

LOS MEGÁRICOS COMO SOFISTAS ERÍSTICOS. LA RESPUESTA PLATÓNICA AL ATAQUE DE ISÓCRATES CONTRA LOS SOCRÁTICOS*

Francisco Villar

UBA-CONICET
villarfr@gmail.com

RESUMEN

Durante el siglo IV a. C. los intelectuales griegos discutieron sobre los alcances y características de la labor filosófica, en un intento por delimitar esta práctica distinguiéndola de otras. En este artículo me centraré en el retrato del sofista como contracara del filósofo. Analizaré específicamente la respuesta platónica al ataque que Isócrates dirige contra todos los discípulos de Sócrates en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*. Defenderé que la estrategia de Platón para eludir dicha crítica consistió en construir en el *Eutidemo* y la quinta definición del *Sofista* un personaje que reúne los rasgos más censurados por Isócrates: el sofista erístico. Argumentaré que esta figura no remite a los sofistas del siglo V a. C., sino que tras ella se encuentran ocultos los representantes del grupo megárico, a quienes Platón habría colocado como los principales merecedores de la embestida isocrática.

PALABRAS CLAVE

Isócrates, socráticos, sofista erístico, dialéctica, megáricos.

ABSTRACT

During the fourth century BC, Greek thinkers discussed about the limits and characteristics of philosophy in order to distinguish it from other practices. In this paper, I will focus on the portrait of sophists as diametrically opposed to philosophers. Specifically, I will discuss the platonic answer to the charge that Isocrates directed against all Socrates' disciples in the treatises *Against the Sophists* and *Encomium of Helen*. I will defend that Plato's strategy to avoid his critics was to develop, in the *Euthydemus* and the fifth definition of the *Sophist*, a character that combines the most significant attributes censured by Isocrates: the eristic sophist. I will argue that this figure does not refer to the Sophists of the fifth century BC., but to the Megaric group. They would have been those who, according to Plato, really deserved the Isocratic attack.

KEYWORDS

Isocrates, Socratics, Eristic Sophist, Dialectic, Megarians.

* Agradezco a Pablo Marzocca por permitirme presentar las primeras ideas de este trabajo a sus alumnos de Historia de la Filosofía Antigua (Universidad de Buenos Aires) y por incentivar-me a ponerlas por escrito; a Claudia Mársico por sus comentarios enriquecedores ante la lectura atenta de los borradores; y finalmente, a los evaluadores de la revista *eidos*, cuyas sugerencias posibilitaron mejorar este artículo.

LOS MEGÁRICOS COMO SOFISTAS ERÍSTICOS. LA RESPUESTA PLATÓNICA AL ATAQUE DE ISÓCRATES CONTRA LOS SOCRÁTICOS

La constitución de la Filosofía como disciplina y su demarcación respecto de otras prácticas intelectuales no fue sencilla. Al contrario, durante el siglo IV a. C. se libró una agitada contienda en la que varias figuras del mundo griego reclamaron para sí el nombre de “filósofos”. Entre ellos estaban Platón y otros discípulos de Sócrates, pero también personajes que para nosotros pertenecerían a ámbitos distintos, como Isócrates, eternizado en tanto orador. Si bien esta reyerta culminó con la victoria de Platón y su visión de la filosofía, no hay que olvidar, como advierte Nightingale (1995), que su tarea de dar origen a esta nueva disciplina constituyó un triunfo ejecutado en tensión con otras líneas teóricas y prácticas discursivas.

Establecer un lugar para la filosofía significó, asimismo, que Platón erigiera otro donde desterrar lo no filosófico. La creación del sofista como antagonista del filósofo fue parte de su estrategia (Marcos & Díaz, 2014). Le debemos a él, de hecho, el surgimiento de este personaje inescrupuloso, ya que antes de su obra la palabra σοφιστής no poseía rasgos peyorativos y era una denominación genérica aplicable a intelectuales, poetas y políticos considerados sabios (Nightingale, 1995, p. 10). El infrecuente φιλοσοφία, por su parte, tampoco designaba un saber específico, sino el cultivo intelectual en general¹.

¹ Los usos atestiguados por *LSJ* (Lidell, Scott & Jones, 1996) de σοφιστής muestran su generalidad: antes de fines del siglo V a. C., cuando designará, siguiendo en su mayoría a *loci* platónicos, a maestros a sueldo como Protágoras o peyorativamente a otros intelectuales, el término indicaba, por un lado, maestría en un arte, como en Heródoto II.49.1 y Eurípides, *Reso* 924; y por otro, sabiduría o prudencia, como en Heródoto I.29.1 y las fuentes referidas en la nota 2. Respecto de φιλόσοφος, son relevantes los usos que Heródoto (I.30.2) y Tucídides (II.40.1) hacen de su forma verbal, donde φιλοσοφῆν significa ampliamente “amar el conocimiento”. Para empleos no técnicos de φιλόσοφος en Platón cfr. *República* 475b y *Fedón* 64e, así como *Eutidemo* 288d para el caso de φιλοσοφία. Los usos genéricos de φιλοσοφία en Isócrates son

Este contexto, en el que se discutía el *status* del filósofo y del sofista, encuentra un retrato fiel en el siguiente testimonio de Elio Arístides, que revela la vaguedad de tales conceptos antes de Platón:

¿No llamó Heródoto sofista (σοφιστής) a Solón? ¿No lo llamó también a Pitágoras? ¿No denominó Androción sofistas a los Siete, refiriéndose sin duda a los sabios (σοφοί), y sofista a su vez a ese Sócrates famoso? ¿No llamó por su parte Isócrates sofistas a los enfrascados en disputas (τοὺς περὶ τὴν ἔριν) y a los dialécticos, como ellos mismos dirían (τοὺς, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν, διαλεκτικούς), mientras se llamó a sí mismo filósofo (φιλόσοφος), y filósofos a los oradores y a los dedicados a la práctica política? (...) ¿No llama Lisias sofista a Platón y, a su vez, a Esquines?² Sí, pero lo hace en una acusación, diría alguno. Pero los demás, sin estar acusando a aquellos otros, les han atribuido sin embargo este mismo nombre. (...) Pero, creo yo, sofista probablemente era un término general (κοινὸν ὄνομα), y filosofía venía a significar lo siguiente: una clase de amor a lo bello (φιλοκαλία) y una dedicación a los discursos (διατριβὴ περὶ λόγου), y no este uso actual, sino una educación en general (παιδεία κοινῶς). (Elio Arístides, *A Platón: en defensa de los cuatro* 677-678)³

Luego de destacar estos usos, Arístides afirma (680) que fue Platón quien le dio a φιλοσοφία un sentido definido —llamando filósofos a “los amantes de lo bello y del saber” y, más específicamente, a “los que se ocupan de las ideas y desprecian los

numerosos, estando tanto en una obra temprana como *Contra los sofistas* (I y 14) y en una tardía como *Antídosis* (10, 30, 41, 45, etc.). Para un breve análisis de la evolución y diferenciación de σοφιστής y φιλόσοφος cfr. Striker (1996, pp. 4-7).

² Para los elogios de Heródoto a Solón y Pitágoras en tanto sofistas cfr. I.29.1 y IV.95.2. Para otros usos de σοφιστής refiriendo a los siete sabios cfr. Demóstenes, *Discurso sobre el amor* 50 e Isócrates, *Antídosis* 235. Sobre otras acusaciones de Lisias a Esquines cfr. Ateneo XIII.94.

³ Las citas corresponden a las traducciones consignadas en la bibliografía, excepto cuando indiquemos lo contrario. Para los textos griegos hemos consultado las ediciones de Diels y Kranz (1956), Burnet (1963), Norlin (1980) y Giannantoni (1990).

cuerpos”⁴— y quien, como contrapartida, reaccionó virulentamente frente al término σοφιστής y su figura:

Dado que de algún modo él parece estar siempre haciendo reproches al sofista, también me parece que es Platón quien indudablemente se ha alzado de un modo especial contra este nombre. Y la causa de ello es que él desprecia a las masas y a los de su época (τῶν κατ’ αὐτόν). (Elio Arístides, *A Platón: en defensa de los cuatro* 681)

Consideramos que el giro τῶν κατ’ αὐτόν es una valiosa pista para enmarcar el ensañamiento de Platón contra el sofista, ya que parece indicar que su violencia no habría sido descargada sobre intelectuales del pasado, sino sobre sus contemporáneos. Sería a estos a quienes habría impuesto un nombre que él mismo se ocupó de difamar, buscando erigir su propuesta como la única filosófica. Esta lectura retoma la sugerencia de Mársico (2010, pp. 26-32) respecto de las estrategias de ocultamiento del adversario desplegadas en los diálogos platónicos. En efecto, aunque allí Platón coloca a Sócrates frente a personajes que generalmente pertenecen al siglo V a. C., como los grandes sofistas, muchas veces el diálogo entablado no es con ellos, sino con figuras de su propio contexto. Si bien es legítimo quedarse en el ropaje sofístico que construye Platón, creemos más fructífero indagar en la identidad de estos adversarios en pos de hacer justicia al conflictivo y rico clima cultural que dio origen a nuestra disciplina⁵.

En este artículo indagaré en torno a un específico personaje delineado por Platón: el sofista erístico. Argumentaré que, con el

⁴ La primera descripción se adecua al destino terrenal del alma que más vio las Formas en el mito del *Fedro* (248d). La segunda, reforzada con la oposición φιλόσοφος/φιλοσόματος (amante de la sabiduría/del cuerpo), remite a *Fedón* 68c.

⁵ Adscribimos al acercamiento a la filosofía por Zonas de Tensión Dialógica (Mársico, 2010), que procura revisar los supuestos de la historia de la filosofía que enfatizan los esfuerzos personales y solitarios de ciertos pensadores, conduciendo a una lectura parcelada de sus obras. Contra esto, el enfoque invita a pensar las propuestas teóricas dentro de un contexto más amplio y en constante diálogo polémico.

objetivo de eludir los reproches de Isócrates contra la dialéctica de los discípulos de Sócrates, Platón utiliza esta figura para criticar las prácticas refutativas de los megáricos, logrando así expulsar a dicho grupo del ámbito filosófico. Para ello, primero analizaré las críticas de Isócrates a los socráticos en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*. Luego reconstruiré la quinta definición del *Sofista*, que constituye una respuesta a Isócrates y la consumación del personaje del sofista erístico. En tercer lugar, examinaré las características de los hermanos erísticos del *Eutidemo* en tanto instanciación de esta figura para, finalmente, defender que estos no están emparentados con la sofística del siglo V a. C., sino que detrás de ellos se hallan los representantes del grupo megárico, a los cuales Platón estaría colocando como los principales merecedores del ataque isocrático.

ISÓCRATES CONTRA LOS SOCRÁTICOS

La alusión de Aristides a la crítica de Isócrates contra los disputadores y los autoproclamados dialécticos podría referir, en principio, a dos escritos isocráticos: *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*. En efecto, ambos se dirigen contra ciertos intelectuales explícitamente denominados “sofistas”, a quienes se les achaca, sobre todo, el promover una educación basada en prácticas argumentativas inútiles y perjudiciales y, además, tener el descaro de cobrar por semejante pérdida de tiempo. Como intentaremos defender, en tales sofistas no debe identificarse a figuras del siglo V a. C., sino a intelectuales contemporáneos de Isócrates, más específicamente, a los discípulos de Sócrates.

Aunque cronológicamente *Encomio de Helena* sea posterior a *Contra los sofistas*⁶, comenzaremos por él, dado que allí es más claro

⁶ En *Antídosis* 193-195 Isócrates afirma que *Contra los Sofistas* data de los comienzos de su actividad, circa 390 a. C. Para una cronología de sus escritos, en la que *Contra los sofistas* es considerado anterior a *Encomio de Helena*, cfr. Mirhady y Too (2000, p. 10).

que Isócrates ataca a los socráticos. Su proemio, una manifiesta declaración de principios frente a otras escuelas de enseñanza, se dirige contra un solo grupo intelectual:

Hay algunos que se jactan sí, tras elegir una hipótesis (ὕποθεσις)⁷ extraña (ἄτοπος) y paradójica (παράδοξος), han podido hablar de ella de manera adecuada; y se han hecho viejos, unos afirmando que no es posible mentir (ψευδῆ λέγειν) ni contradecir (ἀντιλέγειν) ni disputar (ἀντιπειν) en dos discursos sobre un mismo asunto, y otros explicando que el valor, la sabiduría y la justicia son una misma cosa (ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστι), que no tenemos ninguna de ellas por naturaleza y que hay una sola ciencia que abarca todas (μία ἐπιστήμη καθ' ἀπάντων), otros, por último, pasan su tiempo en discusiones (περὶ τὰς ἔριδας διατρίβειν) que para nada sirven y que pueden ocasionar dificultades a sus oyentes. (Isócrates, *Encomio de Helena* 1)

Tras las posiciones englobadas en la defensa de hipótesis paradójicas podemos hallar a varios discípulos de Sócrates. La tesis sobre la imposibilidad de mentir y contradecir es ampliamente atribuida a Antístenes (Aristóteles, *Metafísica* V.29.1024b26-1025a10 y Proclo, *Sobre el Crátilo de Platón* 37; *SSR* V.A.152 y 155; *FS* 960 y 969)⁸ y era un sello de su sistema teórico. La unidad de la virtud está atestiguada en Euclides de Mégara (D.L. VII.161; *SSR* II.A.32; *FS* 86) y es defendida por Platón en *Protágoras* 328d-334c, así como su enseñabilidad, punto que hallamos también en Antístenes (D.L. VI.103-5; *SSR* V.A.135; *FS* 781) y puede suponerse en Aristipo (D.L. II.70; *SSR* IV.A.125; *FS* 531). Podría añadirse la probable alusión de Isócrates al intelectualismo socrático, dado

⁷ Nos alejamos de Guzmán Hermida (1982), quien traduce “argumento”, porque, como defenderemos, Platón es uno de los aludidos y la noción de “hipótesis” adquirirá gran importancia en su pensamiento, como en *Menón* 86e-87a, diálogo cercano a estos discursos de Isócrates.

⁸ La sigla *FS* corresponde a los “Fragmentos Socráticos” traducidos por Mársico (2013; 2014) a partir de la edición crítica de Giannantoni (1990), consignada con la sigla *SSR* y su notación. Añadimos también la referencia a la fuente original.

que liga las virtudes con una única ciencia que las comprende, aspecto que complementaría la preocupación ética antes mencionada, compartida por todo el grupo.

A esto debe sumarse la evocación final a la disputa inútil y perniciosa que dichos personajes impulsan. El vocabulario de Isócrates para referirse a tales actividades argumentativas nos sugiere su identidad. El término ἔρις, cuyo significado es “disputa”, “riña” o “pelea”, remite aquí a los versados en contiendas verbales, aquellos que con el tiempo serían llamados erísticos (ἐριστικοί). Dos figuras se presentan en principio como candidatos a ocupar este lugar: podrían ser Protágoras y sus seguidores, ya que Diógenes Laercio cuenta en IX.52 que él habría engendrado “el género superficial de los actuales erísticos” (DK80, A1), o Euclides de Mégara y sus allegados, dado que, según Diógenes, “Los sucesores de Euclides fueron llamados megáricos, luego erísticos y después dialécticos” (D.L. II.106; SSR II.A.22; FS 41).

Si tenemos en cuenta que la tesis sobre la imposibilidad de contradecir también es atribuida a Protágoras, como atestigua Platón en *Eutidemo* 286c (DK80, A19), la identidad protagórica de los adversarios no debería ser descartada. Sin embargo, hay una fuerte razón interna al texto que revela que no puede ser Protágoras el aludido: cuando en *Encomio de Helena* 2-3 Isócrates carga nuevamente contra los sofistas, les imputa falta de originalidad, indicando que Protágoras y otros viejos sofistas ya se habían dedicado a producir discursos falsos y paradójicos:

Y yo, si viese que esta nimiedad se ha introducido recientemente en sus discursos y que ponen todo su empeño en la novedad de sus descubrimientos, no me asombraría tanto de ellos; pero ¿quién hay ahora que haya comenzado tan tarde a instruirse que no sepa que Protágoras y los sofistas de su época (Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον σοφιστάς) nos dejaron obras de estas características e incluso mucho más faltas de argumento? ¿Cómo alguien podría sobrepasar a Gorgias, que se atrevió a decir que de lo que hay nada existe, o a Zenón, que intentó mostrar una misma cosa como posible e imposible, o a Meliso

que, siendo infinito el número de las cosas que existen, intentó descubrir pruebas de que todo es una sola cosa? (Isócrates, *Encomio de Helena* 2-3)

Dado que Zenón y Meliso no pertenecieron a la primera sofística, es claro que Isócrates está utilizando genéricamente el término σοφιστής, lo cual habilita que con los sofistas actuales remita a los discípulos de Sócrates, quienes, como los del pasado, merecen reproches por sus prácticas teóricas y discursivas.

Aunque la mención a la erística podría sugerir que Isócrates se dirige exclusivamente contra los megáricos, creemos, junto con Mársico (2014, pp. 9-21), que su intención en el proemio es atacar a todo el grupo socrático. En efecto, a pesar de que la tradición erigió a Platón como el personaje más representativo de la labor filosófica entendida como diálogo, todos los socráticos compartieron la impronta metodológica de Sócrates, campeón de las conversaciones de tipo pregunta-respuesta, al punto que adoptaron como marca identitaria el formato textual dialógico⁹. Esto explicaría, además, que Aristides haya identificado a los autodenominados “dialécticos” como los erísticos enfrentados con Isócrates, término caro a varios socráticos y no solo a los megáricos¹⁰.

Consideramos que la crítica a la dialéctica socrática entendida como erística refiere a la aplicación general que el grupo hacía de ella para arribar y tratar las tesis y temáticas aludidas en primer término: la imposibilidad de mentir y la unidad de la virtud. En *Encomio de Helena* 6, de hecho, Isócrates indica que “es su filosofía sobre las discusiones (ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία) la que puede

⁹ Para el diálogo socrático como género textual cfr. Rossetti (1974), Clay (1994), Kahn (1996), Ford (2008) y Mársico (2010).

¹⁰ En la obra platónica el concepto de “dialéctico” y “dialéctica” adquirirá diversos matices, como en *Crátilo* 390c, *República* 532a-b y *Sofista* 253d-e, donde en tres momentos distintos de su producción Platón llama así al verdadero método de investigación y a quien puede practicarlo.

hacerlo; porque ellos, sin pensar ni en lo privado ni en lo público, disfrutaban muchísimo con esta clase de discursos, inútiles del todo”. Pasajes como este revelan que, desde la perspectiva de Isócrates, es el dispositivo dialógico uno de los mayores responsables de los desvaríos socráticos.

Una buena síntesis de las críticas antisocráticas de Isócrates, suficientes para cerrar nuestro recorrido por el *Encomio de Helena*, la hallamos en 4-6, donde se conjugan las burlas a su metodología refutativa, la impugnación de sus fines teóricos y el desprecio al cobro por enseñanzas inútiles:

Pero, a pesar de que aquellos [los antiguos sofistas] demostraron con tanta claridad que es fácil desarrollar un discurso falso (ψευδῆς λόγος) sobre lo que uno se proponga, aún pasan el tiempo en el mismo tópico; a esta gente le hacía falta, alejándose de esa pedantería (τερθρεία) que finge refutar con palabras (ἐν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν)¹¹, pero que en los hechos está refutada desde hace mucho tiempo, buscar la verdad y enseñar a sus discípulos los sistemas de gobierno por los que nos regimos y ejercitar su experiencia en éstos, pensando que es mucho más importante tener una opinión razonable sobre cosas útiles que saber con exactitud cosas inútiles (...). Pero no se ocupan de otra cosa que de sacar dinero a los jóvenes. (Isócrates, *Encomio de Helena* 4-6)

Como adelantamos, ya en *Contra los sofistas* Isócrates arremete contra los socráticos (Nightingale, 1995, p. 26, n. 38 y Mársico, 2014, pp. 9-21). Efectivamente, en este discurso, redactado como presentación de su escuela una vez instalado en Atenas a inicios del siglo IV a. C., ataca a dos grupos intelectuales que también califica de sofistas (19), oponiéndolos a su filosófico programa

¹¹ Guzmán Hermida (1982) traduce τερθρεία y ἐξελέγγειν por “charlatanería” y “convencer”. Aquí adoptamos la propuesta de Mársico (2014, p. 11) de utilizar “pedantería” y “refutar”.

educativo¹². El primero de ellos es criticado por enseñar retórica con técnicas fijas (9-18); el segundo (1-8), en el que nos concentraremos, es presentado así:

¿Quién no odiaría y despreciaría, en primer lugar, a los que pasan el tiempo en discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων) y pretenden buscar la verdad, pero nada más comenzar su propósito intentan mentir? (Isócrates, *Contra los sofistas* 2)

La terminología de este pasaje para referirse a las ocupaciones de los sofistas es idéntica a la de *Encomio de Helena*, ya que se dice que pasan o pierden el tiempo (διατριβεῖν) en disputas o discusiones (περὶ τὰς ἔριδας). En este discurso queda también vedada la referencia a figuras del pasado, puesto que en 19 Isócrates habla explícitamente de “sofistas que aparecieron recientemente (ἄρτι)” y en 20 contraponen a los sofistas que “nacieron antes de nosotros (οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι)” con los disputadores actuales. Allí los acusa de perder el tiempo con discursitos (λογίδια) que prometen la virtud y la prudencia, remitiendo quizás a, por un lado, la forma argumentativa breve de la dialéctica socrática, consistente en preguntas puntuales y respuestas concisas y, por otro, a su aplicación a temáticas afines a la ética, que se refuerza por la explícita referencia en 21 a que, para Isócrates, la justicia no es enseñable, y la mención en 3 de que prometen a sus alumnos una ciencia capaz de hacerlos felices.

Al igual que en *Encomio de Helena*, es su metodología argumentativa la que, junto a las altas e infundadas pretensiones de los socráticos, empeñados en buscar la verdad pero abocados a la producción de discursos falsos, despierta el ataque final de Isócrates, quien llega a tratarlos de farsantes y charlatanes:

¹² Para un estudio y revalorización de la concepción isocrática de la filosofía en el marco de la disputa con Platón cfr. Timmermann (1998) y Livingstone (2007).

Cuando algunos de los ciudadanos comunes, tras reflexionar sobre todo esto, se dan cuenta de que los que enseñan la sabiduría y transmiten la felicidad están faltos ellos mismos de muchas cosas y exigen una cantidad pequeña a sus discípulos; de que observan las contradicciones entre los discursos (ἐναντιώσεις ἐπὶ τῶν λόγων), pero no examinan las que hay en las obras; (...) de que, en cambio, los que utilizan su sentido común se ponen más de acuerdo y más cuenta se dan que los que proclaman tener ciencia, con razón, creo, desprecian estas ocupaciones y las juzgan charlatanería (ἀδολεσχία) y argucia argumentativa (μικρολογία)¹³, pero no cuidado del alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια). (Isócrates, *Contra los sofistas* 7-8)

Probablemente para alguien ajeno al grupo socrático fuera difícil diferenciar las variantes del dispositivo dialógico empleadas por sus miembros. Si bien, como veremos, la dialéctica con fines refutativos y fácilmente interpretable como erística se adecuaba mejor a la practicada por Euclides y los megáricos, era un riesgo para todos ser reconocidos en sus condiscípulos y englobados como meros polemistas. A un autor como Platón, quien en esa época se hallaba al final de su período de juventud, donde Sócrates es retratado sembrando la aporía con difíciles preguntas, seguramente le habrá incomodado ser incluido entre disputadores y charlatanes. Su respuesta a Isócrates y el intento de despegarse de su crítica no se haría esperar. De todos modos, él podría no haber sido el único en protestar, ya que el catálogo de obras de Antístenes (D.L. VI.15-8; *SSR* V.A.41; *FS* 792) muestra varias que sugieren una rivalidad con Isócrates, como *Isografía* o *Lisias e Isócrates* y *Contra el Sin testigos de Isócrates*, así como un *Opiniones o erístico* donde podría criticarse esta práctica. Lamentablemente, la pérdida de tales textos nos permite solo conjeturar. En el caso de

¹³ A diferencia de Guzmán Hermida (1982), traducimos μικρολογία por “argucia argumentativa” y no por “mezquindad de espíritu”, puesto que, como sugiere *LSJ* al proponer “hair-splitting”, creemos que en este contexto el término refiere a la sutileza argumentativa y al uso engañoso del lenguaje y no a una dimensión puramente ética.

Platón, en cambio, sus diálogos conservados posibilitan delinear su estrategia para eludir las invectivas de Isócrates.

LA DEFINICIÓN DEL SOFISTA ERÍSTICO

Aunque su réplica más inmediata se encuentra en el *Eutidemo*, primero abordaremos una de sus obras de vejez, el *Sofista*, donde Platón termina de erigir al sofista como antagonista del filósofo al definirlo finalmente como un imitador del sabio (268c-d). Nuestra hipótesis será que la quinta definición (225a-226a) es una respuesta tardía pero eficaz a Isócrates. En ella Platón conceptualiza a un sofista que discute para ganar dinero, figura en la cual él ya no puede ser reconocido porque nunca cobró por su actividad (Nightingale, 1995, pp. 47-55) y porque, como aclaró en *República* 539b-d y *Fedón* 89d-91c y 101e, su dialéctica trasciende la disputa, la contradicción y la refutación, además de que en *Sofista* 253d-e establece cómo debe proceder un verdadero dialéctico.

El contenido de la definición, obtenida con el método de reunión y división, es resumido por el extranjero de Elea, portavoz de Platón en el diálogo:

Entonces, tal como el razonamiento nos lo acaba de recordar, el sofista no es otra cosa que un miembro del género que gana dinero (*χρηματιστικὸν γένος*), que posee la técnica de la discusión (*ἐριστική τέχνη*), que es parte de la contestación (*ἀντιλογική*), del cuestionamiento (*ἀμφισβητητική*), del combate (*μαχητική*), de la lucha (*ἀγωνιστική*), de la adquisición (*κτητική*). (Platón, *Sofista* 226a)

Estas palabras reproducen fielmente, aunque en sentido inverso, las siete divisiones efectuadas sobre el género de la técnica adquisitiva. Recorrámoslas, ya que describen un sofista similar al bosquejado por Isócrates.

El primer género es la lucha (*ἀγωνιστική*), que resulta de dos divisiones tratadas anteriormente: en 219d-e se indica que la adquisición puede darse por el cambio voluntario o intercambio

(ἀλλακτική), o por el apresamiento con acciones o razonamientos, la captura (χειρωτική). Esta, además, puede ser a escondidas, como la caza (θηρευτική), o abiertamente, como la lucha. Ya en 225a-226a, la lucha es dividida en competición (ἀμλλητική) y combate (μαχητική), sin explicitar un criterio discriminante, que bien podría ser la cantidad de individuos involucrados, tratándose el segundo de un enfrentamiento singular. De este, a su vez, se distingue la violencia (βιαστική), cuando es cuerpo a cuerpo (σώματι πρὸς σώματα), y el cuestionamiento (ἀμφισβητητική), cuando se confrontan argumentos entre sí (λόγοις πρὸς λόγους). Tales divisiones revelan que ante todo el sofista por definir es un luchador instalado en el terreno del lenguaje.

Las tres restantes nos sitúan en el marco de la crítica isocrática, puesto que delimitan una práctica dialógica como la que él censuraba. El cuestionamiento es dividido según dos criterios. Si se desarrolla en público (δημοσίῳ), apelando a largos discursos (μήκη λόγων) y es acerca de las cosas justas e injustas (περὶ τὰ δίκαια καὶ ἄδικοι), atañe al debate judicial (δικανική). Si, en cambio, cuestiona esos temas pero en privado (ἐν ἰδίῳ), mediante un discurso cortado en preguntas y respuestas (κατακερματίζειν ἐρωτήσεις πρὸς ἀποκρίσεις), se denomina contestación (ἀντιλογική). Además de oponer lo público a lo privado, esta división confronta los amplios discursos forenses al breve y entrecortado intercambio dialéctico, característica que Isócrates ya criticaba en *Contra los sofistas* 20 cuando refería a los “discursitos” socráticos.

De la contestación surgen dos géneros: uno, sin nombre específico, trata sobre los contratos y cuestiona al azar y sin técnica (ἀτέχνως); el otro, llamado erística (ἐριστική), sigue una cierta técnica (ἐντεχνον) y discurre sobre lo justo y lo injusto en sí (περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων) y sobre otros temas en general (περὶ τῶν ἄλλων ὅλως). Respecto de la experticia técnica aludida nada puede extraerse del pasaje, pero el nombre del género, su talante omniabarcativo y, como sugiere la expresión “en sí” (αὐτῶν), abstracto, nos remiten a los elementos de la práctica socrática que más

molestaban a Isócrates, a saber, la disputa verbal sobre cualquier tema¹⁴, desatendiendo asuntos más relevantes de la vida práctica.

La última división responde al encasillamiento platónico del sofista como un interesado en lucrarse con el conocimiento, que probablemente replique el ataque de Isócrates, puesto que, aunque en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* no se critica el cobro sin más sino el cobro por enseñanzas inútiles e infundadas, es claro que allí los socráticos son retratados exigiendo dinero a sus discípulos. La erística, en efecto, puede usarse tanto para ganar dinero (χρηματιστική) —lugar en el cual Teeteto y el extranjero colocan finalmente al sofista— como para estropear los bienes personales (χρηματοφορική) si se realiza por el mero placer de pasar el tiempo (δι' ἡδονὴν τῆς περὶ ταῦτα διατριβῆς), aunque quienes la escuchan la reciban sin placer. Este género, además de que implica una διατριβή, elemento impugnado por Isócrates, es llamado charlatanería (ἄδολεσχηκή); un claro eco de su sentencia en *Contra los sofistas* 7-8 según la cual la mayoría veía el entorno socrático como un cúmulo de charlatanes.

Consideramos que este pasaje constituye la consumación de la respuesta platónica a Isócrates y, asimismo, una advertencia a los discípulos de Sócrates aún propensos a la disputa verbal. Con él Platón logra tanto eludir las descalificaciones isocráticas, ya que no encaja en ninguno de estos géneros, como colocar a cualquier socrático dedicado a la erística en un complicado dilema: o ser un sofista porque cobra o ser un charlatán. Así, con un único movimiento argumental consigue despegarse de la crítica

¹⁴ Interpretamos que la expresión περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων no pone el énfasis en lo justo y lo injusto, sino en el αὐτῶν que se agrega en oposición al debate judicial, preocupado por los casos concretos de justicia e injusticia (περὶ τὰ δίκαια καὶ ἄδικα). La inmediata aclaración περὶ τῶν ἄλλων ὅλως revela que la disputa erística no versa exclusivamente sobre lo justo y lo injusto. Si bien en sus discursos Isócrates enfatiza la reflexión de los sofistas sobre las virtudes, también muestra que discutían sobre otros asuntos, como la imposibilidad de contradecir.

y redireccionarla con más fuerza contra sus condiscípulos, que merecen ahora tanto sus reproches como los de Isócrates.

Cualquier interpretación de las primeras seis definiciones del *Sofista* debe atender a su carácter precario, puesto que son superadas por la séptima (Rickless, 2010). Pero dado que en la recapitulación final (231d) el extranjero las describe como los modos de aparecerse del sofista, no sería extraño que con ellas Platón estuviera dando cuenta de caracterizaciones que circulaban en su época, tal como la de Isócrates. Los estudios actuales, centrados en analizar el método de división y el estatus de las definiciones, más que las tensiones de Platón con sus contemporáneos, no profundizan en la identidad de los posibles aludidos¹⁵. No obstante, la tendencia de ver a Sócrates en el “noble sofista” de la sexta definición (Sayre, 2006, p. 65) legitima indagar también en las restantes. Retomando a Nancy (2013, pp. 64-65), quien indica que al menos a simple vista la quinta definición recuerda a los sofistas del *Eutidemo*, vayamos a este diálogo, en el que, como defenderemos, se encuentra la instanciación perfecta del sofista erístico y la primera respuesta de Platón a Isócrates.

LOS ERÍSTICOS EUTIDEMO Y DIONISODORO

Los dos interlocutores de Sócrates en el *Eutidemo* son presentados como luchadores completos y comparados con los luchadores de pancracio:

Aquellos sólo eran capaces de luchar con el cuerpo (τῷ σώματι μάχεσθαι), mientras que éstos, en primer lugar, son los más hábiles en la lucha con el cuerpo, en la que vencen a todos, porque ambos son muy sabios para luchar con las armas (ἐν ὅπλοις μάχεσθαι), y son capaces de adiestrar a cualquiera que pague una cuota, y además son los más vigorosos en la lucha judicial

¹⁵ Ejemplo de esto es el libro de Bossi y Robinson (2013, pp. 3-103), donde abundan las referencias a presocráticos y sofistas del siglo V a. C. pero escasean las figuras del siglo IV a. C.

(ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχη), tanto para discutir (ἀγωνίσασθαι) como para enseñar a otro a pronunciar y redactar discursos para los tribunales. Realmente, antes sólo eran hábiles en esos asuntos, pero ahora, en cambio, se han dedicado a la técnica del pancracio con perfección. Tenían pendiente ese único tipo de lucha, y ahora la completaron, de modo que nadie puede resistírseles. Tan diestros 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. (Platón, *Eutidemo* 271c-272b)

Este retrato no reproduce exactamente el léxico del *Sofista*, algo esperable por el tiempo que separa ambas obras —una de transición y la otra de vejez¹⁶— y la ausencia del método definicional en el *Eutidemo*. Sin embargo, es innegable su vínculo con la quinta definición. El arte de los hermanos es una parte de la lucha (ἀγωνιστική): el combate (μαχητική), en el cual son expertos, tanto en el corporal, la violencia (βιαστική), como en el verbal, el cuestionamiento (ἀμφισβητητική). Dentro de este, además, es seguro que se dedican al judicial (δικανική) y probable que sean versados en la contestación (ἀντιλογική), dada la cercanía entre ese término, que puede también significar “contradicción”, y la experticia refutativa que se les adjudica. Su participación en este género se confirma en 272b, donde Sócrates asevera desear aprender de ellos la erística (ἐριστική), clase que en el *Sofista* resultaba de dividir la contestación.

Si bien son introducidos como luchadores completos, en 273d los hermanos Eutidemo y Dionisodoro se desentienden de la lucha violenta y judicial, presentándose como capaces de conferir la virtud. Sin comprenderla del mismo modo que Sócrates, identifican la virtud con la habilidad dialéctica que en 272b fue llamada

¹⁶ Sobre esta datación del *Eutidemo* y el *Sofista* cfr. Mársico e Inverso (2012, pp. 17-19) y Cordero (1988, p. 315), respectivamente. Para el caso del *Eutidemo*, los autores indican que habría sido escrito *circa* 384 a. C., lo cual habilita que el diálogo sea una respuesta a *Contra los sofistas*, redactado *circa* 390 a. C.

erística: refutar al adversario diga lo que diga. En el contexto del *Eutidemo*, igualmente, esta destreza argumentativa, la maestría en un tipo de contienda verbal, mantiene los rasgos de la lucha. Tal dialéctica, asimismo, posee características que legítimamente permiten inscribirla dentro del género erístico del *Sofista*: aborda temas generales, fundamentalmente gnoseológicos y ontológicos y, además, no se desarrolla azarosamente, sino de modo preciso, como siguiendo los lineamientos de aquella técnica que poco detallaba la quinta definición.

Para conceptualizar exhaustivamente la erística del *Eutidemo* distingamos cuatro de sus rasgos principales. En primer lugar, vemos que el rol del erístico en el intercambio dialéctico es preguntar y no responder. Como se observa en 275a-c, desde el inicio los hermanos toman el lugar de interrogadores, indicando a Sócrates que instruirán a Clinias en filosofía y virtud siempre y cuando este responda a sus preguntas. Pocas veces en el diálogo ceden el control de la argumentación y, cuando sus interlocutores quieren tomarlo, como Ctesipo en 286a-286b y Sócrates en 286c-287c, silencian rápidamente las preguntas con nuevas interrogaciones.

Segundo, el fin perseguido por los erísticos es refutar (ἐξελέγχειν) al adversario, es decir, construir con sus respuestas un razonamiento que concluya algo contradictorio o incompatible con una tesis defendida previamente por él. Si, como ocurre en la primera demostración erística (275d-277d), Clinias sostiene que aprenden los que saben, el objetivo será hacerle concluir que, en realidad, aprenden los que no saben y que, por tanto, contestó mal. Un punto de vital importancia es que la refutación erística no atiende ni al contenido ni a la verdad de lo refutado: cuando Eutidemo pregunta a Clinias quiénes son los que aprenden, si los sabios o los ignorantes (πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς;), Dionisodoro le avisa a Sócrates que refutarán al joven conteste lo que conteste (275e), advertencia comprensible a la luz de que, como se verá en el transcurso de

la demostración, los hermanos ya tienen preparados argumentos contra ambas alternativas¹⁷.

En tercer lugar, el recurso privilegiado para refutar es la ambigüedad sintáctica o semántica y ciertos usos del lenguaje que pueden conducir a equívocos¹⁸. Por ejemplo, la doble refutación de Clinias ante la alternativa de Eutidemo (275d-276c) es posible por la polisemia del verbo griego *μανθάνειν*, que significa tanto alcanzar un conocimiento desde cero como comprender uno ya adquirido. Sobre esta base, entonces, cuando Clinias sostiene que “aprenden los sabios (οἱ σοφοὶ εἶεν οἱ μανθάνοντες)”, Eutidemo lo lleva a concluir que cuando uno está aprendiendo todavía no sabe, es decir, es ignorante, y por tanto, “aprenden los ignorantes (οἱ ἀμαθεῖς μανθάνουσιν)”. Pero luego Dionisodoro le hace admitir que cuando los discípulos del gramático repiten las letras saben los que aprenden, es decir, los que entienden o comprenden, y por tanto, “aprenden los sabios (οἱ σοφοὶ μανθάνουσιν)”. Argumentaciones de este tipo, que la tradición llamó falacias o sofismas, son sistemáticamente utilizadas por los hermanos.

Finalmente, el intercambio dialéctico que proponen los erísticos apela a reglas estrictas que hacen de él un ejercicio estructurado en el que el interrogado tiene un rol pasivo. La norma básica consiste en limitarse a responder por sí o no a la pregunta

¹⁷ Solo las refutaciones erísticas de la primera demostración proceden de manera disyuntiva. Otras implican comenzar con una pregunta a responder por “sí” o por “no”, como “¿Desean que Clinias se vuelva sabio?” (283d), para luego arribar a la contradicción de la respuesta o a un absurdo. Finalmente, en las de la tercera demostración (293b-303c) la pregunta inicial se elide y se refutan opiniones de los interlocutores sin ser sugeridas por los erísticos, o incluso se muestran los absurdos resultantes de frases sueltas, como cuando a partir de la mención a las relaciones filiales (297c-297d) Dionisodoro arrastra a Sócrates a sostener que Patrocles es y no es su hermano (297e) y que no tiene padre (298b). Para un análisis de la lógica de las veintiuna refutaciones del *Eutidemo* cfr. Hitchcock (2000).

¹⁸ Por ambigüedad sintáctica y semántica entendemos lo denominado, respectivamente, anfibología y equívoco (Comesaña, 2001, pp. 82-94), es decir, expresiones lingüísticas polisémicas en virtud de que o su estructura gramatical admite más de una lectura o uno de sus constitutivos posee más de un significado.

presente o elegir solo una de las alternativas ofrecidas. Cualquier acotación que exceda la afirmación o negación, o que apele a supuestos antiguos de la discusión, es vista como un intento de escape. Tampoco se puede repreguntar o pedir aclaraciones, acciones también consideradas disuasivas. A cualquier tentativa de manejar la argumentación, como la de Sócrates en 295b-296c, le sigue de inmediato la insistencia de los hermanos en que se limite a responder.

Delineados estos rasgos, resta considerar si los erísticos del *Eutidemo* coinciden totalmente con la quinta definición del *Sofista*, ya que bien podrían ser charlatanes pero no sofistas. Los hermanos son, de hecho, llamados “sofistas”, tanto directa (271c) como indirectamente (277e, 288b y 297c), y Sócrates enfatiza que cobran por enseñar (272a y 304a-c). Aunque infundan deleite entre los suyos con cada refutación e incomoden al resto con sus argumentos, características propias del charlatán, que no rechacen el pago de sus lecciones, cuando sí negaron otras ocupaciones como el debate judicial, hace de ellos unos sofistas erísticos.

El impacto de los personajes del *Eutidemo* es claramente mayor que el de la quinta definición del *Sofista*. Aquello que allí se efectúa de modo analítico, encerrando al sofista erístico en etiquetas precisas pero vacías, en el *Eutidemo* es vivificado y dramatizado en dos figuras grotescas que hablan por sí mismas. Esto le habría permitido a Platón evadir por primera vez las críticas de Isócrates porque, evidentemente, si eso es lo que realiza un sofista dedicado a la erística, entonces su Sócrates, quien en los dos modelos protrépticos de la obra (279a-282e y 286c-293a) enseña cómo dialogar cooperativamente para construir conocimiento junto al interlocutor, no puede ser incluido entre ellos. En efecto, aunque ahí Sócrates practica una dialéctica que, al igual que la erística, busca extraer conclusiones a partir de las respuestas del interrogado, las mismas no están orientadas a refutarlo, diga lo que diga, apelando a falacias y reglas rígidas de respuesta, sino a incluirlo en la búsqueda conjunta de la verdad, para la cual es necesario el

compromiso veritativo y el rol activo de ambos participantes¹⁹. Siendo Sócrates el portavoz de Platón en esta etapa de su producción, es él mismo, por tanto, quien no puede ser tratado ni de sofista ni de charlatán.

LOS MEGÁRICOS COMO SOFISTAS ERÍSTICOS

La lectura tradicional del *Eutidemo* no trasciende el ropaje sofístico de Eutidemo y Dionisodoro, que serían dos típicos sofistas emparentados con el movimiento del siglo V a. C. (Sprague, 1972, pp. 294-295; Kerferd, 1981, p. 53; Nehamas, 1989; McCoy 2007, p. 2). Sin embargo, solo este diálogo los liga al término σοφιστής, que una única vez los designa directamente, cuando Critón afirma en 271c que “son, según parece (ὡς ἔοικε), unos sofistas nuevos (καινοὶ σοφισταί)”. Su tono dubitativo y la calificación de “nuevos”, que recuerda a la oposición de los discursos de Isócrates entre los antiguos sofistas y los actuales, tornan poco concluyentes sus palabras. Además, luego pregunta explícitamente cuál es su sabiduría (σοφία), revelando que en un principio refería a la experticia o calidad de sabios de los hermanos y no a una pertenencia intelectual específica que, como hemos argumentado, σοφιστής no poseía por sí mismo.

Tampoco hay en el *Eutidemo* vínculos entre los sofistas del siglo V a. C. y la erística refutativa. Pródico solo es relacionado en 277e a propósito de la adecuación de los nombres porque realizaba distinciones conceptuales para corregir el uso del lenguaje (*Protágoras* 337a-342a). Igualar su labor con la de Eutidemo y Dionisodoro, instalados en la ambigüedad y reacios a toda rectificación, sería malinterpretar los fines erísticos. A Protágoras, por su parte, se lo nombra en 286c respecto de la imposibilidad de contradecir,

¹⁹ Para un análisis de la concepción del “diálogo cooperativo” que se desprende de los diálogos platónicos de transición cfr. Vigo (2001), quien se centra en la importancia puesta por Platón en el compromiso por la verdad como condición del diálogo filosófico.

tesis de la cual los erísticos se desentienden rápidamente y que es, por supuesto, inconsistente con su práctica refutativa. Dicho posicionamiento teórico, por lo demás, no fue exclusivo del sofista, sino que también lo defendió Antístenes (D.L. IX.53; DK80, A1; SSR V.A.154; FS 968).

La ausencia de elementos internos al *Eutidemo* que emparenten la erística con la primera sofística contrasta con el testimonio de Diógenes Laercio (IX.53; DK80, A1) que hace de Protágoras su fundador y le adjudica entre sus obras un *Arte erística*. Kerferd (1954) acepta tal fuente, desconociendo que cae en dos anacronismos: la titulación de obras no era habitual en el siglo V a. C. (Dorion, 1995, p. 42) y tampoco el término ἐριστικός, que ni siquiera Isócrates utilizaba en el siglo IV a. C. para nombrar a los disputadores. Además, si Protágoras era un erístico, ¿por qué Platón en *Protágoras* no lo hace argumentar como tal? Allí el sofista rehúsa discutir con preguntas y respuestas breves (334d-338e) e incluso amonesta a Sócrates por tenderle trampas dialécticas (331e, 333d y 350d)²⁰. Como defienden Dorion (1995, pp. 37-47) y Hitchcock (2000), los sofistas del siglo V a. C. eran partidarios de una argumentación retórica o, puesto que su actividad fue predisciplinar, propia del discurso forense o el debate público; para lo cual era necesario persuadir a un auditorio con largos o cortos discursos²¹ y no refutar dialécticamente a un adversario singular.

Acordamos con Hitchcock (2000) en que la erística del *Eutidemo* es tan parecida a la argumentación socrática retratada por

²⁰ Un retrato idéntico de otros sofistas se observa en *Gorgias* (449a-c), *Hippias menor* (369c y 373a-373b) y *República* (336a-338c y 340d-341b).

²¹ Sostenemos que es esta la habilidad que Platón enfatiza cuando indica que los sofistas del siglo V a. C. eran expertos en μακρολογία y βραχυλογία, como en *Gorgias* 449b-c, *Protágoras* 335a-b y *Fedro* 267a-c. Contra Kerferd (1954, p. 89) y Nehamas (1989, pp. 5-6), creemos que μακρολογία y βραχυλογία se contraponen en el *Fedro* en tanto recursos oratorios extensos o breves, sin referir a habilidad dialéctica alguna. Por lo demás, insistir en que ellos eran erísticos porque Platón indica que pueden responder extensa o brevemente es no comprender que la labor de un erístico no es responder con brevedad, sino preguntar exigiendo respuestas breves.

Platón y Jenofonte que sería impropio buscar su origen más allá del Sócrates histórico. En efecto, entre sus discípulos hubo quienes extremaron esta arista refutativa y disputadora del maestro: los megáricos. Si Eutidemo y Dionisodoro fueran megáricos, como proponen Dorion (2000), Mársico e Inverso (2012, pp. 42-58) y Gardella (2013), entonces debería haber coincidencias entre su dialéctica y la erística del *Eutidemo*. Vayamos a ellas.

Los megáricos también eran llamados dialécticos o erísticos (D.L. II.106 y Galeno, *Historia filosófica* 7; SSR II.A.22 y 27; FS 41 y 48).²² El primer nombre resulta de que, como indica Diógenes Laercio, “disponían los argumentos en pregunta y respuesta (τοὺς λόγους διατίθεσθαι πρὸς ἐρωτήσιν καὶ ἀποκρίσιν)” (D.L. II.106; SSR II.P.3; FS 100), aunque lo propio de ellos no era responder sino preguntar. De Eubúlides de Mileto, por ejemplo, figura clave en la constitución del grupo, se dice que “interrogaba (ἐρωτᾶν) sobre los cuernos” (D.L. II.108; SSR II.B.1; FS 133), aludiendo a que, tal como todas las paradojas que lo hicieron famoso —el Mentiroso, el Sorites, el Velado—, su argumento del Cornudo comienza con una pregunta (Aulo Gelio XVI.2.1.5, 9-13; FS 186), aspecto distintivo de la práctica erística del *Eutidemo*. La referencia de Plutarco (*Acerca de las contradicciones de los estoicos* X.1036c-1037a; SSR II.O.28; FS 304) a las preguntas megáricas (τὰ Μεγαρικά ἐρωτήματα), a las que tan aficionado era Crisipo, confirma la fama dialéctica del grupo en la Antigüedad.

²² Entre sus miembros Euclides es vinculado a la erística (D.L. II.30; SSR II.A.3; FS 57) y por medio de sus discípulos a la dialéctica, así como Estilpón (D.L. II.119; SSR II.O.27; FS 303). A la dialéctica son ligados Dionisio (D.L. II.98; SSR II.P.2; FS 102), Polixeno (Plutarco, *Sentencias de reyes y comandantes* 176 c-d; FS 128), Pantoides (D.L. V.68; SSR II.Q.1; FS 314) y Filón (D.L. VII.16; SSR II.F.3; FS 342), y a ambos términos, Clinómaco (*Suda*, s.v. Sócrates; SSR II.I.2; FS 92), Brisón (*Suda*, s.v. Sócrates; SSR II.S.2; FS 104), Eubúlides (D.L. II.108 y *Suda*, s.v. Demóstenes; SSR II.B.1; FS 133 y 135), Diodoro Crono (D.L. II.111-2 y Numenio, Frag. 2; SSR II.F.1 y 4; FS 196 y 201) y Aléxino (D.L. II.135-6 y Aristocles, *Acerca de la filosofía*, Frag. 7; SSR II.C.6 y 14; FS 325 y 335).

El mote de “erísticos”, por otra parte, remite al carácter refutativo de su dialéctica²³. Si bien las fuentes suelen suprimir el contexto dialógico de las tesis megáricas, dificultando ver dicho perfil, es notable que sus referentes aparezcan siempre oponiéndose a otras posiciones, como Brisón, afirmando que nadie dice palabras obscenas (Aristóteles, *Retórica* III.2.1405b6-11; *SSR* II.S.9; *FS* 113), o Diodoro Crono, quien, contra el mismo Aristóteles, creía que toda palabra es significativa (Amonio, *Sobre el De interpretatione de Aristóteles* 38.17-20; *SSR* II.F.7; *FS* 208). La estructura refutativa de los argumentos de Eubúlides (*FS* 153-187) y el apodo “Refutador” (Ἐλεγχῖνος) de Aléxino (D.L. II.109-10; *SSR* II.C.1; *FS* 319) refuerzan este punto. De Euclides mismo se afirma que “se oponía (ένίστημι) a las demostraciones no en las premisas (λήμματα), sino en la conclusión (έπιφορά)”. (D.L. II.107; *SSR* II.A.34; *FS* 88), acercándolo a las refutaciones del *Eutidemo*, realizadas como un fin en sí mismo y sin atender al contenido de lo refutado. Incluso este imperativo de atacar directo a la conclusión le habría valido la reprimenda de Sócrates por perder su tiempo en argumentos erísticos:

Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (έριστικοί λόγοι), 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 [según indica Platón en el *Eutidemo*]²⁴. (D.L. II.30; *SSR* II.A.3; *FS* 57)

Otra similitud es el uso de argumentos con ambigüedades, como el siguiente de Estilpón de Mégara:

²³ Chantraine (1968, p. 372) indica que έριστικός fue el único derivado de έρις que se afianzó con el tiempo, justamente como nombre del grupo megárico.

²⁴ Giannantoni (1990) y Mársico (2013) excluyen la referencia al *Eutidemo*. A favor de incluirla cfr. Dorion (2000, p. 47), quien indica que debemos atender al vínculo que un doxógrafo antiguo realiza entre el *Eutidemo* y los megáricos.

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 φῆς εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ;)”. El otro asintió. “¿Dices ser dios (φῆς 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; FS 275)

Esta falacia explota un fenómeno del griego intraducible al castellano. La pregunta inicial es ambigua porque el pronombre relativo ὃ podría estar en caso nominativo o acusativo, y el verbo εἶναι tener valor copulativo o existencial. Si es nominativo, es el predicativo del sujeto de φῆς, y εἶναι tiene valor copulativo. Según esta interpretación, con seguridad la más llana, se estaría preguntando: “¿Lo que dices ser, eso eres?”. Pero si es acusativo, es el sujeto de una construcción de infinitivo dependiente de φῆς, y εἶναι tiene valor existencial. Este sentido implica preguntar: “¿Lo que dices que existe, eso eres?”. Al igual que a los hermanos del *Eutidemo*, a Estilpón no le importa qué entendió Teodoro, y a partir de que este indica que dios existe o que dice ser un dios —dos interpretaciones posibles de “φῆς εἶναι θεόν” si consideramos que el contexto de la primera pregunta podría sugerir la elisión del acusativo del pronombre de segunda persona singular σε— concluye que es un dios.

Los testimonios megáricos incluyen muchos ejemplos como este²⁵ y el problema de la ambigüedad es explícitamente tratado por Diodoro Crono (Aulo Gelio XI.12.1-3; SSR II.F.7; FS 207). Siguiendo a Mársico (2013, pp. 11-15) y Gardella (2015, pp. 62-72), aquí estaría el fundamento de la filosofía megárica, ya que la tesis que los une es considerar el lenguaje como un instrumento inadecuado para expresar lo real, debido a sus ambigüedades e inconsistencias. Estas bases teóricas, que dan sentido a su dialéctica, se remontan al origen del grupo, puesto que Euclides sostenía

²⁵ Pertenecientes a Eubúlides (Séneca, *Cartas* 49.8; FS 184), Estilpón (D.L. II.116; SSR, II.O.12; FS 274) y Aléxino (Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX.104-10 y D.L. II.135-6; SSR II.C.4 y 6; FS 322 y 325).

que “el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres (ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνεται πολλοῖς ὀνόμασιν καλούμενον)” (D.L. II.106; *SSR* II.A.30; *FS* 83), es decir, que a un bien único —o a una sola virtud (D.L. VII.161; *SSR* II.A.32; *FS* 86)— se opone un lenguaje multiplicador y distorsionador de la realidad. Es probable que a esta intuición en el ámbito ético le haya seguido la convicción en una falla constitutiva del lenguaje que como filósofos debían señalar.

Finalmente, los megáricos también apelaban a reglas dialécticas como las que hallamos presentes en el *Eutidemo*. Según el testimonio de Aulo Gelio:

Es una regla del arte dialéctico que, en el examen y la discusión de un problema, la respuesta a una pregunta no dice estrictamente nada más que aquello que se ha preguntado y que se expresa por sí o por no. (...) Pues el discurso será vago e inextricable si no está determinado por preguntas y respuestas simples. Pero hay preguntas, parece, en las cuales se caería en una trampa si se responde brevemente limitándose a lo que se pregunta. (Aulo Gelio XVI.2.1.5, 9-13; *FS* 186)

En los ejemplos que el autor ofrece luego resuenan figuras megáricas. El primero, “¿Dejaste o no de cometer adulterio?”, recuerda a la pregunta de Aléxino sobre si Menedemo había terminado de golpear a su padre (D.L. II.135-6; *SSR* II.C.6; *FS* 325), que este no logra evadir al sostener que “ni lo golpeaba ni he cesado” porque Aléxino le exige que responda por sí o no. El segundo, “Lo que no has perdido, ¿lo tienes?”, remite al Cornudo de Eubúlides que ya mencionamos: “Si no has perdido algo, lo tienes. No has perdido cuernos, por lo tanto tienes cuernos” (D.L. VII.186-7; *SSR* II.B.13; *FS* 152). En ambos casos se apela a una pregunta compleja que no puede responderse por sí o no sin arribar a algo inadmisible, ya que, por ejemplo, afirmar o negar haber terminado de golpear a alguien presupone haberlo golpeado previamente. Menedemo, sabedor de la trampa, se niega a dar una respuesta simple, acla-

rando que “sería ridículo seguir las normas de ustedes”, indicio de que los megáricos las utilizaban con frecuencia.

Estas consideraciones, sumadas a que Eutidemo y Dionisodoro son puestos por Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII.13; *SSR* II.B.12; *FS* 150) junto a otros megáricos, bastan para identificar a los hermanos como miembros del grupo. Aunque para nosotros develar su identidad sea una tarea difícil, debido al escaso y fragmentario material conservado de esta línea socrática, seguramente no lo era para un lector del siglo IV a. C. Así como Isócrates podía atacar indirectamente a los socráticos y esperar que su mensaje sea comprendido, el relato platónico posee referencias suficientes para que sus contemporáneos reconozcan a Euclides y sus seguidores como aquellos sofistas hacia quienes él buscaba redirigir la crítica isocrática.

CONCLUSIÓN

Al final del *Eutidemo* (304c-305c), luego de que Sócrates recomienda a los hermanos mantener la erística entre los suyos, aparece un personaje innominado en el cual, dado nuestro recorrido, podemos reconocer a Isócrates. Además de que en 305c se lo relaciona con la oratoria y la composición de argumentos y es descrito como una mezcla de filósofo y político, las críticas que este lanza contra Sócrates y los erísticos nos recuerdan el ataque de *Contra los sofistas*. En efecto, indica peyorativamente que sus ocupaciones, entre las cuales está principalmente la filosofía que encarnan, son ridículas y no sirven de nada. Como puede vislumbrarse, esta figura no ve distancias entre todos ellos y reprende a Sócrates por rebajarse a discutir de igual a igual con Eutidemo y Dionisodoro.

Hemos defendido aquí que Platón reacciona en el *Eutidemo* contra esta última actitud que no ve matices entre las prácticas dialécticas. Para diferenciar su labor de la de otros, que por ser discípulos de Sócrates también procedían de modo dialéctico, traza en este diálogo una distinción tajante entre dos vertientes con fundamentos, métodos y fines irreconciliables. A la de los

megáricos, preocupada por exponer mediante argumentos ambiguos la distancia que separa al lenguaje de la realidad, la coloca en el lugar que Isócrates le había dado: la erística y la sofística. A la suya, interesada en brindar un andamiaje metodológico a construcciones positivas basado en el diálogo cooperativo, la considera propiamente filosofía. El ataque isocrático, por lo tanto, le brinda a Platón una oportunidad para distanciarse de otras prácticas intelectuales y delinear con mayor precisión el ámbito de la filosofía.

Esperamos que el paso dado por el *Sofista* sirva para advertir que la caracterización de los megáricos en tanto sofistas erísticos excede en mucho al *Eutidemo*. Como hemos defendido al inicio, creemos que la exégesis de los diálogos platónicos debería contextualizar los planteos allí plasmados recuperando las disputas teóricas con otras figuras de su entorno, ocultas muchas veces detrás del enemigo sofístico. Saber, por tanto, que en el *Sofista* se define a un personaje en el que pueden ser reconocidos los megáricos, constituye un gran incentivo para renovar las indagaciones en el corpus platónico buscando menciones a otros sofistas tras las cuales podrían estar ellos mismos u otros contemporáneos de Platón.

REFERENCIAS

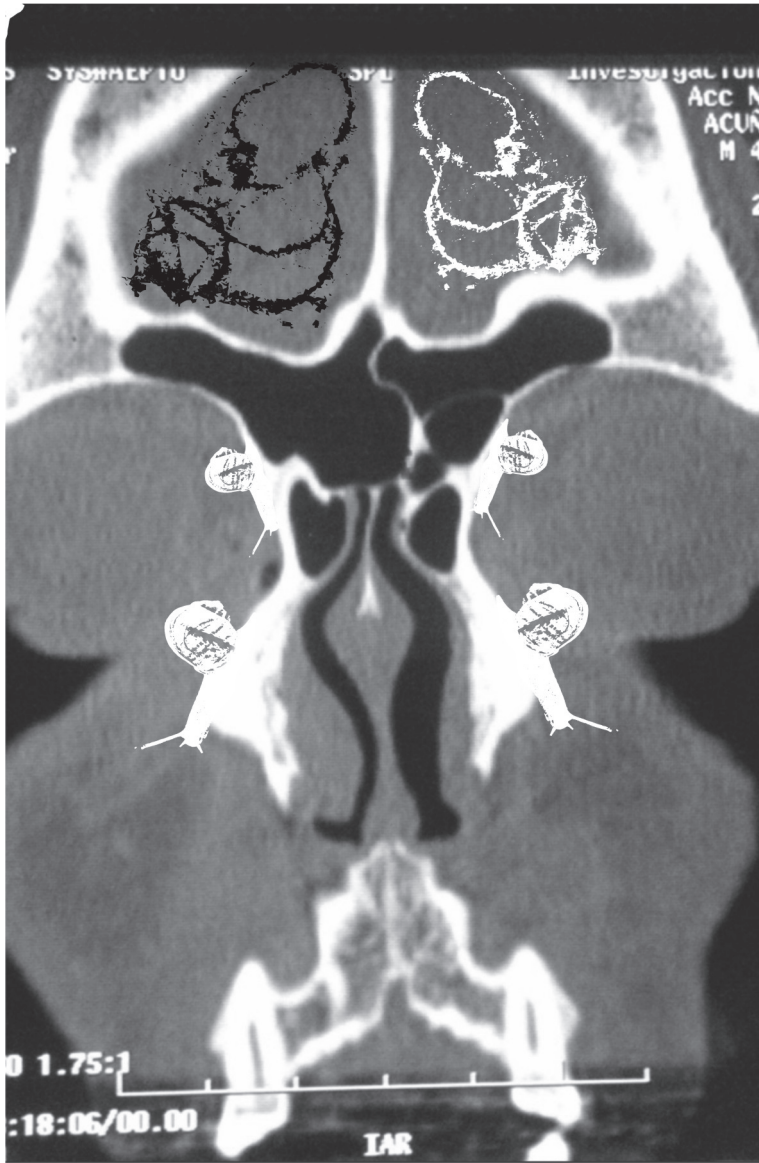
- Burnet, J. (1963). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Cordero, N. (1988). *Platón. Sofista*. Madrid: Gredos.
- Diels, H. & Kranz, W. (1956). *Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich-Berlin: Weidmannsche Verlagbuchhandlung.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*. Nápoles: Bibliopolis.
- Guzmán Hermida, J. M. (1982). *Isócrates. Discursos*. Madrid: Gredos.
- Llera, L. (1997). *Elio Aristides. Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I: Megáricos y Cirenaicos*. Madrid: Losada.

- Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. & Inverso, I. (2012). *Platón. Eutidemo*. Buenos Aires: Losada.
- Norlin, G. (1980) *Isocrates. Isocrates with an English Translation in Three Volumes*. Cambridge: Harvard University Press.

Bibliografía citada

- Bossi, B. & T. Robinson (Eds.) (2013). *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter.
- Clay, D. (1994). The Origin of the Socratic Dialogue. En P. Vander Waerdt (Ed.), *The Socratic Movement* (pp. 23-47). Ithaca: Cornell University Press.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Comesaña, J. (2001). *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dorion, L. A. (1995). *Aristote. Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin.
- Dorion, L. A. (2000). Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? En T. Robinson & L. Brisson (Eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum* (pp. 35-50). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Ford, A. (2008). The beginnings of dialogue: Socratic discourses and fourth-century prose. En S. Goldhill (Ed.), *The end of Dialogue in Antiquity* (pp. 29-44). Cambridge: Cambridge University Press.
- 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, 45-64.
- Gardella, M. (2015). *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rthesis.
- Hitchcock, D. (2000). The origin of professional eristic. En T. Robinson & L. Brisson (Eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum* (pp. 59-67). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kent Sprague, R. (Eds.) (1972). *The Older Sophists*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

- Kerferd, G. B. (1954). Plato's Noble Art of Sophistry. *Classical Quarterly*, 4(1-2), 84-90. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S000983880000793X>
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lidell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Livingstone, N. (2007). Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 25(1), 15-34. DOI: RH.2007.25.1.15.
- Marcos, G. & Díaz, M. E. (Eds.) (2014). *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Rhesis.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- McCoy, M. (2007). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirhady, D. & Too, L. Y. (2000). *Isocrates I*. Austin: University of Texas Press.
- Narcy, M. (2013). Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c - 235a). En B. Bossi & T. Robinson (Eds.), *Plato's Sophist revisited* (pp. 57-70). Berlin: De Gruyter.
- Nehamas, A. (1989). Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry. *History of Philosophy Quarterly*, 7(1), 3-16.
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rickless, S. (2010). Plato's definition(s) of sophistry. *Ancient Philosophy*, 30(2), 289-298. DOI: 10.5840/ancientphil201030230
- Rossetti, L. (1974). Alla ricerca dei *logoi sokratikoi* perduti (I-III). *Rivista di Studi Classici*, XXII-XXIII.
- Sayre, K. (2006). *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timmermann, D. (1998). Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy. *Philosophy & Rhetoric*, 31(2), 145-159.
- Vigo, A. (2001). Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Tópicos*, 9, 5-41.



“Sin título”. Diseño digital a partir de tomografías, fotografía y monotipo.
Gabriel Acuña, 2016