

OUK ÉSTIN ANTILÉGEIN: ANTÍSTENES TRAS LA MÁSCARA DE PARMÉNIDES EN EL *SOFISTA* DE PLATÓN

Valeria Sonna
(UNSAM-CIF-CONICET)
vsonna@gmail.com

RESUMEN

El tema principal de este trabajo es la posición que suele atribuirse a Antístenes de que es imposible contradecir (*ouk éstin antilégein*) o decir falsedades (*pseúdesthai*) y su vinculación con el problema metafísico central del *Sofista*, el del No Ser. La imposibilidad de contradecir es presentada como la posición opuesta a la de la sofística entendida como contradictor (*antilogikós*) en *Sof.*, 232b y ss., cuyo relativismo es asociado con la figura de Protágoras, más específicamente con su tesis de que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí. Nos proponemos argumentar a favor de la hipótesis de que esta posición que en el diálogo es atribuida a Parménides es la de Antístenes, discípulo de Sócrates y rival teórico de Platón.

PALABRAS CLAVE:

Sofística, negación, falsedad, No Ser, lógos pseudés, oikeíos lógos, socráticos menores.

ABSTRACT

The main subject of this article is the philosophical view often attributed to Antisthenes that it is impossible to contradict (*ouk éstin antilégein*) and to speak falsely (*pseúdesthai*) and its link to the *Sophist's* nodal metaphysical problem, that of Not Being. The impossibility of contradiction is presented as the opposite position to sophistry as contradiction (*antilogikós*), thus defined in *Sof.*, 232b ff., which is attributed to Protagoras, specifically to his statement that about any subject there are two opposite *lógoi*. We will argue that this position that is attributed to Parmenides in this dialogue belongs to Antisthenes, who was Socrates' disciple and Plato's theoretic rival.

KEYWORDS:

Sophistry, negation, falsity, Not Being, lógos pseudés, oikeíos lógos, Minor Socratics.

ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ ΑΝΤΙΛΕΓΕΙΝ: ΑΝΤΙΣΤΕΝΕΣ ΤΡΑΣ ΛΑ ΜΆΣΚΑΡΑ ΔΕ ΠΑΡΜΕΝΙΔΕΣ ΕΝ ΕΛ ΣΟΦΙΣΤΑ ΔΕ ΠΛΑΤΉΝ

ΙΝΤΡΟΔΥΨΙΉΝ

*Ε*λ Σοφιστα εσ, παραφρασεαδο τη προσεταιριση τραδισιοναλ δε W. Guthrie (1992), un entretejido de problemáticas cuyo tema declarado, el de la sofística, sirve como un medio para avanzar en los temas del Ser, del No Ser y del error mediante la oposición de argumentaciones de origen sofístico (p. 136). En este trabajo nos ocuparemos del problema de la falsedad que en el diálogo aparece asociado al problema del No Ser. La solución que Platón da al problema se presenta como una tercera vía entre dos posiciones que desde polos opuestos conjuran la posibilidad de atribuir falsedad a enunciado alguno. Dado que Platón no establece las diferencias entre ambas posiciones, presentándolas de manera ambigua bajo el rótulo general de la sofística, nos ocuparemos de trazar las diferencias entre estas. La primera de ellas es la que queda representada por la figura del sofista como contradictor (*antilogikós*), asociada al relativismo de Protágoras (232e), más específicamente con su tesis de que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí¹ (DK A1, Diógenes Laercio, IX, 50-52). Esta posición supone que todo enunciado tiene algún grado de verdad, por lo cual obtura la posibilidad de asignar falsedad al *lógos* debido a su relativización del criterio de verdad. La segunda postura, en cambio, sostiene un criterio riguroso de verdad onomástica que descarta como mero sinsentido a los enunciados falsos. El *lógos* falso no es posible, debido a que si se habla con sentido, debe hablarse con verdad. Nos proponemos argumentar en favor de la hipótesis de que esta última posición que en el diálogo es atribuida a Parménides es la de Antístenes de Atenas, discípulo de Sócrates y rival teórico de Platón, quien sostenía la

¹ δύο λόγους εἶναι περὶ παντός πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

tesis contraria a la de Protágoras: que es imposible contradecir (*ouk éstin antilégein*), según la cual es imposible que dos discursos afirmen algo diferente sobre la misma cosa.

EL SOFISTA COMO CONTRADICTOR

A raíz de las seis definiciones posibles de la sofística a las que llegan los interlocutores del diálogo (221c-232a), se llega a la conclusión de que esta consiste en un saber que no es auténtico, sino una “ciencia aparente”. De estas definiciones, la que parece ostentar cierta preeminencia es la del sofista como contradictor² (232b). El extranjero de Elea destaca que es en el ejercicio del contradecir que se hace evidente el rasgo principal de la sofística, esto es, su saber como mera apariencia y su hablar acerca de algo como un embaucar acerca de ello. El contradictor *aparece* como un experto, y es así que en el diálogo se le atribuye una “ciencia aparente” sobre las cosas reales (233c).

Esta definición del sofista resuena fuertemente con la tesis de Protágoras según la cual sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí (DK A1, Diógenes Laercio, IX, 50-52). De hecho, el abderita es mencionado por *Teeteto*, que trae a colación sus escritos, probablemente las *Antilogías*, a propósito de la definición del sofista como *antilogikós* (232e). Es conocida la aversión de Platón hacia el relativismo que atribuye a Protágoras. En el *Teeteto* Platón se ocupa de la tesis protagórica del *homo mensura* con el fin de refutarla por el hecho de que no deja lugar al criterio de falsedad por otorgar un grado de verdad relativo a todas las opiniones, haciendo imposible así distinguir entre conocimiento e ignorancia. En el diálogo, Sócrates da una primera interpretación de la tesis como la afirmación de que lo que a cada uno le parece (*phaíno*) es la medida de lo real (152a-c). Más tarde, esta afirmación es reformulada como “lo que le parece (*dokéō*) a cada uno

² Definición que es retomada para dar lugar a la séptima definición del sofista como productor de imágenes en 235b y ss.

es así para la persona a la que se lo parece (*pou hō dokei*)” (170a). Platón relega a un plano de perspectiva lo que antes se pretendía como un *aparecer a cada uno lo real* mediante la transposición entre *phainō* (que indica un “parecer” en el sentido de “aparecer”) y *dokēō* (que indica un “parecer” en el sentido de “opinar”), así como mediante el agregado de la perspectiva propiamente dicha con la expresión *pou hō dokei*. El problema principal que Platón atribuye al relativismo de Protágoras es que borra la distinción entre conocimiento e ignorancia, volviendo ociosa toda pretensión de sabiduría, incluida la suya propia (171a).³

Volviendo al *Sofista*, Platón nos dice que el contradictor embauca a sus oyentes mediante imágenes lingüísticas (*eídōla legόμενα*) (234c). El Extranjero remite a la división entre íconos (*eikónes*) y simulacros (*phantásmata*) con el fin de identificar las imágenes de la sofística como aquellas que crean la *ilusión de lo real* de las que *se parecen a lo real*. Sin embargo, tras haber acordado en esta definición de la sofística como una ciencia aparente y al querer ubicar los simulacros del sofista como imágenes falsas, surge un problema ulterior que es el del estatus ontológico y gnoseológico de la imagen. El concepto mismo de imagen parece implicar una mezcla de Ser y No Ser. Este intermedio resulta inaceptable desde una perspectiva eleática; de allí que el problema que se impone es expuesto por Platón de la siguiente manera:

³ Sobre esta operación de Platón en el *Teeteto* y su importancia para la refutación de la tesis de que la percepción es conocimiento véase Marcos (2009, pp. 126-129) y Mié (2004b).

En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer sin llegar a ser (*tò phainesthai kai tò dokein, eînai dè mê*), y decir algo, aunque no la verdad (*tò légein, alethê dè mê*), son conceptos todos ellos que están llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción es, Teeteto, enormemente difícil. (236e-237a).⁴

Aquí nos encontramos nuevamente con una posición que nos impide descartar como falsas las opiniones que consideramos ilusorias.⁵ Pero esta vez no se trata de un relativismo como el de Protágoras, sino de un objetivismo estricto que niega la posibilidad de atribuir falsedad desde un esquema que descarta como insentido todo aquello que no versee acerca de lo real. Platón atribuye a Parménides la posición frente a la falsedad que se acaba de describir, tomando como punto de partida una referencia al poema: “Que esto nunca se imponga —dice— que haya cosas que no son (*eînai mé eónta*). Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino” (*Sof.* 237 a).⁶ Este fragmento del poema anticipa el parricidio del gran Parménides que se anuncia en 241d. Dado que

⁴ ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἅπαντα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτα ἐστὶ μετὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρηὶ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθελγζόμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὃ Θεαίτητε, χαλεπὸν. La traducción del *Sofista* pertenece a N. Cordero (1988), y para el texto en griego he consultado la edición de J. Burnet (1902).

⁵ Crombie (1988) sostiene que Platón confunde dos problemas diferentes, ya que el primero, “semejarse y parecer sin llegar a ser”, remite a la cuestión del engaño (*apátē*), mientras que el otro, “decir, pero no la verdad”, remite a la cuestión de la falsedad, del *lógos pseudés*, que, como veremos, implica la paradoja de la imposibilidad de afirmar enunciados negativos (pp. 496-497). Contrariamente a lo que sostiene Crombie, Mié afirma que Platón ve que estos planos están confundidos en el uso del lenguaje, especialmente en el uso sofístico del lenguaje, y es por ello que los presenta de manera tal que ambos estructuran la argumentación del problema de la falsedad. (Mié, 2004a).

⁶ οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ εόντα: ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήμενος εἴργε νόημα.

se ha definido al sofista como un engañador, es necesario poder afirmar que dice cosas que no son. Este fragmento de Parménides, no obstante, nos disuade de perseguir esta vía de investigación, la de que haya cosas que no son (*éinai mé eónta*), tal y como se pretende afirmar del simulacro, que es algo que no es.

Sin embargo, como Platón mismo deja en claro, lo que le preocupa no es la posibilidad de afirmar el No Ser en términos existenciales (259a), sino la posibilidad de afirmar lo falso. Para ello debe extraer algunas premisas a partir del fragmento que no se siguen estrictamente del mismo. La imposibilidad de afirmar lo falso es introducida mediante la aporía que niega que algo pueda “semejarse y parecer, sin llegar a ser” y que se pueda “decir algo, aunque no la verdad” (236e). El corolario que se desprende de esta argumentación es que todo lo que es pensado debe ser verdadero. Esta posición absolutista niega la falsedad con base en un rigor que asimila ser, pensamiento y verdad. No hay falsedad porque todo lo que es pensado tiene que ser de algún modo existente y, por lo tanto, verdadero.

No obstante, este argumento que Platón deriva del fragmento del poema de Parménides no retrata fielmente la posición del eléata. Según Néstor Cordero, el parricidio que Platón anuncia en el diálogo a propósito de la figura de Parménides en *Sof.* 241d no logra su cometido, puesto que el poema niega la posibilidad de la existencia del No Ser en términos ontológicos pero no de la falsedad del discurso o de las opiniones. La contradicción *in adjecto* estaría en afirmar “lo inexistente”, no “lo falso”. Esto ya implica, según Cordero (2005), una modificación del discurso parmenídeo. En rigor, el que explora esta vía es Gorgias en el *Tratado sobre el no ser*. Cordero advierte contra la identificación entre Ser y Verdad en Parménides y atribuye esta posición a Antístenes antes que al eléata. Afirma que en el fragmento 8 del poema, el pensamiento expuesto hasta el v.49 es un *lógos* confiable que gira “alrededor” (*amphís*) de la verdad, pero esta es todavía en Parménides verdad del discurso y no del ser. Dado que este discurso será sobre “el ser”, mediante una asociación lógica podemos deducir que “lo

que es, es verdadero”, pero en rigor no sabemos si el *eláeta* llegó hasta ese nivel (p. 205).

LA IMPOSIBILIDAD DE CONTRADECIR

Es probable que el argumento que Platón trae a colación mediante la alusión a Parménides sea el de la paradoja del *ouk éstin antilégein*, que suele traducirse como “es imposible contradecir”. Es decir, la tesis contraria a la de Protágoras de que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí.

El término *antilégein* es un juego de palabras entre contradecir y negar. La idea de fondo es que, dado que todo lo que es pensado es, no se puede decir ni pensar lo que no es. Por lo tanto, no se pueden emitir juicios de negación sin caer en una contradicción. Estos consisten en “afirmar que algo no es”, sin embargo, si decimos que “es algo”, debemos afirmar también que es, es decir, que existe. Tampoco se puede contradecir, puesto que todo lo que se dice en algún sentido es “verdadero”. Esta concepción hace depender el “significado” de las expresiones lingüísticas de lo que nosotros hoy llamamos “referente”.

La paradoja deriva de la combinación de los distintos matices semánticos del verbo ser (*eimi*). El uso veritativo del verbo *eimi* sobre el que se articula la paradoja queda bien atestiguado, junto con otros matices semánticos de existencia, posibilidad, realidad y cópula (Liddell y Scott, 1996). Según Charles Kahn (2003), el matiz veritativo no es meramente un uso entre otros sino el matiz basal o fundamental del verbo *eimi*, y afirma que este es inherente al verbo en todas sus significaciones, aun en su función lógica más aséptica como cópula (pp. 187-191). Además, Kahn identifica el tipo de construcciones en las que la cláusula con *eimi* está asociada a una cláusula de verbo de decir —y, aunque menos usual, de pensar— en una estructura comparativa que tiene la forma general

de “las cosas son como dices” como *veridical constructions*.⁷ Este es el tipo de oraciones que generan el problema de la paradoja: decir algo, aunque no la verdad (*tò légein, alethê dè mê*). El asunto es que en cuanto indicativo - declarativas, estas oraciones tienen necesariamente un valor de verdad porque siempre tienen condiciones de verdad que las validan. Más allá de la intención del emisor de manifestar o no una verdad, es la estructura misma la que reclama este carácter (Kahn, 2003, p. 331). De modo que afirmar que “algo es” es equivalente a afirmar que “algo es el caso”. Invirtiendo la cláusula, afirmar que “algo no es el caso” sería equivalente a afirmar “algo que No Es”, de modo que el concepto de “falsedad” queda relegado al ámbito del sinsentido.

La paradoja de la imposibilidad de contradecir es un tópico recurrente en la obra platónica. Antes de su aparición en el *Sofista* ya había sido abordada en el *Eutidemo* (286b-c) y el *Cratilo* (429d y ss.). Esta paradoja formaba parte de las herramientas retóricas de la época y su génesis es incierta. Ha sido atribuida a Protágoras, a Pródico, al propio Parménides e incluso a Heráclito. No obstante, todas estas atribuciones son dudosas⁸. Sí disponemos, en cambio, de varios testimonios que atribuyen a Antístenes el uso de esta máxima.⁹ Es por ello que creemos que la figura de Parménides en el *Sofista* podría tratarse de una alusión a la posición antisténica.

En efecto, la aporía de *Sof.* 236e-237.a —que algo pueda “semejarse y parecer, sin llegar a ser” y que se pueda “decir algo, aunque no la verdad”— nos remite a la posición que Aristóteles

⁷ El ejemplo que elige es una frase del Hippias Mayor: “es así, Sócrates, como dices” (*ἔστι μὲν ταῦτα, ὃ Σόκράτης, οὕτως σὸ λέγεις*) (*Hip. May.* 282a4).

⁸ Véase Rankin (1981, p. 25).

⁹ Que esta es una tesis de Antístenes lo atestiguan varias fuentes. Entre ellas, Diógenes Laercio (III.35 [Fr. 947=SSR V.A.148; IX.53 [Fr. 968=SSR, V.A.154]], Elías (o David) en su *Comentario a las Categorías de Aristóteles*, (108.15-109.3 [Fr. 952=SSR, V.A.149; I.H.9]; 108.25-6 [Fr. 967=SSR, V.A.153]), Alejandro en su *Comentario a los Tópicos de Aristóteles* (70.14-24 [Fr. 963=SSR, V.A.152]), Aristóteles en *Tóp.* I.11.104b19-21 (Fr. 964=SSR, V.A.153), 967. Elías (olim David) en *Sobre el premio a las Categorías de Aristóteles*, 970 e Isócrates, Helena, 1 (SSR, V.A.156).

atribuye a Antístenes. El Estagirita en su comentario conecta la premisa del *antilégein* con la de que en general no es posible mentir (*medè pseúdesthai*) y deduce que es a causa de su concepción de la definición como *lógos* propio (*oikeíos lógos*) que Antístenes sostenía que cualquier enunciado falso es enunciado de:

Por eso Antístenes creía ingenuamente que no se dice nada con relevancia excepto por medio del enunciado propio (*oikeíos lógos*), uno para cada cosa (*hèn eph' henós*). De eso surgía que no es posible contradecir, y en general no es posible mentir. (*Met.* V 1025 a).¹⁰

La hipótesis de que el argumento esgrimido por Platón hace referencia a Antístenes es reforzada si tenemos en cuenta que la discusión en torno a la paradoja culmina con una referencia al uso indebido que de estos razonamientos hacen los “ancianos que se instruyen tardíamente”. (*Sof.*, 251c). Esto ha sido leído como una alusión maliciosa a Antístenes, de quien se sabe que era ya un hombre maduro cuando comenzó a frecuentar a Sócrates. Según Diógenes Laercio, Antístenes fue discípulo de Gorgias antes de entrar en contacto con Sócrates (Diógenes Laercio, VI, 1; SSR. Vol. IV, p. 204). Más allá de que esto haya sido puesto en duda y luego refutado con base en datos cronológicos,¹¹ la referencia no

¹⁰ διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μὴτὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ. ἐν ἐφ' ἐνός: ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι. Las traducciones de los fragmentos y testimonios sobre Antístenes son de C. Mársico (2014). Para el texto en griego he consultado la edición de Giannantoni (1990a).

¹¹ Devino un lugar común entre los doxógrafos afirmar que Antístenes fue primero sofista y retórico para convertirse luego en filósofo, tras su encuentro con Sócrates. Esto es así sobre todo debido al testimonio de Diógenes Laercio, pero también según Giannantoni (1990b, p. 204) debido a la difamación de Platón. Esta posición sigue teniendo partidarios en algunos comentaristas contemporáneos como Jean Humbert (1967) quien ve además una resonancia de la obra antisténica con la de Pródico (pp. 231-232). En la misma línea H. Usener (1856) ve en Antístenes una combinación de la retórica gorgiana con la erística protagórea y los estudios de gramática de Pródico (p. 13). Giannantoni evalúa la posición de Usener así como las de Schwartz (1956) y Geffcken (1934), quienes también ven en Antístenes un sofista tanto por la elección

es menor, puesto que remite a la fuerte presencia de la posición de Antístenes en este debate que involucra el problema del carácter general de los nombres y el problema de los enunciados falsos.

Si bien son muchas las fuentes que atestiguan que la imposibilidad de contradecir era una tesis sostenida por Antístenes, H. D. Rankin (1974, 1981) ha puesto en duda que la paradoja fuera parte de su epistemología. Como vimos, la paradoja afirma que no se puede contradecir porque todo lo que se dice en algún sentido es, y de acuerdo con el matiz veritativo del verbo, tiene entonces algún grado de verdad. Según Rankin, la paradoja implica que ya que todo tiene un grado de verdad, no puede establecerse un valor único de verdad. Pero si no se puede decir algo que sea puramente falso, no se puede decir entonces que algo sea puramente verdadero o más verdadero que otras cosas. Desde esta lectura relativista de la paradoja resulta inverosímil que Antístenes sostuviera esta idea porque contradeciría la premisa del *oikeîos lógos*, que sostiene que para cada cosa hay un *lógos* propio que la expresa en su singularidad. Antístenes no era un relativista.

La sugerencia de Rankin (1974) es que Antístenes no tomaba la paradoja por su uso epistemológico sino que hacía un uso irónico de la misma con la intención de atacar el concepto platónico de Idea mediante su satirización (p. 318). Su interpretación es que Antístenes, al igual que Gorgias, era escéptico con respecto a la capacidad de los *lógoi* para describir con precisión “lo que una cosa es o no es”, es decir, en cuanto a la conexión metafísica entre los *lógoi* y lo que los *lógoi* describen. Además, el escepticismo de Antístenes habría sido endurecido por la influencia del cuestionamiento de Sócrates a los significados que eran frecuentemente

de los temas de sus diálogos como por el estilo de las mismas. No obstante desestima esta división de la obra y el pensamiento antisténico en un período sofístico-retórico y un período socrático con base en la datación de la estadía de Gorgias en Atenas. También Declava Caizzi (1966) descarta esta posibilidad dado que la visita de Gorgias debió darse necesariamente en un período en el que Antístenes ya conocía y frecuentaba a Sócrates (119).

acompañados por confesiones de ignorancia (p. 317). Si tenemos en cuenta que compartía además el virtuosismo verbal de su maestro, no sería raro que el uso del *antilégein* fuera irónico y tuviera por intención satirizar el concepto platónico. Antístenes no negaba simplemente la existencia de las Ideas sino que bajo la ley del *antilégein* les atribuía un grado de existencia meramente mental (Ammon. *in Porphy. isagog.*, P. 40, 6-10 [SSR V.A.149=TF 950]; Tzetzes, *chiliad.* VII 605-609 [SSR V.A.149=TF 955]). De esta manera devaluaba las Ideas platónicas mediante la sátira. Como estas son no existentes, no son entidades especiales, como quería Platón, sino meras imágenes (*eikónes*) o nociones (*ennoíai*). Rankin afirma que Antístenes no sostenía esta máxima como parte de su epistemología sino que le daba un uso irónico y solo limitado a su crítica (p. 318).

La lectura de Rankin pone de relieve el espíritu irónico de Antístenes, que es notorio en la crítica que Antístenes dirige contra Platón en el *Satón*, texto que probablemente inspira su lectura. Según relata Diógenes Laercio (III.35 [FS, 947; SSR, 148]), el origen de la enemistad abierta entre Platón y Antístenes se remonta al momento en que este último publicó una obra en la que rechazaba y parodiaba la teoría de las Ideas de Platón atacándolo además de modo personal, ya que puso por título a esta obra un nombre con parecido fónico al de Platón y de sentido infamante y obsceno.¹² Se sabe que el *Satón* fue citado en un escrito importante que pertenece a la tradición antiplatónica de la época helenística, el *Pròs tòn Philosokrátēn* del gramático Heródico de Babilonia, miembro en Pérgamo de la escuela de Crates. Este escrito fue también una fuente para Ateneo, XI, 507 a (=SSR, V A, 148), quien relaciona el origen del *Satón* al ataque que Platón mismo había lanzado contra la doctrina antisténica del *ouk éstin antilégein* en *Eut.* 287a, pasaje en

¹² Sustituyendo “Platón” por “Satón”, Antístenes remite a la equivalencia entre *sáthe* y *pósthe*, términos que remiten, ambos, al miembro viril. *Σάθων -ωνος* significa “que tiene un bello miembro” (Chantraine, 2009), pero según Brancacci (1993), en su uso lunfardo también significaba “idiota” (*couillon*) (p. 32).

el que la tradición ve una alusión a Antístenes, como lo muestra Diógenes Laercio, IX, 53 (=SSR, V A, 154). De los testimonios de Heródico y de Diógenes Laercio se sigue que el *Satón* era un diálogo, y según Brancacci, es altamente probable que la discusión de la doctrina de las Ideas (doctrina en la que Platón se aleja de Sócrates de la manera más evidente) fuera desarrollada en un diálogo socrático; por lo que sería razonable concluir que Satón, es decir, Platón, haya sido el interlocutor principal de Sócrates en un diálogo en el que el “maestro” debe mostrar al “discípulo” la tesis de Antístenes, según la cual las Ideas no son más que puros conceptos. (Brancacci, 1993, p. 32).

A esta obra parece haber pertenecido el argumento irónico en el que se objetaba a Platón o Satón: “veo el caballo, pero no veo la caballeidad”, lo cual implica que Antístenes comprendía las Ideas platónicas como una especie de cualidades hipostasiadas (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles*, 211.15-21 [TF 949 = SSR, V.A.149]).¹³ Si bien es imposible de probar, la crítica antisténica debe haber tenido influencia sobre la revisión platónica de los diálogos tardíos, lo cual reforzaría la idea de que hay una alusión a dicha crítica en el *Sofista*. Según Rankin (1974), Antístenes era intensamente socrático en el tema de afirmar las dificultades del conocer en un sentido epistémico fuerte, y era socrático también en su énfasis en la virtud (*areté*), por lo cual, al afirmar la paradoja, podría bien haber estado diciendo con ironía, a la manera socrática, que deberíamos buscar la *areté* y no perseguir por medio del *lógos* una *epistéme* de la que las acciones virtuosas presumidamente fluyen. Puede pensarse, entonces, que satirizaba este procedimiento con fines protrépticos reduciéndolo a un nivel de farsa aristofántica (p. 319).

¹³ Acerca de la crítica a la filosofía platónica contenida en el *Satón* véase Brancacci (1990, pp. 173-198; 1993), Cordero (2001) y Mársico (2014, pp. 30-42).

EL LÓGOS PROPIO

Si bien la interpretación de Rankin es atractiva porque nos devuelve la imagen de un Antístenes más afín al personaje cínico que nos relatan sus anécdotas, hace caso omiso de la vinculación entre la cláusula del *ouk éstin antilégein* con la premisa del *lógos* propio. En el pasaje antes citado de *Met. V* Aristóteles deriva el enunciado de la imposibilidad de contradecir de la premisa de que cada cosa tiene su *lógos* propio. La paradoja del *antilégein* es aludida en la mayoría de los comentarios como una consecuencia de la premisa del *oikeíos lógos*. En el propio *Sofista* la alusión a Antístenes como viejo que se instruye tardíamente es seguida de la refutación de la posición según la cual nada puede atribuirse a algo aparte de su propia enunciación, lo que nos recuerda a esta premisa antisténica (252b-c). Tanto en el comentario citado de Aristóteles como en el de Isócrates¹⁴ y en los comentarios de Alejandro sobre los *Tópicos* la imposibilidad de contradecir se presenta como un corolario derivado de la tesis del *lógos* propio. Un ejemplo de esto es el siguiente pasaje de Alejandro de Afrodisia:

Y, “¿es posible contradecir o no, como le parece a Antístenes?”. Negando Antístenes que sea posible contradecir, decía que es preciso que los que hablan sobre algo digan aquello y signifiquen a través de lo que dicen aquello sobre lo cual hablan, pero asimismo los que contradicen deben hablar sobre lo mismo. Anticipando esto decía: los que creen contradecirse entre ellos sobre algo o se contradicen ambos al decir el enunciado de una cosa o ninguno o uno lo dice y el otro no. Sin embargo, si ambos dijeran el enunciado de una cosa, no se contradirían, pues

¹⁴ “Hay algunos que sienten orgullo si componiendo algún supuesto absurdo y paradójico pueden hablar pasablemente sobre eso mismo. Así han envejecido unos afirmando que no es posible decir falsedades ni contradecir ni contraponer dos enunciados sobre las mismas cosas...” (*Εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσι· καὶ καταγεγραμμάσιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἶόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντεπιπεῖν...*) (ISÓCRATES, Helena, 1 [SSR, V.A.156; TF 970).

estarıan diciendo lo mismo, y si ninguno dijera el enunciado de una cosa, tampoco en principio estarıa diciendo algo sobre eso, y los que no hablan sobre lo mismo tampoco podrıan contradecirse sobre eso. Y si uno lo dijera y el otro no, tampoco en este caso se contradırıan, pues el que no dice el enunciado de la cosa tampoco estarıa diciendo algo en modo alguno sobre eso mismo, sino sobre aquello que significa por medio de aquello que dice. Ası tampoco estarıa contradiciendo sobre eso mismo. Si eso es ası, tampoco serıa posible contradecir. Pero capta algo falso el hecho de que los que no dicen el enunciado de la cosa, o el que no habla, tampoco dicen algo en modo alguno sobre eso mismo, pues si alguien no dice la verdad, tampoco habla sobre algo. (Alejandro de Afrodisia, *Sobre los Tόpicos de Aristόteles*, 78.23-79.22 [SSR, V.A.153; FS, 965]).¹⁵

Segun Alejandro, el razonamiento de Antıstenes es el siguiente: los que creen contradecirse entre ellos sobre algo, a) o hablan de la misma cosa b) o ninguno de los dos c) o uno sı y el otro no. En ningun caso habrıa contradiccion, puesto que a) si ambos hablan de la misma cosa, dado que cada cosa tiene un *lόgos* propio, diran lo mismo sobre ella; b) si ninguno dice el enunciado propio de la cosa, no diran cosas contrarias sobre ella; y c) si uno dice algo sobre la cosa y el otro dice otra, solo uno de ellos estarıa enunciando su *lόgos* propio, de manera que quien no expresa el *lόgos* propio no

¹⁵ La traduccion es la de C. Mársico con algunas modificaciones. *και 'πότερον εστιν αντιλέγειν ή ού, ως Αντισθένης δοκεί;'. αναϊρών γάρ Αντισθένης τὸ εἶναι αντιλέγειν ἔλεγε δεῖν μὲν τοὺς περὶ τινος λέγοντας ἐκεῖνο λέγειν καὶ σημαίνειν δι' ὧν λέγουσι τὸ περὶ οὗ λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας περὶ τοῦ αὐτοῦ ὀφείλουν λέγειν. ταῦτα προλαμβάνων ἔλεγεν· οἱ ἀντιλέγειν δοκοῦντες ἀλλήλοις περὶ τινος ἤτοι ἀμφοτέροι λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἀντιλέγουσιν ἢ οὐδέτερος ἢ ὁ μὲν λέγων ὁ δὲ οὐ λέγων· ἀλλ' οὔτε, εἰ ἀμφοτέροι λέγειεν τὸν τοῦ πράγματος λόγον, ἀντιλέγειεν ἄν (ταῦτὰ γὰρ ἂν λέγοιεν), εἴ τε μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λέγοι λόγον, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἂν τι λέγοιεν περὶ τούτου· οἱ δὲ μὴ λέγοντες περὶ αὐτοῦ τούτου οὐδ' ἂν ἀντιλέγοιεν περὶ αὐτοῦ· εἰ δ' ὁ μὲν λέγοι ὁ δὲ μὴ, οὐδ' οὕτως ἂν ἀντιλέγοιεν· ὁ γὰρ μὴ λέγων τὸν τοῦ πράγματος λόγον οὐδ' ὄλως ἂν τι λέγοι περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ σημαίνει δι' ὧν λέγει· οὕτως δὲ οὐδ' ἂν ἀντιλέγοι περὶ αὐτοῦ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων οὐδ' ἂν ἀντιλέγειν εἶη. ψευδὸς δὲ λαμβάνει τὸ τοὺς μὴ λέγοντας τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἢ τὸν μὴ λέγοντα μηδ' ὄλως ἂν τι λέγειν περὶ αὐτοῦ· οὐ γάρ, εἴ τις μὴ ἀληθῆ λέγει, οὕτως οὐδὲ λέγει περὶ τινος.*

estará, en rigor, diciendo nada sobre esa cosa. De ello se sigue que no es posible contradecir. De lo sostenido por Alejandro se sigue que la premisa fundamental es la de que cada cosa tiene su *lógos* propio, que es el único que la expresa en su singularidad.

También Asclepio desarrolla el argumento detrás de la tesis de la imposibilidad de contradecir en términos del *oikeíos lógos*. Si quienes dialogan, dialogan sobre lo mismo, estarán de acuerdo, puesto que dirán las mismas cosas; si quienes dialogan están en desacuerdo, no dialogarán sobre lo mismo, puesto que sobre lo mismo no pueden decir las mismas cosas:

Por eso Antístenes intentó sin éxito señalar que no es posible contradecir, al decir de este modo que o los hombres dialogan poniéndose de acuerdo entre sí o estando en desacuerdo, pero si lo hacen de acuerdo, no es posible que se contradigan (pues están de acuerdo en eso mismo entre ellos), pero si hablan sin estar de acuerdo, se refieren a cosas diferentes, de modo que tampoco en este caso se contradicen, si precisamente no hacen su enunciado sobre la misma cosa. Esto decía Antístenes suponiendo que no es posible. En efecto, se refiere a lo mismo el que miente y el que dice la verdad, que el alma es inmortal, de modo que es posible contradecir. (Asclepio, *Sobre la Metafísica de Aristóteles*, 353.18-25 [SSR, V.A.153, FS, 966]).¹⁶

Entre los testimonios que acreditan el pensamiento detrás de la tesis antisténica, el que más claramente reproduce el problema de la verdad que subyace en la misma es Proclo, quien afirma que “Antístenes decía que es preciso no contradecir, pues, dice, todo enunciado dice la verdad, pues el que dice, dice algo, el que

¹⁶ διὸ Ἀντισθένης οὐ καλῶς ἐπειρᾶτο δεικνύναι ὅτι οὐ δυνατόν ἐστὶν ἀντιλέγειν, λέγων οὕτως ὅτι ἢ σύμφωνα ἑαυτοῖς διαλέγονται ἢ οὐ σύμφωνα· ἀλλ' εἰ μὲν σύμφωνα, οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν (αὐτὸ γὰρ τοῦτο συμφωνοῦσιν ἀλλήλοις)· εἰ δὲ μὴ σύμφωνα λέγουσι, κατὰ διαφόρων πραγμάτων φέρονται, ὥστε οὐδ' οὕτως ἀντιλέγουσιν, εἴ γε μηδὲ περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος τὸν λόγον ποιοῦνται. ταῦτα δὲ ἔλεγεν ὁ Ἀντισθένης ὑπολαμβάνων ὅτι οὐκ ἔστι· καὶ ὁ ψευδόμενος γὰρ κατὰ τοῦ αὐτοῦ φέρεται καὶ ὁ ἀληθεύων ὅτι ἀθάνατός ἐστιν ἢ ψυχὴ ὥστε ἔστιν ἀντιλέγειν.

dice algo, dice lo que es, y el que dice lo que es, dice la verdad”. (Proclo, *Sobre el Cratilo de Platón*, 37 [Fr. 969=SSR, v.A.155]).¹⁷

El *lógos* implica un *légein ti*, un decir algo, lo cual compromete estructuralmente con la expresión de algo que existe. En efecto, Platón deberá desandar este planteo y desplegar una redefinición del plano eidético con un diseño arquitectónico a partir de los cinco géneros mayores y la noción de *symploké* que explique la combinación, para proyectar luego esta combinación al plano del lenguaje y postular que el *lógos* no es mostración onomástica sino combinación de nombres y predicados. (*Sof.*, 262 y ss.). Con este movimiento abre la tradición de verdad en sede proposicional que Aristóteles sintetiza bien en el inicio del *De interpretatione*. Desde esta perspectiva podría decirse que Platón responde a la posición de Antístenes no solo porque haya habido entre ellos una animadversión que los llevara a resolver públicamente sus diferendos, o porque las diferencias teóricas llevaran simplemente a eso, sino porque la incompatibilidad de ciertos puntos de principio requiere la impugnación mutua de las posiciones incompatibles como parte de la tarea de fundamentación de la propia posición.

Del comentario de Aristóteles y de los desarrollos de Alejandro y Asclepio se desprende que el *ouk éstin antilégein* antisténico se basa, no en el relativismo como lo quiere Rankin, sino en una noción fuerte de “verdad onomástica”. Esto supone la identificación de los términos que componen el plano lingüístico o simbólico con el plano de lo real. La combinación con la premisa del *oikeîos lógos* implica que hay un solo *lógos* verdadero acerca de cada cosa. La imposibilidad de contradecir deriva entonces del hecho de que si hay dos *lógos* diferentes para una misma cosa, uno de ellos es verdadero, el *oikeîos*, y el otro es simplemente o bien se refiere a otra cosa, o cae fuera de los márgenes del sentido.

¹⁷ Ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει.

Según Gillespie (1913), es la asociación que Platón hace en *Eutidemo*, 286a y ss., entre la paradoja del *antilégein* y la figura de Protágoras la que ha dado lugar a la interpretación relativista, además de haber influido en la tradición que atribuye a Protágoras la invención de la misma.¹⁸ El argumento mediante el cual se da la prueba de la paradoja es el del *lógos* propio, claramente antisténico. No obstante, el *oikeíos lógos* contradice a todas luces la posición protagórica a la que alude Sócrates en 286e, que se basa más bien en el argumento de que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí. Este montaje platónico entre el relativismo protagórico y el rigor de la posición antisténica ha dado lugar a una lectura errónea que acerca a Antístenes a la hipótesis del *homo mensura* cuando en rigor la paradoja debe ser interpretada en relación con el problema de la predicación, que es posterior a la misma (pp. 486-487).

También en el *Sofista* aparece la posición protagórica asociada con la definición del sofista como contradictor y la paradoja antisténica. Sin embargo, esta vez configuran los dos polos entre los que Platón debe oscilar para encontrar una definición del *lógos* falso: entre el relativismo, que niega la falsedad porque atribuye un grado de verdad a todo *lógos*, y el rigor antisténico, que niega de plano la posibilidad de proferir falsedades por considerar que estas caen fuera de los márgenes del sentido.

Según Aldo Brancacci (1990), la confusión de Rankin radica en una interpretación errónea del *oikeíos lógos* (242, n. 32). Según Rankin (1981), la descripción de Aristóteles de la posición antisténica en *Met.* 1024b32-34 no debe ser tomada seriamente porque no es cierto que el *oikeíos lógos* lleve al *antilégein*. La razón es que este último tiene una afirmación ontológica que el primero no tiene. En la interpretación de Rankin (1974), el *oikeíos lógos* no indica un *continuum* ontológico entre el nombre y la cosa, sino

¹⁸ Diógenes Laercio (IX, 53) cita este pasaje para atribuir la paradoja a Protágoras, estableciendo esta hipótesis que otros comentaristas han seguido.

que simplemente afirma que hay algo que corresponde a ese nombre y que ese algo existe. La metáfora en *oikeîos* indica una relación fija entre nombre y objeto pero no una misma *phýsis*. El *lógos* propio es una forma de tautología del tipo “A es A” en la que *lógos* debe entenderse como *ónoma*, término que significa “nombre” o “palabra”. El *lógos* propio sería entonces una relación sin información adicional.

Brancacci (1990) sostiene que esta interpretación del *oikeîos lógos* como una tautología carece de apoyo en las fuentes (p. 76, n. 64) y se basa, además, en una mala lectura de la cláusula “uno para cada cosa” en el pasaje de Aristóteles. El Estagirita afirma que “... Antístenes creía ingenuamente que no se dice nada con relevancia excepto por medio del enunciado propio (*oikeîos lógos*), uno para cada cosa (*hèn eph' henós*)” (SSR, V.A. 152). Rankin parece concordar con las interpretaciones que sostienen que esta cláusula no refiere a *lógos* sino a *ónoma* basándose en criterios gramaticales. Dado que *lógos* es masculino, se esperaría leer un *heîs* en lugar de *hèn*. Este neutro es entendido como una referencia a un *ónoma* que se encontraría elidido. (Cordero, 2001, pp. 331-332). Esto da lugar a la interpretación de que Antístenes sostiene una relación de biunivocidad entre nombre y cosa, pero no entre el lenguaje, entendido ya como *makrós lógos*, y realidad. Brancacci (1990) desestima esta objeción como un exceso interpretativo innecesario, ya que la cláusula puede ser perfectamente entendida como una locución nominal en función apositiva respecto del *oikeîos lógos* (p. 243).

Otra objeción de Brancacci a la lectura tautológica del *lógos* propio es que no toma en cuenta el contexto del pasaje de *Metafísica* en el que aparece la mención a Antístenes. Aristóteles explica allí el sentido de *lógos pseudés* como discurso de algo diferente de aquello acerca de lo cual es verdadero. Es a raíz de esto que sostiene que “... el *lógos* de cada cosa es, en tanto uno, la esencia,

pero es también múltiple, dado que de algún modo es lo mismo algo y algo afectado de cierta manera...”. (*Met. V.1024b29-31*).¹⁹

Hay otra manera de interpretar el *oikeíos lógos*, esto es, como la relación entre el enunciado y la cosa que enuncia. Esta interpretación, además de ajustarse mejor a la distinción que establece Aristóteles, es confirmada por Alejandro de Afrodisia, cuya autoridad es particularmente importante porque disponía de información independiente de la fuente aristotélica. Alejandro glosa constantemente *hén eph' henós* como *héna hekástou lógon*, lo cual esclarece de modo satisfactorio la relación entre el *oikeíos lógos* y la imposibilidad del *antilégein* y el *pseúdesthai*. (Brancacci, 1990, p. 243).

Según Brancacci (1990), el *lógos* en la expresión *oikeíos lógos* debe entenderse en términos de la propia definición de Antístenes del *lógos* como “lo que muestra lo que algo era o es” (*ho tò tí ên é ésti delôn*). Y lo que muestra lo que algo era o es, es un *oikeíos lógos* (pp. 242-249). *Oikeíos*, en su acepción más general, significa “privado”, “propio”; en la filosofía antisténica es lo propio en el sentido de que expresa de la naturaleza de algo. La función del *lógos* es mostrar la naturaleza propia de aquello de lo que es *lógos*. En virtud del corporalismo de Antístenes, lo que era o es, es decir, lo que existe, solo puede ser un cuerpo,²⁰ por lo que solo los cuerpos tienen definición. Los cuerpos, además, son siempre compuestos de cualidades (*tò poíon*). El *lógos* debe ser capaz de mostrar la cosa como esa conjunción singular de cualidades que es.

¹⁹ ...ἐκάστων δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἶς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός...

²⁰ Lo cual explica la crítica a las Ideas como meras nociones que no tienen una existencia real. Desde una posición corporalista como la antisténica no tiene ningún sentido dar un grado de existencia suprema a entidades ideales.

CONSIDERACIONES FINALES

Con base en lo desarrollado hasta aquí podemos concluir que en el *Sofista* la paradoja de la imposibilidad de contradecir, lejos de confundirse con el relativismo protagórico, es presentada como su contrapunto. El primero queda representado por la figura del sofista contradictor, cuyo punto de partida es que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí; su contrapunto, representado por la figura de Parménides, es la posición que sostiene un riguroso criterio de verdad onomástica que descarta como mero sinsentido los enunciados falsos. También ha quedado asentada la idea de que esta posición refiere, más que a lo dicho por Parménides en el poema, al pensamiento de Antístenes, y más específicamente a las premisas del *ouk ἔστιν ἀντιλέγειν* y de que no es posible mentir, lo que, según atestiguan las fuentes, debe ser entendido en relación con la premisa de que a cada cosa le corresponde un *lógos* propio.

Desde el rigor objetivista de la filosofía antisténica, la noción de falsedad implica la destrucción misma del *lógos*, que implica la ecuación “decir = decir algo = decir lo que es = decir la verdad” (*λέγειν* = *λέγειν τι* = *λέγειν τὸ ὄν* = *ἀλεθεύειν*). Esta cristalización conceptual implica que para decir algo debe decirse lo que la cosa realmente es, *τὸ τι ἐν ἑ ἔστι δέλων*, y es solo así que se identifica como es (*ποῖον τι ἔστι*). En el *Sofista* Platón indica la necesidad de desarticular esta cristalización conceptual, ya que no habilita la posibilidad de decir que alguien habla falsamente, y descarta como mero sinsentido los juicios negativos del tipo “A no es el caso”. La salida que propone está indicada por la introducción de los cinco grandes géneros y de la posibilidad de comunicación entre las Formas. Es finalmente la distinción entre el género de lo diferente, el género de lo mismo y el del Ser lo que le permitirá determinar el *lógos* falso como algo *que no es el caso*: “diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo y lo que no es como si fuera”.²¹ (*Sof.*, 263d).

²¹ *περὶ δὴ σοῦ λεγόμενα, λεγόμενα μέντοι θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.*

Se afirmó también que hay una incompatibilidad en los principios que dan base al pensamiento de Antístenes y al de Platón. Dicha incompatibilidad requiere la impugnación mutua de las posiciones como parte de la tarea de fundamentación de la propia doctrina. Nos interesa agregar que la posición antisténica no debería ser reducida a una mera obstinación en un rigorismo objetivista. Es interesante rescatar la economía de la doctrina antisténica en contraposición con la platónica. Al rehusar permanecer en el marco de la asociación “decir = decir algo = decir lo que es = decir la verdad”, Platón necesita fundar un nuevo plano de objetividad, para lo cual postula el plano de las Ideas en un primer lugar. Luego, debe encontrar una manera de justificar la falsedad como una mezcla de Ser y No Ser, solución que por poco convincente lleva al complejo desarrollo del *Sofista*. El *antilégein* antisténico debe entenderse, en cambio, a la luz de su concepción del sabio (*sophós*), respecto a cuyo saber no hay contestación posible, ni error, sino solo ignorancia. Brancacci (1990) ve en el *oikeíos lógos* la versión antisténica del acuerdo dialéctico, la *homología* socrática: es el acuerdo entre los interlocutores lo que debe ser entendido como verdad en el interior del *dialégesthai* (p. 252). Antístenes prescinde de la oposición entre verdadero y falso al sostener la correspondencia entre el *lógos* y la cosa (*prâgma*). No necesita, entonces, postular un plano trascendental para fundar la objetividad — plano en el que se basan el conocimiento y la moral. Puede prescindir, además, de la oposición entre verdadero y falso porque establece la distinción entre propio y extraño (*oikeîon* y *allótrion*). El *lógos* que no define la cosa permanece extraño a la misma. Es por ello que no hay posibilidad de contradecir al sabio, ya que es el que puede enunciar la cosa tal como es, develándola a través del discurso.

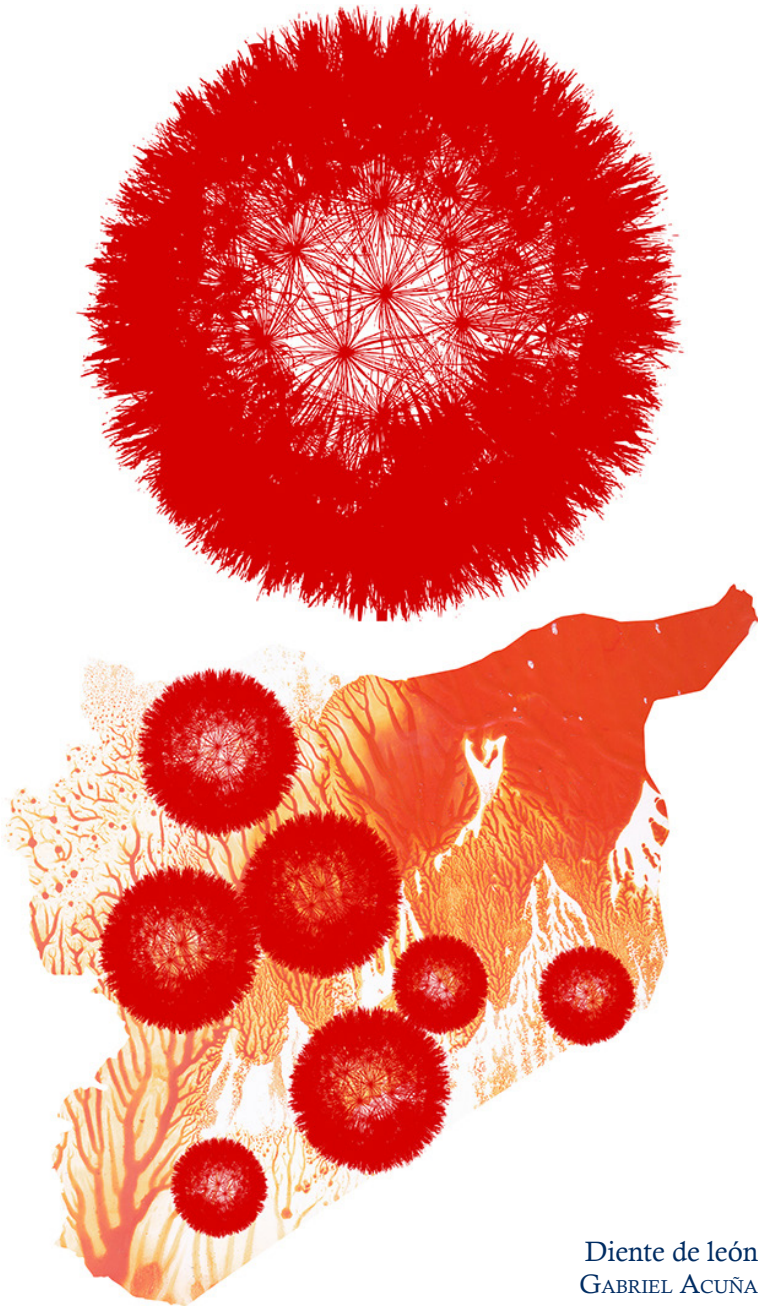
De allí también el interés que reporta la crítica que habría sostenido Antístenes en el *Satón*, la cual apunta justamente al exceso que implica la proliferación innecesaria de entidades que, por otro lado, no tienen más realidad que la de meras hipóstasis

mentales. Es importante no perder de vista que si bien la propuesta antisténica puede parecer ingenua ante la compleja elaboración del *Sofista* en la que Platón sostiene que el *lógos* no es mostración onomástica sino combinación de nombres y predicados (*Sof.*, 262 ss.), es muy probable que sea gracias a la agudeza y a la austeridad del pensamiento antisténico que contamos con la reelaboración platónica del concepto de Idea.

REFERENCIAS

- Brancacci, A. (1993). Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV^e siècle. En M. Dixsaut (Ed.), *Contre Platon* (pp. 31-52). Paris: Vrin.
- Brancacci, A. (1990). *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- Burnet, J. (1902). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Cordero, N. (1988) (Trad.). El Sofista. En Platón, *Diálogos* (pp. 331-482). Madrid: Gredos.
- Cordero, N. (2001). L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de "forme", eidos, idea. En M. Fattal (Ed.), *La philosophie de Platon* (vol. 1, pp. 323-344). Paris: Harmattan.
- Cordero, N. (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Crombie, I. M. (1988). *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. 2. Madrid: Alianza.
- Decleva Caizzi, F. (1966). *Antisthenis Fragmenta*. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino.
- Geffcken, J. (1934). *Griechische Literaturgeschichte II. Von Demokritos bis Aristoteles*, vol. 2. Heidelberg: Carl Winter.
- Giannantoni, G. (1990a). *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. 2. Napoli: Bibliopolis.
- Giannantoni, G. (1990b). *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. 4. Napoli: Bibliopolis.
- Gillespie, C. M. (1913). The Logic of Antisthenes. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 26(4), 479-500. Doi: 10.1515/agph.1913.26.4.479

- Guthrie, W. K. C., (1992). *Historia de la filosofía griega V. Platón. Segunda época y la Academia*. Madrid: Gredos.
- Humbert, J. (1967). *Socrate et les petits socratiques*. Paris: Presses Universitaires France.
- Kahn, C. (2003). *The Verb Be in Ancient Greek*. Cambridge: Hackett.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Marcos, G. E. (2009). La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como mezcla de sensación y juicio. En G. E. Marcos y M. E. Díaz (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mársico, C. (Ed.). (2014). *Socráticos. Testimonios y Fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada.
- Mié, F. (2004a). *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos*. Córdoba, Argentina: Ediciones del Copista.
- Mié, F. (2004b). *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón*. Córdoba, Argentina: Ediciones del Copista.
- Rankin, H. D. (1974). L'antiquité classique. *Irony and Logic: The Αντιλεγειν Paradox and Antisthenes' Purpose*, 43(1), 316-320. Recuperado de http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1974_num_43_1_1746
- Rankin, H. D. (1981). Ouk estin antilegein. En G. Kerferd (Ed.), *The Sophists and their Legacy* (pp. 24-35). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Schwartz, E. (1956). *Charakterköpfe aus der Antike* (4a ed.). Leipzig: Koehler & Amelang.
- Usener, H. (1856). *Quaestiones Anaximeneae*. Gottingae: Typis expressit Officina academica Dieterichiana.



Diente de león
GABRIEL ACUÑA