

## CONFLICTOS SOCRÁTICOS EN EL *EUTIDEMO*: LA CRÍTICA PLATÓNICA A LA DIALÉCTICA MEGÁRICA\*

---

MARIANA GARDELLA

Universidad de Buenos Aires-CONICET

marianagardellahueso@gmail.com

En el presente artículo intentaremos mostrar que en el *Eutidemo* Platón desarrolla una crítica contra la dialéctica de los filósofos megáricos que tiene por objetivo señalar los aspectos problemáticos de la teoría del lenguaje que fundamenta el procedimiento erístico. Específicamente, Platón muestra que la falta de un criterio de verdad los lleva a comprometerse con enunciados que socavan los fundamentos de la dialéctica.

dialéctica / erística / refutación / lenguaje / ontología

In this paper we shall try to show that in the *Euthydemus* Plato develops a critic of the Megarian's dialectic, which aims to point out the problematical sides of language theory underpinning the eristic procedure. Specifically, Plato shows that the lack of a criterion of truth leads them to commit to statements that undermine the foundations of dialectic.

dialectic / eristic / refutation / language / ontology

**T**rascionalmente el *Eutidemo* fue interpretado como un diálogo escrito contra la sofística porque se creía que Eutidemo y Dionisodoro, interlocutores de Sócrates en la obra, eran sofistas<sup>1</sup>. Sin embargo, otros intérpretes señalan que los rivales de Platón en este diálogo son los filósofos socráticos y que detrás de la figura de los hermanos podría identificarse a Antístenes o a los megáricos<sup>2</sup>.

---

\* Agradezco a la Dra. Claudia Mársico por los comentarios realizados a este escrito y al especialista designado por la revista para el arbitraje, cuyas observaciones me permitieron mejorar la argumentación y presentación del trabajo.

<sup>1</sup> KERFERD (1981: 53-54) y CANTO (1987: 103-104, 214-216). A pesar de que DIELS-KRANZ no mencionen a Eutidemo y Dionisodoro en su *Fragmente der Vorsokratiker*, SPRAGUE (2001: 294-301) agrega un apéndice dedicado a Eutidemo de Quíos en la traducción al inglés de esta obra.

<sup>2</sup> GIANNANTONI (1990: IV 290-291) identifica a Eutidemo con Antístenes. DORION (2000: 35-50) y MÁRSICO-INVERSO (2012: 42-58) sostienen que Eutidemo y Dionisodoro son megáricos. Por el contrario, MÜLLER (1988: 40, n. 18; 135-136) y CHANCE (1992: 6) afirman que no existen razones suficientes para probar que Platón compuso el *Eutidemo* contra los megáricos. Aunque la filiación teórica de los hermanos ha sido ampliamente discutida,

La cuestión de la filiación teórica de estos personajes no es un detalle menor, sino que repercute en la interpretación general del diálogo.

En lo que sigue, mostraremos que uno de los objetivos de Platón en el *Eutidemo* es cuestionar los fundamentos y los objetivos de la dialéctica megárica. Para ello desarrolla una crítica que apunta a señalar que, al no existir para los megáricos una correspondencia entre ontología y lenguaje, durante el examen de sus interlocutores ellos no se valen de premisas verdaderas, sino de cualquier afirmación, siempre y cuando sea útil para refutar al interlocutor, lo cual los lleva a comprometerse con tesis que, como aquélla que niega la posibilidad de lo falso, socava los fundamentos de su dialéctica y los lleva a auto-refutarse. En primer lugar, presentaremos distintas razones que apoyan la identificación de Eutidemo y Dionisodoro con los megáricos. En segundo lugar, reconstruiremos la teoría del lenguaje megárica a partir de los fragmentos y testimonios conservados sobre estos filósofos. En tercer lugar, mostraremos cómo Platón pone de manifiesto que, en lugar de aportar un fundamento firme a la dialéctica, la teoría del lenguaje megárica conduce a los hermanos a sostener tesis que los auto-refutan.

### 1. *Eutidemo y Dionisodoro, ¿sofistas o megáricos?*

El *Eutidemo* comienza con la pregunta que Critón formula a Sócrates respecto de la identidad de las personas con las que conversó en el Liceo el día anterior, quienes son calificadas como “sofistas nuevos” (καινοὶ σοφισταί, *Euth.* 271c1). Este interrogante motiva una descripción de los hermanos por parte de Sócrates: en cuanto a su origen, son de Quíos, pero luego se establecieron en Turios; poseen una sabiduría asombrosa; son luchadores completos, expertos tanto en el combate corporal, en el que son capaces de adiestrar a cualquiera que pague una cuota, como en el judicial, ya sea para discutir entre ellos mismos o enseñar a otro a pronunciar y redactar sus propios discursos (*Euth.* 271c2-272a5). Asimismo, prometen enseñar la virtud a cualquiera que quiera aprender (*Euth.* 273d8-9, 274e3-275a7). Aunque de acuerdo con esta descripción Eutidemo y Dionisodoro podrían ser sofistas, existen algunas razones para

---

no hay razones para negar su historicidad. La historicidad de Eutidemo es testimoniada por Aristóteles en *SE* 20, 177b12 y *Rh.* II 24, 1401a26. En ambos casos el estagirita menciona un argumento de Eutidemo que no aparece en el diálogo homónimo y que sería, por el modo en que es referido, un razonamiento conocidísimo en el ambiente intelectual de la época. Además, Platón se refiere a él en *Cra.* 386d4, donde le atribuye la tesis según la cual “todas las cosas existen para todos de la misma manera, al mismo tiempo y siempre”. La historicidad de Dionisodoro es testimoniada por Jenofonte en *Mem.* III 1, 1 y por Sexto Empírico en *M* VII 48, 4. Cf. *M* VII 13, 4 y 64, 7, donde Sexto Empírico menciona conjuntamente a los hermanos.

considerarlos como representantes del grupo de los filósofos megáricos<sup>3</sup>.

En primer lugar, Sexto Empírico asocia a los hermanos con algunos megáricos: “A la parte lógica se dedicaron el grupo de Pantoides, Aléxino, Eubúlides y Brisón, y también Dionisodoro y Eutidemo [de Turios, a los que Platón recuerda en su *Eutidemo*]” (*M* VII 13, 4; *FS* 150; *SSR* II.B.12)<sup>4</sup>. Todos estos exponentes se destacan por su trabajo en el ámbito de la lógica, lo cual, en el caso particular de Eutidemo, está probado a partir de los razonamientos de su autoría que cita Aristóteles<sup>5</sup>. Además, el hecho de se hayan establecido en Turios (*Euth.* 271c3) acentúa los vínculos con el megarismo, ya que de Turios es oriundo Clinómaco, discípulo de Euclides, de quien se dice que se destacó a tal punto por sus trabajos en dialéctica erística (ἐριστικήν διαλεκτικήν) que es por él por quien la “escuela” megárica tomó el nombre de “Dialéctica” (*FS* 92-3; *SSR* II.I.2, S.2).

En segundo lugar, la técnica de combate con los discursos de los hermanos recibe el nombre de erística (τῆς ἐριστικῆς, *Euth.* 272b). De acuerdo con los testimonios y fragmentos sobre megáricos que conservamos, éstos suelen ser apodados “erísticos”<sup>6</sup>. Derivado del sustantivo ἔρις (‘pelea, disputa, contienda’), este término manifiesta el aspecto combativo de la dialéctica megárica y su preocupación por conseguir la victoria en todas las discusiones, que era ya percibido en Euclides, primer referente del grupo:

Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους), le dijo: “Euclides, podrás usarlos con los sofistas, pero de ningún modo con los hombres”, pues creía que la argumentación alambicada sobre estos temas era inútil,

<sup>3</sup> Algunas de estas características fueron ya señaladas por DORION (2000: 43-49). Creemos conveniente referirnos a los megáricos como “grupo”, pues no existen entre ellos lazos de cohesión institucional que nos permitan identificarlos como “escuela”. Al respecto, véanse CAMBIANO (1977: 50-53) y GIANNANTONI (1990: IV 41-50).

<sup>4</sup> La referencia al *Eutidemo* platónico es suprimida por BEKKER, pero retenida por DÖRING (1972: 19) y GIANNANTONI (1990: I 392). Cf. n. 7 *infra*. Las traducciones de los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos pertenecen a MÁRSICO (2013a). En estos casos, junto con el número de fragmento de la traducción de Mársico, precedido de la sigla *FS* (*Filósofos socráticos*), consignamos el número de fragmento de la edición de Giannantoni, precedido de la sigla *SSR* (*Socratis et Socraticorum reliquiae*).

<sup>5</sup> Cf. n. 2 *supra*.

<sup>6</sup> Así lo testimonian los *FS* 41, 43 y 48 (*SSR* II.A.22 y 27) que aplican el término “erístico” a todo el grupo de Mégara; los *FS* 93 y 104 (*SSR* II.S.2), que indican que Euclides, Brisón y Clinómaco introdujeron la “erística dialéctica” (ἐριστικήν διαλεκτικήν); y los *FS* 133 (*SSR* II.B.1) y 335 (*SSR* II.C.4) que llaman “erísticos” a Eubúlides de Mileto (οὐριστικός) y a Aléxino de Elea (Ἀλεξίνου τοῦ Ἐριστικοῦ).

como también dice Platón en el *Eutidemo*<sup>7</sup>. (Diógenes Laercio II.30; *FS* 57; *SSR* II.A.3)

Por eso sobre este punto dice Timón lo siguiente, cuando ataca también al resto de los socráticos: “pero no me preocupo por esos charlatanes, ni por ningún otro, ni por Fedón, el que fuera, ni por el disputador (ἐριδάντεω) Euclides, que inculcó a los megáricos la furia de la discusión (λύσσαν ἐρισμοῦ)”. (Diógenes Laercio II.107; *FS* 88; *SSR* II.A.34)

Diógenes el cínico llamaba a la escuela (σχολήν) de Euclides “bilis” (χολήν). (Diógenes Laercio VI.24; *FS* 49; *SSR* II.A.28)

Los testimonios laercianos presentan distintas críticas a la dialéctica megárica. Éstas no son producto de un juicio tardío sobre el grupo, elaborado retrospectivamente, sino que aparecen en boca de personajes contemporáneos a los megáricos, como lo son Sócrates, Diógenes y Timón, poeta cuya actividad se ubica en la primera mitad del siglo III a.C.<sup>8</sup>. En el *FS* 49 hay un juego de palabras, imposible de mantener en el español, entre σχολήν y χολήν, que pone de manifiesto el disgusto que generaban los argumentos de este grupo. Aunque los testimonios insisten en el carácter erístico de la dialéctica megárica, es poco probable que los megáricos se apodaran a sí mismos “erísticos”. Por la importancia que tiene en todos los integrantes del grupo el desarrollo de la dialéctica, es más plausible pensar que se habrían denominado “dialécticos”<sup>9</sup>. Esto explicaría el interés, tanto de Aristóteles como de Platón, por distinguir la dialéctica megárica –a la que apodan, de modo peyorativo, “erística”– de la que ellos consideran la verdadera dialéctica.

En tercer lugar, Sócrates señala que la erística consiste en la habilidad para “refutar lo que siempre se dice, ya sea igualmente falso o verdadero” (ἐξελέγχειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἔάντε ψεῦδος ἔάντε ἀληθές ἦ,

<sup>7</sup> La referencia a la opinión de Platón en el *Eutidemo* es omitida por DÖRING (1972: 5) y GIANNANTONI (1990: I 378) Su inclusión en el testimonio es defendida por DORION (2000: 47, n. 64). Cf. n. 4 *supra*.

<sup>8</sup> MÜLLER (1985: 97).

<sup>9</sup> DORION (2000: 43). Los *FS* 41, 43, 92 y 100 (*SSR* II.A.22, I.2 y P.3) aplican el apodo de “dialécticos” a todos los integrantes del grupo megárico. Asimismo, distintos filósofos megáricos son llamados “dialécticos”. Éste es el caso de Dionisio de Calcedonia en los *FS* 101-2 (*SSR* II.P.1-2), de Eubúlides de Mileto en los *FS* 135, 137, 139 y 142 (*SSR* II.B.1, 3 y 6), de Diodoro Crono en los *FS* 194-6 y 201 (*SSR* II.E.2, II.F.1 y 4), de Pantoides de Mégara en *FS* 314 (*SSR* II.Q.1), de Aléxino en *FS* 337 (*SSR* II.C.15) y de Filón de Mégara en *FS* 342 (*SSR* II.F.3). Aunque son escasos, el *FS* 47 (*SSR* II.A.26) se refiere a la línea megárica como “sofística” y el *FS* 103 (*SSR* II.S.1) se refiere a Brisón de Heraclea como un sofista. Por este motivo no sería sorprendente que Platón en el *Eutidemo* los llame de este modo (271c1).

*Euth.* 272a7-b1)<sup>10</sup>. El objetivo de la erística es refutar cualquier cosa que diga el interlocutor de turno, como advierte Dionisodoro (*Euth.* 275e4-6), sin preocuparse por el valor veritativo de las tesis refutadas. La práctica del ἔλεγχος no es propia de los sofistas, sino de Sócrates, y el ἔλεγχος de tipo erístico, de los megáricos<sup>11</sup>. En el contexto del *Eutidemo*, la refutación erística debe ser entendida en el sentido amplio de contradecir o cuestionar una opinión o una tesis filosófica determinada, en base a la utilización de argumentos contruidos sobre las ambigüedades del lenguaje<sup>12</sup>. La estrecha relación que existe entre el ἔλεγχος y la erística se manifiesta en las trece veces que aparece el verbo ἐλέγχειν en la obra<sup>13</sup>.

En cuarto lugar, la refutación erística, tal como es desarrollada por *Eutidemo* y Dionisodoro, presenta al menos dos características que la asocian con la refutación tal como la practicaban los megáricos: (a) opera por medio de la implementación de reglas formales que regulan la conversación y (b) utiliza razonamientos elaborados en un contexto dialéctico determinado, que tienen por objetivo alertar a los usuarios de la lengua sobre la naturaleza equívoca del lenguaje y la excesiva confianza que depositan en él.

Con respecto a (a), en el *Eutidemo* es posible rastrear algunas de las limitaciones que moldean los roles de quien pregunta y quien responde, y cuya violación implica, en la mayoría de los casos, el fracaso en la consecución de la refutación. Con respecto a quienes interrogan, se espera que controlen el decurso de la conversación, cuidando que el interrogado no ocupe su rol (*Euth.* 297a1-8) y que procedan sólo limitándose a extraer conclusiones en el plano lingüístico, desentendiéndose de lo real y negándose a contrastar sus afirmaciones, como ocurre cuando los hermanos se niegan a decirle a Ctesipo, como prueba de que

<sup>10</sup> Las traducciones del *Eutidemo* citadas en este trabajo pertenecen a MÁRSICO-INVERSO (2012). En este caso, nos apartamos levemente de la traducción.

<sup>11</sup> DORION (1995: 37-47). Cf. KERFERD (1981: 4-5) quien sostiene que los sofistas fueron los iniciadores de la práctica del ἔλεγχος.

<sup>12</sup> En Homero el verbo ἐλέγχω significa 'hacer avergonzar a alguien', pero luego adopta en ámbitos jurídicos y filosóficos el significado de 'refutar': cf. CHANTRAINE (1977: 334, s.v. ἐλέγχω). Como señala ROBINSON (1953: 7), en Platón el sustantivo ἔλεγχος posee dos sentidos: uno amplio que significa 'examen' y uno específico, 'refutación'.

<sup>13</sup> Salvo una excepción, registrada en *Eutidemo* 286e1, siempre aparece el compuesto ἐξελέγχειν (272a8, 275e6, 286e2, 286e6, 287c1, 287e5, 293e1, 295a6, 303d4, 303d5, 304d1 y 304d2). Sobre el uso de ἐξελέγχειν en este contexto, véase TARRANT (2002: 67). Según CHANTRAINE (1977: 334, s.v. ἐλέγχω) el prefijo ἐξ- acentúa la obtención del resultado de la acción. En el *Eutidemo* esto podría significar que los hermanos siempre logran refutar a sus interlocutores. El gusto por la refutación propio de los megáricos se refleja, por ejemplo, en el epíteto "disputador" (Ἐλεγχίτινος) que se había ganado Aléxino de Elea (*FS* 319; *SSR* II.C.11). También existe un testimonio que se refiere a él como "el varón más amante de la disputa" (ἀνὴρ φιλονεικώτατος) (*FS* 319; *SSR* II.C.1).

conocen todo, cuántos dientes tiene cada uno (*Euth.* 294b-d3). Con respecto a quien responde, éste debe querer contestar y la erística asegura que, cualquiera sea su respuesta, ésta será refutada (*Euth.* 275c1-e6). Además, no puede utilizar conclusiones extraídas de argumentos previos (*Euth.* 287b2-5), sino que sólo debe limitarse a responder a la pregunta presente; no puede agregar a su respuesta comentarios marginales (*Euth.* 296a1-8), no puede repreguntar (*Euth.* 295b6), debe responder según lo que entienda sin pedir aclaraciones (*Euth.* 295c1-11) y no puede retractarse (*Euth.* 302e6). En varias oportunidades Sócrates viola estas restricciones y los hermanos le reprochan establecer distinciones y hacer comentarios que exceden lo que se le pregunta (*Euth.* 293b-c y 295a-296d).

Todos estos condicionamientos buscan constreñir al interlocutor a responder solamente por “sí” o por “no”, que es una de las reglas fundamentales de la dialéctica megárica y que permite, en el caso de las falacias de pregunta compleja, refutar al interlocutor. Frente a determinados interrogantes como “lo que no has perdido, ¿lo tienes o no lo tienes?”, responder por “sí” o por “no”, impidiendo que el interlocutor realice distinciones, hace que, cualquiera sea su respuesta, éste quede refutado, ya que si responde que no tiene lo que no ha perdido, se le dirá que no tiene los ojos, pero si responde que tiene lo que no ha perdido, se le dirá que tiene cuernos (Aulo Gelio, *Noches áticas* XVI 2. 1-5, 9-13; *FS* 186)<sup>14</sup>.

Con respecto a (b), muchos de los argumentos que los hermanos despliegan en el *Eutidemo* se asemejan a los que también aparecen en los testimonios y fragmentos de los filósofos megáricos y a los que Aristóteles consigna en sus *Refutaciones sofísticas*, tratado que el estagirita escribe principalmente contra ellos<sup>15</sup>. A modo de ejemplo, podemos citar el siguiente grupo de argumentos<sup>16</sup>:

–Pero me parece, Eutidemo, que te adormilaste sin estar dormido y, si fuera posible hablar sin decir nada (εἰ οἷόν τε λέγοντα μηδὲν λέγειν), también lo estarías haciendo.

–¿Y acaso no es posible –dijo Dionisodoro– que las cosas que se

<sup>14</sup> El argumento que cita Aulo Gelio es conocido como “El cornudo” y está ausente de las ediciones de DÖRING (1972) y GIANNANTONI (1990), pero no así de las traducciones de MÜLLER (1985: 85) y MÁRSICO (*FS* 186). Sobre este argumento, cf. *FS* 133 (*SSR* II.B.1), 151-2 (*SSR* II.B.13), 184-7 y Aristóteles, *SE* 22, 178a29 y ss. Sobre la regla de responder por sí o por no, véanse también *FS* 325 (*SSR* II.C.6) y Aristóteles, *SE* 17, 175b7-10; b12-14.

<sup>15</sup> Como ha demostrado DORION (1995: 47-53).

<sup>16</sup> Para una lista completa de los argumentos comunes al *Eutidemo* y *Refutaciones sofísticas*, cf. DORION (1995: 49, n. 1; 92-101). En los pasajes que citamos a continuación, colocamos entre corchetes la traducción alternativa de la frase que no genera un argumento absurdo.

callan hablen [decir las cosas que se callan] (ἦ γὰρ οὐχ οἶόν τ',  
 ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, σιγῶντα λέγειν)?  
 –De ninguna manera –contestó Ctesipo–.  
 –¿Y tampoco que las cosas que se dicen se callen [callar las cosas  
 que se dicen] (ἄρ' οὐδὲ λέγοντα σιγᾶν)?  
 –Todavía menos –dijo<sup>17</sup>. (*Euth.* 300a6-b3)

Este argumento se construye en base a una ambigüedad sintáctica propia de las proposiciones griegas que se construyen con un sustantivo en acusativo y un verbo en infinitivo. En estos casos el sustantivo puede ser objeto directo del infinitivo (“decir las cosas que se callan”; “callar las cosas que se dicen”) o sujeto (“que las cosas que se callan hablen”; “que las cosas que se dicen se callen”), lo cual expresa la idea absurda de que aquello mismo que llamamos puede hablar o aquello mismo que decimos puede callarse. En *Refutaciones sofisticas* Aristóteles clasifica este último argumento como un tipo de refutación “en base a la expresión” (παρὰ τὴν λέξιν) que opera en base a la ambigüedad (ἀμφιβολία), que en este tratado refiere exclusivamente a los casos que tienen lugar cuando alguno de los elementos de una frase puede cumplir más de una función sintáctica. Aristóteles presenta algunos ejemplos, entre los cuales incluye al del *Eutidemo*:

<Las refutaciones> que se basan en la ambigüedad (ἀμφιβολίαν) son las siguientes: “querer que los enemigos me atrapen” [“querer que yo atrape a los enemigos”] (τὸ βούλεσθαι λαβεῖν με τοὺς πολεμίους). También “¿caso eso que alguien, eso <mismo> conoce?” [“¿caso <alguien> conoce eso que conoce?”] (ἄρ' ὃ τις γινώσκει, τοῦτο γινώσκει). En el mismo argumento es posible interpretar como conocedor no sólo al que conoce sino también a lo que es conocido (καὶ γὰρ τὸν γινώσκοντα καὶ τὸ γινωσκόμενον ἐνδέχεται ὡς γινώσκοντα σημῆναι τούτῳ τῷ λόγῳ). También “¿caso eso que alguien ve, eso <mismo> ve?” [“¿caso alguien ve eso que ve?”] (ἄρα ὃ ὁρᾷ τις, τοῦτο ὁρᾷ). Ve una columna, de modo que la columna ve” (ὁρᾷ δὲ τὸν κίονα, ὥστε ὁρᾷ ὁ κίων). También “¿caso tú dices que eres eso que tú dices ser?” [“¿caso tú dices que existe eso que tú dices que existe?”] (ἄρα ὃ σὺ φῆς εἶναι, τοῦτο σὺ φῆς εἶναι). Dices que eres piedra [dices que la piedra existe], entonces tú dices ser piedra (φῆς δὲ λίθον εἶναι· σὺ ἄρα φῆς λίθος εἶναι). También “¿caso es posible que las cosas que se callan hablen?” [“¿caso es posible decir las cosas que se callan?”] (ἄρ' ἔστι σιγῶντα λέγειν), pues es también confuso el “decir las cosas que se callan” <porque es posible interpretar> no sólo que el que habla calla, sino también que las cosas dichas <callan>

<sup>17</sup> Traducción modificada.

(τό τε τὸν λέγοντα σιγᾶν καὶ τὸ τὰ λεγόμενα)<sup>18</sup>. (SE 4,166a6-14)

Todos estos ejemplos ponen de manifiesto la ambigüedad de las construcciones sintácticas griegas en las que un pronombre o sustantivo en acusativo puede ser tanto sujeto como objeto directo de un verbo en infinitivo o conjugado. Un argumento similar al que cita Aristóteles sobre la piedra se atribuye al megárico Estilpón, aunque con el ejemplo de la divinidad:

Parece que Teodoro el cirenaico era apodado el dios, porque Estilpón le preguntó lo siguiente: “¿caso, Teodoro, eres precisamente eso que dices ser?” [“¿caso, Teodoro, eres eso que dices que existe?”] (ἄρα γε, Θεόδωρε, ὁ φῆς εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ). El otro asintió. “¿Dices que eres dios?” [“¿Dices que dios existe?”] (φῆς δ' εἶναι θεόν). Y cuando el otro estuvo de acuerdo, le dijo: “por lo tanto, eres dios” (θεὸς εἶ ἄρα). Aceptándolo con gusto, rompió a reír y dijo: “pero, bandido, con el mismo argumento podrías reconocer también que eres una urraca e innumerables otras cosas”<sup>19</sup>. (Diógenes Laercio II.100; FS 275; SSR II.O.13)

Además de los matices que pueden adquirir las traducciones de este pasaje de acuerdo a la adopción del valor copulativo o existencial del verbo ser, la ambigüedad del razonamiento reside nuevamente en la doble interpretación que puede hacerse de la sintaxis de la frase. La segunda pregunta que Estilpón formula a Teodoro puede ser analizada de dos maneras: θεόν puede ser el sujeto de la frase (“dices que Dios existe”) o el predicativo subjetivo del pronombre personal de segunda singular σε sobreentendido en la frase (“dices que <tú> eres Dios”). Mientras Teodoro afirma el primer sentido, Estilpón, explotando la ambigüedad sintáctica, toma el segundo y concluye que Teodoro cree que es dios. La existencia de razonamientos comunes presentes en el *Eutidemo*, *Refutaciones sofisticas* y los fragmentos y testimonios sobre los megáricos es una prueba adicional a favor de la relación de los hermanos con este grupo de filósofos.

En quinto lugar, hay una última razón para señalar a Eutidemo y Dinisodoro como megáricos: su posicionamiento sobre la relación que existe entre el lenguaje y la realidad. Luego de que los hermanos despliegan el primer grupo de razonamientos con los que refutan a Ctesipo, los cuales operan en torno a la homonimia del verbo μαυθάνειν, que puede significar tanto aprender cuando no se conoce nada sobre determinado asunto como comprender algo de lo que ya se tiene algún saber previo (*Euth.* 275d3-278a7), Sócrates advierte al muchachito que:

<sup>18</sup> Las traducciones de *Refutaciones sofisticas*, hechas en base a la edición de Ross (1991), nos pertenecen.

<sup>19</sup> Traducción modificada.



Estas cosas, en efecto, son juegos respecto de los aprendizajes –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, en nada conocería más cómo son las cosas (τὰ πράγματα), sino que sería capaz de burlarse de los hombres haciéndoles zancadillas y derribándolos por medio de la diferencia de los nombres (διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφοράν). (*Euth.* 278b1-7)

Considerada de modo superficial, la opinión socrática parecería señalar que la refutación megárica es una actividad lúdica sin objetivos filosóficos relevantes y cimienta la opinión de que se trata de una práctica dialéctica que, aunque derivaría de la práctica de dialogar socrática, no persigue un mejoramiento moral y epistémico en los interlocutores, sino sólo la victoria en la controversia dialéctica<sup>20</sup>. Sin embargo, bien mirado, el juicio socrático pone de manifiesto el posicionamiento básico de todo el grupo megárico con respecto a la relación que el lenguaje guarda con la realidad a la que aspira a referir, el cual pone a la dialéctica al servicio del señalamiento de los peligros de fiarse de las palabras.

## 2. La teoría del lenguaje megárica

La teoría sobre el lenguaje de los megáricos puede reconstruirse a partir de las distintas críticas hacia el dispositivo lingüístico que desarrollaron los exponentes del grupo, todas las cuales tienen como presupuesto que el lenguaje no puede nunca referir a lo que es y, por lo tanto, no sirve como medio para conocer lo real. En esta sección presentaremos esta teoría considerando las críticas de Euclides y Brisón de Heraclea a la sinonimia, la tesis de Diodoro Crono sobre la naturaleza del significado y las críticas de Estilpón a la predicación.

Al presentar los lineamientos generales de la metafísica de Euclides, Diógenes Laercio señala que el megárico estaba comprometido con la existencia de un bien que, aunque es único, puede recibir múltiples nombres<sup>21</sup>. Estos

<sup>20</sup> Ésta es, por ejemplo, la opinión de VLASTOS (1996: 30, n. 14), KERFERD (1981: 62-63) y WEISS (2000: 71-72). En este punto la dialéctica megárica se diferenciaría del ἔλεγχος socrático tal como es presentado por Platón en sus primeros diálogos, ya que éste tiene una función epistémica, que consiste en el cuestionamiento de las creencias falsas del interlocutor, y una función existencial que consiste en inducir a los interlocutores a modificar la forma en la que viven (BRICKHOUSE-SMITH 1991). Cf. HITCHCOCK (2000: 62-63), quien señala que la erística megárica derivaría del ἔλεγχος tal como éste era practicado por Sócrates.

<sup>21</sup> “Euclides practicaba las creencias de Parménides [...]. Sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres (οὗτος ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνεται πολλοῖς ὀνόμασιν καλούμενον): unas veces sensatez (φρόνησιν), otras divinidad (θεόν), otras

múltiples nombres que recibe el bien pueden generar la confusión de que existe una multiplicidad de bienes, como la sensatez, la divinidad y la inteligencia. Sin embargo, aunque son nombres distintos, refieren a la misma entidad, *i.e.* el bien, y por lo tanto, son sinónimos. La existencia de la sinonimia manifiesta la falta de correspondencia entre los rasgos que el lenguaje atribuye a lo que es y los rasgos que lo real verdaderamente posee.

Brisón de Heraclea desarrolla una crítica similar a la sinonimia, al indicar que “nadie dice palabras obscenas, dado que significa lo mismo decir una cosa en lugar de otra” (οὐθένα αἰσχρολογεῖν, εἴπερ τὸ αὐτὸ σημαίνει τὸδε ἀντὶ τοῦδε εἰπεῖν) (Aristóteles, *Rh.* III.2.1405b9-10; *FS* 113; *SSR* II.S.91405b9-10)<sup>22</sup>. Al rebatir esta tesis, Aristóteles indica que existen nombres más apropiados que otros para referirse a las mismas cosas, “ya que un <nombre> es más específico (κυριώτερον) que otro, y también de mayor semejanza (ὡμοιωμένον) y más apropiado (οἰκειότερον) para hacer evidente una cosa” (*Rh.* III.2.1405b11-12; *FS* 113; *SSR* II.S.9). Desde este punto de vista, los nombres obscenos son menos adecuados para referirse a alguna cosa que aquéllos que no lo son. Aristóteles forja así una teoría “objetivista” de la obscenidad, al sostener que las palabras decentes y obscenas existen a causa de propiedades y diferencias reales entre los nombres, tanto desde el punto de vista del significante como del significado<sup>23</sup>. Brisón se opone a la posición aristotélica al afirmar que no existe diferencia alguna entre nombres decentes y obscenos porque ambos son sinónimos, es decir, refieren a la misma cosa y, por lo tanto, pueden usarse indistintamente. Al igual que Euclides, Brisón llama la atención sobre el contraste entre la unidad de lo real y la multiplicidad que introduce el lenguaje. Asimismo, la tesis de Brisón indica la existencia de agentes externos que impiden una relación unívoca entre ontología y lenguaje, ya que las diferencias entre nombres decentes y obscenos

---

inteligencia (νοῦν), etc. También rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen” (Diógenes Laercio II.106; *FS* 83; *SSR* II.A.30). Cf. *FS* 86 (*SSR* II.A.32). La influencia eleática en la filosofía megárica que testimonia Diógenes Laercio ha sido discutida por VON FRITZ (1931) y por GIANNANTONI (1990: 36-39, 44-50), quienes reconocen la primacía de la influencia socrática en la filosofía del megárico.

<sup>22</sup> La fuente de este testimonio es Aristóteles, quien dedica el capítulo 2 del libro III de la *Retórica* a presentar distintas condiciones a tener en cuenta para lograr metáforas adecuadas. Entre ellas prescribe que las metáforas deben elaborarse a partir de “cosas bellas” (ἀπὸ καλῶν, 1405b6), como los nombres. En ese contexto cita a Licimnio, para quien la belleza y la fealdad del nombre residen o en el sonido o en el significado. Aristóteles menciona además una tercera posibilidad, según la cual son más bellos los nombres que guardan cierta semejanza con la cosa y, por lo tanto, son más apropiados para nombrarla, lo cual contradice la tesis de Brisón. Sobre Licimnio, cf. Platón, *Phdr.* 267c y Aristóteles, *Rh.* III.13.1414b15. Sobre la imposibilidad de decir palabras obscenas, véanse también *FS* 114-5 (*SSR* II.S.9).

<sup>23</sup> MULLER (1985: 176).

no se explicaría, como sostiene Aristóteles, por grados de adecuación, sino más bien por las ideas tradicionalmente asociadas a estos términos, las apreciaciones subjetivas de los hablantes y las costumbres sociales que determinan por convención qué términos son obscenos y cuáles no lo son<sup>24</sup>.

Del mismo modo que Brisón, Diodoro Crono señala la influencia de la convención en la atribución de los significados de los términos, al afirmar que el significado depende de la intención del emisor, es decir, de lo que éste pretende expresar cuando habla. Diodoro afirma, contra Crisipo, que la ambigüedad en las palabras no existe, ya que es imposible que una palabra tenga más de un significado, pues éste depende de lo que el emisor quiere decir, que es siempre una única cosa<sup>25</sup>. Esto no implica que las palabras no posean varios significados, lo cual es para los megáricos un *factum* del lenguaje que se manifiesta, por ejemplo, en el fenómeno de la homonimia, sino más bien que, al considerar un término específico enunciado por un emisor particular y de acuerdo con esa emisión, esa palabra no puede tener varios significados, sino uno solo, que expresa lo que el hablante quiere decir. Aunque niega el fenómeno de la ambigüedad, Diodoro reconoce el de la oscuridad, que tiene lugar cuando la intención del emisor es interpretada por el receptor del mensaje de diversos modos, que incluso pueden diferir de la intención originaria con que fueron emitidos.

La importancia del testimonio diodoriano reside en que coloca a las intenciones significativas de los sujetos como el fundamento del significado de los nombres, negando la posibilidad de que existan significados objetivos que reflejen una relación estable entre palabras y cosas. Esta tesis presenta dos corolarios. Por una parte, si el sentido de las palabras depende de lo que el hablante quiere decir, entonces los nombres no tienen un significado natural y

---

<sup>24</sup> MULLER (1985: 177).

<sup>25</sup> “Crisipo dice que toda palabra es por naturaleza ambigua (*ambiguum*), porque puede tener dos o más significados. Pero Diodoro, el llamado Crono, afirma: ‘ninguna palabra es ambigua y no hay ambigüedad ni en lo que se dice ni en lo que se piensa, ni debe parecer que se dice otra cosa que lo que pretende decir el que habla. Pero –dice– cuando yo pensé una cosa y tú entendiste otra, se puede ver que el enunciado es oscuro (*obscure*), más que ambiguo, pues para que un término sea ambiguo, tendría que haber sido por naturaleza tal que el que lo dijo haya dicho efectivamente dos o más cosas. Pero nadie que piensa decir una sola cosa dice dos o más” (Aulo Gelio, *Noches Áticas* XI.12.1-3; *FS* 207; *SSR* II.F.7). Los testimonios señalan un enfrentamiento entre Crisipo y los megáricos Diodoro y Filón en torno al problema del significado. Contra Filón Crisipo escribió dos libros: *Contra el libro de los significados de Filón* (Πρὸς τὸ περὶ σημασιῶν Φίλωνος y *Contra el Sobre los modos de Filón contra Timóstrato* (Πρὸς τὸ περὶ τρόπων Φίλωνος πρὸς Τιμόστρατον) (*FS* 343-4; *SSR* II.G). El primero de ellos contendría una teoría del significado similar a la diodoriana que habría desatado la polémica entre Crisipo y los megáricos.

estable, sino más bien convencional, el cual varía de acuerdo a las intenciones de los emisores<sup>26</sup>. Por otra parte, si el significado tiene su origen en la intención del emisor, entonces toda palabra que éste elige para expresarse es significativa. Con esta tesis Diodoro se opone al planteo aristotélico, el cual, al considerar los elementos de la φωνή, acota el ámbito de lo significativo sólo al nombre (ὄνομα) y al verbo (ῥήμα), considerando como no significativos a la conjunción (σύνδεσμος) y el artículo (ἄρθρον) (*Int.* 2.16a15-3.16a-25; *Po.* 20.1456b35-1457a10). Por el contrario, Diodoro sostiene que las conjunciones, consideradas términos no significativos de la lengua, se transforman en términos significativos en virtud de las intenciones de nominar de quien las emplea, lo cual permite inferir que, en el caso de los términos considerados tradicionalmente como significativos, su significado también se origina en las intenciones de los usuarios de la lengua y no en su adecuación natural con lo real. Por esta razón, Diodoro puso a prueba su tesis al llamar a sus esclavos con nombres de conjunciones<sup>27</sup>.

La falta de correspondencia entre el lenguaje y lo real es señalada también por el megárico Estilpón, en el marco de sus objeciones a la legitimidad de toda predicación que no exprese la identidad entre sujeto y predicado<sup>28</sup>. En el caso

<sup>26</sup> “Entonces Crátilo decía que los nombres existían por naturaleza, de acuerdo con el significado primario (κατὰ τὸ πρῶτον σημαϊνόμενον) (es decir, el que revela adecuación [*scil.* τὸ ἄρμοδιως]), mientras que Diodoro decía que no existían por naturaleza sino por convención, es decir de acuerdo con el significado secundario (κατὰ τὸ δεύτερον σημαϊνόμενον), simplemente y por azar. De allí, precisamente, que llamaba a sus propios esclavos con nombres de conjunciones, dirigiéndose a ellos como ‘por un lado’ (Μέν) y ‘por otro’ (Δέ)” (Esteban, *in Int.* 9.20-4; *FS* 210; *SSR* II.F.7). Al evocar el problema sobre el origen natural o convencional de los nombres que Platón discute en el *Crátilo*, Esteban enrola al megárico Diodoro en la tradición convencionalista, que en el diálogo platónico es representada por Hermógenes, y que se opone al naturalismo lingüístico de cuño antisténico al que adhiere Crátilo. Cf. *FS* 209 y 211 (*SSR* II.F.7).

<sup>27</sup> Véase el testimonio citado en la nota anterior y *FS* 208-12 (*SSR* II.F.7).

<sup>28</sup> “Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: ‘si predicamos el correr del caballo, no dice que lo predicado es idéntico a aquello de lo cual se predica, sino diferente (εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὐ φησι ταῦτόν εἶναι τῷ περὶ οὐ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον ἀλλ’ ἕτερον). Tampoco si sobre el hombre <decimos> que es lo bueno, sino que la definición de la esencia es una para el hombre y otra para lo bueno (οὐδ’ εἰ περὶ ἀνθρώπου τὸ ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ’ ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ). Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que exista alguien que corra, pues al pedir la definición de cada uno, no damos la misma sobre ambos (καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν). De allí que se equivocan los que predicán uno de lo otro [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y el correr que el caballo, ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y el remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr del león y del perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que el hombre es blanco y el caballo corre” (Plutarco, *adv. Col.*

de sentencias del tipo “el caballo corre” o “el hombre es bueno”, el predicado no es idéntico al sujeto, sino diferente (οὐ φησι ταὐτόν... ἀλλ’ ἕτερον) en dos aspectos. En primer lugar, en cuanto a la definición de la esencia (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον) que posee cada uno, ya que a “hombre” y a “bueno” les corresponden definiciones distintas. Si poseen distintas definiciones, entonces son diferentes esencialmente y, por lo tanto, no pueden predicarse uno del otro. Por el contrario, si “hombre” y “bueno” fueran idénticos, no sería posible explicar por qué el predicado “bueno” se atribuye usualmente a otras entidades, como el trigo y el remedio.

Por otra parte, las condiciones de existencia del sujeto y el predicado difieren, ya que el hecho de que exista un caballo difiere de que exista alguien que corra, lo que trae aparejado que no siempre que exista un caballo éste correrá y que no siempre que exista alguien que corra será un caballo, de modo que no hay garantías de que el enunciado “el caballo corre” se adecue a lo real y no lo hagan, en cambio, alguno de sus constituyentes, pero no ambos<sup>29</sup>. La tesis de Estilpón pone en evidencia cómo la predicación vincula entidades que son diferentes con respecto a su esencia y a las condiciones de existencia, y establece a nivel lingüístico relaciones que no tienen un correlato real. Desde esta perspectiva, la única predicación posible sería la del juicio de identidad.

Según se desprende de estos testimonios, la teoría del lenguaje megárica sostiene como premisa fundamental que el lenguaje nunca puede referir a lo que es, a causa de lo cual se objeta la posibilidad de que exista un discurso verdadero que acierte a decir de lo real lo que lo real es. Esto se debe a que, por una parte, no existe entre la ontología y el lenguaje una relación de adecuación natural, sino convencional que reposa en la intención de los hablantes (Brisón y Diodoro); por otra parte, el lenguaje presenta múltiples ambigüedades, tanto en el plano de los nombres (Euclides y Brisón) como en el de las estructuras predicativas (Estilpón), por las cuales atribuye a lo real rasgos que no guardan correspondencia alguna con lo que es.

---

22-3.1120a-b; *FS* 305; *SSR* II.O.29). Traducción modificada. Cf. *FS* 306 (*SSR* II.O.30). Las críticas a la predicación no son privativas del grupo megárico, sino que también se rastrean en Antístenes (*FS* 956; *SSR* V.A.150) y, posteriormente, en Menedemo de Eretria (*FS* 1125, 1127-9; *SSR* III.F.18-20). Además de las críticas a la predicación, Estilpón desarrolla dos críticas adicionales al lenguaje. La primera de ellas señala la falta de adecuación de ciertos nombres, que se verifica en el uso de términos masculinos para nombrar a entidades femeninas, e.g. el uso del sustantivo masculino θεός para nombrar a la diosa Atenea (*FS* 274; *SSR* II.O.12). La segunda se enmarca en una crítica general a la teoría de las Formas platónica y señala la ambigüedad de los nombres universales, que pueden referir tanto a entidades universales como a los particulares sensibles (*FS* 303; *SSR* II.O.27).

<sup>29</sup> Como señala MÁRSICO (2013b).

Es a la luz de la teoría megárica sobre el lenguaje como debe interpretarse la caracterización que Sócrates realiza de la erística, cuyo propósito es “refutar lo que siempre se dice, ya sea igualmente falso o verdadero” (*Euth.* 272a7-b1). La impugnación por parte de los megáricos del criterio de verdad como adecuación forja un modo alternativo de concebir la dialéctica. La dialéctica de tipo erístico renuncia a la pretensión de refutar enunciados falsos y argumentar a favor de enunciados verdaderos –porque, en rigor, no existen para los megáricos los enunciados verdaderos– y se aboca únicamente a señalar los múltiples equívocos del lenguaje que causan su inadecuación con respecto a lo real<sup>30</sup>.

### 3. La crítica de Platón a la dialéctica megárica

En lo que sigue mostraremos que la crítica que Platón desarrolla contra la dialéctica megárica en el *Eutidemo* tiene por objetivo señalar los aspectos problemáticos de la teoría del lenguaje, entre los cuales se destaca la ausencia de un criterio de verdad que, en lugar de fundamentar la dialéctica, la conduce a la auto-refutación.

Al intentar por segunda vez elaborar un discurso protréptico, tal como Sócrates lo había pedido, Dionisodoro pregunta a Sócrates y a los demás allí presentes si es verdad que quieren que Clinias, que ahora es ignorante, se vuelva sabio. Al responder afirmativamente, Dionisodoro concluye que ellos quieren que Clinias se vuelva lo que no es y que ya no sea lo que es ahora, es decir, que quieren matarlo (*Euth.* 283b4-283d8).<sup>31</sup> Ctesipo, enamorado de Clinias, acusa a los hermanos de mentirosos: “Par de extranjeros de Turios, si no fuera algo muy grosero de decir, les diría ‘que te recontra’, por ocurrírseles mentir (*καταψεύδη*) acerca de mí y del resto sobre semejante asunto [...]” (*Euth.* 283e2-5). Ctesipo utiliza el verbo *καταψεύδεσθαι*, propio de los contextos judiciales, que refiere no sólo a mentir, sino a realizar una falsa acusación como la que los hermanos propinan a Ctesipo<sup>32</sup>. Este término es abstraído por Eutidemo en vistas a ser utilizado para impugnar no sólo la posibilidad de una acusación falsa, sino de la falsedad en general.

<sup>30</sup> La ausencia de un criterio de verdad que permita distinguir enunciados verdaderos y falsos se plasma en el razonamiento denominado “El mentiroso” atribuido a Eubúlides de Mileto, una de cuyas formulaciones es “Cuando miento y digo que miento, ¿miento o digo la verdad?” (*FS* 154). Este argumento señala la reflexividad propia de ciertos enunciados y la consecuente dificultad para determinar su valor veritativo. Cf. *FS* 153, 155-62.

<sup>31</sup> Como señala Aristóteles en *SE* 5.166b37-167a20, hay ciertos razonamientos falaces que se producen cuando lo que se dice de manera relativa y bajo cierto aspecto se interpreta como dicho de manera absoluta, e.g. “Si lo que no es es objeto de la opinión (*δοξαστόν*), lo que no es es” (167a1). En el ejemplo del *Eutidemo* dejar de ser ignorante es interpretado por Dionisodoro como dejar de ser absolutamente, es decir, como morir.

<sup>32</sup> CHANCE (1992: 86-87) y MÁRSICO-INVERSO (2012: 69-70).

La imposibilidad de lo falso que sostienen los hermanos se fundamenta en que, para mentir, hay que decir algo (λέγοντα τὸ προᾶγμα, *Euth.* 283e9), pero quien dice algo dice lo que es y quien dice lo que es dice la verdad. Cuando Ctesipo acepta que para decir, hay que decir algo, Eutidemo asimila el correlato del decir –expresado por medio del sustantivo τὸ προᾶγμα (*Euth.* 283e4, 9) y, ulteriormente, por medio de los demostrativos neutros αὐτό y ἐκεῖνο (*Euth.* 284a1- 2)– a lo que es y, luego, lo que es, a la verdad, de lo que se concluye que: “[...] el que dice lo que es, es decir, las cosas que son, dice la verdad (ὁ γὰρ τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τὰληθῆ λέγει, *Euth.* 284a5-6)”. La imposibilidad de mentir fundamenta, a su vez, la imposibilidad de contradecir, ya que si cada vez que alguien dice algo dice lo que es, no es posible que, sobre el mismo asunto, uno diga lo que es y otro lo que no es, de modo que, o ambos dan la misma explicación sobre la misma cosa, o hablan de cosas distintas (*Euth.* 285d7-286b6).

En este contexto Sócrates señala que, aunque el argumento sobre la imposibilidad de contradecir es utilizado especialmente por los allegados al grupo de Protágoras, lo ha escuchado “de muchos y muchas veces” (*Euth.* 286b7-c3). Esto se debe a que el argumento también fue desarrollado por otros intelectuales de la época, como Antístenes<sup>33</sup>, que sería el rival contemporáneo de Platón aludido detrás de la figura del sofista de Abdera<sup>34</sup>.

Aunque, como testimonia Diógenes Laercio IX.53 (*FS* 968; *SSR* V.A.154): “Protágoras fue el primero en plantear el argumento de Antístenes que intentaba demostrar que no es posible contradecir, según dice Platón en el *Eutidemo*”, son diferentes las razones que llevan a ambos a sostener el mismo argumento. Protágoras lo hace desde una posición relativista de acuerdo a la cual el hombre es la medida o criterio de todas las cosas, de modo que todas las opiniones que versen, no sobre los objetos del mundo, sino sobre cómo éstos son percibidos, poseen igual valor y son verdaderas siempre para quien así las juzga<sup>35</sup>. Antístenes, en cambio, desarrolla una teoría del lenguaje según la cual cada cosa tiene un nombre propio (οἰκειὸς λόγος), que es uno para cada

<sup>33</sup> Proclo atribuye a Antístenes una tesis muy similar a la se expone en *Euth.* 283e7-284a8: “Porque Antístenes decía que no se debe contradecir (ἀντιλέγειν), pues, dice, todo enunciado dice la verdad (λόγος ἀληθεύει), pues el que dice dice algo, el que dice algo dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad (ὁ γὰρ λέγων τι λέγει ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει) (Proclo, in *Cra.* 37; *FS* 969; *SSR* V.A.155)”. Sobre la tesis antisténica de la imposibilidad de mentir y contradecir, cf. *FS* 952, 960-7 y 970 (*SSR* V.A.149, 152-3 y 156). Esta tesis invita a vincular a los hermanos con la figura de Antístenes, cf. n. 2 *supra*.

<sup>34</sup> MÁRSICO-INVERSO (2012: 66-72).

<sup>35</sup> Sobre la reconstrucción de la tesis protagórica y el cargo de auto-refutación que Platón le adjudica, cf. *Th.* 152a1e-152c6, 170c2-171c7.

cosa existente (ἐν ἐφ' ἐνόος) (FS 960-2; SSR V.A.152), y que tiene por función mostrar “lo que era o es” (FS 958; SSR V.A.151) esa cosa<sup>36</sup>. De este modo, queda asegurada una adecuación estricta entre nombres y cosas, que hace que el lenguaje refiera sin ambages a lo que es y que, por lo tanto, el discurso sea siempre verdadero. Por la correlación unívoca entre lenguaje y realidad, aquél se vuelve la *via regia* de acceso y conocimiento de las cosas, de allí que Antístenes postule como principio de la educación (ἀρχὴ παιδεύσεως) a la investigación de los nombres (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων), práctica que consiste en la delimitación y clarificación de los nombres de la lengua, no por medio de la definición de cada término, pues definir es imposible, sino por medio de la explicitación de sus características distintivas (FS 979; SSR V.A.160)<sup>37</sup>.

La teoría del lenguaje antisténica está en las antípodas de la megárica, que se caracteriza por considerar al lenguaje un *locus* de equívocos, con cuya utilización jamás podemos acertar a decir lo que es. Al atribuirles a Eutidemo y Dionisodoro la tesis antisténica sobre la imposibilidad de lo falso, parecería que Platón hace caso omiso del pronunciamiento megárico sobre la relación entre lenguaje y ontología. Sin embargo, Platón no desconoce la teoría megárica, sino que, por el contrario, intenta poner de manifiesto que ésta no puede fundamentar, como pretende, la dialéctica de tipo erístico.

Luego de que los hermanos desarrollan el argumento sobre la imposibilidad de contradecir, Sócrates señala que éste “anula tanto a los demás como a él mismo” (*Euth.* 286c4) y, de modo similar a como hace con la tesis protagórica en el *Teeteto*, muestra cómo la tesis de la imposibilidad de lo falso refuta a los hermanos:

–Entonces, ¿no es posible decir falsedades (ψευδῆ... λέγειν), pero es posible opinar (δοξάζειν)?

–Tampoco opinar –respondió–.

–Por consiguiente, tampoco hay opinión falsa (ψευδῆς... δόξα) en absoluto.

Dijo que no.

–Por lo tanto, tampoco hay ignorancia ni hombres ignorantes (οὐδ' ἄρα

<sup>36</sup> La cláusula ἐν ἐφ' ἐνόος, introducida por el numeral en neutro singular, no puede referir a λόγος, que es un sustantivo masculino singular, sino a un término neutro que formaría parte de la proposición tal como era originalmente enunciada. CORDERO (2008: 123) propone reponer ὄνομα, ‘nombre’. Antístenes identifica lo real con lo cualificado (τὸ ποιόν), ya que, a diferencia de Platón, niega la existencia de cualidades separadas (ποιότης) de la realidad material que cualifican y postula que las Ideas, así como también los universales género y especie, son nociones vacías que sólo gozan de un estatus mental. Sobre este punto, véanse FS 939-55 (SSR V.A.27-30; 147-9).

<sup>37</sup> Esta actividad es también llamada “uso de los nombres” y aparece ejemplificada en FS 1011-14 (SSR V.A.187-9). Sobre la imposibilidad de definir, cf. FS 956-7 (SSR V.A.150).



ἀμαθία οὐδ' ἀμαθεὶς ἄνθρωποι). ¿Acaso no sería eso la ignorancia, si existiera, equivocarse (τὸ ψεῦδεσθαι) acerca de las cosas?

–Por supuesto –contesto–.

–Pero eso no existe –dije yo–.

Respondió que no.

–¿Por hablar, Dionisodoro, sostienes este argumento, para decir algo raro, o realmente te parece que ninguno de los hombres es ignorante?

–Tú refútame (ἔλεγχσον) –contestó–.

–¿Acaso es posible eso, de acuerdo con tu argumento, refutarte (ἐξελέγξαι), si nadie se equivoca (μηδενὸς ψευδομένου)? [...] Mira, si realmente no es posible equivocarse (ψεῦδεσθαι), ni opinar falsedades (ψευδῆ δοξάζειν) ni ser ignorante (ἀμαθῆ), ¿tampoco es posible errar (ἔξαμαρτάνειν) cuando se hace algo? [...] Si no erramos ni al hacer ni al hablar ni al pensar, ustedes, ¡por Zeus!, si eso es así, ¿vienen como maestros de qué? (*Euth.* 286d1-287a9)

De la tesis sobre la imposibilidad de lo falso Sócrates deduce como corolarios la imposibilidad de opinar, de la opinión falsa, de la ignorancia, de la existencia de hombres ignorantes, de refutar, de errar y de enseñar, todas las cuales son imposibles porque suponen la existencia de la falsedad, que es negada por los hermanos. Cuando Sócrates pregunta a Dionisodoro si verdaderamente cree que no existen los hombres ignorantes o si enuncia eso sólo con el objetivo de decir algo absurdo, éste le responde ordenándole que lo refute<sup>38</sup>. Esto muestra que los hermanos no creen en esta tesis ni son sus reales sostenedores, sino que la utilizan sólo con el propósito de refutar a su interlocutor de turno.

Sin embargo, aunque con esta tesis pretendan refutar a Ctesipo, es con ella con la que quedan sumidos en una suerte de auto-refutación que ocurre a nivel lógico, ya que afirman que es posible y no es posible refutar (*Euth.* 286e1-4), y que es posible y no es posible contradecir (*Euth.* 285d7-286b6; 300d1-5), y a nivel pragmático, ya que en el mismo acto en el que enuncian que no es posible mentir y, por lo tanto, contradecir ni refutar, pretenden refutar a Ctesipo que los acusó de decir falsedades. Asimismo, esta tesis socava los objetivos y fundamentos de la práctica dialéctica de los megáricos: por una parte, pone en entredicho el objetivo principal de la erística, que es refutar, ya que, si no existen los enunciados falsos, no hay ninguna tesis falsa que pueda ser objeto

<sup>38</sup> Sócrates apela aquí a un requisito que es característico del modo en que Platón presenta el ἔλεγχος en sus primeros diálogos, que es el requisito de “decir lo que uno cree”, según el cual los interlocutores deben responder a las preguntas de Sócrates con sus propias creencias. Esto asegura que la refutación alcance una dimensión existencial, puesto que son las propias creencias del interlocutor, aquéllas en base a las cuales vive, las que son refutadas. Sobre este requisito véase VLASTOS (1996). Cf. BEVERSLUIS (2003: 37-58) quien opina que no opera realmente en los diálogos.

del proceso de refutación; por otra parte, mina las pretensiones de enseñanza de los hermanos, ya que, si nadie se equivoca y no existen los hombres ignorantes, Eutidemo y Dionisodoro no pueden dedicarse a enseñar.

A primera vista, la auto-refutación a la que Platón reduce a los hermanos parece forzada, puesto que se consigue por medio de la apelación a la tesis antisténica sobre la imposibilidad de decir falsedades, que contradice los lineamientos generales de la teoría del lenguaje megárica. Sin embargo, son sus mismas convicciones sobre la naturaleza del lenguaje las que llevan a los hermanos a adherir a esta tesis. Al eliminar el criterio de verdad como adecuación, los megáricos no utilizan en el transcurso del procedimiento dialéctico enunciados verdaderos, pues éstos no existen, sino sólo aquéllos que permiten refutar al adversario, como ocurre con la tesis sobre la imposibilidad de lo falso. Sin embargo, aunque momentáneamente la tesis sirve para refutar a Ctesipo, que acusa a los hermanos de decir falsedades, termina por auto-refutarlos porque impugna la posibilidad misma de refutar y quebranta los fundamentos y objetivos de la propia dialéctica erística. Así se pone de manifiesto cómo una dialéctica que sólo persiga como objetivo último la refutación, sin pretender alcanzar progresivos niveles de conocimiento, ni un mejoramiento moral en el interlocutor, puede llegar al colmo de refutar la posibilidad misma de la refutación.

La auto-refutación es el motivo principal por el cual Sócrates desestima a la erística en la evaluación que formula sobre ella hacia el final del diálogo, al señalar que los hermanos “cosen las bocas de los hombres, como también dicen: pero no solamente las de los otros, sino que pareciera que <cosen> también las de ustedes. Esto es muy gracioso y quita lo agobiante de los razonamientos” (*Euth.* 303e1-4). La auto-refutación es para Sócrates un indicio de falta de seriedad, que convierte a los razonamientos megáricos en un conjunto de simpáticos entretenimientos lógicos.

#### 4. Conclusión

Hacia el final del diálogo, como corolario de una refutación que opera con las nociones de parentesco, Eutidemo llama a Sócrates “huérfano” (298b3). Aunque semejante afirmación constituye sin duda un agravio deliberado, interpretada más allá del insulto, nos enfrenta con algunas de las disputas existentes dentro del linaje socrático en torno a la recepción y apropiación de las enseñanzas del maestro, las cuales configuraron distintos Sócrates y socratismos que se resisten a ser unificados<sup>39</sup>. En el *Eutidemo* Platón se enfrenta con los

<sup>39</sup> Como señala RAPPE (2000: 284-285).

filósofos megáricos, que impulsaron el desarrollo de una dialéctica que se reclamaba como socrática. Como hemos intentado mostrar, uno de los objetivos del *Eutidemo* platónico es impugnar este tipo de procedimiento dialéctico y poner de manifiesto la necesidad de buscar un método filosófico alternativo al megárico, que no prescinda del mejoramiento moral del interlocutor examinado y que aspire a alcanzar el conocimiento de las cosas.

## Bibliografía

### *Bibliografía primaria (ediciones, traducciones y comentarios)*

- CANTO, M. (1987) *Lintrigue philosophique: essai sur l'Euthydeme de Platon*, París.
- CHANCE, T. (1992) *Plato's Euthydemus: Analysis of what is and is not philosophy*, Berkeley.
- DÖRING, K. (1972) *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam.
- DORION, L.A. (1995) *Aristote. Les réfutations sophistiques. Introduction, traduction et commentaire*, París.
- GIANNANTONI, G. (1990) *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Nápoles, 4 vols.
- MÁRSICO, C., INVERSO, H. (2012) *Platón. Eutidemo. Introducción, traducción y notas*, Buenos Aires.
- MÁRSICO, C. (2013a) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I: megáricos y cirenaicos*, Buenos Aires.
- MULLER, R. (1985) *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, París.
- ROSS, W.D. (1991) *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford (1958).

### *Bibliografía secundaria*

- BEVERSLUIS, J. (2003) *Cross-examining Socrates. A defense of the interlocutors in Plato's early Dialogues*, Cambridge (edición virtual) (2000).
- BRICKHOUSE, T., SMITH, N. (1996) "Socrates' elentic mission", en PRIOR, W. J. (ed.) *Socrates. Critical Assessments*, Londres, 119-144 (1991).
- CAMBIANO, G. (1977) "Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica", en GIANNANTONI, G. (ed.) *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bolonia, 25-53.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980) *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots*, París, 4 vols.
- CORDERO, N. (2008) "Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XLVI, 119-128.

- DORION, L. A. (2000) "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?", en ROBINSON, T., BRISSON, L. (eds.) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 35-50.
- HITCHCOCK, D. (2000) "The origin of professional eristic", en Robinson, T., Brisson, L. (eds.) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 59-67.
- KERFERD, G.B. (1981) *The sophistic movement*, Cambridge-Londres-Nueva York.
- MÁRSICO, C. (2013b) "Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara", *Méthexis*, vol. XXV.
- MÜLLER, R. (1988) *Introduction à la pensée des Mégariques*, París.
- RAPPE, S. (2000) "Father of the dogs? Tracking the cynics in Plato's *Euthydemus*", *Classical Philology*, 95, 3, 282-303.
- ROBINSON, R. (1953) "Elenchus", en *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 7-49 (1941).
- SPRAGUE, R. (2001) *The Older Sophists*, Indianápolis (1972).
- TARRANT, H. (2002) "Elenchos and *exetasis*: Capturing the purpose of Socratic interrogation", en SCOTT, G. A. (ed.) *Does Socrates have a method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and beyond*, Pensilvania, 61-77.
- VLASTOS, G. (1996) "The Socratic elenchus", en PRIOR, W.J. (ed.) *Socrates. Critical Assessments*, Londres, 28-55 (1983).
- VON FRITZ, K. (1931) "Megariker", en *Paulys Realenzyklopädie*, Sup. V, Coll. 707-724.
- WEISS, R. (2000) "When winning is everything: Socratic elenchus and Euthydemian eristic", en ROBINSON, T., BRISSON, L. (eds.) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 68-75.

Fecha de recepción: 25-02-2013

Fecha de aceptación: 27-04-2013