer con los argumentos? Si con ello quiere dar a entender que no sabe refutarlos, estaría admitiendo que hay refutación y, por tanto, error y falsedad. No obstante, como Sócrates no consiente en esta demostración a rebajarse a la disputa, hace una oferta de rectificación, preguntando “qué otra cosa comprende (voeĩ) para ti esta expresión (τὸ ῥῆμα): no sé qué hacer con los argumentos” (*Euthd.* 287c).

Pero Dionisodoro se niega a contestar, proponiendo que sea Sócrates el interrogado. Esto habilita la cuarta objeción (*Euthd.* 287d), que sostiene que si el erístico cree que es preciso que responda Sócrates, es porque es un experto y él un ignorante. Las reiteradas evasivas a someterse al interrogatorio harán que Sócrates ceda el control a Dionisodoro, quien tomará sus palabras para lanzarle en *Euthd.* 287d-287e

³⁰³ Desde el inicio del diálogo que Sócrates se refiere a menudo a los hermanos echando mano del número dual, prácticamente intraducible al castellano salvo por el recurso al adjetivo “ambos”. La apelación a este número es omnipresente en la presentación de *Euthd.* 271c-272b de Eutidemo y Dionisodoro como luchadores completos (παμμάχῳ). Sobre el empleo del dual en *Eutidemo*, cf. Polleichtner (2011).

³⁰⁴ Sobre el epíteto Κρόνος, cf. capítulo 2, apartado 2.4, p. 216, nota 278. Sobre el vínculo de este nombre con Diodoro Crono en el marco del *Eutidemo*, cf. Mársico e Inverso (2012: 144-145, n. 65). Chance (1992: 104) lo interpreta como remitiendo a la antigüedad de los dichos a los que alude Sócrates.

una refutación que tenía preparada. El verbo *voeĩv*, en efecto, posee dos significados divergentes: por un lado, puede hacer referencia a “comprender” o “entender” en sentido cognitivo; por otro lado, puede utilizarse también como “indicar” o “significar” en sentido lógico-semántico. A pesar de que es este último el sentido que utilizó Sócrates en *Euthd.* 287c, Dionisodoro le pregunta si cree que (a) “solo comprenden (*voeĩv*) los seres con alma (*τὰ ψυχὴν ἔχοντα*)”. Ante la respuesta afirmativa, le hace aceptar que (b) “nunca ha visto una expresión con alma (*τι ῥῆμα ψυχὴν ἔχον*)”, con lo cual, ¿por qué le preguntó qué comprendía para él la expresión (*ὅτι μοι νοοῖ τὸ ῥῆμα*)? La interpretación cognitiva que el erístico le da a *voeĩv* hace risible la pregunta.

Pero el ataque final (*Euthd.* 287e-288a) de Sócrates buscará extraer la inconsistencia de esta refutación, revelando el carácter también premeditado de su renuncia a interrogar: o preguntó eso porque estaba equivocado, o no estaba equivocado, sino que habló correctamente al decir que las expresiones comprenden, afirmación que el erístico, dadas sus ansias por refutarla, debe considerar un error. Sócrates explicita aún más su dilema inescapable: (a) o Dionisodoro reconoce que Sócrates no estaba errado y debe admitir, entonces, que no fue capaz de refutarlo, lo cual significa que no es sabio y que es él quien no sabe qué hacer ahora con el argumento, (b) o Dionisodoro reconoce que Sócrates estaba equivocado y, por tanto, la refutación se realizó y es posible equivocarse. Para prevenir un escape, Sócrates aclara que ya no habla de lo que dijo el año pasado, sino del argumento presente.

Al finalizar la refutación Sócrates vuelve a resaltar un punto al que ya había hecho referencia al inicio del intercambio (*Euthd.* 286c): el argumento de la inexistencia de la falsedad, que ahí adjudica a Protágoras, su círculo y figuras más antiguas, no sólo anula (*ἀνατρέπειν*) a los demás, sino también a sí mismo. En esta alusión la mayoría de los intérpretes cree que Platón imputa a los hermanos el cargo de auto-refutación, lo cual emparentaría esta sección íntegra con la auto-refutación de Protágoras en el *Teeteto* (170a-171c).³⁰⁵ En efecto, en ese diálogo Sócrates y Teeteto llegan a la conclusión de que la posición protagórica es inconsistente.³⁰⁶ Ciertamente, dado que Protágoras

³⁰⁵ Esta es la sugerencia de Canto (1989: 50), Mársico e Inverso (2012: 142, n. 61) y Gardella (2013: 58-62). El resto de los comentaristas (Sprague 1962: 19; Chance 1992: 100 y Sermamaglou-Soulmadi 2014: 80-81) insiste en adscribir a los erísticos la auto-refutación, sin ligarlo directamente al *Teeteto*.

³⁰⁶ La posición protagórica en *Teeteto* se funda en supuestos de cuño epistemológico más que lógico, vinculados a la tesis de la homo-mensura del sofista (*Teet.* 152a=DK 80, B 1). Platón interpreta la doctrina de Protágoras como la afirmación de que como a cada uno le parecen (*φαίνεσθαι*) que son las cosas, así son para cada uno, lectura individualista extrema que no excluye la posibilidad de que la

argumenta que “todas las opiniones son verdaderas”, debe admitir que quienes consideran falsa esa misma afirmación están también en lo cierto, lo cual implicaría aceptar, a juicio de Sócrates y Teeteto, la falsedad de su propia doctrina.³⁰⁷

Aunque, por cierto, en ambos diálogos estamos ante un cargo de inconsistencia o contradicción, el argumento del *Teeteto* es distinto al del *Eutidemo*. La diferencia radica en que en *Teeteto* el inconveniente se da entre lo establecido por Protágoras y lo afirmado por quienes estarían en desacuerdo con él, lo cual reconduce a un desacuerdo del sofista consigo mismo, mientras que en el *Eutidemo* la contradicción ocurre entre la tesis que los erísticos sostienen y otras de sus actitudes o declaraciones, en las cuales estos dan a entender que el error y la falsedad son posibles. Esta diferencia es importante, ya que Platón también podría haber construido una refutación en línea con la del *Teeteto*, usando además un corolario inmediato de la tesis erística: que todos hablan con verdad, incluso los que afirman que los hermanos están errados.

La estrategia del *Eutidemo* es más tortuosa. Las posibles razones de esto son varias. Un primer punto a considerar es que esta sección del diálogo no pretende desmontar las tesis de Antístenes por sí mismas, como hará el *Sofista*, sino más bien a los hermanos sirviéndose de ellas de manera descomprometida y con la única intención de ridiculizar a Ctesipo, incluso a costa de que sus mismas palabras se pongan en contra de los fundamentos de sus enseñanzas. Sócrates ya lo advierte en *Euthd.* 286d, donde pregunta a Dionisodoro si realmente cree lo que dice. Como esa pregunta recibe evasivas, procurará extraerle a la fuerza algún compromiso veritativo, que nunca logrará discursivamente, sino solo a través de actitudes y gestos, hasta cabe suponer corporales, como cuando pretende burlarse de él. Una refutación en un plano proposicional con dialogantes que se niegan a responder o realizar una aserción sería casi imposible, y es por eso que Sócrates quizás opta por otra clase de ofensiva.

La refutación de Protágoras en el *Teeteto* requiere, asimismo, de la incorporación de terceros a la conversación. Esta línea argumental podría haber sido neutralizada por los hermanos apelando a sus estrictas reglas. En este sentido, el dilema

posición tenga en el diálogo también una versión en clave genérica, en tanto género humano (161c), e incluso comunitaria (177d). Para un análisis de la homo-mensura en *Teeteto*, cf. Spangenberg (2009).

³⁰⁷ La demostración del punto tiene sus límites, principalmente porque “verdadero” y “falso” no serían para Protágoras predicados absolutos, con lo real como criterio, sino relativos al enunciador. Protágoras podría mantener sin inconsistencia que su tesis es “verdadera para él” pero “falsa para otros”. Sobre los problemas de la inconsistencia en *Teeteto*, cf. Waterlow (1977). Marcos (1999) destaca que Platón es, no obstante, exitoso en reducir al sofista al silencio por no poder hacer frente a los negadores de su tesis en un diálogo vacío de contenido que no implique la repetición de que todos dicen siempre la verdad.

de Sócrates tiene la ventaja de enfrentar a los erísticos en su terreno y atendiendo a las directivas de su técnica: (a) versa sobre el argumento presente; (b) los únicos involucrados son Sócrates y Dionisodoro; (c) a las alternativas se debe responder por sí o no, sin medias tintas. Ello no implica que Sócrates se comporte como un erístico. A diferencia de Ctesipo en la tercera demostración (*Euthd.* 300c-d), en donde pone a Dionisodoro en la alternativa engañosa de que todo o calla o habla, Sócrates lanza contra la paradójica posición de los erísticos una oposición radical entre verdad y falsedad como polos excluyentes que es un supuesto fundamental de los argumentos que los hermanos emplearon antes contra Ctesipo y de su actividad íntegra.³⁰⁸

No será esta la última vez que Sócrates empleará una estrategia similar contra los erísticos. En *Euthd.* 296d-e, como réplica al argumento de que conoce todo desde siempre, se servirá de tomar una afirmación a todas luces falsa, como “los hombres buenos son injustos”, y preguntará si la conoce o no. Esto encerrará a Dionisodoro en otro dilema inescapable: no podría contestar que la conoce por resultar un absurdo evidente y que, además, no necesita apelación a los hechos para ser demostrado, como los conocimientos con los que Sócrates y Ctesipo intentaron refutar a los hermanos en *Euthd.* 294b-e —zapatería, carpintería, número de estrellas, granos, dientes, etc.—; pero tampoco que no la conoce, porque estaría en contradicción con su argumento. Pero a diferencia de la segunda demostración, ahora ataca al erístico en tanto interrogador:

Vamos, dime, ¿conozco eso o no lo conozco?

—Claro que lo conoces —dijo.

—¿Qué cosa? —pregunté yo.

—Que los buenos no son injustos (οὐκ ἄδικοί εἰσιν οἱ ἀγαθοί).

—Claro —dije yo—, y hace mucho. Pero no te estoy preguntando eso, sino que los hombres buenos son injustos (ἄδικοί εἰσιν οἱ ἀγαθοί), ¿de dónde aprendí yo eso?

—De ningún lado —dijo Dionisodoro.

—Por lo tanto —dije— eso yo no lo conozco.

—Estás destruyendo el argumento —le dijo Eutidemo a Dionisodoro—, y así va a parecer que no sabe, y que es al mismo tiempo conocedor y no conocedor.

Ahí Dionisodoro se puso colorado (ἤρυθρίασεν).

—¿Y tú qué dices, Eutidemo? ¿No te parece que tu hermano,

³⁰⁸ La primera refutación contra Ctesipo (*Euthd.* 283e-284a) argumenta que dado que todos dicen la verdad, Dionisodoro no podría estar mintiendo: verdad y falsedad se excluyen mutuamente. Las burlas a Clinias en la primera demostración se dan porque “no respondió bien” (*Euthd.* 276c) y “no respondió correctamente” (*Euthd.* 277b). Dionisodoro introduce la última refutación indicando que “Eutidemo lo está engañando” (*Euthd.* 277b). El dilema de Sócrates se propone que Dionisodoro profiera esta clase de comentarios o sugiera que se está riendo, puesto que recordar tales dichos estaría fuera de lugar.

que lo sabe todo, habla correctamente? (Platón, *Euthd.* 296e-297b)

La similitud entre esta refutación y las que emplean los hermanos no trasciende el plano formal, ya que para que la argumentación de Sócrates funcione este debe apelar a la semántica de las proposiciones involucradas, no solo a su oposición verbal. Nótese que se da por supuesto que nadie puede conocer y, por tanto, aprender, un contenido falso, que Dionisodoro pretende neutralizar con afirmaciones descualificadas, como que “lo conoce”. Es este mismo supuesto el que Sócrates pretenderá usar para refutar a Eutidemo luego de la humillación de su hermano: si Dionisodoro sabe todo, como ambos dicen desde que comenzó la demostración, ¿cómo podría entonces hablar sin corrección, como insinúa Eutidemo al afirmar que destruye el argumento?

Ni el dilema de *Euthd.* 287e-288a ni la refutación de ambos hermanos de *Euthd.* 296e-297b reciben una réplica. En el primer caso el argumento de Sócrates es aprovechado por el recientemente refutado Ctesipo para acusar a los erísticos de charlatanes en *Euthd.* 288b, hecho que provoca que Sócrates intervenga para calmar los ánimos y vuelva a insistir en que tras estos argumentos lúdicos se esconde una labor seria. Como en la primera demostración, tal aclaración da paso al ofrecimiento de la continuación del modelo de la exhortación que espera de ellos. El segundo caso revela que estas esperanzas son infundadas, ya que al intento de refutación de Eutidemo lo sigue el escape de Dionisodoro a partir del aprovechamiento de la mención del término ὀδελφός, que habilitará nuevas refutaciones. La posibilidad de Sócrates de contrarrestar y exponer a los erísticos perderá efectividad al irrumpir Ctesipo en *Euthd.* 298b y ocupar el rol de interlocutor hasta su conversión en *Euthd.* 300d.

La entrada del joven en la conversación está pocas páginas precedida de la indicación de Sócrates de que Hércules tenía a su sobrino Yolao para asistirlo contra la Hidra y el Cangrejo, pero “mi Yolao, si viniera, empeoraría las cosas” (*Euthd.* 297d). Desde un punto de vista estrictamente dramático, esto podría considerarse un presagio del cambio de actitud de Ctesipo: Sócrates ya advierte que la erística es atractiva y un riesgo para los suyos. Incluso Clinias, de carácter más mesurado, caerá en la tentación de festejar y aplaudir a su amado en 300c. Pero como mensaje dirigido a los lectores del contexto de enunciación, con estas palabras Platón podría también señalar cierto desamparo por hallarse en medio de un combate con figuras que, en rigor, o salían de entre las filas socráticas, como Euclides y los megáricos, o eran con sus teorías

serviciales a tales desvíos de las enseñanzas de su maestro, como Antístenes.³⁰⁹

Me gustaría sugerir, para finalizar, la hipótesis de que la inclusión en el marco del *Eutidemo* de estas posiciones antisténicas podría responder a que Isócrates les da un lugar destacado en tanto ejemplo de hipótesis extraña (ἄτοπος) y paradójica (παράδοξος) de sus adversarios en *Encomio de Helena* 1. La posición de Platón respecto del carácter extravagante e infecundo de este tipo de afirmaciones no es, en efecto, muy divergente a la de Isócrates. Diógenes Laercio atestigua, asimismo, que Platón habría dirigido la impugnación de auto-refutación contra el propio Antístenes:

Se cuenta también que cuando Antístenes iba a leer uno de sus escritos invitó a Platón a que asistiera, y cuando este le preguntó qué iba a leer le contestó que trataba sobre la imposibilidad de contradecir (περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν). Cuando le contestó “¿Entonces cómo puedes escribir sobre eso mismo?” y le mostró que era un argumento auto-contradictorio (περιτρέπεται), Antístenes escribió un diálogo contra Platón (Πλάτων) titulado *Satón* (Σάθων). Después de eso fueron siempre adversarios recíprocos. (D. L. II.35=SSR V.A.148)³¹⁰

No sería extraño que el *Eutidemo*, o al menos la segunda demostración, también estuviera dirigido a este socrático, quizás no por dedicarse directamente a la erística, como Euclides de Mégara y sus compañeros, sino por abogar por posiciones contra-intuitivas que en manos de estos podían ocasionar el descrédito generalizado del círculo socrático.³¹¹ El estrecho vínculo entre estas paradojas y el dispositivo refutativo que establece Isócrates podrían haber propiciado la necesidad de Platón de sentar posición en contra de las teorías extremas y a su juicio inconsistentes de su discípulo.

³⁰⁹ La alusión de Sócrates a Heracles es una de los tantos indicios que Rappe (2000: 288) identifica como posibles referencias a Antístenes, con importantes desarrollos en torno a esta figura (SSR V.A.92-99).

³¹⁰ Sobre el título del diálogo, Lidell, Scoot y Jones (1996: s. v. Σάθων) indican la dependencia del término respecto de Σάθη, “miembro viril”, “pene”, y su empleo por parte de las nodrizas para referirse a un bebé de género masculino. No hay modo de hacer corresponder en castellano el juego de palabras entre Πλάτων y Σάθων, en griego altamente sarcástico. Más allá del título difamante, que dada la doctrina antisténica de la investigación de los nombres no debería ser menospreciado como ofensa a Platón, es probable que el diálogo haya contenido el núcleo de la crítica de Antístenes a la teoría de las Formas.

³¹¹ Para una profundización de esta hipótesis de crítica a Antístenes, cf. Mársico e Inverso (2012: 70-72).

4.2 Los modelos protépticos de Sócrates

Como adelanté al inicio del capítulo, la actitud de Platón frente a la erística megárica en el *Eutidemo* no redundaba solo en mostrar sus limitaciones, sino también en ofrecer una alternativa a ella. Los dos modelos protrépticos de Sócrates presentan, en efecto, otro método de argumentación que, si bien se sirve del interrogatorio dialéctico, no puede homologarse a la erística. Su objetivo, ante todo, no es la refutación, sino la construcción de una posición *junto con* el interlocutor, no *contra* él. Una marca textual clara en la cual se advierte este rasgo de la dinámica argumentativa propuesta por Sócrates radica en la apelación a la primera persona plural en sus interrogaciones:

Y tú, hijo de Axíoco, respóndeme: ¿acaso no deseamos (βουλόμεθα) todos los hombres que las cosas nos salgan bien? (Platón, *Euth.* 278e)

Dando esto por sentado, ya que deseamos (βουλόμεθα) que las cosas nos salgan bien (ἄν εὖ πράττοιμεν), ¿cómo lo haríamos? ¿Acaso si tuviéramos (ἄν ἡμῶν εἶη) muchos bienes? (Platón, *Euth.* 279a)

Vamos, ¿qué cosas, entonces, resultan ser bienes para nosotros (ἡμῶν)? (Platón, *Euthd.* 279a).³¹²

Esta característica contrasta con el accionar erístico, en donde el argumento es enteramente de quien responde y en sus conclusiones no está nunca incluido quien pregunta. Los hermanos suelen enfatizar, en tal sentido, las segundas personas, ya sea singular o plural. Veamos un ejemplo contundente de la segunda demostración:

—Por consiguiente —dijo—, nadie dice las cosas que no son, pues estaría ya produciendo algo, y has estado de acuerdo (σὸ ὁμολόγηκας) en que nadie puede producir lo que no es, de modo que de acuerdo con tu propio argumento (κατὰ τὸν σὸν λόγον), nadie dice cosas falsas, sino que, si Dionisodoro habla,

³¹² Clinias también utiliza la primera persona plural: “Pero me parece que nada nos está faltando (μοι δοκοῦμεν οὐδέν)” (279c). Este marco referencial se mantiene en el primer protréptico y se retoma en el segundo: “Y tú, Clinias —dije—, hazme acordar dónde dejamos (πόθεν τότ’ ἀπελίπομεν).” (288d). Estos dos usos puntuales de la primera persona plural, así como el de 279b ya señalado, van más allá del reconocimiento de una verdad que trasciende a Sócrates y Clinias, como podría pensarse de los empleos de 278e, 279a y 279a, mera constatación de un deseo humano inherente. Clinias es invitado a reflexionar sobre una cuestión que lo involucra en tanto humano y es concebido como parte del argumento.

está diciendo la verdad y las cosas que son. (Platón, *Euthd.* 284c)³¹³

La discusión erística busca enfrentar a dos personas en una lucha verbal en donde el objetivo es atacar de un lado y evitar la refutación del otro, ofreciendo como única alternativa al interrogado el invertir los roles, contraatacando él mismo con refutaciones, lugar al cual fue forzado a desplazarse no solo Ctesipo, sino también Sócrates. Clinias, por el contrario, es invitado a una conversación en donde importarán los acuerdos a los que arriben los dos interlocutores.³¹⁴ El proceso comparte con la erística cierto parecido formal en que el argumento avanza a partir de los asentimientos y rechazos del interrogado, pero en manos de Sócrates este formato pierde todo carácter rígido. Es deseable que el interlocutor no adopte un rol pasivo, sino que coopere en el despliegue del argumento, presentando objeciones o elaborando las respuestas más allá de la afirmación y negación. Es gracias a este tipo de diálogo cooperativo que Sócrates y Clinias serán capaces de arribar a conclusiones respecto de la necesidad de volverse sabios y desarrollar el conocimiento, búsqueda que si bien desembocará en una aporía, se revelará más fructífera que la labor puramente destructiva de la erística.

A pesar de que el método busca elaborar una cuestión en conjunción con el interlocutor, la refutación parcial de ciertas tesis también tiene un lugar destacado en su desarrollo. Estas refutaciones, de todos modos, no son vividas como una victoria que amerite la ridiculización del que contesta, sino que Sócrates experimenta los pasos en falso como una falta que corresponde enmendar a ambos dialogantes. Así, por ejemplo, afirmará “por poco quedamos en ridículo ante los extranjeros tú y yo, hijo de Axíoco, [...] porque al establecer anteriormente la capacidad de acierto hace un momento hablábamos a su vez acerca de lo mismo” (279d). Estas advertencias sobre los posibles errores y sus consecuentes correcciones revisten interés, ya que si bien no se debe perder de vista que es Sócrates el que conduce, el intercambio está lejos de ser la transmisión de un bloque acabado y cerrado de verdades dogmáticas. Los planteos más

³¹³ Cf. *Euthd.* 295e-296c: “—Pero es para que no nos (ἡμᾶς) induzca a error ese “siempre” (τὸ “ἀεὶ” τοῦτο). —No será a nosotros (Οὔκουν ἡμᾶς γ’) —dijo—, sino en todo caso a ti (ἀλλ’ εἴπερ, σέ). Pero contesta: ¿acaso conoces (ἐπίστασαι) siempre por eso?” (296a-b). Un ejemplo de segunda plural está en la refutación que abre la segunda demostración: “¿Dicen (φατέ) que desean que él se vuelva sabio?” (283c).

³¹⁴ Respecto de este elemento, son relevantes los dos empleos de συνωμολογησάμεθα (“nos pusimos de acuerdo”, “estuvimos de acuerdo”) de 280b, donde Sócrates abandona por un momento el relato directo y le comenta a Critón los puntos de acuerdo con el joven. En 288b y 292b también apela a la primera persona plural de ὁμολογεῖν para recordar a Clinias a dónde llegaron con los argumentos.

relevantes emergerán, ciertamente, de tales momentos de revisión conjunta.

Al elemento cooperativo debe sumarse otro rasgo diferencial de la dialéctica a la que apuesta el *Eutidemo* respecto de la erística: la coherencia argumental. En efecto, a pesar de que Sócrates y Clinias dialogan en dos tiempos distintos, en ambos construyen un único razonamiento. Esto confronta con la fragmentación de la actividad de los hermanos, en la cual las refutaciones se suceden sin hilo conductor alguno, sino al calor de la disputa en torno a los dichos que profiere el adversario, los cuales pueden y suelen dar lugar a planteamientos inconsistentes. La apuesta por la coherencia permite a Platón sortear cualquier ataque respecto de la carencia de contenidos del método. Los parecidos con la erística quedan reducidos a aspectos puramente exteriores, de manera que cualquiera que acuse a Platón de representar a un Sócrates volcado a la erística, estaría esgrimiendo una crítica que no aplica para el caso del *Eutidemo*.

La conclusión a la que arriba Hitchcock (2000) es iluminadora a este respecto, ya que el autor ubica al *Eutidemo* como un diálogo bisagra desde lo metodológico en la obra de Platón, en tanto logra incorporar al ἔλεγχος no como un fin en sí mismo cuyo desenlace es siempre aporético, permitiendo concluir a Sócrates que aquel que se pretendía sabio respecto de algún valor ético o estético, en verdad no era tal, sino como un instrumento al servicio de constructos teóricos de mayor alcance como los que elaborará en los diálogos de madurez.³¹⁵ La propuesta es sugerente porque el *Eutidemo* bien podría haber sido un diálogo en el que la refutación erística sea confrontada a una correcta interpretación de la tarea examinadora que Platón en *Apología* 23c le adscribe a Sócrates y, más importante aún, a los jóvenes que lo siguen espontáneamente y lo imitan sometiendo a escrutinio el saber de sus contemporáneos. Sin embargo, el *Eutidemo* propone un giro metodológico, reencauzando el objetivo de la dialéctica desde la refutación hacia la edificación de armazones conceptuales complejos.

Las críticas de Isócrates al círculo socrático podrían estar detrás de la elaboración de una obra con estos ajustes metodológicos. Incluso si se admitiera que Platón escribió sus primeros diálogos siendo consciente del carácter incompleto del ἔλεγχος, esto es, concibiéndolo como momento de purga de falsas creencias que entorpecen al alma y no le permiten alimentarse de la verdad, a la manera en que la refutación socrática será concebida en la sexta definición del *Sofista* (226a-231b), la

³¹⁵ En la lectura de los protrépticos como diálogo cooperativo y constructivo coinciden varios comentaristas. Cf. Chance (1992: 56-57), Gill (2000: 139-140) y Mársico e Inverso (2012: 82). Quien de manera más consistente ha delineado esta interpretación es Vigo (2001), destacando que es la búsqueda conjunta de la verdad lo que posibilita trascender la tarea puramente negativa de la erística.

circulación de discursos como *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* podrían haber propiciado la redacción de un diálogo en donde ese empleo de la dialéctica es superado al tiempo que se le imputa a otros el servirse de una caricatura extrema de la refutación a tono con el retrato de Sócrates, en el cual, de todos modos, es discutible que pueda reconocerse sin más al Sócrates de los diálogos tempranos, o al menos al margen de las torsiones propias de la estrategia de ocultamiento del adversario de Sócrates.³¹⁶

En el apartado 3.2.1 del capítulo anterior vimos que algunos intercambios de Sócrates con sofistas del siglo V a. C. en los diálogos tempranos (*Hippias mayor* 301b-302b, *Hippias menor* 365d-369b, *Protágoras* 349b-350c) no estaban exentos de que pudiera hacerse con ellos una interpretación erística de su accionar, y a juicio de Hippias y Protágoras, de hecho, Sócrates se comporta como tal. Si bien considero difícil defender que en esos pasajes hay una voluntad malintencionada de Sócrates homologable a la de Eutidemo y Dionisodoro, el comienzo de la conversación con Trasímaco en *República* exhibe una refutación que podría considerarse en varios puntos semejante a las tergiversaciones verbales de los dos experimentados erísticos:

—Dices que lo justo es lo que le conviene al más poderoso (τὸ τοῦ κρείττονος φῆς συμφέρον δίκαιον εἶναι). Y con eso, Trasímaco, ¿qué quieres decir? Sin duda no te refieres a esto: si Polímidas, el campeón de lucha libre, es más poderoso que nosotros (ἡμῶν κρείττων) y le conviene a su cuerpo la carne de buey (αὐτῷ συμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα), entonces este alimento es conveniente también para nosotros (ἡμῖν συμφέρον), que somos más débiles que él (τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου), y eso al mismo tiempo es justo.

—Eres un infame (βδελυρός), Sócrates —dijo—. Estás interpretando (ὑπολαμβάνεις) del modo que más te permite vulnerar el argumento (ἢ ἂν κακουρήσας μάλιστα τὸν λόγον). (Platón, *Rep.* I.338c-d)³¹⁷

³¹⁶ Para Weiss (2000) sería incorrecto considerar que el Sócrates platónico de juventud y los erísticos se distinguen solo en que el primero no cobraba por su actividad. Platón apuesta por el mejoramiento del refutado, fin para cuya consecución es fundamental el discernimiento de la falsedad de las tesis sometidas a examen. El ἔλεγχος no es un divertimento sin contacto con lo real, sino un dispositivo en pos de un propósito ético serio. Weiss utiliza la idea para defender, más aún, que las divergencias tampoco radican en la validez de los argumentos de Sócrates. En tanto lo que lo moviliza es el mejoramiento del interlocutor, podría ser legítimo que este se sirva de refutaciones capciosas si la situación y/o el interrogado lo requiere. Eutidemo y Dionisodoro refutan cualquier proposición, sea verdadera o falsa (*Euthd.* 272b); el Sócrates de Platón discrimina las falsas de las verdaderas, atacando las primeras.

³¹⁷ La traducción pertenece a Divenosa y Mársico (2007). El texto griego a Burnet (1968). Para quejas similares de Trasímaco contra la argumentación de Sócrates. Cf. *Rep.* I.340d, I.341b y I.350d-e. Para un sucinto comentario de estos pasajes en el contexto de mi análisis de las prácticas argumentativas de los sofistas del siglo V a. C. en Platón, cf. capítulo 3, apartado 3.2.1, p. 202, nota 255 y p. 206, nota 261.

Si se interpretara κρείττων y συμφέρος como términos puramente corporales, la dieta que convendría a un luchador reconocido como el más fuerte, Polimidas, también debería convenir a los más débiles que él. Si bien esta propuesta de refutación indirecta de las palabras de Trasímaco está al servicio de que el sofista sea más preciso en la formulación de su respuesta a la pregunta “¿qué es la justicia?”, sugiriendo quizás, como en el caso de Hipias y Protágoras, que no es tan sabio como presume, Sócrates en tal rol podría ser alcanzado por la invectiva de Isócrates contra el empleo jactancioso y artificioso del lenguaje y la búsqueda de contradicciones verbales.

Un lector poco considerado podría llegar a la conclusión, quizás injusta, de que esta versión de Sócrates no difiere de la imagen que Isócrates brinda de sus discípulos, desconociendo para ello numerosos elementos de *República* I que permitirían enmarcar en un acercamiento más caritativo un argumento como este, desde la altanería y poca predisposición al diálogo que exhibe Trasímaco hasta la insatisfacción final de Sócrates en *Rep.* I.354a-b por haberse lanzado a investigar si la justicia es vicio e ignorancia o virtud y sabiduría antes de determinar qué es, prueba de que la conversación con Trasímaco no lo contentó y esta no puede ser considerada ni como modelo de discusión ni como respuesta al problema de la justicia. El género dialógico, de todos modos, es un artefacto literario complejo cuyas intenciones no son explícitas, dejando abierta la posibilidad a las interpretaciones más variadas y por fuera del control del autor, las cuales podrían dejar a Sócrates como puro formulador de preguntas inútiles.

El *Eutidemo* podría leerse como un diálogo que busca clarificar malentendidos que las prácticas lindantes con la erística del Sócrates de los diálogos tempranos habilitaba. Constituiría así advertencia respecto de la insuficiencia del ἔλεγχος por la vía de exponer sus derivas más polemistas, sirviendo quizás de complemento a *República*, en tanto otorga una justificación al cambio de actitud de Sócrates entre el libro I y el II, en donde este es censurado por Glaucón, quien no admite la “rendición (ἀπόρρησις)” (*Rep.* I.357a) de Trasímaco y le exige que los convenza realmente de que lo justo es mejor que lo injusto.³¹⁸ Acuerdo con Gonzáles Varela (2012), quien ve en *República* I una crítica de Platón al ἔλεγχος por no ser útil si los dialogantes no parten de acuerdos básicos, principalmente en torno a la valoración de la justicia, que para Sócrates es una virtud y para Trasímaco un vicio. La falta de un piso de acuerdo vuelve a la

³¹⁸ Adscribo a una redacción unitaria de *República* como la de Kahn (1993), quien ve en el libro I un tratamiento proléctico de los problemas que el diálogo resolverá. El *Eutidemo* no debería ser ubicado necesariamente entre la redacción del libro I y el II, pero sí pensado al menos a la par de *República*.

conversación un diálogo de sordos que impide la solución del problema, quedando la refutación de Trasímaco en un *status* de superficialidad similar al de la erística.³¹⁹

La ubicación relativa que suele proponerse para el *Eutidemo* como diálogo de transición entre la juventud y la madurez es coherente tanto con mi hipótesis de réplica a Sócrates como con la de su rol mediador entre las obras tempranas y *República*.³²⁰ En este sentido, Hawtrey (1983: 10) defiende que el *Eutidemo* debe considerarse contemporáneo al *Menón*, ya sea anterior o posterior. En *Menón*, en efecto, Sócrates es retratado sirviéndose del *ἔλεγχος* en su primera parte (70a-80d), para luego abandonarlo en 80d-e a causa de la paradoja del conocimiento elaborada por Menón, de contenido afín, vimos, a las refutaciones de Eutidemo y Dionsidoro de la primera demostración, y cuya formulación constituye una metamorfosis próxima a la de Ctesipo a juzgar por la calificación de *ἐριστικός* que le da Sócrates en 80e. Los reproches que Menón le lanzó a este en 80a-b por considerarlo un pez torpedo que causa confusión y le entorpece la boca y el alma con preguntas sugieren que su comportamiento podría haber estado propiciado por las sucesivas caídas sufridas a manos de Sócrates.³²¹ El segmento central del *Menón* (81a-86d) ofrece la teoría de la reminiscencia como salida a la paradoja, demostrada por medio del interrogatorio al criado. El plan del *Menón* es similar al del *Eutidemo*, al menos en lo que respecta a la presentación del contraste entre un modelo

³¹⁹ La hipótesis de la crítica al *ἔλεγχος* en *República* I no es original de González Varela. Cf. Annas (1981: 57), Reeve (1988: 5-6), Vlastos (1991: 250-251) y Everson (1998). El autor enfatiza que la revisión que propone *República* es metodológica. Otro elemento criticado del *ἔλεγχος* sería la necesidad de que el interlocutor acepte dialogar sirviéndose de las herramientas argumentales de las cuales solía servirse Sócrates, como la analogía entre *ἀρετή* y *τέχνη*, que Clitofonte propone abandonar en *Rep.* I.340a-b, pero que Trasímaco abraza en I.340d-341a sin advertir que esta será clave para refutarlo.

³²⁰ Vlastos (1985: 1) fue el mayor artífice de la promoción de esta datación, que adoptan Méridier (1964: 139-142), Canto (1989: 37-40) y Mársico e Inverso (2012: 17-19). Chance (1982: 5-6) se posiciona contra ella por considerar que en el *Eutidemo* se tematizan cuestiones caras al pensamiento platónico maduro, proponiendo una datación tardía, a la par de *República* o incluso más allá, recuperando las lecturas que a fines del siglo XIX y principios del XX lo hacían un diálogo de vejez. Para la misma, cf. Sidgwick (1872: 306) y Gifford (1905: 32). En época más reciente Sermamaglou-Soulmadi (2014: 121-122) defiende que el que el *Eutidemo* comparta tantos elementos con *Parménides* y *Sofista* sugiere su posterioridad a *República*. Argumenta que Platón no podría sugerir una crítica a la teoría de las Formas como la de 301a-c si esta no fue antes formulada. Lo mismo valdría para las referencias a la reminiscencia, que sugerirían que es posterior al *Menón*. Contra esta posición, cf. *infra*, nota 323.

³²¹ Vimos en el capítulo 1, apartado 1.3.1, pp. 65-67 que son varias las instancias del *Menón* en las que se hace referencia a la erística con un tono que implica un distanciamiento por parte de Sócrates. En *Menón* 75c-d refiere como sabios (*τῶν σοφῶν*) a los erísticos (*ἐριστικῶν*) y aficionados a la lucha verbal (*ἀγωνιστικῶν*), y separa ese tipo de argumentación del hablar “más pacífica y dialécticamente (*πρᾶότερον πῶς καὶ διαλεκτικότερον*)”. En 81d-e, como profundización de este juicio, se afirma que un argumento erístico como el esgrimido por Menón hace a los hombres perezosos (*ἀργοί*) en contraste con la reminiscencia que él propone, que los hace laboriosos (*ἐργατικούς*) y afectos a la investigación (*ζητητικούς*). Hawtrey (1983: 6-7) cree que estas distinciones son paralelas a las *Eutidemo* y sugieren que ambos diálogos fueron escritos en el mismo período anti-megárico de la producción de transición.

insuficiente de dialéctica que culmina en una intervención erística y otro positivo, constructivo y superador que habilita importantes innovaciones metodológicas, como la propuesta de investigación mediante hipótesis, introducida en *Men.* 86d-87c como alternativa al camino sin salida al que los condujo la pregunta “qué es *x*”. Al igual que en *Eutidemo*, en *Menón* núcleos raigales del ἔλεγχος son sometidos a revisión.

La oposición que construye el *Eutidemo*, no obstante, tiene rasgos que se ajustan mejor a mi lectura de réplica a Isócrates, hipótesis difícil de defender para el caso de *Menón*, en tanto allí Sócrates es enfrentado a sí mismo o a los planteos paradójales y capciosos que su propia actividad podría propiciar, no a Eutidemo y Dionisodoro, únicos en los cuales se deposita la promoción de la erística en el *Eutidemo*, y que podría explicarse por el intento de Platón de redirigir hacia los megáricos y en menor medida hacia Antístenes el ataque de Isócrates.³²² No sería extraño que la aparición del *Encomio de Helena* en el período 390-385 a. C., esto es, con posterioridad a la publicación del *Contra los sofistas* pero no mucho más allá, haya motivado a Platón para la escritura del *Eutidemo*, más si se atiende que la fundación de la Academia habría ocurrido en torno al 387 a. C., poco tiempo después de la vuelta de Platón del primer viaje a Sicilia.

No debería descartarse que el *Encomio de Helena* sea una reacción de Isócrates a la apertura de la Academia si lo datamos con posterioridad a 387 a. C., cuestión indecidible pero que podría explicar por qué Isócrates vuelve a cargar contra el círculo socrático luego del *Contra los sofistas*, excluyendo esta vez a los abocados a los discursos políticos, y por qué, asimismo, distingue en *Encomio de Helena* 1 tres agrupamientos entre los socráticos, en cuyo segundo grupo suelen ser identificados Platón y los académicos a través de la posible referencia a los problemas y tesis del *Protágoras*, uno de los últimos diálogos que Platón escribió en su etapa de juventud. El *Menón* podría ser o bien anterior al *Encomio de Helena* y responder de modo general a las tensiones intra-socráticas abiertas por el *Contra los sofistas*, o bien posterior al *Eutidemo*, centrándose ya en la superación del ἔλεγχος gracias a la reminiscencia y el método hipotético una vez que la réplica a Isócrates ya había sido consumada.³²³

³²² Se me podrían objetar los contactos de Menón con Gorgias (*Men.* 70b-71d, 73c, 76b-c, 95c-96d), sofista de quien quizás aprendió sus ardidés erísticos. No obstante, en *Men.* 70b-71d se repite el juicio de *Gorg.* 447c-448a sobre la habilidad del leontino para responder cualquier cosa que se le pregunte, no para preguntar erísticamente. Cf. capítulo 3, apartado 3.2.1c, pp. 201-202, nota 254. Menón además realiza su primera intervención erística (*Men.* 75c) luego de las refutaciones sufridas por parte de Sócrates.

³²³ Me inclino por esta última opción, aunque no es esencial para mi lectura. El *Menón* aporta con la reminiscencia una solución a una paradoja ya esbozada en *Euthd.* 275d-277c y una interpretación adecuada a la tesis que concluye Eutidemo en *Euthd.* 296c-d: que Sócrates conoce todas las cosas desde

La datación tardía que también se baraja del *Encomio de Helena* —370 a. C. de acuerdo con Jebb (1876: 103), Van Hook (1945: 59) y Mirhady y Too (2000: 32)— podría llevar a considerar que es Isócrates quien responde allí al *Eutidemo*, el cual sería una respuesta exclusiva al *Contra los sofistas*. Esta hipótesis podría dar cuenta mejor de por qué el círculo socrático es atacado dos veces, argumentando que Isócrates aglutina nuevamente en el marco de la erística las prácticas que Platón pretende diferenciar, pero presenta el problema de que tal estrategia implicaría un gran riesgo de falla en la identificación de Platón como rival del discurso notoriamente mayor que la de *Contra los sofistas*, en donde este sería criticado en virtud de diálogos como el *Eutifrón*, los *Hippias*, etc. Una invectiva contra Platón por retratar a un Sócrates erístico en el *Eutidemo* es muy forzada, y no debe perderse de vista que este socrático no es el único desacreditado. La apertura de la Academia habría dado a Isócrates la oportunidad para reflotar el ataque a los socráticos, pero la crítica excede a Platón.³²⁴

La decisión de colocar al *Encomio de Helena* luego del *Eutidemo* tiene el inconveniente adicional de que no permite integrar en una hipótesis consistente el contenido de los protrépticos, los cuales sientan posición sobre el vínculo entre filosofía y política, y que defenderé que se dirigen contra el elemento doctrinal de la crítica de Isócrates. Como vimos en el capítulo 1, apartado 1.2.3, Isócrates carga contra los socráticos el compromiso con una tesis según la cual la felicidad y la virtud se consiguen por un conocimiento exacto de carácter enseñable y de fácil transmisión, promesa que Isócrates considera desmesurada, fraudulenta e infecunda para instruir a los jóvenes en las prácticas que les permitirán ser ciudadanos. La incompetencia e inutilidad respecto del ámbito particular y el común de la “filosofía en torno a las

siempre. Contra la idea de Chance (1982: 5-6) y Sermamoglou-Soulmaidi (2014: 121-122) de colocar al *Eutidemo* después del *Menón*, sería sorprendente que Platón publicara una obra en donde alguien utiliza superficialmente y a modo de burla una teoría que acaba de desarrollar en un diálogo anterior. En *Menón*, además, la diferencia entre el argumentar erístico y dialécticamente es clara, como señalé en *supra*, nota 321, siendo esperable que un diálogo que se centre en trazar esa distinción, como el *Eutidemo*, se deba ubicar antes. En síntesis, parto de la asunción de que entre el 390 y el 380 a. C. se habrían publicado las siguientes obras: *Contra los sofistas-Protágoras-Encomio de Helena-Eutidemo-Menón*.

³²⁴ Dusanic (1999) sostiene la posterioridad del *Eutidemo* al *Encomio de Helena* en un intento de reconstrucción del diálogo que no apela a la hipótesis megárica, sino que identifica a Eutidemo y Dionisodoro con intelectuales de Quíos que Isócrates ya había criticado en *Contra los sofistas*. Platón buscaría en *Eutidemo* desligarse de las ideas democráticas asociadas a este tipo de argumentación erística, vinculando a su vez el programa educativo de la Academia a un tipo de organización monárquico-aristocrática. Hawtrey (1983: 26-27) también considera que el *Encomio de Helena* es posterior al *Eutidemo*, ya que, según su criterio, Isócrates en su párrafo inicial ya distingue a Platón de los erísticos. Mársico e Inverso (2012: 91-92) solo mencionan al *Contra los sofistas* entre las obras de Isócrates a las que Platón estaría respondiendo. La anterioridad de los dos discursos de Isócrates y la consecuente réplica de Platón a las críticas que plantean ambos es defendida por Méridier (1964: 137).

discusiones” (*Encomio de Helena* 6) es un ingrediente esencial del ataque, y sería raro que esta arista no sea tematizada si el *Eutidemo* fuera una respuesta a Isócrates.

Los próximos dos apartados se acercan a los protrépticos bajo la hipótesis de que en ambos Sócrates y Clinias no solo demuestran cómo debe ser comprendido correctamente el vínculo entre filosofía, conocimiento y felicidad, sino que también sientan las bases de la necesaria conducción de los asuntos de la ciudad que le corresponderá a quienes posean la *ἐπιστήμη* capaz de hacer útiles y buenas todas las cosas relativas a la acción humana, preanunciando así el *Eutidemo* desarrollos de *República* no sólo en terreno metodológico, sino también político. En 4.2.1 reconstruyo la argumentación del primer protréptico y evalúo en qué medida allí se proponen fundamentos epistemológicos y fines ético-educativos en sintonía con la posición adjudicada por Isócrates a los sofistas en sus discursos pero de modo más elaborado y preciso. En 4.2.2 examino el argumento que lleva a la propuesta del conocimiento de la técnica del reinado (ἡ βασιλική) como aquel que los hará felices, ahondando a su vez en los ecos de esta tesis respecto de la tercera ola del argumento de *República* (V.473d) y ciertos inconvenientes que el argumento del *Eutidemo* presenta explícitamente como no resueltos y que el abordaje más sistemático de *República* es capaz de resolver.

4.2.1 El primer modelo protréptico

Desde un punto de vista formal, la conversación de Sócrates con Clinias promete ser un discurso protréptico a la filosofía y el cuidado de la virtud. Siguiendo las definiciones de Slings (1999: 59-63), un texto podría considerarse un protréptico si se propone generar un cambio en el comportamiento de aquel a quien está destinado, que podría ser tanto una figura establecida por el texto como el propio lector. La filosofía y la virtud no son las únicas temáticas a las que solía dedicarse un protréptico. El *Filipo* de Isócrates, por ejemplo, exhorta al rey macedonio a unificar a los griegos y liderar la guerra con Persia. En el siglo IV a. C., no obstante, fueron comunes los protrépticos a la filosofía, sobre todo entre los socráticos, con títulos de Antístenes (*SSR* V.A.41), Aristipo (*SSR* IV.A.144) y más tarde Aristóteles, aunque también Isócrates elaboró uno en *Antídosis*, de modo que el género excedió por mucho al círculo socrático.

Slings realiza una importante distinción entre protrépticos *implícitos* y *explícitos*.

Los del primer tipo serían aquellos que sin presentarse como protrépticos, están diseñados para causar una transformación en la conducta del receptor. El análisis de la filosofía como preparación para la muerte de *Fedón* 64a-69e es un ejemplo de la categoría, lo mismo que la *Apología de Sócrates* y el *Critón* en su integridad. Los del segundo tipo, en cambio, se muestran desde el inicio como parte del género. El del *Eutidemo* constituye un protréptico dialéctico, caso mixtura genérica único en su especie de acuerdo con Mársico e Inverso (2012: 81-82). El éxito de los modelos está en que en tanto intercambios de carácter dialogado que avanzan por preguntas y respuestas, ambos promoverán el curso de acción que le fue prometido a Clinias.

El punto por el cual Sócrates y Clinias comienzan el argumento del primer modelo es que todos los hombres queremos (βουλόμεθα) que las cosas nos “salgan bien (εὖ πράττειν)” (278e), expresión por demás ambigua que conjuga la idea de “actuar bien” e “írle a uno bien”, lo cual les permitirá homologarla luego con la noción de “ser feliz (εὐδαιμονεῖν)” en 280b.³²⁵ Sócrates presenta a Clinias de manera casi innegable este ladrillo inicial del planteo, disculpándose incluso por preguntar algo ridículo (καταγέλαστος) e insensato (ἀνόητος). A los hermanos ya les había pedido disculpas anticipadas en 278d por el carácter de aficionado (ιδιωτικῶς) y risible (γελοῖως) que su exhortación improvisada tendría para sus ojos expertos. Esta insistencia en lo evidente del primer paso de la construcción argumental es relevante, ya que contrasta con el tipo de preguntas paradójicas de la primera demostración que acaba de finalizar.³²⁶

Establecido esto, en 279a Sócrates pasa a preguntarle a Clinias cómo conseguirían que las cosas les salieran bien, resultando también evidente la respuesta y que el muchacho acepta sin cuestionar: si tuvieran muchas cosas buenas (πολλὰ ἀγαθὰ). El inventario de bienes que continúa revela que por el momento están transitando los carriles del opinar más reputado: ser rico es lo primero que destacan, a lo cual agregan estar sano, ser bello y lo relativo a la salud y el vigor del cuerpo, luego bienes de

³²⁵ Sobre esta ambigüedad, cf. Dimas (2002: 1) y Mársico e Inverso (2012: 120-121, n. 35). Sermamaglou-Soulmaidi (2012: 44-47) considera que el empleo de Sócrates de ambigüedades lo acerca a la actividad de Eutidemo y Dionisodoro. Seguiré aquí las sugerencias de Sprague (1962: 10) y Chance (1992: 68-69), quien ven en esta y en otras ambigüedades no una voluntad de engaño de Sócrates, sino un recurso dirigido a mostrar que la conversación puede atender a los correlatos extralingüísticos que permitirían llevarla a buen puerto incluso en un terreno conceptual escurridizo y equívoco. Más aún, considero que el primer protréptico busca fundar la justeza de la ambigüedad que porta εὖ πράττειν.

³²⁶ En el contexto del *Eutidemo* se da por supuesto lo que en *Menón* Sócrates debe probar contra la negativa de Menón: que todos deseamos lo bueno (*Men.* 77c). Constituye esta una afirmación básica del intelectualismo socrático y, cabe suponer, de la antropología platónica. Cf. *Prot.* 358c-d, *Gor.* 467c-468c y *Banq.* 205a. Sobre el argumento de *Menón* en tal marco, cf. Divenosa (2007: 158-162).

carácter social como los linajes, poderes y honores, y finalmente el ser moderados, justos y valientes. Si bien la incorporación final de la sabiduría (σοφία) al recuento de virtudes parece satisfacer a Clinias, Sócrates advierte que les está faltando aquello que todos los hombres dicen que es el más grande de los bienes, la εὐτυχία, vocablo que para un griego significaba “suerte” o “buena suerte”, consecuencia de la unión de sus elementos de base, εὖ (“bien”) y τύχη (“suerte”, “destino”, “fortuna”).

No obstante, aquí es más correcto traducir εὐτυχία por “capacidad de acierto” o también “éxito”, como proponen Mársico e Inverso (2012: 122-123, *n.* 37), ya que inmediatamente a la propuesta de su inclusión entre los bienes, Sócrates da un paso clave que distanciará por completo el argumento del sentido común de la época, para el cual la felicidad dependía en gran medida de hechos que escapaban al poder y la dirección del agente que actúa. En 279d, en efecto, Clinias es advertido de que acaban de cometer un error por establecer dos veces la misma cosa, ya que la sabiduría en verdad se identifica, como propondrá Sócrates, con la capacidad de acierto. Ante el asombro del joven por la irrupción de esta tesis, que constituye una refutación, o al menos el señalamiento de un paso en falso, Sócrates procede a explicarla con un argumento adicional, que introduce para remover su carácter sorprendente.

La justificación de Sócrates apela a técnicas específicas para trazar el vínculo entre σοφία, εὐτυχία y εὐπραγία, esto es, la buena práctica, noción en íntima relación con la fórmula εὖ πράττειν: (a) los flautistas son quienes más aciertan (εὐτυχέστατοι) respecto de la buena práctica de la flauta; (b) los gramáticos respecto de la lectura y la escritura; (c) los pilotos sabios aciertan más (εὐτυχεστέρους) en los peligros del mar; (d) cualquiera compartiría más gratamente el peligro con un estratega sabio que con uno ignorante; y (e) lo mismo con el médico respecto de la enfermedad. Aunque los superlativos y comparativos podrían hacer creer que ser sabio no alcanza para actuar bien, Sócrates concluye en 280a que la sabiduría hace tener a los hombres capacidad de acierto en todas las cosas. Si alguien se equivoca, por consiguiente, es porque no tiene sabiduría, ya que si la tuviera, alcanzaría el propósito rectamente (ὀρθῶς τυγχάνειν). En 280b Sócrates da un paso más que indica que lo que antes conceptualizó como una identificación entre capacidad de acierto y sabiduría es con propiedad una reducción de la primera a la segunda: si hay σοφία, no es necesaria la εὐτυχία, afirmación que

termina por borrar toda clase de azar en la realización de una buena práctica.³²⁷

El siguiente paso (280a-280e) incorpora la dimensión de la utilidad y el uso de las cosas buenas en la consecución de la felicidad: para que las cosas nos salgan bien y seamos felices, argumenta Sócrates, los bienes deben sernos útiles (ὠφελεῖν), noción que permite introducir la tesis de que no es suficiente la presencia (παρεῖναι) de un bien en alguien o su mera posesión (κτῆσις) —el *tenerlo*—, sino que de un bien se debe *hacer uso* (χρῆσις). El alimento y la bebida, por ejemplo, no son útiles si se los tiene pero no se los come y bebe, y un carpintero podría poseer todas las cosas necesarias para su labor, como instrumentos y madera, pero ninguna de las cosas útiles que puede su técnica podrían salirle bien si no las usara. El ejemplo sirve para traer a cuento que la posesión de los bienes listados (riquezas, honores, virtudes, etc.) no redundan en la felicidad por su sola posesión, sino que para ser feliz es suficiente (ἰκανόν) lo siguiente: que uno los posea (κεκτηῖσθαι) y, además, se sirva (χρησθαι) de ellos.³²⁸

Este último requisito, no obstante, se revela inmediatamente insuficiente, ya que Sócrates insiste en 281a que no importa el uso de cualquier modo, sino el que se da correctamente (ὀρθῶς), esto es, el guiado por un conocimiento. Respecto del trabajo de la madera, por ejemplo, solo el conocimiento de carpintería (ἐπιστήμη ἢ τεκτονική) hace posible usarla con corrección, y lo mismo le ocurre a los bienes antedichos. Si asumimos la equivalencia o al menos la íntima conexión que en este contexto tienen ἐπιστήμη y σοφία, sobre todo a partir de que en 281b Sócrates afirmará que las posesiones de alguien se volverían útiles gracias a la sensatez (φρόνησις) y la sabiduría (σοφία), el saber pasa a ser la noción que estructura y enlaza todos los conceptos hasta ahora desarrollados: “el conocimiento (ἐπιστήμη) proporciona a todos los hombres en toda posesión y práctica (ἐν πάσῃ κτήσει τε καὶ πράξει) no solo la capacidad de acierto

³²⁷ Adscribo en este punto a la lectura de Chance (1992: 62-64), quien ve el siguiente desplazamiento conceptual en el uso de εὐτυχία: cuando se la emplea al principio del argumento se la toma como *causa* de la felicidad, a tono con la interpretación del sentido común y los significados asociados al término, pero Sócrates luego la erige como *resultado* de la sabiduría: teniendo sabiduría se tiene más capacidad de acierto, porque esta otorga corrección a nuestras acciones y así estamos en mejor disposición de dar en el blanco. La sabiduría no necesita capacidad de acierto, sino que es ella misma la que la produce.

³²⁸ Mársico e Inverso (2012: 126, n. 40) vislumbran aquí un antecedente de la crítica que Aristóteles dirige contra los megáricos que niegan la realidad de la potencia: “Hay algunos que dicen, como los megáricos, que sólo cuando se actúa se tiene potencia, y cuando no se actúa, no se tiene. Por ejemplo, no puede construir el que no está construyendo, sino el que está construyendo, cuando construye.” (*Metafísica* IX.3-4=SSR II.B.15). Sócrates, en efecto, no considera que alguien, al usar *x*, adquiere la capacidad respecto de *x*. El carpintero posee el conocimiento de su técnica a la manera de una potencia que debe actualizar al aplicarla a los materiales correctos para hacer cosas útiles. Del pasaje puede extraerse que ninguna potencia es de utilidad, ni la madera ni la técnica de la carpintería, si uno no la utiliza nunca.

(εὐτυχίαν), sino también el que las cosas salgan bien (εὐπραγίαν)” (281b).

La revisión de 281c-e da cuenta del carácter neutro en vistas a la felicidad que para Sócrates y Clinias tienen la totalidad de las cosas que antes llamaron bienes con excepción de la sabiduría, y que Dimas (2002: 3) conceptualiza en tanto “facilitadores”.³²⁹ La pregunta que estructura el planteo es si convendría tener mucho de estos últimos sin inteligencia (νοῦν μὴ ἔχων) o si en tal caso sería mejor tener menos, bajo el supuesto de que el pobre actúa menos que el rico, el débil menos que el fuerte, el perezoso menos que el trabajador, etc. Si el que no es sabio actuara menos, se equivocaría menos (ἀμαρτάνειν ἧττον), las cosas le saldrían menos mal (ἧττον κακῶς πράττειν) y sería menos desgraciado (ἄθλιος ἧττον), situaciones opuestas a la εὐτυχία, la εὐπραγία y la εὐδαιμονία, de las cuales, en contrapartida, participaría en mayor grado quien tuviera más facilitadores con sabiduría.³³⁰ Emerge así la idea de que lo que habían llamado bienes, como riqueza, fuerza, intrepidez, laboriosidad, etc.:

[...] el argumento no trata sobre si resultan ser naturalmente (πέφυκεν) bienes en sí y por sí mismos (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ἀγαθὰ), sino que según parece es así: si, por una parte, la ignorancia los guía (ἡγῆται ἀμαθία), son males mayores (μείζω κακὰ) que sus contrarios, en tanto ponen más poder a disposición (δυνατώτερα ὑπηρετεῖν) de un guía que es malo (τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι), mientras que si los guía la sensatez y la sabiduría (φρόνησις τε καὶ σοφία) son bienes mayores (μείζω ἀγαθὰ), pero ninguno de ellos es en sí y por sí (αὐτὰ δὲ καθ’ αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν) de valor alguno (οὐδενὸς ἄξια). (Platón, *Euthd.* 281d-e)

Bien y mal no son propiedades que puedan decirse de ninguna cosa por sí misma más allá de la sabiduría, que es un bien, y la ignorancia, que es un mal.³³¹ Establecido, entonces, el saber como lo único incondicionalmente bueno que proporciona corrección en el uso de cada cosa y que hace que toda práctica nos salga bien y alcancemos la

³²⁹ Las nomenclaturas para aproximarse a este concepto varían de intérprete a intérprete. Chance (1992: 76) los conceptualiza como “so-called goods”, Brickhouse y Smith (2000: 77) como “dependent goods”, Russell (2005: 23) como “conditional goods”, Sermamoglou-Soulmaidi (2012: 29-30) como “conventional goods”, Mársico e Inverso (2012: 85) como “bienes sucedáneos”. Más allá de la divergencia en las denominaciones, el aporte de este tipo de bienes en pos de la felicidad es un elemento clave en la interpretación del sentido del primer protréptico del *Eutidemo*. Volveré a ello en breve.

³³⁰ El pobre que utilizara sus recursos con sabiduría estaría siempre en mejor posición en vistas a la felicidad que el rico que los usara con ignorancia. En el marco de este protréptico, bajo el supuesto de que alguien es ignorante, sería más conveniente que fuera pobre a rico. Con conocimiento la situación es la opuesta. Para un análisis de cómo operan los facilitadores y sus contrarios, cf. Parry (2003: 10).

³³¹ En 280e Sócrates ya anticipa esta conclusión: “es peor si alguien usa una cosa cualquiera de manera incorrecta que si se deja estar, pues una cosa es un mal mientras que la otra no es ni un mal ni un bien”.

felicidad que deseamos, se llega a la siguiente conclusión: “es preciso, según parece, que todo hombre se prepare (παρασκευάζεσθαι) de cualquier manera (ἐκ παντός τρόπου) para ser lo más sabio posible (ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται)” (282a).

Aunque la exhortación a la filosofía en tanto anhelo de volverse sabio podría haber terminado, Sócrates añade en 282b la necesidad de buscar guías adecuados a tal aspiración para entregarse a sus servicios, sean estos padres, tutores, amigos, enamorados, extranjeros o ciudadanos, punto que revela que la concepción de la φιλοσοφία que opera en el diálogo desde la conversación introductoria es indisociable de la cuestión educativa. Se insiste, de todos modos, en que tal búsqueda de formadores sería posible solo en el caso de que la sabiduría fuera algo enseñable (διδασκτόν) y no surgiera espontáneamente (ἀπὸ ταῦτομάτου), cuestión que Sócrates advierte que todavía no han analizado, pero que Clinias considera evidente. De manera similar a como se despacha a Eutidemo y Dionisodoro de la demostración de tan difícil investigación en *Euthd.* 275a, y que ciertamente les ahorra los difíciles problemas del *Menón*, Sócrates la concede como verdadera y extrae finalmente la afirmación de que “es necesario filosofar (ἀναγκαῖον φιλοσοφεῖν)” (282d) y el compromiso del joven a disponerse a ello lo más posible, cumpliéndose el fin del modelo protréptico.

Aunque uno puede reconstruir los pasos del argumento de Sócrates sin demasiadas complicaciones, de manera similar a como es conducido el inexperto Clinias, el razonamiento no es para nada transparente y ha suscitado numerosas controversias entre los especialistas. He decidido dejar de lado la postura de quienes enfatizan en exceso las trampas de las que supuestamente se serviría Sócrates, como Sermamoglou-Soulmaidi (2012: 44-47), quien considera que el argumento es deliberadamente erístico, no sólo por el empleo ambiguo de εὖ πράττειν y εὐτυχία ya señalado, sino también por apelar a una oposición tajante entre sabiduría e ignorancia. La propia autora debe reconocer, de todos modos, que al concluir que hay que volverse “lo más sabio posible (ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται)” (282a) Sócrates acepta estadios intermedios inadmisibles para Eutidemo y Dionisodoro, y considero que la misma conclusión emerge de los superlativos y comparativos de εὐτυχής usados en 279e.³³² Es por ello que la autora arriba a una posición cercana a la de Weiss (2000): tales maniobras de dudoso rigor lógico son utilizadas para promover la educación del joven,

³³² A propósito de este pasaje, Chance afirma lo siguiente al comparar las disyunciones que unos y otros interrogadores le ofrecen a Clinias: “Now, however, Kleinias is not selecting one of two answers in some abstract, artificially constructed context, but choosing with whom he himself would more gladly risk dangers when on campaign or sick: with the wise or the ignorant practitioner of an art.” (1992: 62-63).

no para confundirlo, silenciarlo y espantarlo tras reiteradas refutaciones.³³³

Dentro de lo que suscita controversia, me gustaría ahondar en cuál es el vínculo que el argumento establece entre sabiduría y felicidad. Una primera opción es la que adoptan Chance (1992: 73-75), Annas (1993), Irwin (1995: 57) y Sermamaglou-Soulmaidi (2012: 36-44), entre otros, quienes ven una tesis que afirma la soberanía o suficiencia de la sabiduría, esto es, que esta es *necesaria y suficiente* para la felicidad. Esta postura implica relegar a un lugar subsidiario los “facilitadores”, proponiendo que estos son presentados como bienes en un momento argumental que pretende recuperar las opiniones de sentido común, pero que luego son superados al proponer Sócrates a la sabiduría como el único bien. El aporte de estos a la felicidad sería o bien neutro, como sostiene Annas (1997) en su intento de ver un antecedente de la doctrina estoica de los indiferentes, o bien nulo, como defiende Sermamaglou-Soulmaidi (2012: 41), quien considera que la sabiduría por sí sola hace a los hombres felices, priorizando para ello no 281d-e, donde se dice que los facilitadores podrían llegar a ser buenos pero no por sí mismos, sino 282c-d, en donde Sócrates dice que la sabiduría “es la única entre las cosas que existen que hace feliz y con capacidad de acierto al hombre”.³³⁴

Adscribir a este deslizamiento entre 281d-e y 282c-d invita a pensar en la inconsistencia de la posición de Sócrates, elemento que a Sermamaglou-Soulmaidi le sirve para insistir en las estrategias erísticas de este. Pero semejante lectura extrema tiene la desventaja de que estropea el desarrollo argumental en torno a los facilitadores, y no explica, a su vez, en qué sentido su capacidad para otorgar más o menos poder a alguien cooperaría en su felicidad si es que el conocimiento los guía con corrección. Por lo demás, cualquier interpretación que otorgue a la sabiduría el ser condición necesaria y suficiente para la felicidad relega a los facilitadores a un lugar en donde es difícil apreciar su función en la vida y la acción en general. Es por ello que autores como Ferejohn (1984: 111-112), Reshotko (2001: 330-331) y Parry (2003) plantean que el conocimiento sería *necesario* para la felicidad, pero *no suficiente*.

Quienes mejor han delineado esta línea son Brickhouse y Smith (2000),

³³³ McPherran (2005: 52) sugiere la idea de que la apelación a equívocos esté al servicio de forzar a Clinias —y al lector— a tomar conciencia de tales sutilezas, de manera similar a como, siguiendo a Hawtrey (1983: 20), vimos que no todas las falacias erísticas son analizadas por Sócrates.

³³⁴ Vlastos (1991: 216) considera que los bienes condicionales podrían aportar felicidad en algún grado, lo cual da por resultado una concepción “multicomponente” de la felicidad, pero acuerdo con Sermamaglou-Soulmaidi (2012: 40, *n.* 74) en que ello es inconsistente con hacer de la sabiduría condición necesaria y suficiente de la felicidad. Mársico e Inverso (2012: 125, *n.* 39) adscriben a una posición cercana a la de Annas, también defendida por Long (1996: 23-32). Acerca de esta lectura, *cf.* Gill (2000: 133-137).

proponiendo conceptualizar el argumento como una defensa de la primacía de la sabiduría, en tanto y cuanto lo que quiere mostrar Sócrates es que la mera posesión de cosas con buena reputación, como riqueza, linaje, moderación, suerte, etc., no son de valor alguno, sino que lo que vuelve buena tal posesión es su empleo sabio y, por tanto, correcto. El argumento no problematiza cómo estos facilitadores del actuar humano vienen a la existencia o son adquiridos por el agente, pero sin estos no habría nada hacia donde dirigir la buena práctica. El carpintero, en efecto, no sólo necesita conocimientos de carpintería para hacer una mesa, sino también herramientas y madera, elementos que podría decirse que forman parte de su riqueza material, y también un grado mínimo de laboriosidad sin la cual no habría manera de que su obra se realizara. Este componente ineliminable de las cosas que no son por sí mismas valiosas invalida cualquier lectura que apueste por el carácter suficiente de la sabiduría en pos de la felicidad.

Este complejo vínculo entre facilitadores, conocimiento y felicidad es lo que, a mi juicio, permite interpretar el argumento del primer protréptico en el marco de la respuesta a Isócrates. En efecto, recordemos que sus discursos apelan a una posición intelectualista extrema para censurar a sus contrincantes. En *Contra los sofistas* 2-3 la primera invectiva radicaba en su promesa de brindar una ἐπιστήμη que otorgara un criterio certero para actuar y así ser felices, que Isócrates conceptualizaba en términos de saber de antemano lo que sucederá en el futuro al punto que no sería necesaria la deliberación comunitaria. En *Encomio de Helena* 1, por su parte, al segundo subgrupo atacado se le adjudicaba tres posiciones: homologar sabiduría, valentía y justicia, postular que ninguna se da por naturaleza, y afirmar que hay un único conocimiento respecto de todas ellas. La centralidad dada a la ἐπιστήμη y su correspondiente enseñabilidad y garantías de éxito atravesaba no solo a este subgrupo sino a todo el conjunto de los criticados (*Contra los sofistas* 4 y 7-8 y *Encomio de Helena* 4-5), y era para Isócrates el mayor atrevimiento de la enseñanza de los socráticos.

Hacer de la sabiduría una condición necesaria y suficiente para la felicidad colocaría al Sócrates del *Eutidemo* en la rúbrica no solo de estas críticas sino también de la promesa que realizan los hermanos en 273d, donde aseguran transmitir la virtud mejor que cualquier hombre y de la manera más rápida. El mismo Sócrates considera tal afirmación una exageración (274a) que necesita ser demostrada, y nada apunta a que de la oposición entre los erísticos y Sócrates emerja que también termine siendo este último el que proponga el tipo de programas educativos que contemporáneos de Platón consideraban irrealizables. Al contrario de lo que cree Sermamaglou-Soulmaidi (2012:

37), que sugiere que la lectura más radical del argumento constituiría un “great advertisement” para la filosofía, la existencia de escritos como los de Isócrates, en donde tales posiciones quedan asociadas a charlatanes que estafan a los jóvenes, reforzaría los prejuicios más peyorativos sobre Sócrates y sus seguidores.³³⁵

En el *Eutidemo* Platón se hace cargo de las bases teóricas a las que se dirige el elemento doctrinal del ataque de Isócrates, pero desmantela las tergiversaciones propias de la estrategia de ocultamiento del adversario de la que este se sirve, que en este punto colindaba con la elaboración de un “muñeco de paja” al que se le adscribía la búsqueda de un saber exacto sobre cosas inútiles con el único fin de oponerlo a su programa, que propugnaba por la formación de una opinión razonable sobre materias de interés cívico. En manos de Isócrates la ἐπιστήμη constituye una etiqueta prácticamente vacía de contenido de la cual importa más su mención y su asociación a la estafa y la inutilidad que su dilucidación y problematización. El argumento que Sócrates y Clinias construyen en el primer protréptico implica una complejización del punto de vista simplista que Isócrates presenta con deliberado descuido, y que él mismo se ocupa de presentar como paradójico e inadmisibile.

El éxito del protréptico que Platón pone en boca de Sócrates en esta sección redundante en que le da a la sabiduría una primacía tal en la realización de la felicidad que justifica el carácter necesario y diferencial de la formación. El añadido de que Clinias debería entregarse a tutores que lo guíen no es un elemento que deba ser menospreciado, ya que revela que Platón enmarca su réplica a Isócrates en la arena de los distintos paradigmas de educación. Clinias y Ctesipo serían representantes de la generación de jóvenes en medio de tal pugna. La actitud de ambos no estará signada solo por la impronta de sus guías, sino también por sus propias disposiciones naturales, ya que la transformación de Ctesipo es anticipada en 273a al referir a su carácter soberbio (ὕβριστής) y el desplome de Clinias en la primera demostración constituye una muestra de que la fricción que implica la erística no se ajusta a su manera de ser.

Antes de pasar al segundo modelo, me gustaría enfatizar que la presencia de Clinias en el diálogo ya sugiere en el seno del *Eutidemo* importantes desarrollos de *República*. En efecto, sus orígenes aristocráticos, así como la belleza y el vigor físico

³³⁵ Sermamaglou-Soulmaidi (2012: 189) hace remitir estos prejuicios a la parodia de Sócrates en tanto sofista en las *Nubes* de Aristófanes, comedia a la cual el *Eutidemo* buscaría contrarrestar, y no a los discursos de Isócrates, que para la autora no tienen a Platón como destinatario y rival. Esta lectura desconoce los paralelos entre el ataque de Aristófanes a Sócrates y sus discípulos y el de Isócrates, sobre todo a través del empleo del término ἀδολεσχία. Cf. capítulo 1, apartado 1.2.3, p. 55, nota 61.

(271a-b) que lo hacen merecedor de tantos admiradores (273a), apuntan a que Clinias mismo es un facilitador de gran potencia para los mayores bienes pero también para los mayores males, y es por esto que Sócrates expresa en 275a-b su preocupación respecto de que alguien se les adelante y lo conduzca a ocupaciones que lo corrompan. En el contexto de *República*, el símil de la planta (VI.491d-492a) expresará ideas similares a las delineadas en torno a los facilitadores del *Eutidemo*, principalmente en lo que respecta a la necesidad de una buena educación del alma filosófica, única que, en rigor, es capaz de grandes cosas.³³⁶ El que este símil esté vinculado a pasajes (*Rep.* VI.494a-495b) que pueden ser interpretados como una explicación de los elementos corruptores que llevaron a la figura de Alcibíades a desviar su camino del destino excelente que por naturaleza, familia e influencia social podía esperarse de él apuntan a que la elección de su primo Clinias en el *Eutidemo* no es una cuestión accidental.

Como réplica a Isócrates, el primer modelo termina por extraer el compromiso con la filosofía y el cuidado de la virtud de un joven aristócrata con un próspero futuro por delante. Esta primera parte de la tarea protréptica de Sócrates carece, de todos modos, de cualquier indicio que habilite ampliar el dominio de la filosofía más allá del ámbito de la felicidad particular, elemento que dejaría la puerta abierta a que todavía recaiga sobre Platón la acusación de Isócrates respecto de la falta de preparación para la vida política del modelo educativo que él propone. A ojos de Isócrates, el Sócrates del *Eutidemo* seguiría perdido en doctrinas extravagantes de contenido ético como las criticadas en *Encomio de Helena* 1, y más considerando que, como creen Brickhouse y Smith (2000: 77-78, n. 5) y Mársico e Inverso (2012: 129, n. 45), la posición del *Eutidemo* podría considerarse todavía una defensa de la unidad de la virtud a través de la sabiduría como aquello único que hace posible la realización de una acción buena. El segundo modelo extenderá el alcance de la filosofía y procurará fundar la política en tanto técnica del reinado en el conocimiento, intento que si bien terminará en un laberinto argumentativo sin solución, constituirá al menos una apuesta programática de Platón por el inescindible vínculo entre la filosofía y el gobierno de la πόλις.

³³⁶ “¿Entonces, Adimanto, podemos decir que, si las almas que son excelentes por naturaleza se encuentran con una mala educación, se vuelven especialmente malas? ¿O crees que las grandes injusticias y el vicio inmoderado surgen de una naturaleza mediocre, y no por el contrario de una naturaleza vigorosa destruida por la crianza, mientras que la naturaleza débil nunca será la causa de grandes bienes ni de grandes males?” (*Rep.* VI.491e). Traducción de Divenosa y Mársico (2007). Al igual que en la lectura propuesta del primer protréptico, el símil sirve para enfatizar la importancia de la educación, pero esta se encuentra limitada por el alma del alumno. Platón expresa aquí principios de formación no tan alejados de los recaudos a las posibilidades del educador que formula Isócrates en *Contra los sofistas* 21.

4.2.2 El segundo modelo protréptico

Al finalizar el primer protréptico Sócrates reitera a los hermanos la invitación a elaborar una exhortación en una línea similar a la suya, o en caso de que no quieran hacerlo, que al menos continúen el argumento desde donde lo dejaron, mostrándole a Clinias si “debe poseer todo conocimiento (κτᾶσθαι πᾶσαν ἐπιστήμην) o existe uno único (μία) que debe conseguir para ser feliz y ser un hombre bueno, y cuál es” (282e). La segunda demostración estará lejos de cumplir tal pedido, y Eutidemo se servirá de que Sócrates afirmó que desea que Clinias se vuelva sabio para acusar a él y a sus enamorados de que procuran matarlo —porque desean que sea el que no es—, dando inicio a la demostración. Es frente al nuevo fracaso de los hermanos, que defenderán argumentos que ponen en duda que unos puedan ser maestros de otros —porque no es posible el error—, que Sócrates ofrecerá otro modelo de cómo quiere que actúen.

El segundo protréptico parte de una recapitulación de las conclusiones del primero: (a) “hay que filosofar (φιλοσοφητέον)” (288e) y (b) “la filosofía es posesión de conocimiento (ἡ φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης)” (288e). Este modelo centrará su atención en lo que Eutidemo y Dionisodoro no pudieron dar cuenta: qué conocimiento deben poseer. Sócrates descarta desde el inicio en 288d-e que sea todo el conocimiento, sino solo aquél que les permitirá usar las cosas correctamente y que estas les sean beneficiosas (ὀνινάναι). De ningún provecho sería saber dónde hay oro si no supiéramos emplearlo con corrección, y la crematística y la medicina producen dinero y salud respectivamente, pero eso no significa que sepan además usarlos. Incluso si diéramos con un conocimiento que nos otorgara la inmortalidad, no habríamos avanzado en nada en pos de la felicidad si no sabemos hacer uso correcto de ella. Lo que motiva la mención de estos saberes es que todos ellos producen algo que no podría decirse que es un bien o un mal, sino que tal calificación dependerá del empleo que se haga de cada uno. Es por ello que el segundo modelo está atravesado por la búsqueda de “un cierto conocimiento en el cual se dieran conjuntamente (ἐν ᾧ συμπέπτωκεν ἅμα) el hacer y el saber usar eso que se hace (τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ ὃ ἂν ποιῆ)” (289a1-b3). Nótese que Sócrates se embarca con Clinias en una investigación que tiene como supuesto el carácter productivo del conocimiento que buscan, pero como habían establecido que solo la sabiduría es por sí buena, deben añadir a esa faz productiva el que esta también implique el saber usar aquello que produce.

Sócrates ofrece a Clinias en 289b-c un primer ejemplo de conocimiento que con seguridad no se ajusta al criterio: la fabricación de instrumentos musicales. Los expertos en este tipo de técnica, en efecto, no saben utilizar lo que producen, en tanto que, por ejemplo, la construcción de líras (λυροποιική) está separada de la citarística (κιθαριστική) por ser la primera la técnica productiva (ἡ ποιούσα τέχνη) y la segunda la volcada al uso (ἡ χρωμένη τέχνη). La introducción de este ejemplo, reforzado con la producción de flautas (αὐλοποιϊκή), da pie a la propuesta de que sería la técnica de componer argumentos (λογοποιική) la que los haría felices (289c-), término bajo el cual suele verse una referencia a la logografía (λογογραφική) que busca enfatizar el verbo ποιεῖν en lugar de γράφειν para hacerla homologable a los casos previos.³³⁷

La idea es desestimada por Clinias en 289d-, quien argumenta que algunos componen argumentos pero no saben usarlos. Sócrates califica de suficiente la prueba, pero comenta con pena que él creía que allí se iba a revelar lo que ansiaban, ya que cuando está con quienes componen argumentos, estos le parecen extremadamente sabios (ὑπέρσοφοι) y su técnica sobrehumana (θεσπεσία) y elevada (ὑψηλή).³³⁸ La estrategia de Sócrates para desacreditar a la logografía consiste en hacerla “una parte de la técnica de los conjuros (τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῦριον)” (289e), aunque mientras esta técnica comprendería el encantamiento de serpientes, arañas, escorpiones, etc., la composición de discursos “el encantamiento y la persuasión (κῆλησις τε καὶ παραμυθία) referidas a los jueces (δικαστῶν), assembleístas (ἐκκλησιαστῶν) y demás individuos reunidos en multitud (τῶν ἄλλων ὄχλων)” (290a). Esta caracterización impregna a las prácticas lindantes con la retórica de un manto de sospecha, no sólo por la irracionalidad que traería aparejado su parentesco con la inspiración divina, sino también por su vínculo con la erística, la cual se concentra más en generar asombro y estupefacción en la masa que rodea su espectáculo que en buscar la verdad o exhortar a lo mejor.³³⁹

³³⁷ Cf. Liddell, Scott y Jones (1996: s. v. λογοποιικός), quienes remiten a *Euthd.* 289c como *hárax* y sinónimo de λογογραφική. Meridier (1964: 170, n. 1) sostiene la sinonimia y la posible referencia a Isócrates. Mársico e Inverso (2012: 152-153, n. 76) no circunscriben su sentido a la logografía, sino a la producción de argumentos en general, en la cual podría estar incluida la erística. Sermamoglou Soulmairi (2014: 52-53) defiende que la crítica se dirige a Eutidemo y Dionisodoro porque dominan también las artes tribunalicias. No obstante, los hermanos ya dejaron claro en *Euthd.* 273d que ahora solo las tienen como pasatiempo. En *Euthd.* 228b, de todos modos, mediante la comparación con Proteo, se destacan los poderes hechizadores de los erísticos. Cf. capítulo 3, apartado 3.2, p. 184, nota 233.

³³⁸ El empleo de ὑπέρσοφος es paralelo a los exagerados elogios de Sócrates respecto de Eutidemo y Dionisodoro, a quienes ya había referido como πάσσοφοι, “completamente sabios” (271c y 287c).

³³⁹ La comparación recuerda la descripción de los poderes del λόγος por parte de Gorgias en *Encomio de Helena* 8-14, y sobre todo en 9-10, en donde su capacidad persuasiva es homologada a los conjuros (ἐπωδαί), y de donde el sofista hace remontar el origen de la poesía y la prosa artística al hechizamiento

Frente a la falta de visión de una salida al problema, Sócrates propone que quizás sea la estrategia (στρατηγική) el conocimiento que los hará felices, aunque Clinias reacciona también contra esto, argumentando que es “una técnica de caza de hombres (θηρευτική ἀνθρώπων)” (290b), y en tanto tal, solo apresa y subyuga, pero no sabe usar lo que caza, idea que demuestra con dos ejemplos: por un lado, a partir de que cazadores y pescadores dan sus presas a los cocineros; por otro, a partir de que los matemáticos, como geómetras, astrónomos y calculistas, también podrían considerarse cazadores, “ya que estos no hacen los diagramas (οὐ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα) cada uno de ellos, sino que descubren los que existen (ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν)” (290c), pero como no saben emplear sus descubrimientos sino solo cazarlos, se los entregan a los dialécticos (τοῖς διαλεκτικοῖς) para que los usen.

Las palabras del muchacho despiertan la admiración de Sócrates, quien lo incita a que continúe. Lo que arguye Clinias es que los estrategas, cuando capturan una ciudad o un ejército, como no saben hacer uso de los cautivos, se los entregan a los políticos, procediendo así del mismo modo que el cazador de codornices respecto del criador de codornices y el matemático respecto del dialéctico. La conclusión a la que arriba el muchacho a través de estos ejemplos es que ya sea que busquen aquel conocimiento que “sabe usar (ἐπιστήσεται χρῆσθαι) lo que logra poseer (ὃ ἂν κτήσεται)” (290d5) en el marco de la técnica productiva (ποιήσασα) o de la captura (θηρευσαμένη), este no será la estrategia, por caer esta en los problemas ya señalados antes para el caso de la fabricación de instrumentos musicales y la logografía: el no saber emplear aquello que, de una u otra manera, consigue adquirir para su posesión.

Si la intervención de Clinias ya había sorprendido a Sócrates, en 290e Critón interrumpe el relato para preguntarle a su amigo si el joven realmente dijo esas cosas, porque no le cree y, asimismo, “yo creo que él, si dijo eso, no necesitaba a Eutidemo ni a ningún otro hombre para educarlo” (290e). La pregunta despierta las dudas de Sócrates, quien por un momento aventura que quizás no recuerda bien y fue Ctesipo el que lo dijo. La sorpresiva reacción de Critón, “¿Cómo Ctesipo (ποῖος Κτήσιπος;)?” (291a), es indicativa de que el perfil y el carácter de los muchachos delineado hasta el momento vuelve algo inverosímil esta última opción. La cuestión queda zanjada al determinar Sócrates que lo único seguro es que no fueron ni Eutidemo ni Dionisodoro

(γοητεία) y la magia (μαγεία). Sobre la posibilidad de que la crítica alcance también a Eutidemo y Dionisodoro, cf. Mársico e Inverso (2012: 153-154, n. 77). Los autores destacan que el énfasis en la inspiración hace que la logografía sea alcanzada por las críticas a la labor del rapsoda en *Ión*.

los que dijeron tal cosa, sino alguno de los seres superiores (τις τῶν κρείττωνων) que estaba presente, calificación que Critón enfatiza como “y en mucho (καὶ πολὺ γε)” (291a), descreyendo todavía de que Clinias haya sido el autor de los dichos.³⁴⁰

Tras la incredulidad de Critón se esconde la mayor enseñanza de los protrépticos e incluso del *Eutidemo* como un todo: la superioridad del método de Sócrates frente al erístico es de tal magnitud que los efectos en sus interlocutores resultan sorprendentes incluso para quienes lo conocían. A nivel literario es un dato importante el que la conversación con Critón esté en un plano narrativo independiente del relato de Sócrates, el cual, a diferencia del carácter factual que tendría el diálogo que lo enmarca, está atravesado por su subjetividad y la volubilidad de su memoria, Memoria (Μνημοσύνη) a la cual, cabe recordar, este invoca junto a las Musas antes de comenzar su narración (275c-d), y lo hace justamente porque la sabiduría de los hermanos es ἀμήχανος, esto es, “enorme”, “extraordinaria”, “inconcebible”. La ironía radica en que es una intervención de un muchacho sin conocimientos ni experiencia la que despierta la suspicacia de Critón respecto de que Sócrates exagera y no es sincero.

La refutación de Clinias de que la estrategia es el conocimiento que buscan junto con la irrupción de Critón pueden ser empleados para defender que los modelos protrépticos van más allá de su contenido teórico. En este punto es importante advertir que la estructura del segundo protréptico es distinta a la del primero. Allí la conducción de Sócrates es más pronunciada y Clinias no tenía tanto lugar para hacer valer su voz. Pero el análisis de candidatos que comienza en 289b y que llegará hasta el fin del segundo modelo constituye el ofrecimiento al joven de propuestas de respuesta a la pregunta para que este las evalúe, dándole, a su vez, un ejemplo en el cual el criterio del que partieron —hacer y saber usar (289a-b)— no funciona. El argumento que va desde los instrumentos musicales hasta el rechazo de la estrategia pertenece en mayor medida a Clinias que el que los llevó a establecer al conocimiento como lo único en sí y por sí bueno a partir del deseo indeterminado de que las cosas nos salgan bien.

Atendiendo estrictamente al contenido de la refutación de Clinias, es notable que esta en algún grado revisa el paradigma de la producción que venía operando en el

³⁴⁰ Sermamoglou-Soulmaidi (2012: 134-135) arguye que Sócrates podría haber actuado a propósito al exagerar las afirmaciones de Clinias, justamente para hacer intervenir a Critón, mostrando así que en materias de semejante dificultad tales progresos rápidos, como los que prometen Eutidemo y Dionisodoro, son inverosímiles. El que se ponga en tela de juicio que el interlocutor de Sócrates estaba en la capacidad de haber dicho lo que dijo en tan poco tiempo contrasta totalmente con la transformación de Ctesipo en un disputador experto en la demostración erística posterior.

protréptico desde 289b. No sólo la estrategia es distinta a la fabricación de flautas y discursos por no ser esta una técnica que produce algo que antes no era sino que apresa algo ya existente, sino que el argumento enfatiza que aquellos que saben usar con sabiduría las cosas no necesariamente deben producirlas ellos mismos: los cazadores de codornices les dan las codornices a los criadores; los matemáticos sus descubrimientos sobre diagramas a los dialécticos; los estrategas los ejércitos y ciudades vencidas a los políticos, todo ello bajo la suposición de que los segundos saben usarlas. La ventaja del enfoque de Clinias es que avizora al menos dos vías por las cuales alguien podría tomar posesión (κτᾶσθαι) de algo, producción y captura, a diferencia de la propuesta de Sócrates de inscribir el conocimiento técnico en el terreno de la producción.

En las palabras de Clinias resuenan, asimismo, dos desarrollos teóricos que serán caros al pensamiento platónico de *República* y *Sofista*, y por ello no es extraño que Critón dude sobre la verosimilitud de que de la boca del muchacho hayan sido expresados pensamientos por encima de sus posibilidades. Respecto de *República*, el vínculo entre matemáticos y dialécticos anticipa el tratamiento de la sección superior de la alegoría de la línea de *Rep.* VI.509d-511e, principalmente la jerarquía que se traza entre la intelección (νόησις) y la abstracción (διάνοια), en donde si bien de ambas se destaca que están volcadas a objetos reales, las Formas, y por ello son ubicadas en la región inteligible y cognoscible, en oposición a la visible y opinable, accedida por creencia (πίστις) y conjetura (εἰκασία), las modalidades de una y otra son divergentes: la abstracción postula hipótesis de las que extrae conclusiones pero sin dar cuenta de ellas y sirviéndose de imágenes; la inteligencia también parte de hipótesis pero se dirige a un principio no hipotético y mantiene su investigación en el plano inteligible.

Aunque el dominio de la διάνοια no es exclusivo de la matemática, en VI.510c la geometría y el cálculo se toman como modelos de ella, y lo que se denomina νόησις en VI.511c es identificado con el conocimiento dialéctico (ἢ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη), aprendizaje máximo del cual la abstracción, por medio un *curriculum* adecuado y experiencia, constituye solo una preparación para que el alma se vaya despegando de lo sensible.³⁴¹ Clinias, por supuesto, está lejos de elaborar conceptos

³⁴¹ En *Rep.* VII.522e-525c se analiza cómo la percepción puede dar lugar a sensaciones contrarias, lo cual lleva a que la inteligencia tenga que discriminar si una cosa es una o dos, como un dedo anular, a la vez “grande” y “pequeño” pero respecto de cosas distintas, el meñique y el mayor respectivamente. El dedo es *uno* pero lo grande y pequeño son *dos* cosas diferentes y separadas, de él y entre sí. Para reconocer que algo es un dedo no hace falta el νοῦς: hasta el más ignorante reconoce al meñique, anular y mayor como “dedos”. Pero respecto de lo grande y lo pequeño, que en el dedo se dan mezclados, es necesario análisis (ἐπισκέψις) y razonamiento (λογισμός). Este estudio (μάθημα) fomenta la abstracción y reorienta al alma

similares a los de los libros centrales de *República*, pero en el marco del protréptico es claro que la técnica que caza y entrega algo a la que sabe usarlo es inferior y le está subordinada, aunque es notable que ambas comparten un objeto real y, por tanto, cognoscible y no solo opinable, sobre todo si atendemos a que los matemáticos entregan al dialéctico no cualquier diagrama, sino “los que existen (τὰ ὄντα)”.³⁴²

Respecto de *Sofista*, la distinción entre producción y caza recuerda la división entre la técnica adquisitiva (κτητική), que sirve de modelo a la definición del pescador de caña (219a-221b) y a las primeras cinco definiciones infructuosas del sofista (221c-225e), y la técnica productiva (ποιητική), que se toma como género superior de la séptima y definitiva (232b-242c y 264c-268d). El adelantamiento de semejante distinción podría llevar a pensar que el *Eutidemo* se emparenta más con esta obra de vejez, pero se debe advertir que si bien la división de Clinias es en espíritu la misma que la de *Sofista*, sobre todo en la idea de que la producción hace algo que antes no existía, mientras que la adquisición opera sobre lo que ya existe (219a-c), en *Sofista* la caza está dentro de la técnica adquisitiva, de manera que esta no se opone a la productiva sin más, sino a una especie al interior del género.³⁴³ La falta de un método definicional vuelve al análisis de Clinias algo rudimentario a pesar de resultar perspicaz, y nada en el *Eutidemo* sugiere la presencia de este desarrollo metodológico en la discusión.

A partir de la intervención de Critón sobre la dudosa procedencia de estas afirmaciones, el diálogo no retomará el relato de la conversación con Clinias, sino que Sócrates reconstruirá la argumentación con su amigo, aunque no limitándose a contarle las preguntas y las respuestas tal como fueron proferidas el día anterior, sino haciéndolo parte de la investigación y arribando a las mismas infructuosas conclusiones. La imagen que utiliza para describirle a Critón el problema con el que se toparon es la de un laberinto (λαβύρινθος), principalmente porque el argumento que construyeron siguiendo el camino de la presunción de que los políticos poseen el saber buscado los llevó a un examen en el que “a pesar de que creíamos que ya estábamos sobre el final, dando un rodeo, nos dimos cuenta de que estábamos de nuevo como en el inicio de la

desde los objetos visibles a los inteligibles, y si bien la investigación lleva a la pregunta por el número y la unidad (*Rep.* VII.524c-525a), la abstracción excede el terreno estricto de la matemática.

³⁴² Cf. Mársico e Inverso (2012: 88), quienes enfatizan el rasgo de realidad de los objetos a los que se aplican los matemáticos. Chance (1982: 122: n. 23) traduce “existing” y remite a *Rep.* VII.527b, en donde se dice que la geometría es “el conocimiento de lo eternamente existente (τοῦ ἀεὶ ὄντος γνῶσις)”.

³⁴³ La adquisición es dividida en intercambio (μεταβλητικόν) y captura (χειρωτική) según el criterio de que el primero se realiza voluntariamente y el segundo por apresamiento (219d), y este último en lucha (ἀγωνιστική) cuando se hace abiertamente y en caza (θηρευτική) cuando es a escondidas (219e).

investigación y nos faltaba lo mismo que cuando buscábamos al inicio” (291b-c).

El primer paso de la argumentación indica que a ambos —Clinias y Sócrates— les pareció que “la técnica política (ἡ πολιτικὴ τέχνη) y la del reinado (ἡ βασιλική) eran la misma” (291c), y que técnicas como la estrategia y otras tantas “le entregaban a esta el gobierno (ἄρχειν) de las obras de las que son artífices (τῶν ἔργων ὧν αὐταὶ δημιουργοὶ εἰσιν), como la única que sabe usarlas (ὡς μόνη ἐπισταμένη χρῆσθαι)” (291c).³⁴⁴ Este conocimiento era el que estaban buscando y la causa de que se actúe correctamente en la ciudad, trayendo para ello la autoridad de Esquilo, quien en *Siete contra Tebas* 2-3 pone en boca de Eteocles la metáfora de la nave y el piloto para referirse a la tarea del gobernante: “está sentada en la popa de la ciudad (ἐν τῇ πρύμνῃ καθῆσθαι τῆς πόλεως) sola (μόνη), dirigiendo todo (πάντα κυβερνῶσα) y gobernando todo (πάντων ἄρχουσα) para hacer todas obras de provecho (πάντα χρῆσιμα ποιεῖν)”. Véase cómo a pesar de tener el modelo de las técnicas que apresan, y constatar, asimismo, que muchas de estas ofrecen sus capturas a la política, Sócrates vuelve a apostar por lo productivo al caracterizar a la βασιλική τέχνη.

Lo segundo que les pareció en 291d-e fue que la técnica del reinado confiere (ἀπεργάζεται) un producto (ἔργον), no ninguno, supuesto obvio para la concepción tradicional de la técnica, que siempre adscribe a esta una función u objeto. El examen a partir de aquí girará en torno a cuál es el ἔργον que corresponde a la βασιλική. La medicina, que gobierna en su dominio, ofrece la salud, y la agricultura, en la cual Critón es experto, el alimento que surge de la tierra. Pero en el caso del reinado no les fue simple determinar qué les otorgaba, por lo cual Sócrates elabora en 292a-b un argumento que recupera las conclusiones del primer protréptico para el caso de esta técnica: (a) ese producto debe ser útil; (b) si es útil entonces otorga un bien; (c) pero el bien, tal como acordaron con Clinias, no es otra cosa que un conocimiento. La vuelta al primer protréptico es de tal magnitud que Sócrates y Clinias elaboraron juntos una refutación de la “concepción tradicional” de los pretendidos bienes de la política:

Entonces, los demás productos (τὰ ἄλλα ἔργα), que podría afirmarse que son propios de la política —y serían muchos,

³⁴⁴ Me alejo en dos puntos de la traducción de Mársico e Inverso (2012). Por un lado, prefiero traducir ἡ βασιλική τέχνη como “técnica del reinado” en lugar de “del gobierno”, para enfatizar su vínculo con βασιλεύς (“rey”) y la impronta monárquico-aristocrática que sugiere el empleo de tal terminología. Olivieri (2002) traduce “arte regio”, sirviéndose de un recurso similar al de Santa Cruz (2003) para volcar el término en *Político*: “arte real”. Fuera de la lengua castellana, Méridier (1964) y Canto (1989) traducen “l’art royal”, Chance (1982) “royal art”, y Sermamoglou-Soulmadi (2014: 57) “the art of the king”. Por otro lado, me serviré del término “gobernar” para traducir la distintas apariciones de ἄρχειν.

como hacer a los ciudadanos ricos (πλουσίους), libres (ἐλευθέρους) y remisos a la violencia civil (ἀστασιάστους)—, todos ellos no nos parecían ni males ni bienes, sino que era preciso que los hiciera sabios (ἔδει σοφούς ποιεῖν) y los hiciera participar del conocimiento (ἐπιστήμης μεταδιδόναι), si realmente esta técnica iba a ser la que es útil (ἡ ὠφελουῖσα) y hace a los hombres felices. (Platón, *Euthd.* 292b-c)

Si el paralelo con la línea de argumentación del primer protréptico es total, como sugiere Critón al indicar que solo están rememorando ideas establecidas, sobre estos tres productos que se dicen como propios de la política, a saber, abundancia material, ausencia de dominación externa y armonía interna, cabría el mismo *status* de facilitadores que pueden ser empleados correcta o incorrectamente por un político sabio o ignorante. La conclusión final que emerge es que “la técnica del reinado hace a los hombres sabios y buenos” (292c), único modo en que los integrantes de una ciudad podrían hacer un empleo útil de cosas como su riqueza, libertad y concordia.

La admisión de este corolario de la conceptualización del conocimiento como único bien abre la puerta a la pregunta que los arrastrará a la situación del laberinto: “¿Pero acaso hace a todos (πάντας) buenos y en todos los sentidos (πάντα)?” (292c). Como Sócrates en 288e-289a, Critón descarta que la técnica del reinado otorgue el conocimiento de zapatería y carpintería, amparado seguramente en que de los zapatos y las mesas, sus productos, no podría decirse que sean ni bienes ni males, de la misma manera en que no lo eran ni la riqueza, ni la salud ni la inmortalidad. Sócrates recuerda esos argumentos y establece que no debería conferir “ningún otro conocimiento que no sea el conocimiento en sí mismo (ἐπιστήμην μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἑαυτὴν)” (292d), fórmula genérica pero a su vez tan estricta y robusta que, por supuesto, no permite determinar qué conocimiento es y para qué lo usarían.

Sócrates ensaya, no obstante, una respuesta: “¿Quieres que digamos, Critón, que es ese con el cual haremos buenos a los demás (ἄλλους ἀγαθοὺς ποιήσομεν)?” (292d). Pero la afirmación de esta propuesta no es satisfactoria, ya que los enfrenta al verdadero atolladero de la sección: si dicen que esos harán luego buenos a otros y esos otros a otros, y así sucesivamente sin final, quedará sin responder lo siguiente: ¿respecto de qué los hace buenos (ἀγαθοί) y útiles (χρήσιμοι)? En la formulación del laberinto hay un retorno no solo a esta pregunta sino al inicio mismo de la investigación, ya que el segundo modelo comenzó, recordemos, para dar cuenta de si Clinias debía tener todo el conocimiento o uno solo, y cuál. Es frente a semejante confusión (ἀπορία), como la

describe Critón en *Euthd.* 292e, que Sócrates invoca a los hermanos, “para que nos salvaran, tanto a mí como al muchacho, de esta tercera ola del argumento (ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου)” (293a), reiterándoles el pedido del primer modelo: “que se dedicaran con esmero y mostraran con seriedad cuál es el conocimiento que, si lo encontramos, nos haría pasar bien el resto de la vida” (293a4-6).

Sócrates vuelve aquí al discurso narrativo para contar a Critón cómo Eutidemo “con extrema soberbia (πάνυ μεγαλοφρόνως)” (293a) los reprendió por considerar que desde hace rato estaban confundidos con un conocimiento que él podía demostrarles que ya tenían, elaborando para ello la refutación (293b-294a) que sostiene que si Sócrates conoce algo, es conocedor, y como no podría ser y no ser algo al mismo tiempo y en el mismo sentido, si conoce una sola cosa, entonces conoce todas. Es notable que a la búsqueda paciente y metódica de un contenido asociado a una rama específica del saber se le oponga un argumento construido en torno a la pura equivocidad de la predicación absoluta o relativa de los términos ἐπίστασθαι y ἐπιστημῶν, que Sócrates procurará en vano neutralizar y que junto con la decena de refutaciones que se sucederán frenéticamente en el resto de la tercera demostración, terminarán por certificar que los hermanos son incapaces de exhortar a Clinias a la filosofía y la virtud.

Son muchas las incógnitas que emergen del hecho de que el segundo protréptico finalice en una aporía. Uno esperaría que la superioridad de Sócrates estuviera en su destreza para conducir al interlocutor a la resolución de sus preguntas, pero la conversación no arriba a un desenlace epistémica y existencialmente distinto al de los infructuosos intentos de responder al “qué es *x*” de los diálogos tempranos, aquellos que podrían haber favorecido críticas como la de Isócrates. Es en este punto en donde cobran relevancia los guiños a *República*, en tanto permiten concluir que si bien el *Eutidemo* es aporético, eso no significa que Platón no tenía al redactarlo una solución al laberinto.³⁴⁵ Dado que no cualquier lector podía estar al tanto del contenido de una obra todavía no publicada, es posible que las referencias a *República* se dirijan al interior de la propia Academia, completando así el cúmulo de señales a doctrinas aún no plasmadas

³⁴⁵ Cabe advertir que la aporía en los diálogos tempranos se ubica al finalizar la conversación, siendo aquello con lo cual el lector se queda como desenlace de la obra. En el *Eutidemo* es la última demostración erística y el juicio crítico hacia el personaje innominado del epílogo los que dan por cerrado el diálogo. El laberinto no es retomado más allá del pedido a los hermanos de que lo resuelvan, y la labor de estos será juzgada por Sócrates en 303c-304c por su impronta general y no por no cumplir con este requerimiento. El laberinto y la incertidumbre sobre su solución no son el tema central del diálogo.

en los diálogos, como la reminiscencia o la postulación de Formas.³⁴⁶ A quien no estuviera al tanto de esas discusiones intra-académicas, no obstante, la imagen del laberinto le daría pie a buscar una salida, del mismo modo en que la falta de una resolución de las refutaciones erísticas podía mover al lector a la reflexión.

La referencia proléptica más explícita es la tercera ola del argumento (τρικυμία τοῦ λόγου) de *Euthd.* 293a. En *Rep.* V.449a-450a, en efecto, los presentes le reclaman a Sócrates que está siendo descuidado en su exposición por afirmar solo al pasar en IV.424a que respecto de la posesión de mujeres, el matrimonio y la procreación se debe seguir el proverbio “los asuntos de los amigos son comunes”. En V.450a-450b Sócrates justifica su omisión en que el argumento al que lo empujan es tan enorme que temía por la turbulencia de tratarlo, denominando en V.457b como una ola (κύμα) a la primera dificultad (V.451c-457b) concerniente a que las mujeres de los guardianes también deberían participar del gobierno. La segunda ola (V.457d-461e), mayor que la primera según V.457c, argumenta cómo es posible y útil la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes. La tercera ola, la mayor según V.473c, pretende responder cómo la construcción argumental íntegra es posible y no una expresión de deseos, cuestión que lo llevará a la propuesta del filósofo-rey o rey-filósofo: “que los filósofos sean reyes en las ciudades (οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν) o los que ahora llamamos reyes y señores filosofen con integridad y de modo suficiente (οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς)” (*Rep.* V.473d).

En el contexto del *Eutidemo* la tercera ola remite también a ciertos escollos que Sócrates y Clinias tuvieron que atravesar en el conjunto de los dos protrépticos, siendo la primera (279a-281e) aquella que los llevó a refutar la concepción tradicional de los bienes; la segunda (289b-290d) la búsqueda de un cierto conocimiento en el que se dieran conjuntamente el hacer y el saber usar; la tercera (291b-292e) respecto de cuál es el objeto o función de la βασιλική, que lamentablemente los arrastró al laberinto. Si bien no hay una correspondencia exacta entre las dos tríadas de olas, el nexo entre φιλοσοφία y βασιλική que construyen los dos protrépticos y el núcleo de la propuesta política de *República* sugiere que la mención a la τρικυμία en el marco del *Eutidemo* no es un elemento que revista un carácter subsidiario.³⁴⁷

³⁴⁶ La idea de que ciertas secciones del diálogo estén dirigidas a los académicos es de Hawtrey (1983: 20-21), quien sugiere, asimismo, que el *Eutidemo* tuvo que ser redactado a la par de *República* (p. 10).

³⁴⁷ *Rep.* V.473d no habla estrictamente de la técnica del reinado (βασιλική), sino de reinar (βασιλεύειν) y de reyes (βασιλῆς). Pero en VIII.580b-c el hombre similar a la organización política buena recibe el

En efecto, algunos especialistas consideran que *República* contiene lo necesario para resolver el laberinto del *Eutidemo*,³⁴⁸ y sobre todo, a mi juicio, para superar la improcedente pregunta de 292c que lleva irremediablemente a una aporía: ¿la técnica del reinado hace sabios y buenos a todos (πάντας) y en todos los sentidos (πάντα)? Nótese que la pregunta está altamente cargada e incluye no solo la ecuación sabiduría-bien concluida en el primer protréptico sino también dos cuestiones que un análisis más fino distinguiría: (a) si hace buenos a todos, esto es, quiénes son los destinatarios de la técnica del reinado; (b) si los hace buenos en todo, esto es, cuál es el contenido del bien —conocimiento dado el argumento— que otorga. Esta manera de introducirse en el ἔργον de la política lleva a una absolutización de la cuestión que da por supuesto a y pasa a poner a b en una perspectiva tan indeterminada que el planteo se vacía de contenido: a falta de que los haga sabios y buenos en cualesquiera técnicas que no son por sí buenas, resta que sea el saber técnico de hacer buenos sin más a otros.

El proyecto integral de *República* tiene herramientas conceptuales que permiten desambiguar la pregunta para llevarla por senderos que no conduzcan a una regresión al infinito que solo aplaza la determinación del contenido de la βασιλική. El Principio de Paralelismo entre individuo y ciudad (*Rep.* II.368e-369a) y el Principio de Especialización (*Rep.* II.369e-370d) son las principales armas teóricas que podrían emplearse. La ventaja de contar con ambos desarrollos radica en que de su conjunción es posible extraer la estructura tripartida del binomio alma-ciudad, constituyendo así tanto una como la otra una unidad constituida de tres partes-grupos, cada uno con un ἔργον de acuerdo a su naturaleza, que debe ser respetado y propiciado por la organización política para alcanzar el bien y la felicidad del conjunto. Lo que en *Eutidemo* es una indicación imprecisa de que el reinado hace sabios y buenos a los miembros de una πόλις, en *República* adquiere una complejización fruto del carácter complejo de la estructura de la comunidad y del alma de quienes la integran.

nombre de βασιλικός (Cf. también VIII.587b-d), conforme a que en IV.445d se la llamó “reinado (βασιλεία)” si el gobernante es uno solo y “aristocracia (ἀριστοκρατία)” si más de uno.

³⁴⁸ El autor que mejor ha delineado el punto es Parry (2003). Cf. también Mársico e Inverso (2012: 87-90). Hawtrey (1981: 22-23) afirma que el *Eutidemo* es un mojón ineludible en la evolución de la idea del filósofo-rey y en la propuesta de la Forma del Bien como estudio máximo, plasmado en la primacía del conocimiento del primer protréptico y en la búsqueda de uno único supremo que emprende el segundo. Es notable, agregó, que el examen de Sócrates y Clinias se desplace desde los “muchos bienes” hacia la propuesta de uno solo, principalmente por el rasgo de multiplicidad que distingue a lo sensible en el pensamiento platónico maduro y la unidad de las Formas, especialmente visible en *Rep.* V.476c-480a. No hay en los protrépticos, no obstante, desarrollo de la noción de δόξα como intermedio (μεταξύ) entre conocimiento e ignorancia, aunque esta cobrará importancia al evaluar la actitud del crítico anónimo de la filosofía en el epílogo del diálogo, por lo que trataré el problema en el próximo apartado.

La ausencia en el *Eutidemo* de una estructura tripartita del alma inhabilita, por ejemplo, que las restantes virtudes puedan ser debidamente tematizadas en los protrépticos. Estas, de las que cabe enfatizar que son las que completan junto a la sabiduría (σοφία) el concierto de cuatro virtudes cardinales que tematiza *República*, a saber, moderación (σωφροσύνη), justicia (δικαιοσύνη) y valentía (ἀνδρεία), son brevemente mencionadas en *Euthd.* 279b como parte de los bienes convencionales, y nada sugiere que las mismas pierdan su *status* en tanto facilitadores que habría que suponerles según lo establecido para los pretendidos pero refutados bienes. La centralidad dada a la sabiduría por Sócrates, de la cual podría extraerse su apuesta por la unidad de la virtud, termina por eclipsar a las demás al punto que no se las tiene en cuenta en ninguno de los planteos posteriores a su introducción.

En *República* IV es vital que al esquema de virtudes se lo hace corresponder a la división tripartita: la sabiduría es la virtud de los gobernantes, aquellos que rigen sus acciones por la parte racional de su alma, única capaz de entrever el bien y deliberar sobre lo mejor tanto para sí mismos como para la ciudad; la valentía la de los auxiliares, capaces de retener la opinión verdadera sobre lo temible y lo que no lo es inculcada por la educación; la moderación como transversal a todas las partes y grupos, entendida como una armonía o concordia entre gobernantes y gobernados respecto de a quiénes corresponde tales roles de acuerdo a su naturaleza, y para lo cual se establece que lo mejor —filósofos-racional— gobierne a lo peor —ante todo mayoría-apetitiva, pero también auxiliares-impulsiva—; la justicia, finalmente, como la aplicación del Principio de Especialización que hace posible a la ciudad y al hombre bueno: que cada grupo-partes se dedique a lo suyo y no interfiera en las actividades de los demás.³⁴⁹

El *Eutidemo*, el cual carece de un análisis de la estructura interna de la ciudad y sus hombres, no permite apreciar la diferencia y especificidad del conocimiento y la educación que requerirían un gobernante y un simple carpintero, al punto que si nos quedáramos con lo propuesto en 292c, a la técnica del reinado le correspondería hacer a absolutamente todos los integrantes de la πόλις sabios (σοφοί) y buenos (ἀγαθοί). En *República* es en virtud de la sabiduría de sus gobernantes que una ciudad es sabia, no por ser hábil en carpintería, sino porque “existe un cierto conocimiento en algunos individuos de la ciudad que acabamos de construir por el cual no se delibera

³⁴⁹ Platón excluye de la lista de virtudes tratadas en *República* la religiosidad (ὁσιότης), incluida en el listado de virtudes de otros diálogos, como *Laques* 199d, *Protágoras* 329c, *Gorgias* 507b y *Menón* 78d. La omisión respondería a la correspondencia explicada. Cf. Divenosa y Mársico (2007: 289, n. 21).

(βουλεύεται) sobre uno de los aspectos de la ciudad, sino sobre la ciudad entera (ὕπερ αὐτῆς ὅλης)” (*Rep.* 428c-d). Una ciudad buena necesita carpinteros que además de dominar sus saberes sean justos y moderados, pero no valientes ni sabios que manejen el conocimiento de la custodia (ἡ φυλακική), y mucho menos el “conocimiento en sí mismo (ἐπιστήμην ἑαυτῆν)” (*Euthd.* 292d3-4), propuesta que en *República* podría ser ocupado por la Forma del Bien, objeto último de conocimiento del cual no podría decirse jamás, siguiendo el razonamiento del *Eutidemo*, que no sea bueno.

Otra limitación del *Eutidemo* se encuentra en el desplazamiento desde el individuo a la ciudad que opera en el segundo protréptico. En efecto, nada en el primer modelo sugiere que Clinias y Sócrates construyen el argumento pensando en una felicidad más amplia que aquella a la cual todos los hombres tendemos pero que es particular de cada uno. Es la incursión en la propuesta de que los políticos tienen el saber buscado lo que desplaza el eje desde esa perspectiva particularista a una que considera que la técnica del reinado es “la que causa que se actúe correctamente (ὀρθῶς πράττειν) en la ciudad (ἐν τῇ πόλει)” (*Euthd.* 291c). Tal pasaje constituye un avance respecto de divisar la dimensión social totalizadora que le corresponderá a la política en tanto βασιλική, pero los modelos protrépticos están lejos de contar con herramientas adecuadas a tal examen. Sócrates, de hecho, se sirve expresamente de la conclusión del primer protréptico al aseverar en el segundo que “era preciso que los hiciera sabios y los hiciera participar del conocimiento, si realmente esta técnica iba a ser la que es útil y hace a los hombres felices (ἡ ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα)” (292b-c).

República, por el contrario, contiene en IV.419a-421c una elaborada justificación de por qué la perspectiva que pone en primer plano la felicidad particular de los ciudadanos es insuficiente. En efecto, luego de establecer en *Rep.* III.415d-417a que los guardianes no tendrán ni casas ni posesiones privadas por propiciar la riqueza una acumulación de poder que podría volverlos contra sus gobernados, Adimanto trae a cuento un argumento posible contra Sócrates extraído del sentido común: al excluirlos del poseer oro, plata y todas las cosas que se considera que hacen a los hombres felices, no los está haciendo felices en absoluto. Lo interesante de la respuesta de Sócrates es que realiza un doble movimiento, primero destacando que no sería sorprendente (θαυμαστόν) que ellos fueran en verdad los más felices, pero luego desestimando ese punto de vista y estableciendo que “no estamos construyendo la ciudad con la vista puesta en esto, para que una sola de nuestras clases sea especialmente feliz, sino para que lo sea en máximo grado la ciudad entera (ὅλη ἡ πόλις)” (*Rep.* IV.420b).

En la primera afirmación, en efecto, Sócrates anticipa dos argumentaciones en donde defenderá que el guardián es, de hecho, el más feliz:³⁵⁰ una en V.465d-466d, donde concluirá que la ciudad no solo le provee el sustento, sino que además no participa de ninguna de las cosas que acarrearán conflicto entre los hombres, ante todo riqueza y relaciones familiares; otra en IX.577c-588a, donde elaborará tres argumentos para probar contra Trasímaco que el justo es más feliz que el injusto, uno metodológico (IX.577c-580c), otro psicológico (IX.580c-583b) y otro ontológico (IX.583b-588a), los cuales permiten concluir que cada grupo participa de mayor o menor felicidad según su constitución anímica.³⁵¹ La aclaración de IV.420b es clave porque si bien no desconoce la felicidad máxima que le corresponderá al filósofo, la investigación busca una ciudad feliz, no solo gobernantes felices. En IV.421c se deja también en claro que la regla aplica a campesinos, alfareros y zapateros, a quienes se debe dejar tomar parte de la felicidad pero una vez que la ciudad esté bien organizada, y sin que eso implique que se les permita estar más preocupados por el oro o los banquetes que por proveer un servicio correcto a la ciudad y ser los mejores artesanos de su función propia.

No hay lugar en el *Eutidemo* para otorgar ni al zapatero ni al que domina la βασιλική una felicidad que no sea aquella que el conocimiento le daría a cada uno en su particularidad, y sería en virtud de esta capacidad de hacer sabios a sus integrantes que a la ciudad mentada en el segundo protréptico sería feliz. El no poder el *Eutidemo* desplazarse de un lado al otro de la analogía individuo-ciudad, recurso metodológico determinante en *República*, hace que la relación entre la dimensión individual y social de la felicidad emerja solo como reducción de la segunda a la primera: la única felicidad posible para la ciudad es aquella que resulta del agregado de felicidades particulares. Si tenemos en cuenta la coincidencia en adscribir a ideas de sentido común del argumento de Adimanto y de aquel del cual partieron Clinias y Sócrates, el énfasis individual

³⁵⁰ Se podría añadir una tercera: al elegir en qué vida encarnará el alma tal como se narra en el mito de Er de *Rep.* X.614b-621d, aquella que en su existencia anterior filosofó elegirá una feliz, a diferencia de aquellas que, viniendo desde el cielo, eligen mal por haber adoptado la perfección por costumbre sin el auxilio de la filosofía. Interesa que incluso cayéndole al alma en suerte (κατὰ τύχην) el último turno es posible hacer una buena elección, tal como se ejemplifica con el caso de Odiseo (*Rep.* X.620c-d). La indicación está a tono con la desestimación de la εὐτυχία como determinante para la felicidad.

³⁵¹ El *metodológico* se sirve del paralelismo entre la ciudad más justa y el hombre más justo para constatar que en este par hay más felicidad que en las restantes clases de organizaciones políticas y tipos humanos correspondientes; el *psicológico* presenta la jerarquía en los deseos del alma, estableciendo el mejor para la parte racional, conocer la verdad, luego los honores para la impulsiva y finalmente el dinero para la apetitiva, siendo el filósofo no solo el único que ha probado los tres tipos y es capaz de juzgarlos sino también quien cuenta con inteligencia para ponderar al mejor como el más verdadero; el *ontológico* afirma que el hombre aristocrático colma el vacío de la ignorancia de su alma con objetos más verdaderos que aquellos con los cuales se llenan los tipos más bajos, siempre en comercio con el plano sensible.

podría ser un supuesto que arrastran desde allí y que, a diferencia de planteos como el relativo a los bienes convencionales, nunca recibe su debida refutación.

En el marco de la réplica a Isócrates no es menor que el segundo protréptico se desplace hacia la política, y que de ella elabore una visión alejada de la concepción tradicional que de esta se podía tener en la Atenas democrática de fines del siglo V e inicios del IV a. C., tiempo y lugar de la conversación y el diálogo respectivamente. La propuesta de Clinias de que los estrategas entregan los cautivos a los políticos apunta a las prácticas efectivas de los que en la época ocupaban cargos públicos, pero el argumento que continúa no sigue el hilo de ese reconocimiento fáctico, sino que pasa a analizar la política (ἡ πολιτική), y no a los políticos (οἱ πολιτικοί), en términos de reinado, deslizamiento a tono con las sucesivas reducciones de lo plural a lo uno de las que se sirven los dos protrépticos —en el primero de muchos bienes a uno, la ἐπιστήμη; en el segundo de muchos conocimientos a uno, la βασιλική— y que la referencia a las palabras de Eteocles en *Siete contra Tebas* se proponen quizás sugerir: la técnica del reinado es posesión de uno, no de la pluralidad que cree Clinias.

Esta concepción no usual de la política constituye una gran afrenta al pensamiento isocrático en general y a las críticas de *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* en particular: en oposición a la educación en el empleo útil, efectivo y oportuno de la δόξα en el marco de las deliberaciones comunes, Platón bosqueja en el *Eutidemo* un sentido de la política que no vacila en situar en el marco de la monarquía y cierto marco aristocratizante más que de la tradición de ideas populares. En este sentido cobra relevancia la desestimación de la logografía en *Euthd.* 289d-290a, ya que el problema de esta está en congraciarse con los agentes de las instituciones democráticas —“jueces, assembleístas y demás individuos reunidos en multitud” (*Euthd.* 290a)—, sobre los cuales ejerce un poder más propio de la magia que de la verdadera política, cuya función debería ser el bien de la ciudad, no el hechizamiento de sus miembros.³⁵²

Constituye el *Eutidemo*, de todos modos, un mero esbozo de tales puntos de vista, un acercamiento más programático que sistemático, y del cual no se debe olvidar que también tiene en frente a los otros adversarios del diálogo, siempre listos para

³⁵² Platón adscribe, no obstante, a la necesidad del uso de la persuasión por parte de los gobernantes, e incluso de la mentira. El mito fundacional de *Rep.* III.414b-415c es un ejemplo de aquellas “mentiras que surgen de la necesidad (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων)” (*Rep.* III.414b) que los gobernantes —y solo ellos— tienen permitido usar para que los ciudadanos —los propios gobernantes incluidos— se preocupen por la ciudad y sus relaciones. Es notable que Platón apele aquí al tópico de la autoctonía y de la tierra como madre, que satiriza en *Menéxeno* 237a-c, y al que Isócrates, por su parte, emplea en *Panegírico* 24 para ensalzar la superioridad de Atenas sobre el resto de las ciudades griegas.

refutar a Sócrates frente a cualquier palabra que diga. Sus argumentos, aunque no erísticos, comparten con la práctica de origen socrático que Eutidemo y Dionisodoro enmascaran un bagaje metodológico y temático común que deja a estos en una posición privilegiada para manipular a su gusto las ideas de Sócrates y Clinias. En ambas demostraciones que continúan a los protrépticos, recordemos, los hermanos se las ingenian con facilidad para hacerle decir a Sócrates que el deseo de que Clinias se vuelva sabio implica destruirlo, o que la búsqueda íntegra que los ocupa es vana porque el saber que anhelan ya lo tienen. Desarrollos teóricos de mayor peso también tendrían que habérselas visto con el severo escrutinio de estos refutadores radicales.

Una charla con erísticos no es un ámbito propicio para esgrimir la analogía individuo-ciudad, indagar en la constitución del alma, dar una definición de las virtudes o proponer la existencia de Formas. La hipótesis de la semejanza entre lo más grande, la ciudad, y lo más pequeño, el hombre, de la cual parte el andamiaje positivo *República* (II.369a), constituiría un terreno propicio, por ejemplo, para las impugnaciones al razonamiento por comparación de Euclides. En la tercera demostración los hermanos se mostrarán, asimismo, reticentes a aceptar que Sócrates introduzca la dimensión anímica, y la mera sugerencia de que hay algo al margen de las cosas bellas recibe la burla de una interpretación materializante del vínculo entre Formas y particulares que hace manifiesto problemas profundos de la teoría con los cuales Platón tendrá que vérselas en diálogos futuros. En tal sentido, respecto de la fundamentación de su pensamiento, el *Eutidemo* constituye solo un compendio de dificultades a resolver frente a los dardos amenazantes de la erística, no un análisis y propuesta de solución a las mismas.

4.3 Isócrates y el crítico innominado de la filosofía

Los modelos protrépticos cumplen en el *Eutidemo* el rol de ser unos intervalos distendidos a los tres *rounds* del espectáculo de pancraccio que Sócrates le está relatando a Critón. Constituyen, en tal sentido, dos burbujas que por su calma y buenas intenciones contrastan con el marco dramático de bullicio, impaciencia y acusaciones cruzadas al límite del insulto que atraviesa la conversación con Eutidemo y Dionisodoro. La tercera demostración es la que se encarga de volver a traer al diálogo a ese clima de hostilidad, que es probablemente con lo que se encontró Critón al llegar al

Liceo. En vistas a no olvidar a partir de qué tipo de discusión Sócrates realiza el balance final de la erística una vez que esta ha consumado su victoria, recuperaré en el apartado 4.3.1 la última caída de Sócrates frente a los hermanos y pasaré a analizar en detalle el contenido del epílogo del diálogo. En el apartado 4.3.1, finalmente, analizaré argumentos a favor de la identificación de Isócrates como el hombre innominado que, según Critón, se le acercó para criticar a la filosofía tras disgregarse la multitud.

4.3.1 El epílogo del *Eutidemo*

Es importante resaltar que Sócrates ingresa adrede a la última refutación de los erísticos, movido por cierta curiosidad sobre cómo será su proceder: “Y yo, dado que ya sabía que de estos planteos se revelaría algo bello y al mismo tiempo quería escucharlo lo más rápido posible, contesté” (*Euthd.* 302a). La misma se construye sobre tres supuestos que recogen una mención al pasar del adjetivo οἰκεῖος, el cual amerita que la discusión gire otra vez sobre lo que es de uno.³⁵³ Primero Dionisodoro hace aceptar a Sócrates que (a) “son tuyas (σά) las cosas que gobiernas (ταῦτα ὧν ἂν ἄρξῃς) y puedes usar como quieras (καὶ ἐξῆ σοι αὐτοῖς χρῆσθαι ὅτι ἂν βούλῃ)”, como una oveja y un buey, que puede vender, regalar o sacrificar. Luego le hace admitir que (b) “son seres vivos (ζῶα) las cosas que tienen alma (ἃ ἂν ψυχὴν ἔχῃ)”, premisa que une a la primera para que Sócrates acuerde que (c) “son tuyos (σά) solo esos seres vivos (τῶν ζῶων ταῦτα μόνα) respecto de los que tienes poder (περὶ ἃ ἂν σοι ἐξουσία) para vender, regalar o sacrificar a los dioses como quieras”. El giro clave se da luego del paso c:

Y él, con mucha ironía (εἰρωνικῶς πάνυ), deteniendo la charla como analizando algo importante, dijo:

—Dime, Sócrates, ¿tienes un Zeus patrono (ἔστιν σοι Ζεὺς πατρῷος)?

Entonces yo, al sospechar (ὑποπεύσας) que el argumento iba a donde terminó, escapaba con una torsión confusa (ἄπορόν τινα

³⁵³ Tras ser refutado en *Euthd.* 301c-d con un argumento risible Sócrates ironiza sobre la sabiduría de los hermanos: “¿Acaso estará presente en mí alguna vez (ἄρα μοί ποτε αὕτη παραγενήσεται), de modo que me resulte propia (ὥστε μοι οἰκεία γενέσθαι;)” (*Euthd.* 301e). La pregunta condensa a modo de burla tres expresiones de las cuales los erísticos se han servido en sus refutaciones: el vocabulario de la presencia en *Euthd.* 301a-301c; los equívocos en torno a las nociones de propiedad y posesión de *Euthd.* 297d-299a; la destrucción que implicaría que una cosa se vuelva lo que no es de *Euthd.* 283c-d.

στροφήν ἔφευγόν) y me retorció como preso en una red.³⁵⁴

—No lo tengo (οὐκ ἔστιν), Dionisodoro —contesté.

—Por consiguiente, eres un hombre desgraciado (ταλαίπωρος) y ni siquiera un ateniense, que no tiene ni dioses patrios (θεοὶ πατρῷοί) ni cultos ni nada noble y bueno. (Platón, *Euthd.* 302b)

Conjeturando que Dionisodoro podría usar una respuesta afirmativa —fuertemente sugerida, además— para refutarlo, Sócrates ensaya dirigir el argumento hacia el lado contrario, sin verse seducido por la aseveración esperada. Pero la conclusión que Dionisodoro extrae de la negación revela hasta qué punto su pregunta es inescapable: en pos de no ser vencido, esto es, no renegando del pleito erístico, Sócrates acepta una proposición que lo coloca en la posición incómoda de que alguien lo acuse de no seguir los cultos atenienses, resultado quizás peor que admitir un absurdo risible acerca de los dioses, lugar al cual él seguramente ya imaginaba que el argumento se dirigía. Un breve intercambio en *Euthd.* 302c-d se dará en torno a si los atenienses utilizan el nombre “patrono (πατρῷος)” para Zeus, del que Sócrates reniega. Es Apolo, padre de Ion, patrono de los jónicos, siendo Zeus “protector del hogar (ἔρκειος) y fraterno (φράτριος)”, al igual que “fraterna” es Atenea. Pero tales aclaraciones no vulneran la invectiva del erístico, a quien le basta que Sócrates diga que (d) “tienes (ἔστιν σοι) a Apolo, Zeus y Atenea” para que el argumento continúe por el camino que procuró eludir: si tiene dioses, (e) “esos son tus dioses (σοὶ θεοί)”, y dado que acepta que (f) “los dioses tienen alma”, entonces (g) “son seres vivos”, admisiones que alcanzan para el remate final: “¿acaso te es posible venderlos o regalarlos o usarlos de otra forma que quieras como con los demás seres vivos?” (*Euthd.* 302e-303a).

Sócrates refiere que, como golpeado por el argumento, quedó sin voz, silencio aprovechado por Ctesipo para vitorear: “¡Bravo, Heracles (πυππάξ ὦ Ἡράκλεις)! ¡Qué buen argumento!” (*Euthd.* 303a). Si bien tanto la interjección πυππάξ como la invocación ὦ Ἡράκλεις son usadas para expresar una exagerada admiración, Dionisodoro tomará sus palabras para lanzar una interrogación: “¿Cuál de las dos cosas: Heracles es bravo (ὁ Ἡρακλῆς πυππάξ ἐστιν) o el bravo es Heracles (ὁ πυππάξ Ἡρακλῆς)?” (*Euthd.* 303a).³⁵⁵ Sabedor del tipo de refutaciones a las que llevan tales

³⁵⁴ La torsión (στροφή) mentada hace referencia a las técnicas que los luchadores usaban para quitarse de encima al rival. Estas implicaban una destreza lindante con la astucia a la cual Platón también menciona en *Rep.* III.405c para conceptualizar las acciones de aquellos que procuran que sus actos de injusticia pasen desapercibidos a los gobernantes. Cf. Liddell, Scott y Jones (1996: s. v. στροφή, II).

³⁵⁵ Dionisodoro no respeta el caso vocativo de Ἡράκλεις y se sirve de la interjección como de un adjetivo que habilita una predicación, que es de donde podría extraer la burla de Ctesipo, ya que, en rigor, πυππάξ

preguntas, Ctesipo reconoce la victoria de los hermanos. Reducido él mismo al mutismo y habiendo su Yolao abandonado la lucha, el relato destaca que todos los presentes y no solo sus seguidores festejaban ahora a los hermanos, y por poco no lo hacían las columnas del Liceo. A causa del júbilo que los rodeaba, Sócrates indica que incluso él entró en esa misma disposición, y es por eso que, obnubilado por tanto saber, hizo una alabanza y encomio (ἐπαινεῖν τε καὶ ἐγκωμιάζειν) de la erística.

El parlamento (303c-304b) está construido al modo de un epinicio, composición abocada a celebrar un triunfo deportivo.³⁵⁶ Sócrates destaca la naturaleza asombrosa de los erísticos por haber dominado en poco tiempo semejante asunto, pasando luego a fijar su atención en sus argumentos, que considera con múltiples y variadas bondades (καλά), resaltando tres. La primera hace referencia al selecto interés que despierta la erística, estableciendo que a ambos “no les importa nada la mayoría de los hombres, incluso los más venerables y famosos, sino solo los similares a ustedes” (*Euthd.* 303c-d). Son pocos, los que son como ellos, quienes disfrutarían con estos argumentos; los demás “se avergonzarían (αἰσχυνθεῖεν) más de refutar a otros con argumentos de este tipo que de ser ellos refutados” (*Euthd.* 303d). Nótese que al tiempo que se les imputa una práctica casi esotérica, a tono con su conceptualización en los misterios (*Euthd.* 277e), Sócrates enfatiza las dudas que esta despierta en quienes no la profesan, reverso, por supuesto, de la desvergüenza de sus cultores y maestros.

En segundo lugar Sócrates refiere que hay “otro aspecto popular (ἕτερον δημοτικόν τι) y agradable (πρᾶον) en estos argumentos” (303d), adjetivos que podrían explicarse por el aspecto variopinto que les adscribió, a tono con la masa amontonada aplaudiendo cosas que no comprende pero que atraen por su extrañeza y novedad:

Quando ustedes dicen que ninguna cosa es bella, ni buena ni blanca ni ninguna otra cosa por el estilo, y que lo diferente no difiere en absoluto del resto, simplemente, en realidad, ustedes cosen las bocas de los hombres (συρράπτετε τὰ στόματα τῶν ἀνθρώπων), como precisamente dicen; y no sólo las de los demás, sino que parece que lo hacen también con las de ustedes dos. Esto es realmente muy simpático (χαρίεν) y quita lo denso (τὸ ἐπαχθὲς ἀφαιρεῖται) de los argumentos. (Platón, *Euthd.* 303d-e)

no es un predicado. Canto (1989: 231, n. 298) cree que la falacia estaría dentro de las debidas a la acentuación que describe *Ref. sof.* 4.166b25. La posición de *πυπιάξ* antecedendo a *ὃ* podría generar que, debido a la velocidad del intercambio, este sea interpretado en tanto el artículo definido masculino *ὁ*.

³⁵⁶ Sobre la forma imitativa de las palabras de Sócrates, cf. Chance (1992: 195-196) y Mársico e Inverso (2012: 201, n. 141). Sobre el epinicio en tanto género lírico, cf. Mathiesen (1999: 135-141).

Es probable que Sócrates esté aludiendo a la auto-refutación de los hermanos.³⁵⁷ El contenido de la acusación en este contexto tiene, de todos modos, alcances quizás más amplios y procura sintetizar los peligros del imperativo de refutación total que los guía, el cual no permite que nadie, ni siquiera ellos, puedan poner pie firme y establecer que algo tiene una determinada propiedad y no también su contraria, como los que aprenden, que son sabios e ignorantes. No obstante, esto redundaría en un aspecto loable de la erística, capaz de eliminar de las refutaciones cualquier carácter asertivo que produzca agobio: ser refutado por los hermanos no es más grave que perder en un juego. Emerge otra vez la crítica a la futilidad y el descompromiso con la verdad y la realidad de la erística, que se agota en el divertimento en torno a los discursos.

Por último, Sócrates subraya el carácter técnico (τεχνικῶς) de la labor, que hace que pueda ser aprendida en poco tiempo. La prueba sería Ctesipo, del cual indica que se dio cuenta que pudo imitarlos (μιμεῖσθαι) de inmediato. Es de aquí de donde extrae el consejo que cierra el epinicio: este rasgo de la práctica es bello, pero lo contrario para dialogar públicamente (ἐναντίον ἀνθρώπων διαλέγεσθαι), por lo cual les recomienda que eviten hablar frente a multitudes, para que nadie aprenda sin darles las gracias. Retomando el primer elemento loadado, deberían dialogar entre ellos o con quienes les paguen dinero, y lo mismo sus alumnos, “porque lo raro (σπάνιον), Eutidemo, es caro (τίμιον), mientras que el agua es lo más barato, a pesar de que es lo más excelso” (*Euthd.* 304b). La contraposición entre lo barato de algo excelente pero abundante y el precio que podrían conseguir para su enseñanza si la exhibieran menos y no hicieran espectáculos gratuitos, da por cerrado un elogio de recargada ironía.

Se debe advertir, sin embargo, que Sócrates no deja por ello de requerirle a Eutidemo y Dionisodoro que lo acepten como alumno junto a Clinias, y la invitación a Critón de que se les una vuelve a repetirse al finalizar el relato. A este le resalta que los hermanos admiten a cualquiera dispuesto a darles dinero, y no rechazan a nadie ni por naturaleza ni por edad. Especialmente interesante para Critón es que afirmen, además, que su enseñanza no obstaculiza los negocios, siendo por tanto una sabiduría para cualquiera, fácil y sin consecuencias negativas. A partir de aquí será Critón el que tome

³⁵⁷ Allí dice de Protágoras que “anula tanto a los demás como a sí mismo” (*Euthd.* 286c) y del argumento de ellos que “después de voltear al otro, él mismo se cae” (*Euthd.* 288a). Chance (1992: 197-198) hace notar que en tanto los hermanos no elaboran nunca argumentos que incluyan los términos “bueno” y “blanco” —aunque sí “bello” en *Euthd.* 301a-c—, la referencia no debe ser tomada como literal, y se trataría más bien de un juicio general sobre la actividad erística. Cf. también Gardella (2013: 62).

la palabra, dando inicio al epílogo del diálogo (*Euthd.* 304b-307c). Su respuesta es una señal de la opinión negativa que la narración de la erística ha provocado en él:

Realmente, Sócrates, a mí también me gustaría escuchar y aprendería con gusto, pero me temo que yo soy uno de los que no se parecen a Eutidemo, sino a aquellos que precisamente estabas mencionando, los que podrían ser refutados con agrado (τῶν ἥδιον ἂν ἐξελεγχόμενων) por argumentos de este tipo (ὑπὸ τῶν τοιούτων λόγων) más que refutadores. (Platón, *Euthd.* 304c-d)

Y si bien Critón aclara que sería gracioso aconsejar a Sócrates, procederá a informarle de un singular encuentro que tuvo al terminar la conversación con los hermanos.

Critón cuenta que mientras la muchedumbre se dispersaba un hombre de entre ellos se acercó a él, al cual describe como “un varón considerado muy sabio (ἀνὴρ οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός), uno de esos hábiles con los argumentos para los tribunales (τούτων τις τῶν περὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰς τὰ δικαστήρια δεινῶν)” (*Euthd.* 304d). El intercambio es breve. En principio, este se refiere a los integrantes de la discusión que Critón no pudo oír con claridad —cabría suponer que él sí— como unos sabios (τῶν σοφῶν), y la califica como algo digno de escuchar (ἄξιόν ἀκοῦσαι). Esa indicación, no obstante, es inmediatamente restringida: no serían sabios a secas, sino “los más sabios entre aquellos que en la actualidad se dedican a este tipo de argumentos (οἱ νῦν σοφώτατοί εἰσι τῶν περὶ τοὺς τοιούτους λόγους)” (*Euthd.* 304e). Ante la consulta de Critón acerca de su parecer sobre ellos, el innominado devela la ironía de sus anteriores dichos: “¿Y qué más (τί δὲ ἄλλο) que lo que siempre se puede escuchar de este tipo de charlatanes (ἢ οἷάπερ ἀεὶ ἂν τις τῶν τοιούτων ἀκούσαι ληρούντων) y gente que hace esfuerzos vanos en cosas vanas (καὶ περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων)?” (*Euthd.* 304e). La reacción de Critón es vital para la comprensión del *Eutidemo*, ya que el amigo de Sócrates vincula automáticamente la conversación que se acaba de perder con la filosofía: “Pero sin embargo, la filosofía es un asunto (τι πρᾶγμα) realmente agradable (χαρίεν γέ)” (*Euthd.* 304e). La valoración positiva de la filosofía será desestimada por su interlocutor, que apuntará también contra Sócrates:

¿Realmente agradable, querido? Es algo vano (οὐδενὸς ἄξιον), por cierto. Y si hubieses estado presente hace un momento, creo que te habrías avergonzado de tu compañero. Tan ridículo (ἄτοπος) era queriendo congraciarse (ἐθέλων ἑαυτὸν παρέχειν) con hombres a los que nada les importa lo que dicen (ἀνθρώποις

οἷς οὐδὲν μέλει ὅτι ἂν λέγωσιν), sino que se aferran a cualquier expresión (παντὸς δὲ ῥήματος ἀντέχονται).³⁵⁸ Así, ellos, como estaba diciendo hace un momento (ὅπερ ἄρτι ἔλεγον), están entre los más poderosos de los actuales (ἐν τοῖς κρᾶτιστοῖ εἰσι τῶν νῦν), pero, por cierto, Critón, en este tema (τὸ πρᾶγμα αὐτὸ) también los hombres que se dedican a ella son mediocres y ridículos (καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ἐπὶ τῷ πράγματι διατρίβοντες φαῦλοί εἰσιν καὶ καταγέλαστοι). (Platón, *Euthd.* 304e-305a)

En *Euthd.* 305b Critón distingue dos reproches respecto de los cuales adopta posiciones divergentes: en cuando a su ataque a la filosofía, no le parece adecuado; pero en lo relativo a estar dispuesto a dialogar con este tipo de hombres frente a una multitud, acuerda. Este era, en concreto, el consejo que Critón temía darle a su amigo. En términos dramáticos es importante advertir que el epílogo está trabajadamente enlazado a la conversación del prólogo. En retrospectiva, la conjetura que Critón realiza sobre Eutidemo y Dionisodo de que son “unos sofistas nuevos (καινοὶ τινες σοφισταί)” (*Euthd.* 271b) debía estar teñida de la opinión creada en él por las palabras del personaje misterioso. La curiosidad y ligera desconfianza con la cual le pide a Sócrates que le describa la supuesta asombrosa σοφία de estos σοφοί podría deberse al hecho de encontrarse con que, por tal intercambio, su compañero había sido criticado.³⁵⁹

La invectiva contra la filosofía tomará un cariz personal para Sócrates, quien tras indagar en el perfil del innominado responderá a su embate. En cuanto al primer punto, afirma que tales hombres (οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες) le parecen asombrosos (θαυμάσιοι), adjetivación que ya instala al crítico en el mismo marco de espectacularidad y búsqueda de admiración por parte del público que los charlatanes que él censura. Interesa, asimismo, que frente a la pregunta respecto de si “el que criticaba la filosofía (μεμφόμενος τὴν φιλοσοφίαν)” era “un orador (ῥήτωρ) de los hábiles para enfrentarse en los tribunales (τῶν ἀγωνίσασθαι δεινῶν ἐν τοῖς δικαστηρίοις)” (*Euthd.* 305b) o “uno de los que envían a éstos (τῶν τοὺς τοιούτους εἰσπεμπόντων), un compositor de argumentos con los que se enfrentan los oradores (ποιητὴς τῶν λόγων οἷς οἱ ῥήτορες

³⁵⁸ Me alejo ligeramente de Mársico e Inverso (2012: 205), quienes traducen παντὸς δὲ ῥήματος ἀντέχονται por “persisten en cualquier expresión”. El verbo ἀντέχεσθαι con genitivo tiene el significado de “apegarse” o “permanecer cerca de algo” (Liddell, Scott y Jones 1996: s. v. ἀντέχω). En este contexto considero que el término remite al imperativo refutativo sin límites de Eutidemo y Dionisodoro, esto es, al hecho de que los erísticos toman cualquier cosa dicha al pasar por su rival para elaborar sus refutaciones. Canto (1989: 171) traduce, con un sentido similar, “s'en prennent au premier mot venu”.

³⁵⁹ Chance (1992: 201-202) analiza las correspondencias entre el vocabulario de la conversación de Critón con el hombre y la que tuvo con Sócrates en el prólogo. Sugiere que Critón lo podría haber buscado al día siguiente para preguntarle con quién había dialogado, con las palabras del innominado aún frescas.

ἀγωνίζονται)”, Critón descarta la primera opción, añadiendo que cree que nunca pisó un tribunal, aunque se cuenta de él que entiende del tema (ἐπαῖειν περὶ τοῦ πράγματος), es hábil (δεινόν) y compone argumentos hábiles (δεινοὺς λόγους συντιθέναι).

Para establecer un juicio sobre esta clase de hombres Sócrates trae otra vez a escena la autoridad de Pródico de Ceos, quien los denominaba “límite entre el filósofo y el político (μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ)” (*Euthd.* 305c).³⁶⁰ La aplicación del término μεθόριος, que mienta la zona fronteriza entre dos países, se explica por el perfil moderado entre ambas actividades que estos mismos individuos se adjudicarían a sí mismos. Sócrates, ciertamente, les adscribe el siguiente argumento que emplearían como justificación de la superioridad de su sabiduría:

Y creen ser muy sabios (σοφοὶ ἡγοῦνται εἶναι πάνυ), naturalmente (εἰκότως), pues se dedican medidamente a la filosofía (μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν), medidamente a las cuestiones políticas (μετρίως δὲ πολιτικῶν), argumento muy plausible (πάνυ ἐξ εἰκότος λόγου): que, por cierto, participan de ambas en la medida de lo necesario (μετέχειν ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει), y quedando fuera de peligros y enfrentamientos (ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων) logran el fruto de la sabiduría (καρποῦσθαι τὴν σοφίαν). (Platón, *Euthd.* 305d-e)

Este λόγος constituye, no obstante, el complemento de una actitud generalizada de desdén hacia la filosofía que Sócrates les confiere como explicación a la introducción de sus razones. En efecto, para Sócrates es la búsqueda de reputación (δόξα) lo que guía su accionar, la cual los lleva a desacreditar a quienes se dedican a la filosofía, en la creencia de que si los disminuyen, serán reputados como los más sabios. La actitud de estos personajes, por tanto, conjuga dos rasgos: por un lado, que creen *ser* (εἶναι) los más sabios; por otro, que desean también *parecerlo* (δοκεῖν) frente a la multitud. Tanto el descrédito a los filósofos como el carácter medido de su actividad serían en pos de lo segundo, resultando que para Sócrates no persiguen otra cosa que la δόξα

Respecto de la crítica puntual a los filósofos es sugerente cómo Sócrates no duda en colocar a Eutidemo, Dionisodoro y sus seguidores en el ámbito de los criticados:

En rigor, consideran en verdad (τῇ ἀληθείᾳ) que ellos mismos

³⁶⁰ La recurrencia a la figura de Pródico siembra dudas respecto de que la mención al sofista en *Euthd.* 277e sea peyorativa. Si bien en ese momento Sócrates lo vincula a la práctica de Eutidemo y Dionisodoro, he mostrado que es él quien usa sus enseñanzas para disolver la confusión en torno a los sentidos de μανθάνειν, del mismo modo en que aquí vuelve a ellas para llamar con corrección al innominado. Discrepo con Sermamoglou-Soulmaidi (2014: 144, n. 245), quien ve aquí una alusión irónica.

son los más sabios (σοφωτάτους), pero en los argumentos privados (ἐν δὲ τοῖς ἰδίοις λόγοις), cuando son vencidos (ὄταν ἀποληφθῶσιν), echan la culpa a los del grupo de Eutidemo (ὑπὸ τῶν ἀμφὶ Εὐθύδημον κολούεσθαι). (Platón, *Euthd.* 305d)

No es claro a qué refiere en este contexto la expresión ἰδιοὶ λόγοι, pero es probable que contraponga los juicios públicos con los enfrentamientos en privado, incluso sobre materias legales y contractuales. Tampoco es claro si Sócrates adscribe a los hermanos el compartir espacio en tales disputas o si, siendo el hombre vencido, carga luego contra Eutidemo y los suyos, reproche que parece juzgar indebido y que es coherente con la nula preocupación de estos por asuntos materiales y legales de los presentes.³⁶¹

Un descrédito injustificado a los consagrados a la filosofía es lo único sobre lo que el anónimo se aferra para parecer el más sabio, y Sócrates da por cerrado el punto. Pero dado que se refirió a la verosimilitud (εἰκός) del argumento, Critón se toma de ello para afirmar que este tiene buen aspecto (εὐπρέπεια). En *Euthd.* 306a-306d Sócrates desarrollará, por ello, una demostración de que tal apariencia no es lo mismo que la verdad, corazón de su respuesta al hombre. El razonamiento se estructura en base a la noción de μεταξύ, que traduciría a términos socráticos lo que Pródico llamaba μεθόριος. El primer movimiento del argumento elabora un esquema según el cual para aquellas personas o cosas intermedias entre otras dos (μεταξύ τινῶν δυῶν) y que participan de ambas (ἀμφοτέροιν τυγχάνει μετέχοντα), se dan tres escenarios: (a) si son intermedias de un mal y un bien (ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ), son mejores que lo malo y peores que lo bueno; (b) si lo son entre dos bienes que no refieren a lo mismo, son peores que ambos respecto de aquello para lo cual cada uno es útil; (c) si son intermedias entre dos males con objetos diferenciados, solo así son mejores que estos dos.

El segundo movimiento aplica esta jerarquía a las dos actividades de las que dicen ocuparse medidamente figuras como el innominado, filosofía y política: (a) si una es un mal y la otra un bien, serían peores que una y mejores que la otra; (b) si ambas son

³⁶¹ El *Sofista* puede iluminar este pasaje. En la quinta definición del sofista (225a-226a), en efecto, la ἀντιλογική —enfrentada antes al debate judicial (δικανική), el cual a diferencia del carácter dialogado y privado (ἐν ἰδίῳ) de esta, se realiza extensamente y en público (δημοσίᾳ)— es dividida entre una actividad no etiquetada que disputa sobre los contratos (περὶ τὰ συμβόλαια ἀμφισβητεῖται) ingenua (ἀτέχνως) y casualmente (εἰκῆ) y la ἐριστική, que se realiza técnicamente (ἐντεχνον) y versa sobre “las cosas justas e injustas en sí mismas (περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων), y otras cuestiones de carácter general (περὶ τῶν ἄλλων ὅλως)”. La inclusión de Eutidemo y Dionisodoro en la filosofía desacreditada lleva a pensar que Sócrates le censura al innominado la improcedencia de cargar contra estos por sus derrotas fuera de los tribunales. Las disputas contractuales están lejos de los intereses de los hermanos, que se ajustan mejor a la generalidad que se le adscribe a la erística en *Sofista* y que un hombre práctico como el anónimo debería tomar como charlatanería sin valor, no como antagonista de su técnica.

bienes que refieren a algo distinto, serían peores que las dos; (c) si ambas son males, solo en este caso estarían en la verdad al afirmar la victoria de su sabiduría. Por supuesto, como jamás admitirían ni que filosofía y política son dos males ni que alguna de ellas es un bien y la otra un mal, la situación en la cual se colocarían, conjetura Sócrates, es la *b*. Ellos mismos deberían convenir, por tanto, que están en tercer lugar respecto de la verdad. Es importante destacar el formato dialéctico y refutativo del argumento: la réplica pretende servirse de las propias afirmaciones que admitiría el interlocutor, en concreto, que filosofía y política son prácticas diferenciadas y que ambas constituyen bienes. Es la medianía que abrazan de su actividad en conjunción con dos premisas que no negarían lo que refuta la afirmación de su supremacía.

Pese a la refutación y a que su búsqueda de fama los desliza a acusaciones un tanto malintencionadas, Sócrates rehabilitará de algún modo a este tipo de hombres:

En rigor, es necesario perdonarlos por su pretensión (συγγιγνώσκειν αὐτοῖς χρή τῆς ἐπιθυμίας) y no enojarse (μὴ χαλεπαίνειν), y, al contrario, considerar que son lo que son, pues es necesario tratar bien (χρή ἀγαπᾶν) a cualquier hombre que diga cualquier cosa que tenga sensatez (ὅτιοῦν λέγει ἐχόμενον φρονήσεως πρᾶγμα) y se esfuerce valientemente en dar explicaciones (ἀνδρείως ἐπεξίων διαπνεῖται). (Platón, *Euthd.* 306c-d)

A esta rehabilitación le sigue una escena final que representa de manera vívida la preocupación de Critón respecto de qué hacer con la educación de sus hijos, señal de que no es un tema menor el criticado por el anónimo y que las últimas palabras de Sócrates podrían haber agregado más confusión al cuadro general. En efecto, coherente con lo desarrollado en los protrépticos en torno a lo que es un bien, afirma Critón que cuando habla con Sócrates le parece una locura haber invertido tanto esfuerzo en procurarle a sus hijos una madre de buen linaje y una gran riqueza, pero haber descuidado su educación. Sin embargo, al juzgar a los que afirman poder educar y constatar que “cada uno de ellos es totalmente inaudito (πάνυ ἀλλόκοτος)” (*Euthd.* 307a), no sabe qué hacer para orientar a Critóbulo hacia la filosofía.

La recomendación de Sócrates también está íntimamente vinculada a la labor protréptica de las secciones que lo tienen como guía dialéctico: que se concentre en el asunto mismo, la filosofía, y mande al cuerno a quienes dicen profesarla, ya que a esta no le ocurriría algo distinto de lo que sucede con cualquier otra ocupación (ἐπιτήδευμα), como la gimnasia, la crematística, la retórica y la estrategia, en donde los mediocres y

sin valor son muchos (οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι), mientras que los serios y valiosos son pocos (οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι).³⁶² Sólo mediante un examen exhaustivo podría revelarse el verdadero valor de la filosofía: si es mediocre, que entonces Critón aparte a todo hombre de ella, y no solo a sus hijos; pero si es como Sócrates cree —cabe suponer, valiosa—, entonces que la persiga y se ejercite en ella, “tanto tú mismo como tus hijos”, dicho con el cual concluye el diálogo.

4.3.2 La identidad isocrática del crítico innominado

Este trabajado y dramático epílogo del *Eutidemo* ha suscitado tradicionalmente dos preguntas: por un lado, cuál es la identidad del hombre; por otro lado, qué sentido darle a su aparición en el drama. Una primera opción es la que defiende Chance (1992: 200-201), quien argumenta que este personaje no busca representar a nadie en particular, sino más bien a un *tipo* de intelectual.³⁶³ Para esta posición importa más su función en el diálogo que su identificación, la cual radicaría en el llamado de atención respecto de ciertas miradas externas a la filosofía que no sobrepasan la similitud aparente entre Sócrates y los erísticos y condenan a la argumentación dialéctica en tanto método como un todo. Bajo esta lectura, la exhortación a Critón sería una suerte de invitación a superar cualquier ataque superficial a la filosofía por vía del descrédito a sus cultores sin ahondar debidamente en sus fundamentos, métodos y fines.

Otra alternativa, que enriquece esta propuesta y no riñe en principio con su lectura del diálogo, es incorporar a Isócrates. Chance mismo admite que Isócrates sería un *caso* subsumible bajo ese *tipo*, pero la tradición en la que se inscribe sostiene que lo

³⁶² Eutidemo y Dionisodoro serían los candidatos perfectos para instansiar a los oportunistas indignos (ἐπεισελθόντες ἀνάξιοι) de los que en *Rep.* VI.495c-496a se dice que se aprovechan de la orfandad de la filosofía ante la falta de naturalezas excelentes que se dediquen a ella. Es llamativo que sean este tipo de personajes, referidos como οἱ οὐδενὸς ἄξιοί (VI.495c), “que no valen nada”, los que ocasionen por su mediocridad parte del descrédito a la filosofía que recogen los argumentos de sentido común de Adimanto de *Rep.* VI.487b-d. Es notable también que una de las alternativas del dilema que construye, que la mayoría de los dedicados a la filosofía se vuelven “alienados (ἄλλόκοτοι)” —a diferencia de los más razonables, “inútiles (ἄχρηστοι)” a las ciudades—, use el mismo término que Critón en *Euthd.* 307a.

³⁶³ El argumento de Chance se inspira en el desacuerdo en torno a las figuras propuestas: Lisias, Antifonte, Polícrates, Trasímaco e Isócrates, con argumentos plausibles para todas (pp. 203-204, *n.* 14). Las razones a favor de Isócrates ya se encuentran en Thompson (1868: 179-182) y Field (1967: 193). En contra de ello ha argumentado Wilamowitz-Moellendorff (1959: II, 165-167) y Friedländer (1969: 194), de donde Chance hace remontar la idea de que Platón se dirige ante todo a un tipo general. Contra esta tesis ha argumentado Méridier (1964: 134-136), gran influencia para los comentaristas posteriores.

mismo podría decirse de Lisias, por lo cual mantener cierta indeterminación sería lo más prudente, sobre todo considerando que Platón no le da nombre al personaje y Sócrates no indaga en su identidad. No obstante, autores como Méridier (1964: 25-27), Hawtrey (1981: 133-138), Canto (1989: 33-37), Dusanic (1999) y Mársico e Inverso (2012: 90-93) señalan que la descripción y las palabras que Platón pone en boca del innominado aportan numerosas pistas que sugieren la identidad isocrática. Las analizaré en detalle por otorgar mayor consistencia a mi hipótesis que busca incorporar en toda su dimensión la disputa entre Platón e Isócrates en la interpretación del *Eutidemo*.

El rasgo isocrático más remarcable, principalmente por el énfasis con el cual el diálogo lo narra, es la profesión de logógrafo del innominado. Recordemos que Isócrates tuvo una importante actividad como redactor de discursos forenses, podría estimarse que de al menos una década según la información del Pseudo-Plutarco (873A) y él mismo (*Antídotis* 161), que hacen de la guerra del Peloponeso el momento de ruina de su familia. Entre el fin de la guerra (403 a. C.) y la apertura de su escuela en Atenas (390 a. C.) la logografía fue la actividad con la que se ganó la vida, hecho que además no estaba entre las cosas que lo enorgullecían de su biografía profesional a juzgar por *Antídotis* 33-41, en donde recoge críticas que le llovían por su dedicación a ella, lo cual lo lleva a desacreditar la práctica e indicar su lejanía de la misma y los tribunales, en donde estarían para él los que viven a costa de los atenienses. En el marco del *Eutidemo* la dedicación a la logografía es por sí misma repudiable. Según el segundo protréptico (*Euthd.* 289d), el logógrafo hace discursos que no sabe usar, y en ello actúa como un fabricante de liras o flautas, esto es, artesanos con poca educación y que solían proceder de esferas sociales bajas. No es menor que la producción de flautas, profesión del padre de Isócrates (Pseudo-Plutarco 836E; Dionisio de Halicarnaso 1; Anónimo 1-2), se mencione inmediatamente antes de introducir la logografía (*Euthd.* 289c). La actividad a la cual Isócrates se había dedicado antes de fundar su escuela queda así asociada no solo a las técnicas manuales o artesanales (βαναυσικὰ τέχνη), categoría difamante dada la impronta aristocratizante que exhiben los modelos protrépticos,³⁶⁴ sino también a las desgracias de su pasado familiar en un tono de descrédito similar.³⁶⁵

³⁶⁴ Sobre los elementos aristocratizantes insiste Dusanic (199). Una muestra de los prejuicios aristocráticos contra las labores artesanales la hallamos en *Rep.* VI.495c-e y IX.590c. Cf. también Jenofonte, *Económico* IV.2-4. El *Eutidemo* no es explícito, pero la oposición entre ποιεῖν y χρησθῆναι sugiere un marcado desdén por las actividades de los artesanos, en general de origen humilde.

³⁶⁵ Según el Pseudo-Plutarco (836F) Aristófanes y Stratis se burlaron de los orígenes de Isócrates. El Anónimo recoge unos versos del *Atalanta* del segundo en donde Isócrates es criticado por su concubinato

El escenario dramático de la conversación también señala en su dirección. Isócrates habría tenido su escuela “en las proximidades del Liceo (πρὸς τῷ Λυκείῳ τῷ γυμνασίῳ)” (Anónimo 114-115), y las referencias a este gimnasio en el *Panatenaico* (18-34) apoyan el dato, sobre todo si se atiende a que Isócrates indica que algunos de sus íntimos (τινὲς μοι τῶν ἐπιτηδείων) estaban allí reunidos escuchando calumnias que le hacían unos sofistas dedicados a la poesía: “que anulo (ἀναιρῶ) las filosofías (φιλοσοφίας) de los demás y todos los sistemas de educación (παιδείας), y que sostengo que todos desvarían (ληρεῖν) salvo quienes han participado de mi ocupación (πλὴν τοὺς μετεσχηκότας τῆς ἐμῆς διατριβῆς)” (19). Si el Liceo era un lugar que Isócrates y los suyos debían frecuentar, la referencia a Quíos como patria de los erísticos también apunta a que el escarnio del innominado podría estar personalmente motivado, a juzgar por la estancia en esa ciudad que el Pseudo-Plutarco (837B) adscribe a Isócrates. La elección del Liceo como escenario podría ir más allá de ser un gimnasio el espacio más adecuado para un encuentro de pancracio, y el conocimiento que el crítico tenía de Eutidemo y Dionisodoro podría explicarse por un contacto previo con ellos o por estar al tanto de su fama local. Asimismo, importa señalar que el innominado conoce a Critón, a quien interpela por su nombre en *Euthd.* 304d, y, cabe suponer, también a Sócrates. Su identificación con un ateniense vinculado a Quíos es plausible.

La introducción de estos elementos podrían hacer del epílogo del *Eutidemo* un compendio de varios anacronismos, hecho que no es infrecuente en Platón. No hay acuerdo en la fecha dramática y solo su anterioridad a la muerte de Sócrates es una certeza. Si la conversación estuviera situada entre el fin de la guerra del Peloponeso (403 a. C.) y ese acontecimiento (399 a. C.), único lapso en el cual Isócrates se habría dedicado a la logografía estando Sócrates vivo, y asumiendo que el innominado nació, como Isócrates, en el 436 a. C., solo así este podría estar en la mitad de sus treinta años con algo de profesión a cuestas.³⁶⁶ Si la fecha ficcional se fijara durante la guerra, hipótesis más probable dada la referencia de *Euthd.* 275b a que Alcibíades vivía,³⁶⁷ la

con Lagisca, en donde es referido como “perforador de flautas (ἀυλοτρύπης)” (89). Los elementos cómicos del *Eutidemo* hacen que una alusión velada al linaje de Isócrates no sea improcedente. La explicación de la ocupación y el carácter de un hijo a partir de la actividad y la suerte de su padre es, por ejemplo, un ingrediente de la clasificación de tipos políticos y humanos de *República* VIII-IX.

³⁶⁶ De tal período de tiempo son los primeros discursos forenses que conservamos de Isócrates: *Contra Eutíno* (403 a. C.) y *Recurso contra Calímaco* (402 a. C.), ambos elaborados en contexto ateniense.

³⁶⁷ La referencia a la edad avanzada de Sócrates de *Euthd.* 272b podrían servir para proponer una fecha cercana a su muerte, pero la referencia a Alcibíades fuerza hacerlo anterior al 404 a. C. No obstante, la educación de Clinias sería un problema acuciante si su familia tuviera posibilidades de acceso al poder político, situación complicada luego del escándalo de la mutilación de los Hermes y la profanación de los

dedicación de Isócrates a la logografía sería menos probable y su reputación indefendible. La estancia en Quíos y la apertura de su escuela son, obviamente, posteriores al 399 a. C., lo mismo que la publicación de *Contra los Sofistas* y *Encomio de Helena*. Debido a estos anacronismos no llama la atención la alusión encubierta, como sugiere Field (1967: 193), la cual es coherente con el carácter velado de la práctica megárica en el diálogo y las estrategias de los discursos de Isócrates.

El perfil intermedio también es otro indicio, no por corresponderse a una descripción que Isócrates brinda de sí mismo en sus escritos, sino por ser una interpretación posible e incluso hasta atinada de su labor por parte de Platón. Sócrates le adscribe a figuras como esta el dedicarse medidamente a la filosofía y medidamente a la política para parecer más sabios, pero “quedando fuera de peligros y enfrentamientos (ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων)” (*Euthd.* 305e). No es claro si κίνδυνος y ἀγών remiten a filosofía y política respectivamente o si su conjunción destaca la actitud de descompromiso personal del crítico, que según Critón nunca pisó un tribunal. El oprobio público y la posibilidad del destierro eran moneda corriente para cualquier político, y el destino de Sócrates, calumniado y condenado a muerte por impiedad, confirman el riesgo de la filosofía, referencia en la cual podría haber un mensaje dirigido a Isócrates por la imprudencia de incitar el descrédito de los socráticos.

En *Antídosis* 150-153 Isócrates refiere a su agrado por la tranquilidad (ἡσυχία) y el retraimiento (ἀπραγμοσύνη) que le llevaron a despreciar el presentarse a cargos de magistrado y el pasarse el día en los tribunales. En *Panatenaico* 7-15 él mismo reconoce su ineptitud para la acción y su falta de condiciones naturales para hablar en la asamblea, a saber, una voz apropiada (φωνὴ ἰκανή) y audacia (τόλμα).³⁶⁸ Es llamativo, no obstante, que en la descripción de su φιλοσοφία Isócrates invoca su consagración a asuntos de la ciudad a pesar de no haber llevado una carrera estrictamente política:

Sin desanimarme por esto no sufrí quedarme sin gloria (ἄδοξον)
ni en el total anonimato (ἀφανῆ παντάπασι), y puesto que
fracasé en la vida política (τοῦ πολιτεύεσθαι διήμαρτον) me
refugí en la filosofía (ἐπὶ τὸ φιλοσοφεῖν κατέφυγον), en el
trabajo (πονεῖν) y en escribir lo que pensaba (γράφειν ἃ

misterios de Eleusis en el 416 a. C., aunque los vaivenes de la política ateniense estaban lejos de cerrarle la puerta definitivamente a la carrera de nadie. Esa fecha, de todos modos, hace quizás demasiado jóvenes a Clínias y Ctesipo, pero principalmente a Critóbulo, al menos como para que sea el momento de que esté en discusión el elegir a sus educadores. Una fecha intermedia, entre el 409-5 a. C., podría hacer concordar todas estas referencias, como proponen Méridier (1964: 139) y Mársico e Inverso (2012: 15-17).

³⁶⁸ La misma indicación en *Filipo* 81-82 y *Carta a los magistrados de Mitilene* 7. Constituye un tópico del anecdotario sobre su figura. Cf. Pseudo Plutarco 837A, Dionisio de Halicarnaso 2 y Anónimo 35-36.

διανοηθείην), sin tratar sobre asuntos de poca monta (περὶ μικρῶν τὴν προαίρεσιν) ni sobre contratos privados (περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων) ni sobre lo que algunos desvarían (περὶ ὧν ἄλλοι τινὲς ληροῦσιν). Por el contrario, traté los asuntos de los griegos, de los reyes, de la ciudad (περὶ τῶν Ἑλληνικῶν καὶ βασιλικῶν καὶ πολιτικῶν πραγμάτων),³⁶⁹ asuntos que, según creía, harían que me honrasen (τιμᾶσθαι) más que a quienes suben a la tribuna, porque yo hablaba sobre temas mayores y más hermosos que aquellos. (Isócrates, *Panatenaico* 11)

La conciencia de Isócrates sobre el carácter escrito de sus discursos y la reputación que esperaba ganarse con ellos por versar sobre temas vitales para Atenas y el mundo griego lo colocan cerca de la labor que Platón presenta en parte consagrada al cultivo de la sabiduría, en parte inmiscuida en política. Nótese además la falta de modestia respecto de concebirse mejor que los demás, actitud ya presente en *Contra los Sofistas* y *Encomio de Helena* junto a la descalificación de otros, y que a juzgar por lo dicho en *Panatenaico* 19, le habría merecido reproches como los del epílogo del *Eutidemo* hasta el final de su vida.

Otra razón atendible radica en el lenguaje del innominado. Méridier (1964: 136) sugiere que la fórmula de *Euthd.* 304e, “charlatanes (ληρούντων) que hacen esfuerzos vanos en cosas vanas (περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων)”, y que Critón remite como un reporte cercano a la literalidad —“así habló más o menos literalmente (οὕτωςι γὰρ πως καὶ εἶπεν τοῖς ὀνόμασιν)” (*Euthd.* 304e)— podría ser una cita de un discurso perdido de Isócrates, y hasta del propio *Contra los Sofistas*, probablemente inconcluso. No obstante, si bien el uso de ληρεῖν es frecuente en escritos tardíos de Isócrates —*Antidosis* 83, 90, 112, 199, 274; *Panatenaico* 11, 19, 33, 112, 150, 206—, está ausente en los tempranos, y la fórmula οὐδενὸς ἀξίον no se encuentra en lo que quedó de su obra.³⁷⁰ Mársico e Inverso (2012: 204-205, n. 146) señalan que es quizás el carácter enrevesado y redundante de la fórmula lo que Critón destaca, el cual sin

³⁶⁹ La referencia a griegos, reyes y ciudad podría remitir respectivamente a *Panegírico* y *Filipo*, de marcada impronta pan-helénica, a la tríada de *A Nicocles*, *Nicocles* y *Evágoras*, que versan sobre los monarcas de Salamina en Chipre, y a *Sobre la paz* y *Aeropagítico*, consejos para los atenienses.

³⁷⁰ Isócrates emplea la fórmula οὐδὲν ἄξιον λόγου, “nada digno de mención” (*Antidosis* 62, 135 y *Panatenaico* 22, 75), aunque también en obras tardías y con un sentido ligeramente distinto. Por otra parte, οὐδενὸς ἀξίος es frecuente en Platón. Cf. *Apología* 23a-b y 41e y *Fedón* 88c, 110a, y *Gorgias*, donde si bien la emplea Calicles en 492c luego de tildar de una tontería (φλυαρία) los dichos de Sócrates, este último la lanza contra el argumento Calicles en el cierre de la obra (527e). En *Hippias mayor* 286e y 304c el sofista homónimo la utiliza junto a la acusación de que Sócrates y los suyos se pierden en detalles nimios y despedazan los argumentos. No obstante, es empleada por Sócrates en ambos modelos protrépticos (*Euthd.* 281e y 288e). Es más seguro suponer que es parte del vocabulario platónico.

corresponder a las palabras de Isócrates, se aproxima a su rebuscado estilo.³⁷¹

Más remarcables son los conceptos caros al pensamiento de Isócrates que impregnan el epílogo, y que Platón pone en boca de Sócrates, no del innominado. Su rehabilitación hace énfasis en que las cosas que este tipo de hombres dicen tienen “algo de sensatez (φρονήσεως πρᾶγμα)” (306d), concepto central de la παιδεία isocrática al cual accedimos a partir de *Antídosis* 271 pero que ya se encuentra tematizado en *Contra los sofistas* 2. El uso del adverbio εικότως y del participio perfecto εικός para calificar de “lógicas”, “naturales” o “plausibles” las razones del innominado, las cuales tienen éxito en persuadir a Critón, podrían remitir al bagaje gorgiano de Isócrates, quien si bien pretende tomar distancia de sus enseñanzas en *Contra los Sofistas* y *Encomio de Helena*, estas atraviesan su pensamiento, y sobre todo los discursos forenses de la etapa de su actividad profesional que Platón podría estar evocando en el *Eutidemo*, en los cuales el tipo de pruebas que esgrimen suelen prescindir de los hechos sucedidos y atenerse puramente a la persuasión a partir de lo verosímil.³⁷²

Es δόξα, de todos modos, el término que más recibe la atención de Sócrates, y me gustaría sugerir que en su empleo aplicado al innominado también resuenan desarrollos de *República*. En efecto, leído el *Eutidemo* en retrospectiva respecto del decurso del pensamiento platónico maduro, para salir del juego de oposiciones férreas en las que Eutidemo y Dionisodoro suelen atrapar a sus interlocutores Sócrates podría haber echado mano del concepto de δόξα tal como es entendido en *Rep.* V.476c-480a, esto es, como un intermedio entre ignorancia y conocimiento (μεταξὺ ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης), una capacidad (δύναμις) que participa del ser y del no ser. No obstante, sería difícil introducir un concepto tan complejo como el de δόξα en una conversación con erísticos, para los cuales lo que es y lo que no es son polos excluyentes sin posibilidad de mezcla. Platón salvaguarda la referencia a la δόξα de los hermanos, pero una vez fuera de esa conversación, la usa para calificar el objetivo de este intelectual

³⁷¹ Para un juicio negativo sobre el carácter recargado del estilo de Isócrates, cf. Dionisio de Halicarnaso, 2, que destaca su preferencia por la elocuencia (εὐπέεια) en detrimento de la sencillez (ἀφέλεια).

³⁷² Cf. especialmente *Contra Eutino*, el discurso más antiguo conservado de Isócrates (403 a. C.); en este Nicias le reclama a un tal Eutino el haberle confiado tres talentos de plata de los cuales le fueron devueltos dos. Como no hay testigos del hecho se indica que el discurso solo podrá basarse en pruebas (ἐκ τεκμηρίων) (4). La primera (5-6) destaca que Nicias, por ejemplo, tiene más dinero que Eutino pero menor elocuencia, con lo cual sería imposible que el primero se haya volcado a realizar una muy riesgosa falsa acusación; en cambio, sería verosímil (εικός) que Eutino, esperando escapar al castigo y obtener para sí un cuantioso beneficio dada su posición, se quedara con el dinero. Otros usos de εικός en 7 y 14. Cf. asimismo, *Recurso contra Calímaco* 13-15, *Contra Loquites* 1 y 12, *Sobre el tronco de caballos* 14, *Sobre un asunto bancario* 46 y 54 y *Eginético* 45. Para un análisis de la reapropiación de Isócrates de la noción gorgiana de εικός, no circunscrito a sus discursos forenses, cf. Divenosa (2012: 118-121).

fronterizo. Es notable que si aplicáramos a la δόξα la jerarquización valorativa de la respuesta de Sócrates contra el hombre, a tal capacidad le cabría un *status* intermedio peor que el bien del conocimiento pero mejor que el mal de la ignorancia, siguiendo aquí la nunca refutada conclusión del primer protréptico (*Euthd.* 281e). Es llamativo que si el innominado transita un camino intermedio entre filosofía y política, también podría extraerse del juicio de Sócrates que se mueve entre el conocimiento y la ignorancia: si fuera filósofo, participaría del conocimiento; pero si fuera ignorante, su reivindicación por poseer algo de φρόνησις sería por completo improcedente.

No obstante, la δόξα es fuertemente desprestigiada en el epílogo, principalmente por los aplausos y loas que el innominado espera ganarse de la multitud, actitud coherente con los poderes encantadores que se le adjudican a la logografía en el segundo protréptico (*Euthd.* 290a). La introducción de este personaje es clave para afianzar sobre el final del diálogo el vínculo entre filosofía y política que pretenden forjar los protrépticos, ya que sirve de reverso a la contraposición entre los muchos bienes y el único que la argumentación de Sócrates se propone encontrar: la βασιλική es una técnica que se orienta hacia el bien y lo útil para la ciudad por vía de la φιλοσοφία entendida como aspiración a la ἐπιστήμη; la actividad del hombre es un híbrido tímido y retraído que no ve el innescindible nexo entre conocimiento y política. El resultado de ello es una labor que aunque se pretende mejor que la filosofía y la política, está condenada a quedar por debajo de ambas, viviendo de lo que le parece encomiable y censurable a la masa en ciertas circunstancias y no de lo realmente útil y bueno.

Platón podría estar alertando a Isócrates de la improcedencia de darle al auditorio lo que espera escuchar, a la manera de los maestros a sueldo criticados en *Rep* VI.493a-493d, que llaman σοφία a una técnica que solo sabe lo que agrada o disgusta a los hombres reunidos en multitud y es capaz de enseñarle a estos las opiniones que ya poseían, saber no distinto a aquel de quien por convivencia y dedicación ha aprendido a domar a una bestia.³⁷³ Críticas como la de *Contra los Sofistas* 8, en donde Isócrates recupera el juicio de los ciudadanos corrientes, que califican de charlatanería (ἀδολεσχία) y argucia (μικρολογία) la labor de los dedicados a las discusiones tras

³⁷³ Isócrates llamativamente también censura tales maniobras, comunes en su obra. El proemio del *Sobre la paz* (1-16) está construido en torno a la crítica de quienes incitan a la guerra para adular a la asamblea porque “está claro para todos que disfrutarían más con quienes os exhorten a la guerra que con los que os aconsejen la paz” (5). Traducción de Guzmán Hermida (1979). El discurso, escrito en los años 357-355 a. C. tras la disolución de la Segunda Liga Marítima (378-355 a. C.) y la guerra de Atenas con Quíos, Rodas y Bizancio, es una excelente demostración de cómo Isócrates es capaz de ajustarse a las circunstancias presentes, ya que este es solo un paréntesis en el proyecto de concordia griega y guerra con Persia.

advertir que “están más de acuerdo (μᾶλλον ὁμονοοῦντας) y más éxito tienen en sus actividades (καὶ πλείω κατορθοῦντας) los que se sirven de sus pareceres (ταῖς δόξαις) que los que proclaman tener conocimiento (τὴν ἐπιστήμην ἔχειν)” (8), podrían ser parte de estos intentos vacíos de desprestigiar a rivales para ganarse el favor popular.

Es de pasajes como este último de donde emerge, por supuesto, el principal argumento a favor de la identidad isocrática del innominado: dado el contenido y la intención polémica de sus primeros discursos, es difícil no ver en la reprobación del hombre a Eutidemo, Dionisodoro y Sócrates un eco de los ataques de Isócrates contra el círculo socrático. Antes que nada, es importante marcar que el crítico de la filosofía no llama σοφισταί a los erísticos, como Isócrates en *Contra los Sofistas* (14 y 19) y *Encomio de Helena* (2 y 9), sino σοφοί (*Euthd.* 304d y 304e), aunque vimos que tanto en el marco de la obra de Isócrates como en el *Eutidemo* la diferencia entre σοφός y σοφιστής es prácticamente nula, al punto que, como defendí, la calificación de σοφοί de Eutidemo y Dionisodoro por parte del anónimo podría haber propiciado que Critón los llame σοφισταί en *Euthd.* 271c, e inquiera a Sócrates por la σοφία de estos.

Es llamativo, además, que el anónimo circunscriba la sabiduría de los hermanos a una vocación a ciertos argumentos, afirmando que son “los más sabios entre aquellos que en la actualidad se dedican a este tipo de argumentos (οἱ νῦν σοφώτατοί εἰσι τῶν περὶ τοὺς τοιοῦτους λόγους)” (*Euthd.* 304e). En la fórmula destacan dos elementos: el reconocimiento de que son los más destacados de un fenómeno mayor; la contraposición entre el carácter actual y quizás, siguiendo la presunción de Critón, novedoso de estos sabios en contraste a los antiguos. En ambos puntos resuena el discernimiento de Isócrates en *Encomio de Helena* 1 de la existencia de sofistas con una vocación a la disputa más pronunciada, así como el juicio de la sección 2 de que no hacen nada nuevo, sino que desvarían sobre las materias abstrusas de Protágoras y los sofistas de su época —Gorgias, Meliso y Zenón (3)—, referencia al abderita de la cual Platón podría hacerse eco en la segunda demostración (*Euthd.* 286c), en donde acusa a los hermanos, e indirectamente a Antístenes, de insistir con argumentos viejos.

Aunque no creo que la fórmula οὐδενὸς ἀξίον recoja literalmente dichos de Isócrates, la misma sí remite al espíritu de su crítica a los socráticos, principalmente a la denuncia de inutilidad de las disputas en las que pasan el tiempo. El anónimo no habla del daño que provocan estas, dato resaltado por Isócrates explícitamente en *Encomio de Helena* 7, y que constituye, además, un corolario extraíble de *Contra los Sofistas* en su integridad dada la falta de eficacia práctica que este les adscribe a los socráticos, pilar

para la contraposición con su propuesta. No obstante, en tanto el hombre revela el mismo perfil supuestamente abocado a las cuestiones acuciantes de la vida en comunidad, el carácter pernicioso de la filosofía representada eminentemente por Eutidemo y Dionisodoro también se deja traslucir en sus palabras. Asimismo, su preocupación por la mala reputación ante la masa podría estar detrás de la recomendación a Sócrates de no dejarse ver dialogando con los hermanos.

Algo que no se puede eludir es que el innominado no emplea nunca el término ἐριστικός o algún giro que contenga el sustantivo ἔρις —como “περὶ τὰς ἔριδας” (*Contra los Sofistas* 1 y 20; *Encomio de Helena* 1 y 6)— para referir a los hermanos o al tipo de argumentos de los que se sirven. Es Sócrates en *Euthd.* 272b-c el que conceptualiza esta particular práctica argumentativa en el marco de la disputa y el enfrentamiento, y solo el uso del adjetivo κράτιστος —“están entre los más poderosos de los actuales (ἐν τοῖς κράτιστοῖ εἰσι τῶν νῦν)” (305a)— sugiere que el hombre adscribe a los extranjeros alguna arista combativa y disputadora, sobre todo por estar esa referencia precedida de la indicación de que Eutidemo y Dionisodoro “se aferran a cualquier expresión (παντὸς δὲ ῥήματος ἀντέχοντα)” (*Euthd.* 305a), en la cual se ven ecos del aspecto verbal de la refutación que Isócrates recrimina a los socráticos.

No creo que el personaje misterioso incluya también a Sócrates en esta censura de verbalismo. Varios especialistas sostienen que su ataque se dirige en igual medida a Sócrates y a los erísticos, hecho que se usa para proponer que Platón muestra cómo el hombre falla en distinguir la dialéctica de ambos bandos, sea este o no una máscara de Isócrates.³⁷⁴ Esta interpretación, no obstante, debería ser matizada, ya que el crítico amonesta a Sócrates por querer “congraciarse”, “ganarse el favor” o “entregarse” —παρέχειν ἑαυτὸν (*Euthd.* 305a)— a los extranjeros, indicio de que ve una distancia entre ellos. Esta puede servir para advertir que al referir a los sabios en tales argumentos, el hombre se refería a Eutidemo y Dionisodoro, pero no a Sócrates, coherente con que este

³⁷⁴ Cf. Chance (1992: 206) para esta lectura en el marco del tipo genérico, y Méridier (1964: 133-134) y Mársico e Inverso (2012: 90-93) en el marco de la isocrática. Sermamaglou-Soulmadi (2014: 141-142) también defiende que hay una diferenciación en sus palabras. La autora (pp. 143-152) adscribe a la lectura de la presencia de Isócrates pero desestima que ello responda a *Contra los Sofistas* y *Encomio de Helena* por considerar que en ninguno de los discursos Platón es un erístico. Pero vimos que *Encomio de Helena* 1 es capaz de distinguir grupos al interior de los criticados, aunque deja de unirlos en “la filosofía en torno a las discusiones (ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία)” (6). La presencia de Isócrates radicaría para Sermamaglou-Soulmadi en que Platón coloca a otra clase de intelectual que disputa su superioridad frente a la filosofía, que, de todos modos, este concibe mal e identifica con la erística. Su posición, no obstante, es ligeramente inconsistente por enfatizar que el innominado distingue a Sócrates de los erísticos pero abraza esa identificación. Sócrates quizás no sea un charlatán como Eutidemo y Dionisodoro, pero comparte espacio con ellos y se dedica a la filosofía, dato que él acepta y por el cual responde al crítico.

último no se dedica a la erística en el diálogo y el innominado ha podido presenciar la conversación, como se supone por el relato de Critón. Es de allí de donde derivaría el aspecto ridículo o fuera de lugar (ἄτοπος) de su compañero: en prestarse a conversar con semejantes charlatanes, presentados como los más fuertes entre los volcados a la filosofía, descalificada tanto por sí misma como por el talante de sus cultores.

El innominado, sin embargo, sí creo que incluye a Sócrates entre los dedicados a la filosofía que en términos generales está reprobando, así como Critón, y más importante aún, el mismo Sócrates. En su respuesta, en efecto, este separa el carácter personal de la crítica y se concentra en referir que la diatriba es contra el asunto mismo, y frente al cual el anónimo es inferior, pero no por ser vencido por Eutidemo y su grupo, sino por su perfil intermedio. En este sentido, la mayor ironía del *Eutidemo* no está en los exagerados elogios a los hermanos, sino en negarle al hombre misterioso el título de filósofo.³⁷⁵ Es de este punto de donde emerge la diferencia fundamental entre el ataque isocrático y la réplica de Platón. *Contra los Sofistas* y Encomio de *Helena* se enfrentan velada pero directamente a los discípulos de Sócrates en conjunto, erigiéndolos ambos discursos como los antagonistas de su propuesta educativa en una trabajada presentación de oposición de conceptos sobre los que cada bando se asienta —opinión y conocimiento; razonabilidad y exactitud; utilidad e inutilidad—. Platón en el *Eutidemo* instala únicamente a Sócrates y a los erísticos en la disputa por el sentido de la filosofía y el uso de la dialéctica como metodología formativa. Apela así a una estrategia de ocultamiento del adversario en su vertiente profunda no solo para Euclides y su grupo, al quedar sus prácticas y argumentos asociados al choque y enfrentamiento con Sócrates y no a la herencia de sus enseñanzas, sino también al propio Isócrates, relegado en el epílogo al lugar de un crítico superficial y poco lúcido de una actividad que observa desde afuera, a la manera de un espectador más entre la multitud.

³⁷⁵ En el final del *Fedro* (279a-b) Isócrates también queda fuera de la filosofía, consagrado a la misma actividad que Lisias: un redactor de discursos (λόγων συγγραφεύς). Es notable que Sócrates augure un gran futuro a Isócrates con los discursos, aunque advierte que “si esto no le pareciera suficiente (ἀποχρήσαι), un impulso divino le llevaría a cosas mayores (ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμῇ θειοτέρᾳ). Porque por naturaleza (φύσει) hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre (ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ)” (*Fedro* 279b). Traducción de Lledó Íñigo (1992). La ridiculización está en que Isócrates decía consagrarse a la filosofía, sin necesidad de fijar propósitos más altos. Su perfil en el *Fedro* es coherente con la ocupación a medias tintas a la filosofía del innominado y la indicación de que se debe tratar bien a quien diga cualquier cosa con algo de sensatez (*Euthd.* 306d). Un examen de la mención a Isócrates en *Fedro* está fuera de los alcances de la tesis. Cf. Howland (1937) y Coulter (1967).

4.4 Conclusión

Me propuse en este capítulo un objetivo doble. En primer lugar, hacer foco en los progresivos intentos de Sócrates de reaccionar contra la erística y mostrar su desacuerdo con ella. Esto me llevó a analizar su incipiente examen de falacias y la estrategia de neutralización de las mismas. Si bien no puede decirse que el diálogo pretenda ni logre alcanzar el grado de sofisticación analítica y conceptual de *Refutaciones sofísticas*, en tanto no hay en el *Eutidemo* ni una definición del argumentar falaz ni una clasificación de sofismas, sí es un antecedente a la materia que busca hacer manifiestos los recursos capciosos sobre los que se asentaba la dialéctica erística de cuño megárico, y posiblemente un modelo para los desarrollos aristotélicos. Respecto de la ofensiva de Sócrates contra las tesis de Antístenes que se ponen en boca de Eutidemo y Dionisodoro, propuse que aunque el argumento erístico no es resuelto como en *Sofista* y, al igual que con el análisis de falacias, el *Eutidemo* adolece de la misma falta de riqueza conceptual, al menos Platón deja sentada la inconsistencia que conlleva defender la posición y el empleo descomprometido que puede hacerse de ella.

Es imposible determinar si al redactar el *Eutidemo* Platón tenía soluciones para todos los problemas que el diálogo señala como viciados, pero que no reciben una refutación en el plano argumental. No obstante, sería improcedente pedirle tales desarrollos teóricos a un diálogo que escenifica un encuentro atravesado por la disputa. ¿Podría Sócrates haber enfrentado a Eutidemo y Dionisodoro en su terreno y refutar, como lo hará el Extranjero de Elea en el *Sofista*, sus prédicas de que no hay falsedad y que conocen todas las cosas? Todo tema propuesto a los hermanos terminó en la pura polémica. Si una conclusión puede extraerse del *Eutidemo* es que en el marco de una riña erística no hay diálogo posible: cualquier palabra que uno diga podrá ser usada en su contra o habilitar rodeos por fuera de lo sometido a debate. No es menor, a la luz de este punto, que el *Sofista* excluya la presencia de incidiosos sofistas de carne y hueso y sea el Extranjero de Elea quien le refiera a Teeteto el tipo de argumentos que un sofista esgrimiría para escabullirse de la acusación de que dice falsedades.

En segundo lugar, me propuse mostrar los dos fines complementarios en el marco de la réplica a las críticas de Isócrates que persiguen los modelos protrépticos de Sócrates. Como contrapunto metodológico estos posibilitan a Platón circunscribir el ataque de *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* a los integrantes del círculo

megárico, que fueron ciertamente los más proclives entre los socráticos al empleo erístico de la refutación, aunque de manera secundaria la estrategia alcanza también a Antístenes, por quedar sus tesis asociadas a la paradojicidad y superficialidad de la erística, y no al diálogo cooperativo que Sócrates encarna con Clinias y que libran a Platón de la diatriba de Isócrates. Por otro lado, desde un punto de vista doctrinal ambos modelos pueden ser interpretados como una respuesta a la subestimación isocrática de la pretensión de fundar la acción humana en el conocimiento. En la reafirmación de la ἐπιστήμη como lo propio de la filosofía y el fundamento del gobierno, así como en el demérito de la δόξα, noción asociada al anónimo y su deseo de agradar a la multitud, se encuentra uno de los contenidos teóricos más significativos del *Eutidemo*.

El análisis del epílogo y la identificación de Isócrates como el crítico innominado terminan de dar consistencia a una lectura que he procurado mostrar presente desde la primera línea, aquella en la cual Critón pregunta a Sócrates, seguramente con los dichos del hombre del día anterior todavía en la memoria: “¿Quién era aquel con quien dialogabas ayer en el Liceo?” (*Euthd.* 271a). Considero que el diálogo no elabora en su escena final un pasaje de una carga polémica indirecta y, por tanto, subsidiaria respecto de la disputa entre Platón e Isócrates por el sentido de la φιλοσοφία, sino que, al contrario, el *Eutidemo* despliega tal debate y es vehículo para una toma de posición de este socrático respecto del mismo. Atender al perfil intelectual de Isócrates y a las críticas que este esgrime contra los primeros socráticos permite inscribir al *Eutidemo* como un todo en el marco de esa Zona de Tensión Dialógica.

CONCLUSIÓN

La potencia hermenéutica de la hipótesis que hace del *Eutidemo* una contestación a Isócrates está en que esta permite dar cuenta de las múltiples tensiones dialógicas que atraviesan el diálogo, condensadas en la conversación entre Sócrates y Critón que oficia de marco al relato principal. Como cierre de la tesis, me gustaría evocar brevemente dos de ellas. En primer lugar, una lectura del *Eutidemo* que no prestara atención a las disputas intelectuales que la maestría narrativa de Platón es capaz de enmascarar detrás de la fisonomía de los personajes del diálogo tendría problemas para explicar la posición ambigua que Sócrates muestra respecto de los hermanos a lo largo del texto: a pesar de que podría haber apelado a sus disconformidades con la erística para responder al innominado, Sócrates no duda en colocarse junto a ellos en su dedicación a la filosofía. En tal sentido, el *Eutidemo* puede ser leído más como una amonestación a unos condiscípulos desviados que como un ataque a ellos. El tono de advertencia y consejo que exhibe el epinicio final de Eutidemo y Dionisodoro contrasta fuertemente, en efecto, con el desprecio de la propuesta intermedia y preocupada por la opinión del anónimo. Este es, de todos modos, finalmente rehabilitado, aunque más en virtud de que uno debería aceptar la existencia de hombres como él y no fastidiarse por lo que dicen que por el valor de las críticas que profieren o su actividad profesional considerada en sí misma, inferior a la filosofía y la política, las cuales los protrépticos ya vislumbran en íntima conexión. El éxito del *Eutidemo* en tanto réplica a *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* está en que este presenta como un enfrentamiento entre dos modelos de educación, el socrático y el erístico, un conflicto entre al menos tres pretendidas filosofías de su contexto: la platónica, la megárica y la isocrática. El

ocultamiento del adversario en su versión profunda permite a Platón borrar a Isócrates de la palestra, circunscribiendo la disputa a los enfoques socráticos en tensión.

El carácter profundo de esta estrategia alcanza también al retrato de la actividad megárica, la cual es inverosímil que el grupo liderado por Euclides haya concebido como una ἐριστική y no más bien como una διαλεκτική, legítima heredera de las enseñanzas de Sócrates. Una caricatura de la apariencia externa de esta virulenta forma de argumentación es lo que Platón parece describir en el *Eutidemo*, encubriendo los fundamentos ontológico-lingüísticos que la cimentaban y que la hacían una práctica desafiante. El hechizamiento que genera en Sócrates, quien, cabe recordar, ingresa en la última refutación de los hermanos deseoso de escuchar algo bello, es señal del encanto que para el propio Platón seguramente tenía la dialéctica de los megáricos, no solo hermanada con el tipo de indagación de sus diálogos tempranos, sino también fecunda en el planteamiento de complejas paradojas capaces de incitar a la reflexión sobre conceptos fundamentales que serán el corazón de sus escritos posteriores.

La segunda tensión se vislumbra en la desesperanza de Critón que cierra el *Eutidemo*, vital para entender la importancia que el concepto de φιλοσοφία estaba adquiriendo al momento de ser redactado el diálogo y su vínculo con las distintas propuestas educativas del campo intelectual. Su juicio respecto de que no sabe qué hacer con Critóbulo tras haber examinado a los que dicen ser capaces de educar a los jóvenes pone de manifiesto su conciencia respecto de la proliferación de líneas teóricas y formativas de un contexto histórico determinado —fines del siglo V a. C. para los participantes del drama ficcional, inicios del IV para los lectores del diálogo—, el cual podía dejar sin criterio a quien buscara dónde hacer pie. El linaje socrático de muchas de tales propuestas podía propiciar aún más el desconcierto. Si el *Eutidemo* resulta eficaz es porque consigue posicionarse en tal nutrido clima de discusión e intercambio intelectual, destacando el carácter diferencial de la filosofía de Platón.

El *Eutidemo* constituye un hito clave en el despliegue del pensamiento platónico, principalmente por el giro metodológico que propone respecto del empleo del ἔλεγχος y su anticipación de núcleos raigales del proyecto filosófico-político de *República*. Pero su relevancia trasciende su obra. Al trazar el límite entre los que se dedican a la filosofía y los que no y, a su vez, al acentuar las diferencias en calidad, intención, fundamentos, métodos y fines de quienes se encuentran dentro de ella, o al menos afirman estarlo, el *Eutidemo* dejará una marca difícil de borrar respecto de lo que es y no es filosofía para la tradición posterior. Que actividades intelectuales como la de Isócrates y la de los

megáricos hayan sido relegadas por esa tradición a un lugar no-filosófico, como la retórica y la sofística —con todos los prejuicios que las circundan—, y que en el mejor de los casos solo ha admitido a los segundos, aunque en tanto menores, en las historias de la filosofía, es casi incomprensible sin el aporte de una obra como el *Eutidemo*.

Delinear con mayor precisión los contornos de las actividades que el *Eutidemo* comienza a erigir como alejadas de la indagación filosófica será objeto de otros diálogos. El hecho de que Platón represente una conversación en dónde todavía no es tan sencillo ubicar a Sócrates en el concierto de prácticas discursivas de la época abona la datación transicional del *Eutidemo*. He procurado brindar una interpretación del *Eutidemo* coherente con esta última hipótesis, sin desconocer que las páginas del diálogo resonarán en obras de vejez como *Sofista* y no solo de madurez como *República*. Los paralelos entre la quinta y la definición definitiva del sofista y la argumentación de Eutidemo y Dionisodoro, así como la centralidad que tendrá en *Sofista* la refutación de las tesis de Antístenes en torno a la imposibilidad de la falsedad y la concepción absoluta del no-ser sobre la que estas se asientan hacen pensar que Platón redactó tanto esta obra como otras cronológica y dramáticamente emparentadas —*Teeteto*, *Parménides* y *Político*— con el *Eutidemo* a la mano. Espero haber echado alguna nueva luz sobre este rico diálogo y propiciar su estudio no sólo para la comprensión de Platón en particular, sino del pensamiento griego en general.

BIBLIOGRAFÍA

I. Instrumentos de trabajo

- Bailly, A. (1950). *Dictionnaire Grec–Français. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine*. Paris: Hachette.
- Berenguer Amenós, J. (1999). *Gramática griega*. Barcelona: Bosch.
- Branwood, L. (1976). *A Word Index to Plato*. Leeds: Maney & Son.
- Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *Greek–English Lexicon*. New York: Oxford University Press.
- Mascialino, L. y Juliá, V. (2011). *Guía para el aprendizaje del griego clásico. Segundo nivel*. Buenos Aires: UNSAM.
- Rodríguez Adrados, F. (1992). *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Madrid: Gredos
- Smyth, H. W. (1920). *A Greek Grammar for Colleges*. New York: American Book Company.

II. Bibliografía primaria

- Bandini, M. y Dorion, L. A. (2000). *Xénophon, Memorables. Tome I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bellido, A. (1996). *Sofistas, Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Bieda, E. (2014). *Platón, Apología de Sócrates. Critón*. Buenos Aires: Winograd.
- Bieda, E. (2015). *Epicuro*. Buenos Aires: Galerna.

- Brémond, E. y Mathieu, G. (1963). *Isocrate, Discours I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Brunschwig, J. (1967). *Aristotle, Topiques (I-IV). Introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boeri, M. (2006). *Platón, Teeteto*. Buenos Aires: Losada.
- Bolzan, J. (2009). *Socratis et Socraticorum Epistolae: studi preliminari, traduzione, comento*. Padua.
- Burnet, J. (1968). *Platonis Opera III*. Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (1995). *Platonis Opera I*. Oxford: Oxford University Press.
- Candel San Martín, M. (1982). *Aristóteles, Tratados de lógica*. Madrid: Gredos.
- Canto, M. (1989). *Platon, Euthydème*. Paris: Flammarion.
- Cappelletti, A. (2010). *Platón, Gorgias*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cordero, N. (1988). *Platón, Sofista*. Madrid: Gredos.
- Diels, H. y Kranz, W. (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Vols*. Berlin: Weidmann.
- Dindorf, W. (1852). *Scholia Graeca in Aeschinem et Isocratem*. Oxonii: E typographeo academico.
- Divenosa, M. (2006). *Platón, Protágoras*. Buenos Aires: Losada.
- Divenosa, M. (2007). *Platón, Laques. Menón*. Buenos Aires: Losada.
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2007). *Platón, República*. Buenos Aires: Losada.
- Döring, K. (1972). *Die Megariker: kommentiertesammlung der testimonien*. Amsterdam: Grüner.
- Dorion, L. A. (1995). *Aristote, Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin.
- Forster, E. S. (1955). *Aristotle, On Sophistical Refutations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fowler, H. N. (1960). *Plutarch's Moralia. Vol. X*. Cambridge, Massachusetts y London: Harvard University Press y William Heinemann Ltd.
- García Gual, C. (2007). *Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae. 4 Vols*. Nápoles: Bibliopolis.
- Guzmán Hermida, J. M. (1979). *Isócrates, Discursos. 2 vols*. Madrid: Gredos.
- Lledó Íñigo, E. (1992). *Platón, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Marchant, E. C. (1971). *Xenophontis opera omnia. Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press.
- Mársico, C. (2005). *Platón, Crátilo*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2011a). *Platón, Hipias mayor. Hipias menor*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2012). *Sócrates y los socráticos. Cartas*. Miluno Editorial: Buenos Aires.
- Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I: Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes,*

- Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. e Inverso, H. (2012). *Platón. Eutidemo*. Buenos Aires: Losada.
- Méridier, L. (1964). *Platon, Ion. Ménexène. Euthydème*. Paris: Les Belles Lettres.
- Mirhady, D. y Too, Y. L. (2000). *Isocrates I*. Austin: University of Texas Press.
- Muller, R. (1985). *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris: Vrin.
- Norlin, G. (1929). *Isocrates with and English Translation in Three Volumes. Vol. II*. London y New York: William Heinemann y G. P. Putnam's Sons.
- Oliver Segura, J. P. (2005). *Dionisio de Halicarnaso, Tratados de crítica literaria*. Madrid: Gredos.
- Olivieri, F. J. (2002). *Platón, Eutidemo*. Madrid: Gredos.
- Pabón, J. M. (1982). *Homero, Odisea*. Madrid: Gredos.
- Papillon, T. (2004). *Isocrates II*. Austin: University of Texas Press.
- Pérez Giménez, A. (1982). *Hesíodo, Teogonía*. Madrid: Gredos.
- Rolfe, J. C. (1927). *The Attic Nights of Aulus Gellius. With English Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Santa Cruz, M. I. (2003). *Platón, Parménides. Político*. Madrid: Gredos.
- Schrader, C. (1992). *Heródoto, Historia. Libro II*. Madrid: Gredos.
- Smith, R. (1997). *Aristotle's Topics: Books I and VIII. Translation with Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Sprague, R. K. (1972). *The Older Sophists*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Torres Esbarranch, J. J. (1990). *Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos.
- Usener, H. (1899), *Dionysii Halicarnasei Quae Exstant. Volumen V. Opusculorum. Volumen I*. Leipzig: col. B. G. Teubner.
- Valverde Sánchez, M. (2003). *Plutarco, Moralia. Volumen X*. Madrid: Gredos.
- Van Hook, L. (1945). *Isocrates with and English Translation in Three Volumes III. Vol. I*. Cambridge, Massachusetts y London: Harvard University Press y William Heinemann.
- Zaragoza, J. (2007). *Jenofonte, Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos.

III. Bibliografía secundaria

- Anderson, A. R. (1970). "St. Paul's epistle to Titus", en Martin, R. L. (Ed.), *The Paradox of the Liar*. Atascadero: Ridgeview, pp. 1-11.
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (1993). "Virtue as the Use of Other Goods", en Irwin, T. y Nussbaum, M. (Eds.), *Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*. Academic

- Printing and Publishing: Edmonton, pp. 53-66.
- Annas, J. (1997). "Is Plato a Stoic?". *Methéxis* 10, pp. 23-38.
- Ausland, H. W. (2000). "Euthydemus and the Dating of Plato's Dialogues", en Robinson, T. y L. Brisson (Eds.). *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 20-26.
- Balla, C. (2004). "Isocrates, Plato, and Aristotle on Rhetoric". *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 1, pp. 45-71.
- Barnes, J. (1979). "Parmenides and the Eleatic One". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61(1), pp. 1-21.
- Beall, J., Glanzberg, M. y Ripley, D. (2016). "Liar Paradox". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford University URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/liar-paradox/>>
- Blank, D. L. (1985). "Socratic versus Sophist on Payment for Teaching". *Classical Antiquity* 4, pp. 1-49.
- Bredlow, L. A. (2011). "Platón y la invención de la escuela de Elea (Sof. 242d)". *Convivium* 24, pp. 37-42.
- Brown, L. (1994). "The Verb 'to be' in Greek Philosophy: Some Remarks", en Everson, S. (Ed.), *Companions to Ancient Thought III: Language*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212-236.
- Bobzien, S. (1993). "Chrysippus' modal logic and its relation to Philo and Diodorus", en Döring, K. y Ebert, Th. (Eds), *Dialektiker und Stoiker*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Bonitz, H. (1875). *Platonische Studien. Vol. 2*. Berlin: Franz Vahlen.
- Boys-Stones, G. R. y Rowe, C. J. (2013). *The circle of Socrates: readings in the first-generation Socratics*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co.
- Brickhouse, T. y Smith, N. (1984). "Vlastos on the elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, pp. 185-196.
- Brickhouse, T. y Smith, N. (1994). *Plato's Socrates*. Oxford: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. y Smith, N. (2000). "Making Things Good and Making Good Things in Socratic Philosophy", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 76-87.
- Brisson, L. (1997). "Los socráticos", en Canto, M. (Ed.) *et al.*, *Filosofía griega I*. Buenos Aires: Docencia, pp. 161-198.
- Brisson, L. (2005). "Socrates and the Divine Signal according to Platos's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition". *Apeiron* 38(2), pp. 1-12.
- Bueno, A. A. (1988). "Aristotle, the Fallacy of Accident, and the Nature of Predication: a Historical Inquiry". *Journal of the History of Philosophy* 26, pp. 5-24.

- Burnyeat, M. F. (1982). "Gods and heaps", en Schofield M. y Nussbaum M. C. (Eds.), *Languaje and Logos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cambiano, G. (1977). "Il problema dell'esistenza di una scuola megarica", en Giannantoni, G. (Ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. Bologna: Il Mulino, pp. 25-53.
- Canto, M. (1987). *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*. Paris: Les Belles Letres.
- Chame, S. (2017). "La ontología negativa en las filosofías socráticas y sus proyecciones interepocales". *Eidos* 27, pp. 39-69.
- Chance, T. (1992). *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Classen, J. (1979). "Aristotle's picture of the sophists", en Kerferd, G. B. (Ed.), *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, pp. 7-24.
- Classen, J. (1984). "Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten". *Hermes* 112(2), pp. 154-167.
- Clay, D. (1994). "The Origin of the Socratic Dialogue", en Vander Waerdt, P. (Ed.), *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 23-47.
- Cole, Th. (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Collins, J. H. (2015). *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Corey, D. (2015). *The Sophists in Plato's Dialogues*. Albany: State University of New York Press.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Comesaña, J. (2001). *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cordero, N. L. (1991). "L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)", en Aubenque, P. (Ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, pp. 93-124.
- Cordero, N. (2001). "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de „forme“ (*eidōs, idea*)", en Fattal, M. (Ed.), *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, pp. 323-343.
- Cordero, N. (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- Coulter, J. A. (1967). "Phaedrus 279a: the Praise of Isocrates". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8, pp. 225-236.
- Cousin, V. (1827). *Oeuvres de Platon. Vol. 4*. Paris: Rey et Belhatte.
- Crombie, I. M. (1963). *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II*. Londres: Routledge y Kegan Paul.

- De Vries, G. (1972). "Notes on Some Passages in the *Euthydemus*". *Mnemosyne* 25, pp. 42-55.
- Denyer, N. (1981). "Time and Modality in Diodorus Cronus". *Theoria* 47, pp. 31-53.
- Denyer, N. (1991). *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Dimas, P. (2002). "Happiness in the *Euthydemus*". *Phronesis* 47(1), pp. 1-27.
- Divenosa, M. (2012). "Los oradores áticos. Reflexiones sobre el poder y la persuasión", en Livov, G. y Spangenberg, P. (Eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera, pp. 110-132.
- Dixsaut, M. (2013). "Macrology and Disgression", en Boys-Stones, G. El Murr, D. y Gill, C. (Eds.), *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 14-28.
- Dorion, L. A. (1990). "La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate". *Revue philosophique de Louvain* 87, p. 311-344.
- Dorion, L. A. (2000a). "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 35-50.
- Dorion, L. A. (2000b). *Xénophon. Mémoires. Tome I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dorion, L. A. (2017). "Xenophon and Greek Philosophy", en Flower, M. A. (Ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorion, L. A. (2021). "Socrates and his livelihood". *Archai* 31, pp. 1-33.
- Dorter, K. (1989). "The Theory of Forms and Parmenides I", en Anton, J y Preus, A. (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III. Plato*. New York: New York Press, pp. 183-202.
- Dover, K. (1966). "Anthemocritus and the Megarians". *American Journal of Philology* 87(2), pp. 203-209.
- Dover, K. (1968), *Aristophanes' Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- Drozdek, A. (2007). "Megarian Theology", en *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*. Aldershot: Ashgate, pp. 145-150.
- Dusanic, S. (1999). "Isocrates, the Chian Intellectuals and the Political Context of the *Euthydemus*". *The Journal of Hellenic Studies* 119, pp. 1-16.
- Edmunds, L. (2006). "What Was Socrates Called?". *The Classical Quarterly* 56(2), pp. 414-425.
- Eggers Lan, C. (2012). *Platón, Timeo*. Buenos Aires, Colihue.
- Eucken, E. (1983). *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*. Berlin: de Gruyter.
- Everson, S. (1998). "The Incoherence of Thrasymachus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, pp. 99-131.

- Ferejohn, M. T. (1984). "Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox". *Phronesis* 29, pp. 105-122.
- Field, G. (1967). *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*. London: Methuen.
- Fierro, M. A. (2012). "La *philosophía* según Platón", en Nudler, O., Fierro, M. A. y Satne, G. (Eds.), *La filosofía a través del espejo: estudios metafilosóficos*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 85-113.
- Frege, G. (1973). "Sobre el sentido y la denotación", en Simpson, T. M. (Ed.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Madrid: Siglo XXI, pp. 3-27.
- Friedländer, P. (1969). *Plato. Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press.
- Gagarin, M. (2000), "Greek Oratory", en Mirhady, D. y Too, Y. L., *Isocrates. Vol. 1*. Austin: University of Texas Press, pp. xi-xxix.
- Gardella, M. (2013). "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica". *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos* 36, pp. 45-64.
- Gardella, M. (2014). "Euclides de Mégara, filósofo socrático". *Ágora. Papeles de Filosofía* 33(2), pp. 19-37.
- Gardella, M. (2015). *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rthesis.
- Gardella, M. (2017). *Erística. Génesis y desarrollo de un fenómeno difuso*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Gardella, M. (2018). "Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 74, pp. 121-135.
- Gaskin, R. (1995). *The Sea-Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Gifford, E. H. (1905). *The Euthydemus of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Gill, C. (2000). "Protreptic and Dialectic in Plato's Euthydemus", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 133-143.
- Gillespie, C. M. (1911). "On Megarians", *Archiv für Geschichte der Philosophie* XXIV, pp. 218-241
- Gomperz, T. (1913). *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy* (traducción inglesa G.G. Berry). London: John Murray.
- González Varela, J. E. (2012). "República I y la crítica al *elenchos* socrático". *Nova Tellus* 39, pp. 39-72.
- Gray, J. (2000). "Xenophon and Isocrates", en Rowe, C. y Schofield, M. (Eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 142-156.
- Grote, G. (1850). *History of Greece. Volume 8*. Cambridge: Cambridge University

- Press.
- Guthrie, W. K. C. (1969). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy IV. Plato, the Man and his Dialogues, Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, H. (2002). "The straw thing of fallacy theory: the standard definition of 'fallacy'". *Argumentation* 16, pp. 134-55.
- Harris, H. (1964). *Greek Athletes and Athletics*. London: Hutchinson.
- Hawtrey, R. S. W. (1981). *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (traducción española W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Helbrunn, G. (1977). "The Composition of Isocrates' *Helen*". *Transactions of the American Philological Association* (1974-) 107, pp. 147-159.
- Hintikka, J. (1964). "Aristotle and the Master Argument of Diodorus". *American Philosophical Quarterly* 1(2), pp. 101-114.
- Hitchcock, D. (2000). "The origin of professional eristic", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 59-67.
- Howland, R. L. (1937). "The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*". *Classical Quarterly* 31, pp. 151-159.
- Humbert, J. (1967). *Socrate et les Petits Socratiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hyde, D. (2014). "Sorites Paradox". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Ed. Edward N. Zalta. Stanford University, 2014. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/sorites-paradox/>>
- Illarraga, R. (2018). "Enkrátēia y gobierno. El gobernante insensato de Aristipo y su aparición en *Ciropedia*". *Metexis* 30, pp. 1-24.
- Irwin, T. H. (1995) *Plato's Ethics*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, R. (1990). "Socrates' Iolaos: Myth and Eristic in Plato's *Euthydemus*". *Classical Quarterly* 40, pp. 378-395.
- Jaeger, W. (1944). *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. 3*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Jebb, R. C. (1876). *Attic Orators from Antiphon to Isaeos. Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (1966). "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being". *Foundations of Language* 2, pp. 245-265.
- Kahn, C. H. (1993). "Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 was Never a Separate Dialogue". *Classical Quarterly* 43(1), pp. 131-142.

- Kahn, C. H. (1994). "Aeschines on Socratic eros", en Vander Waerdt, P. (Ed.) *The Socratic Movement*. Ithaca y London: Cornell University Press, pp. 87-106.
- Kahn, C. H. (2000). "Some Puzzles in the *Euthydemus*", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 88-97.
- Kahn, C. H. (2003). *The verb 'be' in ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- Kato, S. (2000). "The Crito-Socrates Scenes in the *Euthydemus*: A Point of View for a Reading of the Dialogue", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 88-97.
- Keefe, R. (2000). *Theories of Vagueness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, G. A. (1958). "Isocrates' *Encomium of Helen*: A Panhellenic Document". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, pp. 77-83.
- Kerferd, G. B. (1954). "Plato's Noble Art of Sophistry". *Classical Quarterly* 4(1-2), pp. 84-90.
- Kerferd, G. B. (1950). "The first Greek Sophists". *Classical Review* 64: pp. 8-10.
- Kerferd, G. B. (1976). "The Image of Wise Man in Greece in the period before Plato", in Bossier, F. et al (Eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Leuven: Leuven University Press.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneale, W. y Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*. London: Oxford University Press.
- Kripke, S. (1975). "Outline of a theory of truth". *Journal of Philosophy* 72.19, pp. 690-716.
- Lachance, G. (2020). "Was Plato an Eristic according to Isocrates?". *Apeiron* 53(1), pp. 81-96.
- Leshner, J. H. (1984). "Parmenides' Critique of Thinking. The *poluderis elenchos* of Fragment 7". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II, pp. 1-30.
- Livingstone, N. (2001). *A Commentary on Isocrates' Busiris*. Leiden, Boston y Köln: Brill.
- Livingstone, N. (2007). "Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 25(1), pp. 15-34.
- Long, A. (1996). *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahon, J. D. (2015). "The Definition of Lying and Deception". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford University URL =<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lying-definition/>>

- Mansfeld, J. (2002). "Deconstructing Doxography". *Philologus* 146, pp. 277-286.
- Marcos, G. (1999). "¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c". *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25, pp. 295-317.
- Marcos, G. (2000). "Falacias en torno a la falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la luz de la solución del *Sofista*", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 144-153.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Mársico C. (2011b). "Ejes para pensar lo griego", en Mársico, C. y Castello, L. A. *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rthesis, pp. 13-41.
- Mársico, C. (2012). "Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara". *Metexis* 25, pp. 9-33.
- Mársico, C., Illarraga, R. y Marzocca, P. (2017). *Jenofonte/Pseudo Jenofonte, Constitución de lo lacedemonios. Constitución de lo atenienses. Hierón*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Mathiesen, T. J. (1999). *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*. Lincoln y London: University of Nebraska Press.
- McCabe, M. M. (2008). "Protean Socrates: Mythical Figures in the *Euthydemus*", en Remes, P. y Sihvola, J. (Eds.), *The New Synthese Historical Library: Texts and Studies in the History of Philosophy 64: Ancient Philosophy of the Self*. Dordrecht y London: Springer, pp. 109-123.
- McCoy, M. (2007). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McPherran, M. L. (2005). "What Even a Child Would Know: Socrates, Luck, and Providence at *Euthydemus* 277d-282e". *Ancient Philosophy* 25, pp. 49-63.
- Mittelmann, J. (2008). *Aristóteles, Categorías. Sobre la interpretación*. Buenos Aires: Losada.
- Mohr, R. (1984). "Forms in Plato's *Euthydemus*". *Hermes* 112, pp. 296-300.
- Moline, J. (1969). "Aristotle, Eubulides and the Sorites". *Mind* 78, pp. 393-407.
- Montoneri, L. (1984). *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania: Università di Catania.
- Morgan, K. (1998) "Designer history: Plato's Atlantis story and fourth-century ideology". *The Journal of Hellenic Studies* CXVIII, pp. 101-118.
- Mourelatos, A. P. D. (2008). *The Route of Parmenides*. New York: Parmenides Publishing.
- Mulhern, J. (1968). "Trópos and *polytropía* in Plato's *Hippias Minor*". *Phoenix* 22(4), pp. 283-288.

- Murphy, D. J. (2017). "Isocrates as a Reader of Socratic Dialogues", en Stavru, A. y Moore, C. (Eds.). *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, pp. 105-124.
- Muller, R. (1988). *Introduction à la pensée des Mégariques*. Paris: Vrin.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett.
- Narcy, M. (1984). *Le philosophe et son doublé. Un commentaire de l' Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- Narcy, M. (2013). "Remarks on the First Five Definitions of the *Sophist* (*Soph.* 221c-235a)", en Bossi, B. y Robinson, T. (Eds.), *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter, pp. 57-70.
- Nehamas, A. (1989). "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". *History of Philosophy Quarterly* 7(1), pp. 3-16.
- Nightingale, A. W. (1995). *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oscanyan, S. (1972). "On Six Definitions of the Sophist: *Soph.* 221c-231e". *The Philosophical Forum* 4, pp. 174-254.
- Parry, R. D. (2003). "The Craft of Ruling in Plato's *Euthydemus* and *Republic*". *Phronesis* 48, pp. 1-28.
- Papillon, T. L. (1996). "Isocrates on Gorgias and Helen: The Unity of the *Helen*". *The Classical Journal* 91(4), pp. 377-391.
- Polanyi, K. (1957). "Aristotle Discovers the Economy", en Polanyi, K *et al.* (Eds.), *Trade and Market in the Early Empires, Economies in History and Theory*. Illinois: The Free Press Gencoe.
- Polleichtner, W. (2011). "Triological Duals in Plato's *Euthydemus*. Dramatic Influence on Plato's Illusion of the Dialogue". *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 14(1), pp. 34-56.
- Poulakos, T. (2001). "Isocrates' Use of *doxa*". *Philosophy & Rhetoric* 34(1), pp. 61-78.
- Priest, G., Routley, R. y Norman, G. (Eds.) (1989). *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. München: Philosophia Verlag.
- Prior, A. N. (1955). "Diodorean Modalities". *The Philosophical Quarterly* 5, pp. 205-213.
- Pullum, G. K. (2018). "Slurs and Obscenities. Lexicography, Semantics, and Philosophy", en Sosa, D. (Ed.), *Bad Words. Philosophical Perspectives on Slurs*. Oxford: Oxford University Press, pp. 168-192.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Boston: The Massachusetts Institute of Technology.

- Rankin, H. D. (1983). *Sophists, Socratics and Cynics*. Totowa (N.J.): Barnes and Noble Books.
- Rappe, S. (2000). "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*". *Classical Philology* 95(3), pp. 282-303.
- Reeve, C. D. C. (1988). *Philosopher-Kings*. Princeton: Princeton university Press.
- Reshotko, N. (2001). "Virtue as the Only Unconditional –but Not Intrinsic– Good: Plato's *Euthydemus* 278e3–281e5". *Ancient Philosophy* 21, pp. 325-334.
- Rickless, S. (2010). "Plato's Definition(s) of Sophistry". *Ancient Philosophy* 30(2), pp. 289-298.
- Robin, L. (1973). *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Abil Michael.
- Robinson, R. (1941). "Ambiguity". *Mind* 50, pp. 140-155.
- Robinson, R. (1942). "Plato's Consciousness of Fallacy". *Mind* 52, pp. 97-114.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, D. (1995). "Krónos, Korónous and Krounós in Plato's *Cratylus*", en *Passionate Intellect. Essays on the Transformation of Classical Traditions presented to Professor I. G. Kidd. Vol. VII*. New Brunswick and London: Rutgers University Studies in Classical Humanities.
- Robinson, T. M. (1979). *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*. Salem (New Hampshire): Ayer Company.
- Robinson, T. M. y Brisson. L. (Eds.) (2000). *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Roeper, G. (1870). "Zu Laertios Diogenes (I)". *Philologus* 30, pp. 557-577.
- Rossetti, L. (1974). "Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (I-III)". *Rivista di Studi Classici* 22 y 23.
- Rossetti, L. (1980). "Ricerca sui 'Dialoghi Socratici' di Fedone e di Euclide". *Hermes* 108(2), pp. 183-200.
- Rossetti, L. (2003). "Le dialogue socratique *in statu nascendi*". *Philosophie Antique* 1, pp. 11-35.
- Rüstow, A. (1910). *Der Lügner*. Teubner: Leipzig.
- Russell, D. C. (2005). *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Samb, D. (1985). "Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 175(3), pp. 257-266.
- Sayre, K. (2006). *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Schiappa, E. (1990). "Did Plato Coin *Rhetoriké*?" *The American Journal of Philology* 111(4), pp. 457-470.
- Schleiermacher, F. (1824). *Platons Werke. Vol 2*. Berlin: Reimer.

- Schreiber, S. G. (2003). *Aristotle on False Reasoning*. Albany: State University of New York Press.
- Scolnicov, S. (1981). "Plato's *Euthydemus*: A Study on the Relations between Logic and Education". *Scripta Classica Israelica* 6, pp. 19-29.
- Scolnicov, S. (2000). "Euthydemus' Philosophy of Language", en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 115-122.
- Sedley, D. (1977). "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy". *The Cambridge Classical Journal* 23, pp. 74-120.
- Sermamoglou-Soulmadi, G. (2014). *Playful Philosophy and Serious Sophistry*. Berlin y Boston: De Gruyter.
- Sidgwick, H. (1872). "The Sophists". *The Journal of Philology* 4, pp. 288-307.
- Silva, T. (2017). *Naming the Wise: the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato*. University College London.
- Simpson, T. M. (1975). *Formas lógicas, lenguaje y significado*. Buenos Aires: Eudeba.
- Slings, S. R. (1999). *Plato, Clitophon*. Cambridge y New York: Cambridge University Press.
- Solana, J. (1996). *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas*. Madrid: Akal.
- Solana, J. (2013). "Socrates and 'Noble' Sophistry (*Sophist* 226b-231c)", en Bossi, B. y Robinson, T. (Eds.). *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter, pp. 71-85.
- Sorensen, R. A. (2003). *A Brief History of Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, D. (2018). *Bad Words. Philosophical Perspectives on Slurs*. Oxford: Oxford University Press.
- Spangenberg, P. (2009). "Phantasia y verdad en Protágoras", en Marcos, G. y Díaz, M. E. (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 69-98.
- Sprague, R. K. (1962). *Plato's Use of Fallacy*. New York, Barnes & Noble.
- Sprague, R. K. (1967). "Parmenides' Sail and Dionysodoros' Ox". *Phronesis* 12, pp. 91-98.
- Sprague, R. K. (2000). "The *Euthydemus* Revisited", en Robinson, T. y Brisson L. (Eds.), *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 3-19.
- Sullivan, R. G. (2001). "Eidos/idea in Isocrates". *Philosophy & Rhetoric* 34(1), pp. 79-92.
- Sweet, W. (1987). *Sport and Recreation in Ancient Greece. A Sourcebook with Translations*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Tarski, A. (1944). "The semantic conception of truth: and the foundations of semantics". *Philosophy and Phenomenological Research* 4.3, pp. 341-375.

- Taylor, C. C. W. (1991). *Plato, Protagoras*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Tell, H. (2009). “Wisdom for sale? The sophists and Money”. *Classical Philology* 104(1), pp. 13-33.
- Thompson, E. S. (1901). *The Meno of Plato, Introduction, text and notes*. London.
- Thompson, W. H. (1868). *The Phaedrus of Plato*. London: Whitaker.
- Timmerman, D. (1998). “Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy”. *Philosophy & Rhetoric* 31(2), pp. 145–159.
- Too, Y. L. (1995). *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Usacheva, A. (2013). “Socratic as the Addresses of Isocrates' Epideictic Speeches (*Against the Sophists, Encomium of Helen, Busiris*)”, en de Luise, F. y Stavru, A. (Eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratic, and Ancient Socratic Literature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 183-190.
- Vigo, A. (2001). “Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo”. *Tópicos* 9, pp. 5-41.
- Villar, F. (2017). “Los inútiles y escépticos filósofos griegos: la lectura de Séneca de la tradición filosófica en *Epístolas morales a Lucilio* 88”, en Laham Cohen, R. (Ed.), *Perspectivas interdisciplinarias sobre el Mundo Grecolatino*. Buenos Aires: Rthesis, pp. 269-282.
- Villar, F. (2020a). “No-ser, falsedad y contradicción: la segunda demostración erística del *Eutidemo* y el problema de lo falso en el *Sofista*”. *Tópicos* 58, pp. 11-37.
- Villar, F. (2020b). “Apariencia y argumentación falaz en *Refutaciones Sofísticas* de Aristóteles”. *Open Insight* IX.22, pp. 41-68.
- Vlastos, G. (1985). “Socrates' Disavowal of Knowledge”. *Philosophical Quarterly* 35.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- Von Fritz, K. (1931). “Megariker.” *Pauly-Wissowa Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (supl. V). Stuttgart: Metzler, pp. 707-724.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1959). *Platon*. Berlin: Weidmann.
- Walton, D. (1981). “The Fallacy of Many Questions”. *Logique et Analyse* 95-6, pp. 291-313.
- Walton, D. (2010). “Why Fallacies Appear to be Better Arguments Than They Are”. *Informal Logic* 30(2), pp. 159-184.
- Waterlow, S. (1977). “Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171a6—c7”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59(1), pp. 19-36.
- Weiss, R. (2000). “When winning is everything: Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic”, en Robinson, T. y Brisson, L. (Eds.). *Plato, Euthydemus. Lysis. Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 68-75.

- Wittgenstein, L. (2010). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Woods, J. y Hansen, H. V. (1997). "Hintikka on Aristotle's fallacies". *Synthese* 113, pp. 217-239.
- Woods, J. y Hansen, H. V. (2001). "The subtleties of Aristotle on non-cause". *Logique et analyse* 176, pp. 395-415.
- Worthington, I. (1994). "The Canon of the Ten Attic Orators", en Worthington, I. (Ed.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London. pp. 244-263.
- Yablo, S. (1993). "Paradox without self-reference". *Analysis* 53(4), pp. 251-252.
- Zayas, M. F. (2013). "Un extranjero en su propia tierra. Aristipo como modelo del Ápolis aristotélico". *Eidos* 18, pp. 124-147.
- Zeller, E. (1931). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Routledge: London.
- Zhmud, L. (2001). "Revising Doxography: Hermann Diels and his Critics". *Philologus* 145, pp. 219-243.
- Zilioli, U. (2014). *The Cyrenaics*. Durham: Acumen.