

ARGUMENTOS ANTISTÉNICOS EN EL EUTIDEMO DE PLATÓN*

*Francisco Villar***

<http://orcid.org/0000-0001-9713-8943>

villarfr@gmail.com

RESUMEN *Una interpretación extendida del Eutidemo sostiene que la práctica erística de la cual Platón busca distanciarse en el diálogo constituye una referencia velada a la dialéctica desarrollada por el socrático Euclides y sus seguidores megáricos. No obstante, los expertos reconocen que la segunda demostración erística (283b-288c) pone en boca de Eutidemo y Dionisodoro dos posiciones que fueron defendidas por Antístenes, según las cuales no es posible decir falsedades ni contradecir. Este trabajo busca analizar las refutaciones de dicha sección y confrontarlas con los testimonios sobre Antístenes a fin de evaluar hasta qué punto nos encontramos en presencia de los mismos argumentos. Defenderé que si bien las refutaciones del Eutidemo poseen una inspiración antisténica, principalmente respecto de las tesis que buscan sostener, las mismas se basan en una serie de supuestos ambiguos que responden más a los lineamientos de la práctica erística que a los fundamentos del pensamiento antisténico. Argumentaré, asimismo, que esta diferencia podría explicarse a partir del hecho de que el Eutidemo puede ser leído como una respuesta al Encomio de Helena de Isócrates, en donde este ataca a los socráticos por dedicarse a la erística y al desarrollo de doctrinas paradójicas, entre las cuales incluye las tesis de Antístenes.*

Palabras clave *Platón, falsedad, contradicción, Antístenes, Eutidemo.*

* Artículo recibido el 11/07/2019. Aceptado el 11/09/2019.

** Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

ABSTRACT *A widespread interpretation of the Euthydemus claims that the Eristic practice from which Plato seeks to distance himself in the dialogue constitutes a veiled reference to the dialectics developed by the Socratic Euclid and his Megarian followers. However, experts acknowledge that the second Eristic demonstration (283b-288c) puts two positions in the mouth of Euthydemus and Dionysodorus which were defended by Antisthenes, according to which it is not possible to say falsehoods nor to contradict. This work seeks to analyze the refutations of this section and compare them with the testimonies about Antisthenes in order to evaluate to what extent they are the same arguments. I will defend that although the refutations of the Euthydemus have an Antisthenic inspiration, mainly with respect to the theses they seek to support, these are based on a series of ambiguous assumptions that correspond more to the principles of Eristics than to the grounds of Antisthenic thought. I will also argue that the difference could be explained by the fact that the Euthydemus can be understood as a response to Isocrates' Encomium of Helen, where he attacks the whole Socratic circle for devoting to Eristics and to the development of paradoxical doctrines, including the theses of the Antisthesis.*

Keywords *Plato, falsehood, contradiction, Antisthenes, Euthydemus.*

El *Eutidemo* de Platón narra el encuentro entre Sócrates y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, dos extranjeros de Turios dedicados a la erística. Esta técnica consiste en un tipo de experticia argumentativa que, por medio de interrogatorios capciosos y falaces, se jacta de poder refutar cualquier cosa que diga el adversario. La mayoría de los intérpretes acuerda en que el diálogo se propone diferenciar la argumentación socrática y, por tanto, la platónica, de la erística, objetivo que se realiza a partir de un doble movimiento: por un lado, en las tres demostraciones erísticas (275d-278e, 283b-288c y 293b-304c) se exhiben los procedimientos y las limitaciones de esta práctica; por otro lado, en los dos modelos protrepticos (278e-283b y 288d-293a) Sócrates ejemplifica cómo es posible una labor dialéctica que, lejos de buscar refutar al interlocutor a cualquier precio, construye conocimiento en cooperación con él.

En lo que no acuerdan los especialistas es en la filiación intelectual de la erística. Existen dos tradiciones de lectura destacadas. Una considera que Eutidemo y Dionisodoro son sofistas vinculados al movimiento de maestros itinerantes del siglo V a. C. Las principales razones detrás de esta interpretación son dos: en primer lugar, que en 271c Critón se refiere a ellos como “unos

sofistas nuevos (καινοί σοφισταί)”, vocabulario que se repite también en 277e y 288b; en segundo lugar, que los erísticos comparten con los sofistas la característica de ser extranjeros y cobrar por sus lecciones. El vínculo que un testimonio (DK 80, A1) hace de Protágoras con los términos ἐριστικός y ἐριστική termina por soldar la relación entre sofística y erística.¹

Esta lectura ha sido desafiada por Hitchcock (2000) y Dorion (2000). El primero ha argumentado en contra de la existencia de una labor erística comparable a la del *Eutidemo* en las fuentes sobre sofística, proponiendo que el origen de la misma debe remontarse al Sócrates histórico. El segundo, por su parte, ha dado un paso más, y procurando brindar razones más sólidas a una lectura ya rastreable en los trabajos de Méridier (1931, pp. 128-130) y Hawtrey (1981, pp. 28-30), ha propuesto que detrás de los erísticos se encuentran veladas las figuras de Euclides de Mégara y sus allegados megáricos. Mársico e Inverso (2012, pp. 42-58) y Gardella (2013) han aportado más argumentos en favor de esta posición, la cual permite enriquecer el acercamiento al *Eutidemo*, ya que, si la erística tiene orígenes en el círculo socrático, la necesidad de Platón de tomar distancia de ella se revela como una tarea mucho más acuciante.

Aunque esta interpretación es la preponderante entre quienes defienden que el *Eutidemo* tiene como rivales a contemporáneos de Platón, la mayoría de los autores referidos ha notado que la segunda demostración erística (283b-288c) pone en boca de los hermanos una serie de posicionamientos que fueron desarrollados por Antístenes, punto que este trabajo se propone indagar.² A excepción de Mársico e Inverso (2012, pp. 70-72), que sostienen que la sección busca alertar sobre las posibles desviaciones erísticas de las tesis de Antístenes, la crítica no ha hecho esfuerzos por brindar una explicación adecuada de la presencia de estas marcas antisténicas. Asimismo, el descuido a la hora de confrontar el *Eutidemo* con otras fuentes justifica una revisión, puesto que, como defenderé, aunque los argumentos erísticos reproducen posiciones del socrático, sus supuestos no se corresponden completamente con sus ideas.

La hipótesis que sostendré procura incorporar, además, los desarrollos que insisten en que el *Eutidemo* es una respuesta a Isócrates, como defienden Méridier (1931, pp. 25-27), Hawtrey (1981, pp. 133-138) y Mársico e Inverso (2012, pp. 90-93). En efecto, a partir de la identificación de este intelectual

1 Cf. Sprague (1972, pp. 294-295), Kerferd (1981, p. 53), Nehamas (1989) y Canto (1989, pp. 26-33). En un punto intermedio entre esta interpretación y la siguiente están Nancy (1984), Chance (1992) y Sermamoglou-Soulmadi (2014), que toman como un dato que los erísticos son “sofistas”.

2 No han faltado quienes han propuesto que es Antístenes el criticado a lo largo del diálogo. Sprague (1972, p. 294), quien propone incorporar a Eutidemo y Dionisodoro al canon de sofistas del siglo V a. C., indica que Diels no lo hizo en su momento por considerar que los hermanos eran una máscara de este socrático. Para una defensa de la presencia más general de Antístenes en el *Eutidemo*, Cf. Rappe (2000).

como el crítico innominado del epílogo (304c-307c), los autores consideran que Platón buscaba en el *Eutidemo* distanciarse de otros de sus condiscípulos con el fin de responder al ataque de Isócrates. Si bien estos especialistas remiten al *Contra los sofistas* como el origen de la disputa, la incorporación del *Encomio de Helena* podría enriquecer la sugerencia, ya que allí las tesis antisténicas aparecen como una de las doctrinas inútiles y extrañas que Isócrates adscribe al grupo erístico en el que son reconocibles todos los socráticos. Incluirlos en el *Eutidemo* constituiría una estrategia de Platón para desentenderse de tal acusación.

El trabajo tendrá tres partes. En la primera pondré en contexto la segunda demostración erística y reconstruiré las cuatro refutaciones principales que la integran. En la segunda confrontaré tal análisis con las fuentes sobre Antístenes. Defenderé que a pesar de que los argumentos de Eutidemo y Dionisodoro responden a una inspiración antisténica, principalmente respecto las tesis que defienden, a saber, que no son posibles ni la falsedad ni la contradicción, los mismos operan con una serie de supuestos ambiguos que responden más a la forma de argumentación erística que al núcleo de la filosofía de este socrático. En la última analizaré el epílogo del diálogo y algunos pasajes del *Encomio de Helena* de Isócrates que podrían servir para contextualizar la estrategia platónica de vincular estos posicionamientos de Antístenes a la erística.

I

Antes de introducimos en los argumentos, conviene tener presentes cuatro características de la práctica de Eutidemo y Dionisodoro. En primer lugar, los hermanos se creen capaces de refutar siempre lo que otros digan. Por refutación (ἔλεγχος) se debe entender la construcción de un razonamiento que, dada una determinada tesis con la cual se ha comprometido su adversario, concluye algo incompatible con ella. En segundo lugar, la tarea de los erísticos es interrogativa, lo cual implica que se limitan a preguntar y extraer respuestas de su interlocutor, las cuales emplean para hacerle admitir la refutación. En tercer lugar, al contrincante no le están permitidas las repreguntas ni los pedidos de aclaración, así como añadidos a la respuesta que excedan el “sí” o el “no”. Esta regla se explica porque, finalmente, las refutaciones son falacias que descansan en el equívoco de las palabras utilizadas, la ambigüedad de las construcciones sintácticas u otros usos de lenguaje que puedan llevar a confusión.³

3 El término ἐριστική deriva de ἐρις, cuyo significado es “discordia”, “disputa”. La palabra es empleada por Platón para referirse a la técnica de los versados en disputas argumentativas. Asimismo, es un vocablo que se irá

La estructura del diálogo en tres secciones comandadas por los erísticos y dos a cargo de Sócrates se debe a que Eutidemo y Dionisodoro presentan su experticia como un tipo de sabiduría capaz de conferir la excelencia del modo más rápido (273d), promesa que, en tanto despierta la desconfianza de Sócrates, provoca su requerimiento de que, si efectivamente son capaces de hacerlo, exhorten a Clinias a la filosofía (φιλοσοφία) y el cultivo de la excelencia. Tal pedido remitirá a lo largo del diálogo a la necesidad de formación del joven y al deseo de que se vuelva bueno, mejor y más sabio. No obstante, a cada intento de los hermanos de brindar una demostración de su sabiduría, Sócrates considerará que no han cumplido el objetivo, suministrando él mismo, en contrapartida, un modelo de cómo realizar una exhortación a la filosofía.

Los argumentos antisténicos que Platón pone en boca de estos personajes se encuentran en la segunda demostración (283b-288c) y tienen como interlocutor a Ctesipo. La introducción de este personaje en la discusión se desencadena por una refutación de Dionisodoro (283c-d) a propósito de la conclusión a la cual Sócrates había arribado junto a Clinias en su primer modelo protréptico, a saber, que es necesario volverse sabio (282e). A partir de un interrogatorio que responde a los rasgos antedichos, Dionisodoro le hace admitir a Sócrates que, de ser el caso que quieran que Clinias se vuelva sabio y ya no sea ignorante, entonces desean matarlo, puesto que el muchacho aún no es sabio, con lo cual, quieren que se vuelva “el que no es (ὄς οὐκ ἔστιν)”, expresión que el erístico interpreta en un sentido puramente existencial.⁴

La refutación provocará la intervención de Ctesipo, enamorado de Clinias que acusa a Dionisodoro de difamarlo (καταψεύδει) al afirmar que quiere destruir a su amado. Eutidemo aprovechará la aparición del término καταψεύδασθαι para preguntar si le parece que “es posible mentir (ψεύδασθαι)”, algo que Ctesipo acepta. Si bien el verbo ψεύδασθαι incluye la idea de una voluntad de engaño, es posible hacer abstracción de ello y sólo considerar a la mentira en tanto enunciación falsa. La aceptación de que hay falsedad da inicio a cuatro argumentos que buscarán refutar la posición de Ctesipo.

ligando de manera creciente a σοφιστής, tarea que Platón consolidará en *Sofista* 268a-d y que Aristóteles retomará en *Refutaciones sofísticas*. Sobre el vínculo entre la erística y las definiciones del *Sofista*. Cf. Méridier (1931, p. 131), Chance (1992, p. 221, n. 19), Dorion (2000, pp. 40-41), Hitchcock (2000, pp. 61-62) y Nancy (2013, pp. 64-67). Para el uso aristotélico de σοφιστής, cf. Classen (1979).

4 Kent Sprague (1962, p. 13) y Hawtrey (1981, p. 3) consideran que en el argumento interviene la confusión entre una atribución relativa y una absoluta que señala Aristóteles (*Ref. Sof.* 5.167a) y no entre un uso existencial y predicativo de εἶναι: dado que desean que “no sea ignorante”, desean que “no sea”.

1. No es posible mentir (283e-284a)

El primer argumento posee tres premisas que se apoyan en algunos supuestos adicionales.⁵ Primero se establece que alguien miente (a) “cuando dice la cosa (λέγοντα τὸ πρᾶγμα) acerca de la cual versa el discurso (περὶ οὗ ἄν ὁ λόγος)”, lo cual implica la aceptación de dos elementos: que (a1) “un discurso versa sobre una cosa” y que (a2) “dice esa cosa”. El segundo paso vincula a esta última con el ser. En efecto, luego de determinar que (b1) “si dice eso, no dice algo distinto de las cosas que son (οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων), sino aquella de la que habla (ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει)”, se indica que (b2) “eso que dice (ἐκεῖνο ὃ λέγει) es una (ἓν) de las cosas que son (τῶν ὄντων)”, referencia a la unidad que permite inferir que (b3) “el que la dice (ὃ ἐκεῖνο λέγων), dice lo que es (τὸ ὄν λέγει)”. Esta fórmula permite pasar rápidamente de “lo que es” a “la verdad”, resultando que (c) “el que dice lo que es, esto es, las cosas que son, dice la verdad (τάληθῆ λέγει)”. Si Dionisodoro habla con verdad, entonces no dice nada falso.

El argumento se sirve de dos ambigüedades. Respecto de la primera, es necesario advertir que en los sucesivos pasos de la premisa *b* el verbo εἶναι siempre es empleado con un valor existencial: aquello sobre lo cual trata el discurso debe estar entre las cosas que *existen* y, por tanto, el que dice eso, dice algo *existente*, es decir, dice lo que *existe*. Pero la premisa *c* se desliza a un uso veritativo de εἶναι, donde este significa “ser el caso” o “ser verdadero”. Más aún, la utilización de los participios τὸ ὄν y τὰ ὄντα con tal sentido eran muy usuales, principalmente dependientes de verbos de decir.⁶ Es por ello que “decir cosas que son (λέγειν τὰ ὄντα)” es igual a “decir cosas verdaderas” y “decir cosas que no son (λέγειν τὰ μὴ ὄντα)” a “decir cosas falsas”.

En cuanto a la segunda ambigüedad, Mársico e Inverso (2012, p. 133, n. 48) sugieren que la fórmula “λέγειν τὸ πρᾶγμα” puede significar tanto “hablar acerca de una cosa” como “decir una cosa”, siendo πρᾶγμα, además, un término vago que no necesariamente debe ser interpretado en tanto “hecho” o “estado de cosas”, tal como sostiene Crombie (1963, pp. 488-489) en una lectura muy influyente de este pasaje. La expresión “decir la cosa acerca de la cual trata el discurso (λέγειν τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἄν ὁ λόγος)” compromete al interlocutor con al menos un supuesto que resulta peligroso en el marco de una discusión con erísticos: que todo discurso versa sobre una cosa. Aunque nunca se determina

5 Hemos empleado el texto griego del *Eutidemo* establecido por Méridier (1931). Las traducciones, en líneas generales, siguen a Mársico e Inverso (2012), aunque con ligeras modificaciones.

6 Para estos diversos empleos de εἶναι, cf. Kahn (2003), especialmente pp. 331-370 y pp. 453-457.

con precisión qué es exactamente esa cosa,⁷ la admisión basta para quedar atrapado en la premisa *b*, donde se concibe a eso que dice como existente.

2. No es posible decir lo que no es (284b-c)

A pesar de la refutación, Ctesipo insiste en que, al afirmar que tanto él como el resto de los amigos quieren matar a Clinias, Dionisodoro miente y “no dice las cosas que son (οὐ τὰ ὄντα λέγει)”. Eutidemo tomará estos dichos para elaborar un razonamiento complementario al anterior, esta vez probando directamente la imposibilidad de la falsedad. Considerando a la fórmula “no decir las cosas que son” de Ctesipo como equivalente a “decir las cosas que no son (λέγειν τὰ μὴ ὄντα)”, mostrará que nadie puede hacer esto. La refutación (*a-h*) emplea dos argumentos encadenados: uno (*a-c*) concluye que “nadie puede producir lo que no es”; el otro (*d-f*) que “hablar es producir”.

Respecto del primero, al inicio se deja sentado que (*a*) “las cosas que no son no existen (τὰ μὴ ὄντα οὐκ ἔστιν)”, algo que se enfatiza puntualizando que (*b*) “no existen de ningún modo (οὐδαμοῦ)”. Inmediatamente se hace a Ctesipo admitir que, en tanto no se puede hacer (πράξειεν) nada respecto de lo que no es, (*c*) “nadie puede producir (ποιήσειεν) las cosas que no son de ningún modo”. En cuanto al segundo, una vez determinado que (*d*) “los oradores, al hablar, hacen algo”, se apela a la implicación entre “hacer” y “producir” empleada antes en *c*, estableciendo que (*e*) “si hacen (εἴπερ πράττουσι), también producen (καὶ ποιοῦσι)”, lo cual permite retomar la acción de los oradores y afirmar que (*f*) “hablar (λέγειν) es hacer y producir”. La conjunción de *c* y *f* habilita concluir que (*g*) “nadie dice las cosas que no son”, dado que, según lo acordado en *f*, el que dice produce y, como establece *c*, nadie produce lo que no es. Invocando otra vez la equivalencia entre “lo que no es” y “lo falso” a partir del uso veritativo de εἶναι, Eutidemo señala que (*h*) “nadie dice cosas falsas”, y Dionisodoro dice la verdad.

Sintéticamente, el argumento busca en las premisas *a-c* traer a escena una noción absoluta de no-ser que no puede ser objeto de acción, producción o lenguaje. La diferencia entre estos tres planos será borrada en *d-g*. Esta equivalencia se logra a partir de un caso en el cual esa transformación es más

7 Crombie sostiene que la expresión “λέγειν τὸ πρᾶγμα” es utilizada como si significara que un discurso nombra (λέγειν) un hecho (πρᾶγμα), el cual debe existir para que el decir tenga referencia. Para una profundización de la lectura, cf. Denyer (1991, pp. 8-23). Considero que tal interpretación es demasiado dependiente del tratamiento de la falsedad en *Sofista* 236d-239b, en donde el vocabulario designativo es más marcado que en el *Eutidemo*, el cual se maneja con conceptos mucho más elementales. Para el vínculo entre esta demostración erística y las problemáticas del *Sofista*, cf. Marcos (2000).

defendible: el orador, al hablar en público, realiza una acción, la cual debe tener un producto, aunque Eutidemo no aclara si se está refiriendo al discurso como objeto lingüístico o a su contenido. Hablar, entonces, es hacer y producir algo, que, por supuesto, debe existir, porque lo que no es no existe y no puede ser producido. Lo que permite la refutación es la conjunción entre una noción de producción ligada a la existencia y la concepción del decir como un producir, supuestos que impiden dar cuenta de la falsedad en términos de no-ser.

3. Decir las cosas como no son (284c-e)

El tercer argumento no es, en rigor, una refutación, sino una broma que Dionisodoro realiza a partir del intento de Ctesipo de salir de la dicotomía entre decir o bien lo que es o bien lo que no es, en la que fue atrapado. Lo que este busca para evadir la refutación es volver más complejo el vínculo entre falsedad y no-ser: en un discurso falso “las cosas que son se dicen de una cierta manera (τὰ ὄντα τρόπον τινὰ λέγει), no realmente como son (οὐ μέντοι ὡς γε ἔχει) (284c). Nótese que aquí se procura disociar aquello acerca de lo cual versa y dice el discurso, aún concebido como existente, de lo que se dice sobre ello, que sí podría ser erróneo. Dionisodoro, de todos modos, se servirá de estas palabras, probablemente proferidas por Ctesipo sin estar demasiado al tanto de los desarrollos teóricos que podrían propiciar, para sacarlas completamente de contexto.

El punto de partida es que los veraces, descritos como buenos, (a) “dicen las cosas como son (λέγουσι τὰ πράγματα ὡς ἔχει)”. Ctesipo, por supuesto, interpreta “ὡς ἔχει” con un valor objetivo, es decir, referido a la cosa de la cual se habla, que es dicha tal como es. Dionisodoro, no obstante, se irá desplazando hacia una interpretación subjetiva. Primero establece que (b) “las cosas buenas son buenas y las malas, malas (τὰγαθὰ εὔ ἔχει, τὰ δὲ κακὰ κακῶς)”, realizando la predicación con ἔχω más adverbio de modo, en concordancia con las palabras de Ctesipo. Lejos de querer respetar sus términos, esto solo prepara la refutación. En efecto, retomando el adjetivo que calificaba al veraz, Dionisodoro indica que, a pesar de ser bueno, este dice las cosas como estas son, así que (c) “habla mal acerca de las cosas malas (κακῶς λέγουσιν οἱ ἀγαθοὶ τὰ κακά)”, conclusión que trastoca el sentido de “ὡς ἔχει”, que ya no refiere a la adecuación objetiva sino a la disposición del hablante, influenciada por las cualidades del objeto, absurdo que justifica afirmaciones como “de los grandes habla con grandeza (τοὺς μεγάλους μεγάλως)”.

4. No es posible contradecir (285d-286b)

Luego de una breve intervención de Sócrates que busca calmar los ánimos del debate, Ctesipo indica que su intención no era ofender a Dionisodoro al afirmar que miente, sino contradecir (ἀντιλέγειν) lo que le parece que no está bien dicho. Ante la provocación del erístico, que se burla de que hable como si fuera posible contradecir, Ctesipo apela a la situación que está teniendo lugar, en la cual para él es evidente que se están contradiciendo. Lejos de verse derrotado por esta apelación a los hechos, su oponente sacará provecho de ella, haciendo que Ctesipo acepte que sería capaz de dar una explicación (λόγος) de que se contradicen. La mera mención del término λόγος será retomada por Dionisodoro para construir el último razonamiento contra Ctesipo.

En primer lugar, Ctesipo admite un supuesto clave para la refutación: que (a) “hay enunciados (λόγοι) para cada una de las cosas que son (ἐκάστω τῶν ὄντων)”. Aunque la palabra λόγος ya permeaba la conversación, es en este argumento donde los erísticos se sirven de su ambigüedad. En efecto, al preguntar sobre si Ctesipo podría “dar una explicación (λόγον λέγειν) de eso”, Dionisodoro ya había operado un desplazamiento semántico de λόγος, desde el correlato de un genuino decir, tal como estaba siendo usado, a algo próximo a “explicación” o “enunciado”, entendiendo con ello una fórmula lingüística que explicita cómo es una cosa, sin aclarar, por supuesto, de qué tipo de expresión se trata ni cómo lo hace.⁸ Lo que sí se deja sentado es que dicho λόγος debe ser (b) “respecto de cómo es cada cosa (ὡς ἔστιν ἕκαστον)”, y no de cómo no es, ya que, según todo lo antedicho, nadie puede manifestar lo que no es.

El tercer paso presenta tres situaciones que distribuyen de modo exhaustivo los roles entre quienes discuten en torno a una cosa y pretenden decir cómo es. En primer lugar, no se contradirían (c1) “cuando ambos decimos un enunciado de la misma cosa (τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφοτέροι λέγοντες)”, ya que, en tal caso, “estaríamos diciendo las mismas cosas (ἂν ταῦτα λέγοιμεν)”. La segunda posibilidad señala que (c2) “cuando ninguno de los dos diga un enunciado de la cosa (ὅταν μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ), ninguno estaría refiriéndose en absoluto a esa cosa (τὸ παράπαν οὐδ’ ἂν μεμνημένος εἶη τοῦ πράγματος οὐδέτερος)”. La última situación cierra las posibilidades, argumentando que (c3) “cuando yo digo un enunciado de una cosa, y tú dices otro de otra (ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον)”, la contradicción tampoco resulta, ya que “yo digo la cosa (ἐγὼ λέγω

8 No hay acuerdo respecto de cómo traducir λόγος en el contexto de este argumento: Chance (1992, p. 99) traduce “account”, Mársico e Inverso (2012, p. 140) “explicación”, Sprague (1962, p. 17) “description”, Sermamaglou-Soulmadi (2014, p. 79) “proper description”, y Denyer (1991, p. 16) “speech”.

μὲν τὸ πρᾶγμα), mientras que tú no dices nada en absoluto (σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν)”.⁹

La clave para comprender la refutación está en cómo interpretar *c.l.* Según una lectura tradicional, que la mayoría de los comentaristas acepta, el λόγος del cual habla Dionisodoro no es cualquier fórmula lingüística que se corresponde con la cosa, sino aquella que dice *exactamente* cómo es esta, la cual se supone *única y exclusiva* de ella: si para cada πρᾶγμα hay un solo enunciado que dice cómo es, los que den ese enunciado dirán “las mismas cosas (ταὐτὰ)”, esto es, las mismas palabras, quedando descartado que puedan contradecirse. Considero que esta lectura es dependiente de interpretar que aquí hay una referencia a la teoría del οἰκεῖος λόγος de Antístenes, punto de acuerdo entre los especialistas.⁹ No obstante, al analizar los testimonios antisténicos veremos que es posible dudar de que el argumento descansa sobre el supuesto de unicidad del λόγος.

II

Los testimonios que analizaremos se encuentran agrupados en la sección que Giannantoni (1990) dedica a la polémica entre Antístenes y Platón (*SSR* V.A.147-159).¹⁰ De acuerdo con una anécdota relatada por Diógenes Laercio (II.35=*SSR* V.A.148), Antístenes invitó una vez a Platón a asistir a la lectura de una obra suya, la cual versaba “sobre que no es posible contradecir (περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν)”. Al escuchar el tema, a Platón le pareció que no podía defender tal cosa, puesto que ese era un argumento autocontradictorio (περιτρέπεται). Es a raíz de ello que Antístenes habría escrito el diálogo *Satón o Sobre el contradecir* (Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν), dando inicio a la rivalidad entre ambos, la cual trascendería esta disputa específica, ya que allí Antístenes también se habría opuesto a la existencia de Formas (*SSR* V.A.149).

Aristóteles es el primero que vincula a Antístenes con la imposibilidad de la contradicción. En *Tópicos* I.11.104b19-21 (*SSR* V.A.153) la posición es mencionada como ejemplo de una tesis (θέσις) en tanto juicio paradójico de alguien reconocido en el ámbito de la filosofía: así como Heráclito, en contra de las creencias comunes, afirmaba que todo se mueve, y Meliso que todo es uno, Antístenes sostenía que “no es posible contradecir (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν)”. En *Metafísica* V.29.1024b26-1025a10 (*SSR* V.A.152), por su parte, se indica que la doctrina antisténica del enunciado propio tenía como corolario “que no es

9 Cf. Méridier (1931, pp. 129-130), Denyer (1991, pp. 27-33) y Mársico e Inverso (2012 pp. 66-72). Para esta misma lectura sin la referencia a Antístenes, cf. Chance (1992, pp. 98-100).

10 La sigla *SSR* remite a la numeración de la compilación de Giannantoni (1990). Las traducciones nos pertenecen. Hemos confrontado nuestra interpretación con la traducción de Mársico (2013 y 2014).

posible contradecir (μη εἶναι ἀντιλέγειν), y, en general, que no es posible mentir (σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι)". Ambos testimonios son de suma importancia para la transmisión de la tesis antisténica, ya que la mayoría de las noticias que tenemos sobre ella forman parte de comentarios a estos pasajes de Aristóteles.

Diógenes Laercio no es menos significativo en tanto fuente, ya que su anécdota remite a un elemento central presente en el *Eutidemo*: el cargo de autorefutación. En efecto, inmediatamente después de la cuarta refutación analizada, Ctesipo abandona la discusión y es Sócrates quien ocupa su lugar. El objetivo de esta sección (286c-288a) no será atacar los supuestos básicos de los argumentos, tarea reservada para el *Sofista*, sino mostrar que es imposible que alguien los esgrima en el marco de una discusión sin caer en algún tipo de inconsistencia, especialmente la que se da entre la tesis de que no hay falsedad y contradicción y el hecho de que los erísticos buscan refutar a su adversario, para lo cual es necesario contradecirlo y mostrar que está equivocado. La presencia de esta estrategia argumentativa en el *Eutidemo* señala en la dirección de Antístenes.¹¹

La única fuente externa a Diógenes Laercio y Aristóteles que transmite información sobre el argumento antisténico es Proclo, quien en su comentario al *Crátilo* dice:

Antístenes decía que no se debe contradecir (μη δεῖν ἀντιλέγειν), ya que, afirma, todo enunciado dice la verdad (πᾶς λόγος ἀληθεύει), ya que el que dice (ὁ λέγων), dice algo (τι λέγει); el que dice algo (ὁ τι λέγων), dice lo que es (τὸ ὄν λέγει); y el que dice lo que es (ὁ τὸ ὄν λέγων), dice la verdad (ἀληθεύει). (Proclo, *Sobre el Crátilo de Platón* 37=SSR V.A.155)

Proclo introduce una modificación, dado que la fórmula “no se debe contradecir (μη δεῖν ἀντιλέγειν)” posee un carácter prescriptivo ausente en otros testimonios, siendo aquí más una disuasión respecto de contradecir que una afirmación de su imposibilidad, lo cual, igualmente, no deja de ser una consecuencia de la verdad de todo discurso.

El argumento de Proclo reproduce el contenido de la primera refutación del *Eutidemo*, que, como vimos, se basaba en la asociación entre decir, ser y verdad: el acto de decir, en efecto, es vinculado a un objeto, en este caso

11 En IX.52 (SSR V.A.154) Diógenes Laercio vuelve a ligar Antístenes con esta posición, indicando que fue Protágoras el primero en plantearla, remitiendo para ello al *Eutidemo*. La referencia es a *Eutidemo* 286c, en donde Sócrates afirma que escuchó el argumento “de muchos (πολλῶν)” y “muchas veces (πολλάκις)”, y que “los del grupo de Protágoras (οἱ ἄμφι Πρωταγόραν) se valían exageradamente de él, e incluso los más antiguos”. Para un análisis del pasaje, cf. Gardella (2018), quien defiende que Platón no adjudica a Protágoras la imposibilidad de la contradicción, la cual es, además, incompatible con su propuesta teórica.

incluso más indeterminado que allí, donde *πραγμα* estaba en lugar de *τι*. Lo que el discurso dice, a su vez, es ligado al participio presente de *εἶναι* y este, finalmente, a la verdad. El paralelo entre los pasos de este razonamiento y el del *Eutidemo* es más que innegable. No obstante, lo que puede ponerse en duda es que Antístenes haya empleado las mismas razones que los erísticos para defenderlo, y es aquí donde considero que el paralelo deja de ser total: mientras los erísticos construyen sus argumentos con premisas por demás capciosas, Antístenes poseía una compleja teoría del *λόγος*, que Platón, por supuesto, no hace constar.

El testimonio de *Metafísica* es uno de los que la trasmite. El capítulo V.29 analiza el término *ψεῦδος* desde tres perspectivas, interesándonos a nosotros sólo en tanto enunciado (*λόγος*). Aristóteles sostiene que un enunciado falso es el de las cosas que no son, entendiendo con ello el que es “de algo distinto que aquello respecto de lo cual es verdadero (*ἐτέρου ἢ οὗ ἔστιν ἀληθής*)”, como le sucede al enunciado del círculo, que es falso respecto del triángulo. Hablar con verdad es decir cada cosa (*ἕκαστον λέγειν*) con su enunciado (*τῷ αὐτοῦ λόγῳ*); hablar falsamente, por el contrario, es decir las con el de otra (*τῷ ἐτέρου*). Aristóteles reconoce, igualmente, que considerado sin más (*ἀπλῶς*), es decir, sin atender a este carácter compositivo, el enunciado falso es enunciado de nada (*οὐθενός λόγος*), y es aquí donde introduce a Antístenes:

Por eso Antístenes creía ingenuamente que no es posible decir nada relevante (*μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι*) excepto por medio del enunciado propio (*πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ*), uno para cada cosa (*ἐν ἑφ' ἐνός*). De esto resultaba que no es posible contradecir y, en general, que no es posible mentir. (Aristóteles, *Metafísica* V.29.1024b32-34=SSR V.A.152)

Antístenes, a diferencia de Aristóteles, sostiene que lo único que puede decirse de algo es su enunciado propio (*οικεῖος λόγος*), el cual está en una relación de uno a uno (*ἐν ἑφ' ἐνός*) con aquello a lo cual corresponde. Este modo de analizar la cuestión anula la falsedad: si no hay modo de referirse a algo más que con un único enunciado, entonces un enunciado falso, esto es, sin correspondencia, implica un vacío referencial.

Una clave del pasaje está en la construcción “*τῷ οικείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός*”, en donde hay un problema de concordancia entre *λόγος* y *ἐν*: el primero es masculino y el segundo, neutro, con lo cual, *ἐν* no puede remitir a *λόγος*. Cordero (2001, pp. 331-332) y Mársico (2005, p. 115) proponen que “*ἐν ἑφ' ἐνός*” sería una cita literal, y que en su contexto original *ἐν* referiría a *ὄνομα*.¹²

12 La razones detrás de esto son principalmente dos: por un lado, la importancia dada a la “investigación de los nombres (*τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*)” como principio de la educación (Epicteto, *Disertaciones* 1.17.10-12=SSR V.A.160), labor de la cual conservamos el análisis de la denominación de *πολύτροπος* que recibe

Ciertamente, aunque la noción de λόγος tiene un papel central en el sistema de Antístenes, ya que para este “enunciado es lo que muestra lo que era o es (λόγος ἔστιν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν)” (D. L. VI.3=SSR V.A.151), es más probable que propusiera al nombre como capaz de decir lo real que otra fórmula lingüística más compleja. Teniendo en cuenta la ontología de individuos cualificados que defendía (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 211.15-21=SSR V.A.149), el enunciado propio de una cosa es el nombre que le corresponde.

Si bien esta sugerencia es relevante en tanto procura ir más allá del pasaje de Aristóteles, cabe notar que al comentarlo Alejandro considera que ἔν sí remite a λόγος:

Antístenes creía que cada una de las cosas que son se dice sólo por medio del enunciado propio (τῷ οικείῳ λόγῳ μόνῳ), y que hay un único enunciado de cada una (ἓνα ἕκαστου λόγον), que es el propio, y el que significa algo (τὸν τι σημαίνοντα) y no es de eso (τούτου) acerca de lo cual se dice que es (περὶ οὗ λέγεται εἶναι), es ajeno a esa cosa (ἄλλότριόν αὐτοῦ). (Alejandro, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 434.25-435.20=SSR V.A.152)

El comentario añade la oposición entre propio (οικεῖος) y ajeno (ἄλλότριος): el enunciado propio de una cosa, que es único, es el que la dice; cualquier otro enunciado, por el contrario, no es de esa cosa, sino ajeno a ella, esto es, de otra cosa. En tanto significar algo es decir su enunciado, se comprende que no sea posible la falsedad, ya que un enunciado falso, es decir, que no sea propio de algo, no es siquiera posible.

Alejandro agrega un argumento para fundamentar la imposibilidad de la contradicción, el cual posee una estructura llamativamente similar a la cuarta refutación del *Eutidemo*. El razonamiento parte del supuesto de que “los que se contradicen deben decir una diferencia acerca de algo (τοὺς ἀντιλέγοντας περὶ τινος διάφορα λέγειν ὀφείλειν)”, lo cual, por supuesto, sería totalmente imposible si hay un único enunciado para cada cosa. Como en el *Eutidemo*, Alejandro analiza las distintas posibilidades en las cuales dos personas podrían contradecirse al discutir sobre algo, que reduce a dos: (a) si hablan sobre la misma cosa (περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγειν), entonces dicen las mismas cosas (τὰ ταῦτα), porque el enunciado de ella es único, así que no se contradicen; pero (b) si dicen cosas distintas (διαφέροντα λέγειν), no hablan sobre la misma cosa, ya que el enunciado de cada cosa es único, y tampoco se contradicen.¹³

Ulises (Porfirio, *Escolio a Odisea* I.1=SSR V.A.187); por otro, la tesis sobre la imposibilidad de definir que Aristóteles adscribe a los antisténicos en *Metafísica* VIII.3.1043b432 (SSR V.A.150), en la cual uno de los argumentos para sostenerla es que la definición es un enunciado largo (μακρὸς λόγος).

13 Asclepio comenta el pasaje (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 353.18-25=SSR V.A.153) y reproduce el argumento empleando las nociones de acuerdo (σύμφωνος) y desacuerdo (οὐ σύμφωνος), que considero que son su modo de interpretar las fórmulas “decir lo mismo” y “decir cosas distintas” de Alejandro.

Al comentar *Tópicos*, Alejandro transmite el mismo argumento (*Sobre los Tópicos de Aristóteles* 78.23-79.22=SSR V.A.153), e incluso más cercano al del *Eutidemo*. El supuesto básico es que los que creen creen contradecirse acerca de algo lo hacen o bien (a) “al decir ambos el enunciado de la cosa (ἄμφότεροι λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον)”, o bien (b) al no decirlo ninguno, o bien (c) al decirlo solo uno. En ningún caso, por supuesto, se estarían contradiciendo: en *a* porque dirían las mismas cosas (ταὐτὰ ἂν λέγοιεν); en *b* porque ninguno estaría hablando de la cosa; y en *c* porque uno sí y el otro no. Si esta versión recuerda más al *Eutidemo* es en virtud de que la premisa *b* de la anterior reúne los supuestos *b* y *c* desde el punto de vista de las palabras dichas: si cada cosa tiene un único enunciado, decir cosas distintas es hablar de algo distinto, ya sea que ninguno se refiera a la cosa o que uno lo haga y el otro no.

Aunque, como adelantamos, estos dos argumentos poseen un parecido evidente con el del *Eutidemo*, considero que este no reproduce la doctrina del οἰκεῖος λόγος de Antístenes. La razón principal es que la cuarta refutación no necesita suponer que hay un *único* λόγος de cada cosa para funcionar, mientras que aquellos sí. Por un lado, la premisa *a* de la refutación establece que hay “enunciados (λόγοι)” para cada una de las cosas que son, empleando un sustantivo plural que no sugiere una relación de uno a uno entre enunciado y cosa, sino todo lo contrario. Por otro, en ninguna de las alternativas del paso *c* el sustantivo λόγος es modificado por un artículo o adjetivo que especifique unicidad o mismidad de la expresión lingüística empleada para expresar la cosa. La fórmula utilizada siempre es “τοῦ πραγμάτου λόγον λέγειν”, que se debe traducir como “decir *un* enunciado de la cosa” y no “decir *el* enunciado de la cosa”.

Las reconstrucciones de Alejandro sí incluyen expresiones acordes con el intento de reproducir una teoría que propone una relación de uno a uno entre λόγος y πράγμα. Respecto de *Metafísica*, indica que para Antístenes hay un único enunciado (ἓνα λόγον) de cada cosa. Respecto de *Tópicos*, en las premisas es claro que se habla de “*el* enunciado de la cosa (τὸν τοῦ πράγματος λόγον)” y no de algún λόγος que le corresponda. La cuarta refutación del *Eutidemo*, como vimos, se sirve de ambigüedades que permean toda la segunda demostración. En efecto, dada la noción de λόγος fijada en la premisa *b*, donde queda establecido que los enunciados son respecto de cómo es cada cosa y no de cómo no es, decir un enunciado de algo será siempre decir lo que es respecto de eso y, por tanto, la verdad. No es necesario que el enunciado, esto es, las palabras, sean las mismas, sino que diga “las mismas cosas (ταὐτά)”, a saber, cosas que son, supuesto confuso pero que la sección entera maneja como condición del decir.

Una pregunta legítima que surge de este análisis es por qué el argumento de Alejandro es tan similar al del *Eutidemo*. La probabilidad de alguien del siglo II d. C. haya tenido en sus manos una obra de Antístenes es baja, así que este testimonio no alcanza para determinar que su posición estaba estructurada de este modo. Pero no sería extraño que Alejandro se haya servido del *Eutidemo* para reconstruir la tesis, dado que el pasaje de *Metafísica* es parco y, además, no está centrado en la noción de contradicción. Para cualquier erudito que conociera el campo intelectual del siglo IV a. C., la segunda demostración debía resultar por demás antisténica, e incluso sin creer que estaba reproduciendo su argumento, la cuarta refutación podría haberle dado a Alejandro una estructura a partir de la cual reconstruir un pasaje de Aristóteles sumamente oscuro.

Aunque no creo que sea posible constatar cómo era el argumento original, es probable que tuviera una forma parecida a la transmitida por Platón, principalmente porque la segunda demostración incluye varias pistas para que el lector reconozca con cierta facilidad a Antístenes. Descontando las dos tesis en discusión, que ya señalan a este socrático, la primera refutación, como vimos, posee una semejanza notable con el testimonio de Proclo, el cual, cabe señalar, este reproduce a propósito del *Crátilo*, no del *Eutidemo*. En la tercera refutación podría haber también una referencia extra, como notan Mársico e Inverso (2012, pp. 68-69) respecto del intento de escape de Ctesipo, donde indica que las cosas que son se dicen de cierto modo, pero no como son (ὄως ἔχει).

En efecto, otra posición asociada a Antístenes sostiene que es imposible “definir el qué es (τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι)”, sino sólo “indicar cómo es algo (ποῖον τί ἐστὶν διδάξαι)” (Aristóteles, *Metafísica* VIII.3.1043b4-32=SSR V.A.150). De la plata, por ejemplo, no se puede decir qué es, aunque sí que es “como el estaño (οἷον καττίτερος)”. Una razón para esta teoría es que la definición es un enunciado largo (μακρὸς λόγος), incapaz de indicar a los individuos cualificados de la ontología antisténica, que en este contexto Aristóteles identifica con las entidades compuestas de materia y forma. Siguiendo la interpretación de Alejandro (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 553.31-554.33=SSR V.A.150), esto sí sería posible por medio del ὄνομα. Quizás por considerar la cuestión acerca del qué es en un sentido platónico, esto es, haciendo de la propiedad una Forma, Antístenes no proponía ir hacia la “platitude”, sino establecer los vínculos que el término “plata”, que designa a los objetos de plata, posee con otros nombres.

La ausencia de falsedad y contradicción es el fundamento que permite a hacer del lenguaje un medio incontrovertible de mostración de lo real: si el plano nominal muestra siempre lo que es, conocer los nombres alcanza

para conocer las cosas. La afirmación de que “la investigación de los nombres es el principio de la educación” (Epicteto, *Disertaciones* I.17.10-12=SSR V.A.160) necesita fundarse sobre un lenguaje que opere como garante, algo que Antístenes lograba a costa de defender este tipo de paradojas. Lo que llama la atención del *Eutidemo* es que ambas tesis no buscan fundamentar ninguna práctica de análisis lingüístico como la que hallamos en Antístenes o en obras vinculadas a ella, como el *Crátilo*.¹⁴ Lejos de seguir los lineamientos del pensamiento de Antístenes, los argumentos que analizamos se sirven de sus tesis sólo como vía para sembrar la confusión en torno a las nociones claves involucradas en la discusión.

III

Una línea de interpretación que permitiría explicar esta última cuestión es la que hace del *Eutidemo* una respuesta a Isócrates. Esta lectura surge a partir del intento de dar sentido al epílogo del diálogo (304c-307c), en donde Critón relata cómo una vez finalizado el intercambio entre Sócrates y los erísticos, un personaje innominado se le acercó para criticar a todos los involucrados en la conversación. Los hermanos son atacados por su labor argumentativa, que para el crítico es una práctica propia de charlatanes (ληροῦντες) sin ningún tipo de valor (οὐδενός ἀξία). Sócrates, por su parte, también merece reproches, ya que se comportó de un modo absurdo (ἄτοπος) al intentar buscar el favor (παρέχειν ἑαυτόν) de hombres a los que no les preocupa lo que otros digan, sino que se dirigen contra cualquier expresión (παντὸς ῥήματος ἀντέχεσθαι).

Las palabras del innominado son interpretadas por Sócrates como una crítica a la φιλοσοφία. Es Critón quien reintroduce el término al diálogo, respondiendo al ataque que “la filosofía es un asunto agradable” (304e), apreciación que el personaje desestimaré, refiriéndose a ella como algo sin valor (οὐδενός ἄξιον). Si bien considero que el innominado distingue la práctica de Sócrates de la de los erísticos, criticando al primero más por tratar con tal tipo de gente que por ser un charlatán, lo que llama la atención es que sea Sócrates el que no se separe de ellos, y que, a pesar de que los advierta sobre los límites de su accionar (303c-304c), crea que todos forman parte de la misma actividad. El consejo final a Critón, en efecto, es que no condene a la filosofía a partir de los que dicen profesarla, sino que evalúe por sí mismo si esta tiene valor.

14 La imposibilidad de la falsedad es uno de los fundamentos de la posición naturalista de Crátilo (429c-429e). Para una interpretación del *Crátilo* como obra dirigida contra Antístenes, cf. Mársico (2005).

El epílogo del *Eutidemo* ha suscitado tradicionalmente dos preguntas: por un lado, quién es el innominado; por otro, qué sentido tiene su aparición. Una opción es considerar que su figura no pretende describir a nadie en particular, sino a un tipo de intelectual, como defiende Chance (1992, pp. 200-201). Para este autor importa únicamente qué función cumple en el diálogo, que sería llamar la atención respecto de las miradas externas que no sobrepasan las similitudes aparentes entre la dialéctica y la erística y condenan a la filosofía como un todo. Bajo esta lectura, la exhortación final sería una invitación a superar los ataques superficiales a la filosofía por vía de la crítica poco juiciosa a sus cultores, sin problematizar sus fundamentos, métodos y fines.

Otra opción, que no invalida a esta última pero que permite dar cuenta de más aristas del diálogo, es la de identificar al innominado con Isócrates.¹⁵ Un importante argumento a favor de esto radica en la crítica final que Sócrates le lanza, en donde pueden encontrarse elementos que remiten al perfil intelectual isocrático. El ataque consiste en englobar al anónimo con aquellos que son “el límite (μεθόριος) entre el filósofo y el político” (305c), ya que declaran dedicarse medidamente (μετρίως) a la filosofía y medidamente a la política, medianía que, aunque los haga parecer sabios ante la mayoría, los vuelve incapaces de alcanzar lo mejor de ambas actividades. La escuela de Isócrates, ciertamente, pretendía brindar una formación con eje en la elocuencia y la preparación para los asuntos políticos, tipo de enseñanza que, además, este denominaba φιλοσοφία, entendiéndolo con ello una preparación integral para la vida cívica.¹⁶

La razón fundamental, no obstante, consiste en vislumbrar el sentido de la presencia de Isócrates en el *Eutidemo*: responder al *Contra los sofistas*. En efecto, la estrategia isocrática al fundar su escuela en Atenas en torno al 390 a. C. fue tomar posición frente a los intelectuales locales, tarea iniciada en este discurso. Allí critica a dos grupos que etiqueta con el término σοφιστής, categoría genérica empleada para referirse a personajes destacados de la cultura que ejercían una labor con intenciones formativas. Un grupo (9-13) es atacado por enseñar oratoria con técnicas fijas. El otro (1-8) es criticado por prometer una enseñanza cuyo fin es la verdad y la felicidad, metas que para Isócrates estos no son capaces de cumplir, principalmente porque su actividad se pierde en el gusto por la disputa y por prácticas argumentales sin utilidad política.

15 Referentes de esta lectura son Méridier (1931, pp. 25-27), Hawtrey (1981, pp. 133-138) y Mársico e Inverso (2012, pp. 90-93), a los cuales se puede sumar a Canto (1989, pp. 34-36), Dorion (2000, p. 42) y Sermamagloulou-Soulmadi (2014, pp. 143-152). Chance (1992, p. 200, n. 14) realiza un buen sumario de posiciones que se oponen a la suya y que identifican al crítico con Isócrates u otra figura del siglo IV a. C.

16 Acerca de la concepción isocrática de la filosofía, cf. Timmerman (1998) y Livingstone (2007).

Además de varios especialistas en el *Eutidemo*, los estudiosos de Isócrates también han propuesto identificar a los discípulos de Sócrates en el segundo grupo¹⁷, especialmente a partir de la referencia constante a sus prácticas argumentativas de tipo refutativo, aspecto que Isócrates por momentos condena como lo más perjudicial e inútil de su actividad (1 y 7-8). Si bien la refutación con intenciones erísticas se ajusta más al patrón argumentativo de Euclides y los megáricos, el andamiaje metodológico estructurado en preguntas y respuestas fue empleado por todos los socráticos, que incluso adoptaron el diálogo como formato textual y marca identitaria del grupo.

La hipótesis puede ser profundizada si atendemos también al *Encomio de Helena*, el cual podría echar luz respecto de la inclusión de las tesis antisténicas en el *Eutidemo*. A diferencia del anterior, aquí Isócrates arremete contra un único grupo:

Hay unos que alardean si, luego de elaborar una hipótesis (ὑπόθεσιν) extraña (ἄτοπον) y paradójica (παράδοξον), pueden hablar de ella de modo aceptable. Y se han vuelto viejos; unos afirmando que no es posible decir falsedades (οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν), ni contradecir (οὐδ' ἀντιλέγειν), ni oponer dos discursos sobre las mismas cosas (οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν); otros argumentando que la valentía, la sabiduría y la justicia son lo mismo, que no tenemos ninguna de estas por naturaleza, y que hay un único conocimiento respecto de todas ellas; los restantes pasan el tiempo en discusiones (περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες) que no tienen utilidad alguna y que pueden causar inconvenientes a los que están en su compañía. (Isócrates, *Encomio de Helena* 1)¹⁸

La identificación de Antístenes en las tres primeras posiciones es evidente. La imposibilidad de oponer discursos podría ser otro modo de enunciar la doctrina del οἰκεῖος λόγος: si para cada πράγμα hay un único λόγος, no es posible “enfrentar” o “contraponer” (ἀντειπεῖν) dos discursos (δύο λόγῳ) sobre las mismas cosas (περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων). Es necesario notar que Isócrates reproduce este elemento relevante de la posición antisténica y no solo las tesis, que son más un corolario que el centro de su pensamiento. Esto no impide, por supuesto, que lo ataque por considerar que sus afirmaciones desafían el sentido común, algo que Aristóteles también señalará.

17 Cf. Jebb (1876, pp. 49-53), Jaeger (1944, pp. 46-70), Norlin (1929, p. 162, n. b), Van Hook (1945, p. 60, n. a), Mirhady y Too (2000, p. 32) y Usacheva (2013). Esta tradición ha tendido a fragmentar el ataque, destacando la crítica a figuras puntuales y no contra todo el círculo socrático. Para una lectura de *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* como invectiva contra todos ellos, cf. Mársico (2014, pp. 9-21).

18 Hemos empleado las ediciones de los textos de Isócrates fijadas por Norlin (1929) y Van Hook (1945). Las traducciones nos pertenecen.

Un punto a señalar es la división que Isócrates realiza de los criticados: a los dos primeros grupos les adjudica una serie de doctrinas que sin duda retoman la denuncia de rareza y paradoja; al tercero lo vincula con controversias de las que niega su utilidad y sugiere su carácter perjudicial. Si Antístenes es el primer criticado, la interpretación tradicional considera que Platón es el segundo y Euclides el tercero. No obstante, esta lectura no tiene en cuenta el carácter integral del discurso: todos producen hipótesis inusuales y se dedican a las disputas, algo que se vuelve más evidente a medida que avanza el argumento. La segunda crítica, por ejemplo, los reúne nuevamente al denominar a su actividad con el término *περιεργία*, que menta el empeño excesivo en la realización de una tarea, y que dado el contexto podría remitir tanto a la elaboración de tesis ridículas como a la erística. Por dedicarse a esto, además, no son originales, ya que “Protágoras y los sofistas (*σοφισταί*) de su época” (2), como Gorgias, Zenón y Meliso, demostraron que es fácil decir falsedades sobre cualquier tema.

La metodología que emplean, y que en el primer párrafo parecía solo propia de una subconjunto de ellos, también los aúna más adelante: en 4 Isócrates refiere a ella como “esa pedantería (*τερθρεία*) que se jacta de refutar por medio de discursos (*ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν*)” y luego en 6 como “la filosofía en torno a las discusiones (*ἢ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία*)”. Esta es concebida como algo inútil y dañino que, no obstante, atrae a los jóvenes, en tanto estos se excitan con cualquier extravagancia. Es claro que para Isócrates la forma de argumentación y las teorías perjudiciales del grupo están vinculadas, algo que también impregna el *Contra los sofistas*, que comienza (1) afirmando que “los que pasan el tiempo en discusiones (*τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων*)” no cumplen con lo prometido a sus alumnos y finaliza (7-8) señalando que los ciudadanos saben que “los que observan las contradicciones en los discursos (*τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας*)” no enseñan realmente, sino que se dedican a la charlatanería (*ἄδολεσχία*) y la argucia argumentativa (*μικρολογία*).

Como indicamos, dado que la mayoría de los socráticos hacían uso de la dialéctica, es probable que ataques como este hayan despertado en el círculo la necesidad de diferenciarse entre sí, tarea a la cual el *Eutidemo* está abocado para el caso de Platón.¹⁹ El epílogo buscaría, bajo esta lectura, terminar de

19 Optamos por datar ambos discursos a inicios del siglo IV a. C., único modo en que el *Eutidemo*, escrito en torno al 384 a. C. (Mársico e Inverso, 2012, pp. 18-19) podría responder al *Encomio de Helena*. Si bien este discurso de Isócrates suele ser ubicado en el 370 a. C. (Jebb, 1876, p. 103; Van Hook, 1945, p. 59; y Mirhady y Too, 2000, p. 32), dada la similitud en estilo y propósito con *Contra los sofistas* y *Busiris*, destinados a ofrecer una carta de presentación de su filosofía, preferimos la decisión de Mathieu y Brémond (1963, p.

cerrar el frente polémico del diálogo: por un lado está la erística, que, como creen numerosos especialistas, probablemente esconda una referencia velada a los megáricos; por otro, Isócrates, al cual Platón le estaría señalando que, dadas las diferencias entre las tres demostraciones y los dos protrépticos, ya no puede confundirlo con un erístico, aun a pesar de que comparta con estos un origen común; finalmente, Antístenes, quien quedaría como responsable de proponer teorías paradójicas fácilmente trasladables a un ámbito de mera disputa, brindando así más motivos para que sus condiscípulos sean difamados.

IV

En la primera parte del trabajo analizamos las cuatro refutaciones de la segunda demostración erística del *Eutidemo* destacando dos elementos: por un lado, las posiciones que estas defienden o, más propiamente, que buscan refutar; por otro, los supuestos a partir de los cuales se sirven para lograr tal fin. Respecto del primer punto, su propósito es echar por tierra la posición de Ctesipo según la cual es posible decir falsedades y contradecir. En cuando al segundo punto, vimos que los erísticos hacen uso de una serie de supuestos ambiguos para tener éxito en conceptualizar la verdad como “decir lo que es” y la falsedad como “decir lo que no es” y así refutar a Ctesipo. Tales supuestos involucraban el vínculo necesario entre el discurso y la cosa sobre la cual este versa, la indeterminación acerca del carácter de esta, su conceptualización como algo que existe, y el empleo equívoco de los sentidos existencial y veritativo de εἶναι.

En la segunda parte analizamos los testimonios sobre Antístenes que transmiten las dos tesis presentes en el *Eutidemo*, constatando que una larga la tradición adjudica a este socrático la defensa de las mismas. Procuramos, de todos modos, ahondar en los fundamentos de su posición, lo cual nos llevó a examinar su doctrina del οἰκεῖος λόγος. Respecto de esta última, defendimos que no es utilizada por Eutidemo y Dionisodoro para refutar a Ctesipo. El empleo que los hermanos hacen de las tesis antisténicas responde más al imperativo de refutación total del interlocutor, característica básica de su práctica argumentativa, que al intento de sostener una posición positiva, coherente y fundamentada. Al igual que con el resto de las refutaciones del diálogo, el compromiso de los erísticos con ambas posiciones es nulo, siendo

160) de colocarlo a inicios de la segunda década del siglo IV a. C. La polémica entre el *Encomio de Helena* y el *Eutidemo* también ha sido defendida por quienes sostienen una composición posterior del primero, como Dusanic (1999), que considera que es Isócrates quien responde allí a Platón.

estas solamente un medio para silenciar a su interlocutor y hacerlo caer en la perplejidad, la paradoja y el ridículo.

En la última parte incorporamos una hipótesis de lectura del *Eutidemo* que podría explicar la distancia entre los fundamentos de las posiciones antisténicas y su empleo erístico por parte de Eutidemo y Dionisodoro. Dado que Isócrates había dirigido a los socráticos un ataque en sus primeros discursos, en los cuales interpretaba su práctica dialéctica en tanto erística y les adjudicaba una serie de proclamas teóricas paradójicas entre las que se encontraban las defendidas por Antístenes, Platón se propone en el *Eutidemo* distinguirse de sus condiscípulos, tanto desde un punto de vista metodológico como doctrinal. Al colocar estas tesis en boca de personajes de los cuales procura distanciarse en cuanto a la dialéctica que llevan a cabo, Platón consigue no sólo responder a Isócrates sino también advertir a Antístenes respecto de las desviaciones erísticas de sus desarrollos teóricos, criticadas por el primero en *Encomio de Helena*.

Referencias

- CANTO, M. "Platon. *Euthydème*". Paris: Flammarion, 1989.
- CHANCE, T. "Plato's *Euthydemus*: Analysis of What Is and Is Not Philosophy". Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1992.
- CLASSEN, C. J. "Aristotle's picture of the sophists". In: Kerferd, G. B. (ed.). *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1979. pp. 7-24.
- CORDERO, N. "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)". In: Fattal, M. (ed.). *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001. pp. 323-344.
- CROMBIE, I. M. "An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II". Routledge y Kegan Paul: Londres, 1963.
- DENYER, N. "Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy". Londres-New York: Routledge, 1991.
- DORION, L. A. "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?". In: Robinson, T.; Brisson, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. pp. 35-50.
- DUSANIC, S. "Isocrates, the Chian Intellectuals and the Political Context of the *Euthydemus*". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 119, pp. 1-16, 1999.
- GARDELLA, M. "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica". *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, Vol. 36, pp. 45-64, 2013.
- _____. "Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 74, pp. 121-135, 2018.
- GIANNANTONI, G. "Socratis et socraticorum reliquiae". Nápoles: Bibliopolis, 1990.

- HAWTREY, R. "Commentary on Plato's *Euthydemus*". Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
- HITCHCOCK, D. "The origin of professional eristic". In: Robinson, T.; Brisson, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. pp. 59-67.
- JAEGER, W. "Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. 3". New York y Oxford: Oxford University Press, 1944.
- JEBB, R. C. "Attic Orators from Antiphon to Isaeos. Volume 2". Cambridge: Cambridge University Press, 1876.
- KAHN, C. "The Verb Be in Ancient Greek". Cambridge: Hackett, 2003.
- KERFERD, G. B. "The Sophistic Movement". Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LIVINGSTONE, N. "Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 25, Nr. 1, pp. 15-34, 2007.
- MARCOS, G. E. "Las Falacias en torno a la Falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la Luz de la Solución del *Sofista*". In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. pp. 144-153.
- MÁRSICO, C. "Platón, *Crátilo*". Buenos Aires: Losada, 2005.
- _____. "Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos". Buenos Aires: Losada, 2013.
- _____. "Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón". Buenos Aires: Losada, 2014.
- MÁRSICO, C.; INVERSO, H. "Platón. *Eutidemo*". Buenos Aires: Losada, 2012.
- MATHIEU, G; BRÉMOND, E. "Isocrate. Discours I". Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- MÉRIDIÉ, L. "Platon: *Ion, Ménexène, Euthydème*". Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- MIRHADY, D.; TOO, Y. L. "Isocrates. Vol. 1". Austin: University of Texas Press, 2000.
- NARCY, M. "Le philosophe et son doublé. Un commentaire de l'*Euthydème* de Platon". Paris: Vrin, 1984.
- _____. "Remarks on the First Five Definitions of the *Sophist* (*Soph.* 221c - 235a)". In: Bossi, B.; Robinson, T. (eds.). *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter, 2013. pp. 57-70.
- NEHAMAS, A. "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, Nr. 1, pp. 3-16, 1989.
- NORLIN, G. "Isocrates with and English Translation in Three Volumes. Vol. II". London y New York: William Heinemann y G. P. Putnam's Sons, 1929.
- RAPPE, S. "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*". *Classical Philology*, Vol. 95, Nr. 3, pp. 282-303, 2000.
- SERMAMAGLOU-SOULMADI, G. "Playful Philosophy and Serious Sophistry". Berlin-Boston: De Gruyter, 2014.
- SPRAGUE, R. "Plato's Use of Fallacy". New York: Barnes & Noble, 1962.

- _____. "The Older Sophists". Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1972.
- TIMMERMAN, D. "Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy". *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 31, Nr. 2, pp. 145-159, 1998.
- USACHEVA, A. "Socratics as the Addressees of Isocrates' Epideictic Speeches (*Against the Sophists, Encomium of Helen, Busiris*)". In: de Luise, F.; Stavru, A. (eds.). *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and Ancient Socratic Literature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. pp. 183-190.
- VAN HOOK, L. *Isocrates with and English Translation in Three Volumes III. Vol. I*. Cambridge, Massachusetts y London: Harvard University Press y William Heinemann, 1945.