

La metafísica megárica: unidad, identidad y monismo predicativo

MARIANA GARDELLA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

marianagardellahueso@gmail.com

Resumen: Este trabajo pretende elucidar los rasgos generales de la metafísica de los megáricos en contra de las interpretaciones tradicionales que les atribuyen la defensa de un monismo numérico o una teoría de las Formas. Con base en los testimonios sobre Euclides y Estilpón de Mégara, intentaré mostrar que la metafísica megárica se caracteriza principalmente por el desarrollo de los conceptos de unidad e identidad de cada cosa consigo misma, lo que conlleva el rechazo de la diferencia y, en consecuencia, de cualquier tipo de cambio. Esta perspectiva no excluye la existencia de múltiples entidades que, sin embargo, no son Formas. Por esta razón, los megáricos no desarrollan un monismo de tipo numérico, sino que su visión es coherente con un monismo de tipo predicativo que impugna la posibilidad de adjudicar atributos múltiples a una misma entidad.

Palabras clave: Euclides de Mégara, Estilpón de Mégara, *agathología*, diferencia, tipos de monismo

Abstract: This paper purports to clarify the general features of Megarian metaphysics against two traditional interpretations which ascribe to this philosophical group either the defense of a numerical monism or a theory of Forms. Based on the testimonies of Euclid and Stilpo of Megara, I will aim to show that a main characteristic of Megarian metaphysics is the development of the concepts of unity and identity of each thing to itself, which involves a disavowal of difference as a possible property and, consequently, of any kind of change. I also intend to show that, although this standpoint does not exclude the existence of multiple entities, it implies that these entities are not Forms. Consequently, the Megarians do not develop a numerical monism but a predicational one, according to which the ascription of many predicates to the same entity is rejected.

Key words: Euclid of Megara, Stilpo of Megara, *agathology*, difference, kinds of monism

Una de las dificultades centrales del estudio de la filosofía megárica es que las fuentes testimoniales, profusas en anécdotas o en detalles sobre la dialéctica y la lógica desarrolladas por el grupo,¹ no se expliquen

¹ Prefiero referirme a los megáricos como “grupo” en lugar de emplear la noción usual de “escuela” debido a que no hay rastros de una organización institucional semejante a la que ostentaban las grandes escuelas de la época clásica. *Cfr.* Cambiano 1977, pp. 25–53.

en consideraciones metafísicas. La laboriosa tarea de reconstrucción de la ontología megárica ha suscitado dos grandes líneas de interpretación opuestas. Existe, en primer lugar, una interpretación monista,² que toma como referencia el testimonio de Diógenes Laercio sobre Euclides según el cual “éste declaraba al bien uno” (*hoûtos hèn tò agathòn apepháineto*) y “rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen” (*tà d’antikeímena tòi agathôi anéirei, mè éinai pháskon*).³ Ambas afirmaciones comprometerían a Euclides con una doctrina metafísica que promulgaría la existencia de una única cosa: el bien. La doctrina euclídea sobre la unicidad del bien fue asociada usualmente con la interpretación que adjudica a Parménides la defensa de un monismo numérico, *i.e.*, la afirmación de que sólo existe una única cosa, como se desprende del testimonio de Aristocles, que atribuye tanto a los megáricos como a los eleatas que “el ser es uno y lo que es diferente [al ser] no existe, ni se genera algo, ni se destruye, ni se mueve en absoluto”.⁴ La filosofía megárica sería el resultado de una síntesis entre las enseñanzas éticas de Sócrates y la doctrina eleática, producto de la cual se adjudican al bien socrático las características propias del *eón* eleático.⁵

Existen algunas objeciones que pueden formularse a la interpretación monista de la filosofía megárica. Por una parte, es necesario aclarar qué se entiende por “monismo”, y para ello es útil distinguir entre varias formas posibles de comprender esa noción. Además del monismo numérico ya descrito, existe un monismo material que sostiene que

² Como la que desarrollan Mallet 1845, pp. XXXIII–LXIV; Gillespie 1911, pp. 228–241 y Montoneri 1984, pp. 47–60.

³ Diógenes Laercio II.106 (SSR II.A.30, FS 83). Las traducciones de los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos pertenecen a Mársico 2013a, quien toma como referencia la edición de Giannantoni 1990. Cada vez que cite un testimonio sobre los socráticos consignaré las numeraciones de la traducción española, precedida de la sigla FS (*Filósofos socráticos*), y de la edición italiana, precedida de la sigla SSR (*Socratis et socraticorum reliquiae*). Con respecto a los testimonios y fragmentos de filósofos presocráticos, sigo la numeración de Diels-Kranz. La traducción de las obras secundarias es mía.

⁴ Aristocles, *Acerca de la filosofía*, fr. 2 (según Eusebio, *Preparación evangélica* XIV.17.1, p. 756b–c, SSR II.O.26, FS 302).

⁵ La síntesis entre eleatismo y socratismo que caracterizaría a la filosofía megárica fue señalada por numerosos intérpretes, algunos de los cuales no apoyan la interpretación monista que he descrito. Entre los referentes de esta posición, véanse Henne 1843, pp. 20–21, 37–44; Zeller 1844–1852 [1877], p. 250; Field 1930 [1948], pp. 169–174; Humbert 1967, pp. 275–276; Montoneri 1984, p. 47; Brisson 1997 [2000], pp. 161–198; Drozdek 2007, p. 145; Bredlow 2011, pp. 37–42 y Mársico 2013a, pp. 18–26.

hay una única sustancia subyacente a partir de la cual está hecho el mundo y un monismo predicativo de acuerdo con el cual “cada cosa que es puede ser sólo una cosa; puede sólo tener un único predicado”, es decir, el predicado de una entidad debe reflejar lo que ella es esencialmente, manifestando su unidad interna y homogeneidad, que se vería entredicha si se pudieran predicar de ella múltiples atributos (Curd 1991, pp. 242–243). Tanto el monismo material como el predicativo aceptan la existencia de múltiples entidades. En el caso de la tesis euclidiana, *hén* podría indicar que el bien es uno, pero no que es lo único que existe. Esto se confirma con la sentencia que especifica que Euclides rechaza las cosas que son contrarias al bien, pero no las que son diferentes a él, de modo que ninguna de estas dos afirmaciones compromete al megárico con un monismo de tipo numérico.⁶ Por otra parte, la asociación de Euclides con los eleáticos se formula sobre la base de cierta interpretación dominante de la filosofía de Parménides que, influida por la exégesis de Platón, sostiene que el núcleo central del pensamiento del eleata es la afirmación de que el ser es uno.⁷ Sin embargo, la noción de unidad aparece una sola vez en los múltiples *sémata* de lo que es y ocupa un lugar menor respecto de la tesis central del poema: “que es y que no es posible no ser” (*hópos éstin te kai hos ouk esti mē eînai*) (28 B 2.3).⁸ Por último, la asociación de los megáricos con los eleáticos no se basa en testimonios que indiquen contactos personales entre ambos, sino que refleja las afinidades doctrinarias percibidas por doxógrafos tardíos que obnubilan los componentes socráticos de la doctrina de Euclides.⁹

En segundo lugar, existe una interpretación pluralista de la metafísica megárica de acuerdo con la cual los megáricos habrían adoptado una teoría de las Formas. Esta hipótesis la propone por primera vez Schleiermacher (1824, p. 141), al punto que en su introducción al *Sofista* de Platón identifica a los megáricos con los “amigos de las Formas”

⁶ Resta evaluar, como haré más adelante, si Euclides se compromete con alguna de las otras clases de monismo.

⁷ Cfr. *Parménides* 128a–d, 137b; *Teeteto* 180e, 183e y *Sofista* 242d. La interpretación que hace de Parménides un monista numérico fue criticada, entre otros, por Barnes 1979, pp. 1–21; Mourelatos 1970 [2008], pp. 130–133; Cordero 1991, pp. 102–103, 1993, pp. 291–297; Curd 1991.

⁸ La traducción es de Cordero 2005. Cfr. 28 B 6.1–2, 7.1. La noción de “unidad” se menciona en 28 B 8.6: “ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo (*hén, sunekhés*)”.

⁹ Como señala Von Fritz 1931, coll. 707–724, seguido por Döring 1972, pp. 83–87; Muller 1985, pp. 14–15, 1988, pp. 75–82 y Giannantoni 1990, vol. IV, pp. 36–39, 44–50.

(*eidôn philoi*, *Sofista* 248a, *cfr.* 246b–c). El único argumento que aporta Schleiermacher para sostener esta asociación es que los megáricos aceptan la diferencia entre el ámbito sensible de la generación y el ámbito del ser, que también se atribuye a los *eidôn philoi*. Aunque esta tesis la adoptan sin mayores precisiones Henne y Zeller, Muller, en cambio, desarrolla dos argumentos adicionales que fortalecen la hipótesis del alemán.¹⁰ Por una parte, señala que una teoría de las Formas no contradice la tesis euclídea sobre la unidad del bien, ya que, como el bien es uno, pero no es lo único que existe, podría convivir con otro tipo de entidades inteligibles. Por otra parte, indica que en los testimonios de Estilpón sobre las críticas a la predicación se da por supuesta la existencia de una pluralidad de esencias inteligibles.¹¹ Asimismo, Mársico 2013b (p. 28) ha especificado que las críticas que los filósofos de este grupo dirigen contra la teoría de las Formas sólo impugnan el dispositivo de participación que vincula los planos sensible e inteligible, sin por ello negar la existencia de Formas separadas.

A la interpretación pluralista pueden formularse al menos dos objeciones. La primera es que, aun si algunas características de la doctrina de los amigos de las Formas concuerdan con la filosofía megárica, como ha descubierto Schleiermacher, también es cierto que coinciden con la doctrina de otros filósofos, de modo que no habría razones para identificar exclusivamente a los megáricos con los *eidôn philoi*. En efecto, Platón fue el único filósofo que desarrolló una metafísica de las Formas y, debido a que la descripción de la doctrina de los *eidôn philoi* se asemeja notablemente a la presentación de su propia teoría en *Fedón* y *República*, los amigos de las Formas no serían sino Platón mismo, cuya teoría es objeto de revisiones clave en el *Sofista*.¹² Asimismo, la sentencia de *Sofista* 246b9–c1, en la que se ha visto una alusión a la teoría de los indivisibles de Diodoro Crono que complementarían la postulación de las Ideas (Muller 1985, p. 134; Mársico 2013a, n. *ad FS* 88, 213), expresa en rigor un punto de vista crítico hacia los cuerpos sensibles,

¹⁰ Henne 1843, pp. 84–92; Zeller 1844–1852 [1877], pp. 256–257; Muller 1985, p. 106, 182, y 1988, pp. 87–100.

¹¹ Plutarco, *Contra Colotes*, 22–23.1120a–b (*SSR* II.O.29, *FS* 305) y Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles*, 120.12–17 (*SSR* II.O.30, *FS* 306).

¹² Ésta es la opinión de Cornford 1935, pp. 242–244, con la cual concuerdan Cordero 1993, p. 248, n. 242 y Fronterotta 2007, pp. 373–375, n. 193. Asimismo, en la descripción de este grupo también se han visto referencias a los eleatas, a los pitagóricos o a algunos platónicos que no comprendieron correctamente la doctrina del maestro. Al respecto, véase Diès 1923 [1956], pp. 293–297.

desestimando los cuales los “amigos de las Formas” postulan exclusivamente entidades inteligibles.¹³

La segunda objeción se basa en la consideración de los fragmentos y testimonios sobre el grupo megárico, entre los cuales la única referencia a las Ideas se encuentra en un testimonio que sostiene que Estilpón las rechazaba (*anéirei kai éide*) (SSR II.O.27, FS 303). Incluso, como veremos a propósito del análisis del FS 305 (SSR II.O.29), no hay razones suficientes para creer, siguiendo a Muller, que Plutarco adjudique a Estilpón la existencia de esencias inteligibles, ya que las entidades mencionadas en ese testimonio no tienen el estatus de Formas trascendentes. Asimismo, si se admite que el argumento de Estilpón desarrollado en el FS 303 (SSR II.O.27) impugna la participación pero no la existencia de Formas separadas, como arguye Mársico, no contamos con ningún testimonio adicional que presente a los megáricos como partidarios de una teoría de las Ideas, de modo que la adjudicación de una doctrina de este tipo se basa en la evidencia indirecta que aporta el *Sofista*, donde la descripción general de los *eidôn phíloi* tampoco ofrece elementos específicos para que éstos se identifiquen exclusivamente con los megáricos.

El objetivo de este trabajo es volver a considerar los rasgos generales que habrían caracterizado a la metafísica de los megáricos, así como también el tipo y el número de entidades que éstos habrían aceptado, en vistas a argumentar, en contra de las interpretaciones tradicionales, que los megáricos no postulan un monismo de tipo numérico, pero que tampoco desarrollan una teoría de las Formas. A partir del análisis de algunos testimonios sobre Euclides y Estilpón de Mégara, intentaré mostrar que la metafísica megárica se caracteriza por la afirmación de los conceptos de unidad e identidad —que en el caso de Euclides se atribuyen al bien y, en el caso de Estilpón, al conjunto de las entidades existentes—, lo cual trae aparejado el rechazo de la diferencia y, consecuentemente, de cualquier tipo de cambio. Aunque la noción de “diferencia” no es objeto de un tratamiento exhaustivo y consistente en los testimonios, es posible sugerir que su rechazo no es absoluto, sino que sólo atañe a la consideración de cada entidad respecto de sí misma. Por esta razón, los megáricos no sostienen un monismo de tipo numérico —ya que se admite la posibilidad de que existan múltiples entidades, diversas unas de otras— sino que su visión es coherente con

¹³ *Sofista* 246b9–c1: “Rompiendo en pedazos pequeños los cuerpos de aquéllos y la verdad dicha por ellos [sc. los materialistas], declaran en sus argumentos que el devenir es, en oposición a la realidad, algo que se desplaza”. *Cfr.* n. 38 *infra*.

el desarrollo de un monismo de tipo predicativo que impugna la posibilidad de adjudicar diferentes atributos a una misma entidad. Por otra parte, las múltiples entidades cuya existencia aceptan los megáricos no poseen el estatus de Formas, ya que Estilpón prueba su nulidad *qua* causas y principios explicativos de la realidad sensible. De esto podría desprenderse el rechazo por parte de los megáricos a una distinción entre un plano sensible y otro inteligible que permitiría comprender al bien postulado por Euclides no como una entidad trascendente, sino como un tipo de organización immanente de lo real.

La estructura del texto es la siguiente: en el primer apartado analizo los testimonios sobre el bien atribuidos a Euclides, y reparo especialmente en el sentido de las nociones de unidad e identidad. Procuero ofrecer una interpretación que vincule el bien con un tipo de organización racional, necesaria e immanente, que excluye al azar y la posibilidad. En el segundo apartado intento poner de manifiesto las conexiones entre los planteamientos de Euclides y Estilpón mediante el análisis de las críticas a la predicación atributiva, que muestran la aceptación de los megáricos de un monismo de tipo predicativo, y el argumento en contra de la teoría platónica de las Formas, que es indicio de que los megáricos no se comprometieron con la postulación de entidades trascendentes.

1 . *La agathología de Euclides*

Interpretar la ontología de Euclides sólo mediante la referencia a la deuda que tiene con las filosofías eleática y socrática obnubila no sólo el carácter novedoso de su propuesta, sino también la posibilidad de rastrear otras figuras de la tradición precedente que influyeron en la formulación de sus tesis centrales. La primera precisión que cabe hacer al respecto es que, en el caso de Euclides, sería más apropiado referirnos a una *agathología* en lugar de a una “ontología”. Si se me permite el neologismo, este cambio de denominación expresa un cambio fundamental de perspectiva respecto de la tradición parmenídea, pues el centro de la reflexión ya no recae sobre el ser, sino sobre el bien:

Éste [sc. Euclides] declaraba al bien uno, aunque sea llamado con muchos nombres (*hoútōs hèn tò agathòn apepháinetō polloís onómasin kalóúmenon*): unas veces sensatez, otras divinidad, otras intelecto, etc. (*hotè mèn gàr phrónēsin, hotè dè theón, kai állothe noûn kai tà loipá*). Por otra parte, rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen (*tà d'antikeímena tōi agathōi anéirei, mē einai pháskōn*). (Diógenes Laercio, II.106. 9–12; SSR II.A.30; FS 83) (trad. modificada)

En la edición de Giannantoni 1990, vol. I, p. 386, este testimonio aparece después de la frase *hoûtos kai tà parmenídeia metekheirízeto* (“éste también practicaba las creencias de Parménides”), que aparece en el texto laerciano en 106.3, seis líneas más arriba de *hoûtos hèn tò agathòn apepháineto*. Por la distancia entre ambas afirmaciones, creo conveniente seguir la edición de Döring 1972, pp. 9–10, fr. 24, 31, que presenta en un testimonio diferente la referencia a la relación entre Euclides y Parménides.

La primera tesis que presenta el testimonio es que Euclides “declaraba al bien uno”. Muchos traductores optan por reponer el infinitivo *eînai* que, aunque elidido, puede sobreentenderse.¹⁴ Sin embargo, la omisión de la cópula en esta sentencia no responde al fenómeno de elisión, sino que manifiesta determinado posicionamiento sobre la naturaleza de la predicación que se encuentra *in nuce* en este testimonio y que será luego tematizado extensamente por Estilpón. En efecto, vincular la unidad con el bien a través de la predicación conlleva el riesgo de pensar que la unidad es diferente del bien. Sin embargo, si la unidad fuera distinta del bien, paradójicamente el bien no sería uno, ya que esa unidad a la que aspira se vería opacada por la posibilidad de distinguir dos cosas: por una parte, el bien; por otra, la unidad, que se presentaría como uno de sus atributos o accidentes. La predicación introduce una dualidad que no se condice con la ontología, en la cual se verifica la existencia de una entidad, el bien, que se presenta como uno. Lo que se pretende sugerir con la ausencia de la cópula es que la unidad es una determinación inherente del bien, de acuerdo con la cual éste no tiene partes ni alberga en sí mismo diferencia alguna. La unidad hace referencia a una característica interna del bien y no excluye la existencia de otro tipo de entidades. Esto se ratifica con la última tesis del testimonio, según la cual se niega la existencia de todo aquello que es contrario al bien, pero no de aquello que es distinto a él. Como quedará claro en el transcurso de mi argumentación, a partir de este testimonio podría pensarse que, aunque el bien fuera uno e incluso existiera un único bien, el bien no sería la única cosa que existe. Como se verá también en el caso de Estilpón, el rechazo de la diferencia sólo atañe a cada cosa respecto de sí misma, de modo que se objetaría la posibilidad de que el bien fuera uno e idéntico y, al mismo tiempo, diferente. Asimismo, del hecho de que las cosas contrarias al bien no existan se deduce

¹⁴ Montoneri 1984, p. 238, fr. 20 (*egli sosteneva che il bene è in sé uno*); Muller 1985, p. 24, fr. 24 (*Euclide démontrait que le bien est un*); FS 83 (“Sostenía que el bien es uno”).

que el bien existe, de modo que tanto la unidad como la existencia se presentan como las determinaciones principales de *tò agathón*.

A pesar de que el bien es uno, recibe múltiples nombres. Un estudio de estas denominaciones permitirá establecer nuevos vínculos entre la filosofía megárica y la tradición precedente, así como también desenrañar el contenido del bien. La multiplicidad de nombres que recibe el bien contrasta con la característica fundamental de la unidad, razón por la cual es conveniente traducir el participio *kaloúmenon* con matiz concesivo. Con este señalamiento, Euclides inaugura una perspectiva sobre la naturaleza del lenguaje y su relación con lo real a la que se adherirán después numerosos miembros del grupo megárico, y cuya premisa básica es que el lenguaje está atestado de toda clase de ambigüedades y equívocos que le impiden enunciar lo real tal como éste es. “Sensatez”, “divinidad” e “intelecto” son diversos nombres que hacen referencia a una misma cosa, *i.e.*, son nombres sinónimos que multiplican en el lenguaje la esencia de una entidad que es una, con el riesgo de inducirnos a pensar, erróneamente, que podrían referirse a diversas entidades existentes que conviven con el bien.¹⁵ Es necesario enfatizar que el testimonio menciona explícitamente que todos ellos son “nombres” (*onómata*) del bien, de modo que no hay razones para pensar que “sensatez”, “divinidad” e “intelecto” sean entidades reales.¹⁶ Por otra parte, la enumeración de nombres no es rigurosa (*hotè mén, hotè dé, kai állote*) y está incompleta (*kai tà loipá*), lo cual no sería propio de la enunciación de una tesis central que pretende describir las entidades que existen en el orden de lo real.¹⁷

Cada uno de los nombres del bien que Euclides señala evoca distintas figuras de la tradición filosófica, de modo que en este punto el megárico haría una revisión de los aportes de otros filósofos, a fin de indicar cómo, aunque desde diversas perspectivas, todos contribuyeron al desarrollo de una reflexión común. La mención de la divinidad

¹⁵ La crítica a la sinonimia del lenguaje fue también desarrollada por otro miembro del grupo, Brisón de Heraclea. *Cfr.* FS 113–115 (SSR II.S.9).

¹⁶ En su interpretación del FS 83, Henne 1843, pp. 71, 121, señala que mientras que el bien es el género supremo, absoluto, incondicional y que no participa de ninguna entidad, la sensatez, la divinidad y la inteligencia son especies del bien, que mantienen con él una ordenación jerárquica. Von Fritz 1931, col. 709, seguido por Döring 1972, p. 85, señala que todas ellas son manifestaciones fenoménicas del bien.

¹⁷ Como indica Muller 1985, p. 102. El contraste entre la unidad del bien y la multiplicidad de nombres que éste recibe lo evoca también Diógenes Laercio VII.161 (SSR II.A.32, FS 86) en relación con el problema sobre la unidad de la virtud.

(*theós*) evoca la teología de Jenófanes, que atribuye al dios el rasgo principal que Euclides atribuye al bien: la unidad.¹⁸ En este caso, que la divinidad sea una no implica que sea la única cosa que existe, ya que Jenófanes admite la existencia del mundo natural e, incluso, en el mismo testimonio en el que indica que el dios es uno, menciona la existencia de otros dioses. Esta divinidad posee una función universal respecto del cosmos, ya que, sin moverse, mueve al resto de las cosas con el pensamiento.¹⁹ Al mencionar el intelecto (*noûs*), Euclides podría referirse al *noûs* de Anaxágoras, que tiene la función de poner en movimiento y ordenar, también en un plano cósmico, la mezcla primigenia, a partir de cuyas múltiples separaciones y recombinaciones se origina el mundo tal como lo percibimos.²⁰ La mención de la sensatez o inteligencia (*phrónesis*) podría remitirse a la filosofía de Platón.²¹ El término *phrónesis* aparece reiteradas veces en los diálogos y hace referencia no sólo a la sabiduría humana que se alcanza a través del conocimiento de las Formas,²² sino también a la inteligencia que le fue dada al universo por quien lo creó.²³ En algunos contextos Platón incluso discute la tesis que identifica al bien con la *phrónesis*, en vistas a probar que es preferible una vida que combine placer e intelecto.²⁴ La inteligencia expresa la posibilidad de una ordenación de lo real que, podría aventurar, sería racional y quizá también necesaria. En este punto, Euclides retoma la tradición atomista, en el marco de la cual Leucipo afirma que todas las cosas se generan “por razón y necesidad” (*ek lógou te kai hup’ anánkes*).²⁵

¹⁸ Clemente de Alejandría, *Stromata* V.109 (21 B 23).

¹⁹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX.144 (21 B 24); Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 23.10, 19 (21 B 25).

²⁰ Véase, por ejemplo, Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 154.29–31, 1121.21–26 (69 A 64), 156.13–157.1 (69 B 12), 157.7–9 (69 B 14), 164.23–24 (69 B 11), 300.31–301.1 (69 B 13).

²¹ Sigo en este punto la propuesta de Drozdek 2007, pp. 146–147, aunque no concuerdo con todas las conclusiones que el autor extrae de su análisis.

²² *Fedón* 66a, 69a–c, 70b, 76c, 79d; *República* 4.433d, 8.559b.

²³ *Político* 269d, *Filebo* 28d. Cfr. *Timeo* 34a, donde se indica que el demiurgo dotó al mundo de un movimiento circular, que es el más cercano al intelecto y a la inteligencia (*peri noûn kai phrónesin*).

²⁴ *República* 6.505b–c; *Filebo* 11b, 13e, 14b, 20e *et passim*.

²⁵ Aecio I.25.4 (67 B 2). Cfr. Diógenes Laercio IX.45 (68 A 1); Aecio I.26.2 (68 A 66); Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 28.15 (68 A 38), 327.24 (68 A 67); Hipólito I.12 (67 A 10); Aristóteles, *Física* 2.195b (68 A 68), 8.252a (68 A 65), *Generación de los animales* 5.789b (68 A 66); Cicerón, *Sobre el destino* 17.39 (68

Los nombres que cita Euclides, tomados todos de la tradición filosófica, constituyen diversos modos de hacer referencia a la organización necesaria que compromete a la totalidad de lo que es, a la que Euclides opta por denominar “bien”. A la luz de estas consideraciones, podría aventurarse que el bien euclídeo no presenta sólo un aspecto ético, sino que remite a este modo de organización que involucra a la totalidad de las esferas de la vida, incluida la humana.²⁶ Asimismo, el testimonio no aporta elementos que nos permitan pensar que el bien sea una entidad trascendente, de modo que, de acuerdo con lo dicho, y teniendo en cuenta las críticas a las Formas trascendentes que elaborará posteriormente Estilpón, el bien sería un tipo de organización racional y necesaria que es inmanente del mundo.

La sección final del testimonio señala que lo contrario al bien no existe. Aunque algunos intérpretes han visto en esta sentencia la negación de la existencia del mal,²⁷ si consideramos que el bien es la organización necesaria de lo real, lo contrario del bien no es el mal, sino el azar o la posibilidad. A pesar de que en los testimonios sobre Euclides no se registra un tratamiento explícito sobre la necesidad y la posibilidad, ambas nociones las amplía posteriormente Diodoro Crono en el desarrollo de su argumento dominante (*kurieúon lógos*).²⁸ En abierta polémica con el planteamiento del libro noveno de la *Metafísica*, Diodoro reconoce la potencia sólo en aquello que ya está en acto, al punto de identificar tales nociones, p.ej. sólo quien está construyendo, mientras construye, tiene la potencia de construir. Esto trae aparejado la negación de cualquier tipo de cambio, entendido como el paso de lo

A 66); Lactancio, *La institución divina* I.2 (68 A 70); Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX.113 (68 A 83).

²⁶ Aunque se trata de una Forma trascendente, la Idea del bien platónica cumple una función similar al bien euclídeo. Según sugiere Rowe 2007, pp. 124–126, 129, 134, la Forma del bien no sólo tiene injerencia sobre la vida humana, sino que cumple una función cósmica al darle forma, significado y existencia al resto de las cosas (*República* 6.508e–509b).

²⁷ Guthrie 1969 [1994], p. 475; Muller 1985, p. 102, *ad fr.* 24 y Drozdek 2007, p. 146.

²⁸ La continuidad entre las tesis de Euclides y el argumento dominante de Diodoro ha sido propuesta por Muller 1985, p. 102, n. 74. El argumento dominante de Diodoro plantea una gran cantidad de problemas a cuyo tratamiento no me dedicaré en este trabajo. Al respecto, *cfr.* Aristóteles, *Metafísica* 9.1046b29–1047b9 (*SSR* II.B.15, *FS* 236); Alejandro de Afrodisia, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 570.25–272.39 (*SSR* II.B.16, *FS* 237) y Epicteto, *Disertaciones* II.19.1–5 (*SSR* II.F.24, *FS* 238), así como también los trabajos de Hintikka 1964, pp. 101–114 y Weidemann 2008, pp. 131–148.

que está en potencia a lo que está en acto. Aristóteles atribuye este argumento a “los megáricos” en general (*hoi Megarikoí*, SSR II.B.15, FS 236), de modo que se trataría de un tópico desarrollado por varios integrantes del grupo, entre los que descollan los aportes de Diodoro. Esta redefinición de la posibilidad se vincula en algunos testimonios con los conceptos de necesidad y destino. En efecto, si todo lo posible es lo que es o lo que puede llegar a ser, se excluye la existencia de cosas posibles que nunca se actualicen, las cuales se descartan por imposibles, y lo posible así redefinido se identifica con lo que necesariamente es o será.²⁹

La negación de la noción tradicional de posibilidad por parte de los megáricos es compatible con el tratamiento de la noción de identidad que se rastrea en Euclides. De acuerdo con el testimonio de Cicerón (SSR II.A.31, FS 84), Euclides y los megáricos “decían que es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*)”.³⁰ Además de la unidad, mencionada ya en los FS 83 y 86 (SSR II.A.30, 32), Cicerón suma la semejanza y la identidad, que excluyen la posibilidad de cualquier tipo de cambio que introduzca la diferencia en el bien, en una línea similar al planteamiento de Diodoro. Todas se presentan como rasgos necesarios de lo bueno; de allí la presencia del adverbio *solum*. De acuerdo con este testimonio podría pensarse que existe un solo bien, cuyas determinaciones principales son la unidad e identidad, o también que se considerará buena toda entidad que cumpla con los requisitos de unidad e identidad consigo misma. Aunque el FS 84 presenta a la semejanza y a la identidad como rasgos necesarios de lo bueno, el testimonio de Lactancio (SSR II.A.31, FS 85), que depende del de Cicerón, suprime

²⁹ Cicerón, *Sobre el destino* IX.17–18 (SSR II.F.25, FS 242): “En rigor, Diodoro opina que sólo puede suceder lo que es verdadero o será verdadero en el futuro. Este asunto está ligado con la siguiente cuestión: nada sucede que no sea necesario y, cualquier cosa que pueda suceder, eso o ya es o será en el futuro, y no pueden ser cambiadas de verdaderas en falsas las cosas futuras más que las pasadas”. Cfr. FS 243, 245–246 (SSR II.F.24–26). Sobre el aspecto necessitarista del argumento de Diodoro véanse Montoneri 1984, pp. 182–183, 190 y Muller 1985, pp. 146–147, ad fr. 132 A.

³⁰ Cicerón, *Académicos primeros* II.42.129 (SSR II.A.31, FS 84): “La escuela de los megáricos fue célebre. Su iniciador, según lo que he leído, fue Jenófanes, a quien mencioné antes, luego lo siguieron Parménides y Zenón (por quienes, luego, esos filósofos fueron llamados ‘eleáticos’), después Euclides de Mégara, el discípulo de Sócrates, a partir de quien se les dio nombre a los megáricos. Decían que es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo. También tomaron mucho de Platón.”

el adverbio *solum* y las presenta como rasgos descriptivos de una única entidad: el sumo bien.³¹ Asimismo, no hace mención de la unidad, que es el rasgo que el FS 83 (SSR II.A.30) pondera como central.

2. Estilpón: predicación tautológica y crítica a las Formas

A pesar de que el grupo megárico se nutrió con un buen número de intelectuales que impulsaron diversos desarrollos teóricos, es posible rastrear ciertos conceptos que, a modo de hilo conductor, conectan los aportes de estos filósofos. En Estilpón, quien se ubica en la tercera generación de megáricos, encontramos algunas reformulaciones de las tesis centrales de Euclides, fundador del grupo.³² Aunque no hay testimonios que permitan deducir desarrollos teóricos vinculados con el bien, se le atribuyen críticas a la predicación de tipo atributiva que se fundamentan en una perspectiva ontológica que, como ocurría en el caso de Euclides, entroniza las nociones de unidad e identidad de cada cosa consigo misma. Asimismo, Estilpón desarrolló un argumento en contra de las Formas que permite cuestionar la atribución a los megáricos de una teoría de este tipo.

Antes de examinar las críticas a la predicación atributiva, es menester considerar la opinión de Aristocles, que debe analizarse con recaudo, ya que se trata de un testimonio del siglo III E.C. que nos ha llegado de manera indirecta a través de las citas que se conservan en la obra del escritor cristiano Eusebio de Cesarea:

Pero aparecieron otros que decían lo contrario, pues creían que es preciso desdeñar las percepciones y las representaciones, y confiar solamente en el razonamiento mismo (*tàs mèn aisthéseis kai tàs phantasías katabállein, autôî dè mónon tôi lógôi pisteúein*). En efecto, eso decían primero Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, y luego los seguidores de Estilpón y de los megáricos (*hoi perì Stilpona kai tous Megarikoús*). Por eso, ellos consideraban que el ser es uno y lo que es diferente al ser no existe, ni se genera algo, ni se destruye, ni se mueve en absoluto (*hóthen exíouon hoútói ge tò*

³¹ Lactancio, *La institución divina* III.12.9 (SSR II.A.31, FS 85): “Con justicia, por lo tanto, entre los filósofos no es poco conocido Euclides, que fue el fundador de la escuela de Mégara. Apartándose de los otros dijo que el sumo bien es aquello que es siempre similar e igual a sí mismo (*esse dixit summum bonum, quod simile sit et idem semper*). Ciertamente entendió cuál es la naturaleza del sumo bien, aunque no explicó en qué consiste.”

³² Sobre el orden de sucesión del grupo megárico *cfr.* Montoneri 1984, p. 226 y Muller 1988, p. 67. La fecha de nacimiento de Euclides se sitúa *circa* 450 a.E.C. y su muerte, entre 369 y 366. Estilpón nació en torno al 350 a.E.C.

òn hèn eínai kai tò héteron mē eínai, medè gennásthai ti medè phtheíresthai medè kineísthai tò parápan). (Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 2, según Eusebio, *Preparación evangélica* XIV.17.1, p. 756b–c; SSR II.O.26; FS 302) (trad. modificada)

Aristocles formula una generalización retrospectiva en la cual Estilpón y los megáricos son vinculados con los eleáticos Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso. Estilpón se presenta como un personaje destacado dentro del grupo y no se menciona a Euclides, a partir de lo cual puede inferirse la posición distinguida que aquél habría ganado. Todos ellos sostienen, según Aristocles, tres tesis.³³ En primer lugar, la confianza en el *lógos* como única fuente de conocimiento, lo cual tiene como contrapartida el desdén del conocimiento empírico, basado en las percepciones y representaciones. Sin embargo, algunos argumentos del grupo tienen por objetivo cuestionar la posibilidad de conocer y, por lo tanto, socavarían la confianza en el *lógos* que Aristocles les adjudica. Éste es el caso del razonamiento conocido como “Velado” o “Electra”, que la tradición atribuyó tanto a Eubúlides como a Diodoro Crono, y en el que se presentan casos en los que es posible que un sujeto conozca y a la vez no conozca un objeto que resulta entonces conocido y no conocido, como ocurre con Electra cuando se encuentra con su hermano Orestes, a quien no reconoce.³⁴ Algo similar ocurre con los razonamientos relacionados con la homonimia del verbo *manthánein*, que puede significar tanto “aprender” cuando no se conoce nada sobre determinado asunto, como “comprender” algo sobre lo que ya se posee algún conocimiento.³⁵ De acuerdo con la presentación del argumento que hace Platón en su *Eutidemo*, los hermanos Eutidemo y Dionisodoro refutan a Ctesipo al mostrarle que no aprenden los sabios ni los ignorantes y que no se puede aprender ni lo que ya se sabe ni lo que se desconoce (276a–277c). Contra la evaluación de Aristocles, estos argumentos muestran los problemas de los conceptos de “conocimiento” y “aprendizaje” a partir de ciertos casos en los que la aplicación de estas nociones genera contradicciones y equívocos. Asimismo, todos ellos manifiestan la impronta

³³ No evaluaré en qué medida las tesis que presenta Aristocles se ajustan a la doctrina de cada uno de los filósofos eleáticos.

³⁴ Para distintas formulaciones del argumento Velado *cfr.* Miguel de Éfeso, *Sobre las Refutaciones sofísticas* 125.18–30, 161.12–4 y Luciano, *La compra de vidas* 22–23 (FS 163–165).

³⁵ Según indican Platón, *Eutidemo* 275d3–278a7 y Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 4.165b30–34. Sobre el valor del *Eutidemo* y de las *Refutaciones sofísticas* para la reconstrucción del pensamiento megárico *cfr.* Dorion 1995, pp. 47–53 y Mársico e Inverso 2012, pp. 42–66.

general de la dialéctica megárica, cuyo objetivo es poner en evidencia las ambigüedades inherentes al lenguaje por medio de la construcción de razonamientos que operan con base en esas mismas ambigüedades lingüísticas con el objetivo de mostrar cómo éstas obstruyen la posibilidad de conocer lo que es tal como es, empleando al lenguaje como herramienta.³⁶

En segundo lugar, Aristocles atribuye a los megáricos la afirmación de la unidad del ser y la negación de la existencia de lo que es diferente del ser. Este testimonio difiere de los atribuidos a Euclides en los que no se hace mención de la unidad del ser, sino de la unidad del bien. Hay dos explicaciones posibles para esta divergencia: o bien los megáricos posteriores a Euclides dejan de lado la reflexión sobre el bien para concentrarse en la reflexión sobre el ser —lo cual es improbable, ya que ningún otro testimonio apoya el análisis de Aristocles—, o bien éste identifica el bien megárico con el ser parmenídeo a causa del tratamiento de la noción de unidad, que interpreta como un denominador común entre Parménides y los megáricos. Según esta interpretación, la negación de la diferencia (*tò héteron mē eínai*) no tiene el carácter de una negación absoluta, pues esto contradiría la posibilidad de que existan múltiples entidades, diferentes unas de otras, como se desprende de los *FS* 83 (*SSR* II.A.30), 303 (*SSR* II.O.27) y 305 (*SSR* II.O.29), sino que debe interpretarse como la negación de lo que difiere del ser, que a la luz del poema de Parménides es el no ser, cuya existencia es rotundamente rechazada. Exceptuando la opinión de Aristocles, ningún otro testimonio atribuye a los megáricos una tesis semejante. Por otra parte, es verosímil suponer que, a la luz de los desarrollos sobre la unidad y la identidad, los megáricos podrían haber rechazado la diferencia, pero sólo en lo que concierne a la consideración de cada cosa respecto de sí misma, pero no respecto de otros entes, ya que, como he señalado, se admite la existencia de múltiples entidades. Si cada entidad es una e idéntica a sí misma, no debería ser, al mismo tiempo, diferente, como sucedería si se admitiera, por ejemplo, que de cada cosa pueden ser predicados múltiples accidentes, lo cual es abiertamente rechazado en el *FS* 305 (*SSR* II.O.29).

En tercer lugar, se atribuye a los megáricos la negación de la generación, la destrucción y el movimiento, que se vincula con el argumento diodoriano mencionado en el apartado precedente, algunas de cuyas variantes van dirigidas expresamente contra las nociones de “genera-

³⁶ Gardella 2014a, pp. 47–60.

ción” y “destrucción”.³⁷ En efecto, si se identifican las nociones de posibilidad y acto, no se puede explicar el movimiento como pasaje de uno a otro estado, de modo que es imposible que llegue a moverse algo que aún no se mueve. Por este motivo, Diodoro impugna la existencia del movimiento presente, aunque acepta la posibilidad del movimiento ocurrido en el pasado.³⁸ La negación de la potencia es coherente con la negación de la alteridad. En efecto, al excluir la capacidad de algo para poder ser lo que aún no es, se objeta la posibilidad de cualquier tipo de cambio y se afirma la identidad de cada cosa consigo misma.

La afirmación de la unidad e identidad de cada cosa consigo misma reclama una modificación en la utilización del lenguaje convencional, que consiste en la impugnación de la atribución de predicados múltiples a un mismo sujeto. Asimismo, a partir de esta tesis, se impugnará la posibilidad de establecer vínculos entre las diversas entidades existentes:

Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: “si predicamos el correr del caballo, dice que no es lo mismo el predicado que aquello sobre lo cual se predica, sino diferente (*oú phēsi tautòn eînai tōi perì hoû kategoreîtai tò kategoróumenon all’ héteron*). Tampoco si sobre el hombre decimos que es lo bueno, sino que la definición de lo que es esencialmente es una para hombre y otra para lo bueno (*mèn anthrōpoi toû tí ên eînai tòn lógon, héteron dè tōi agathōi*). Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que exista alguien que corra, pues al pedir la definición (*tòn lógon*) de cada uno, no damos la misma sobre ambos. De allí que se equivocan los que predicán una cosa de otra diferente (*toûs héteron hetérou kategoroúntas*) [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y correr que el caballo (*ei mèn gár tautón esti tōi anthrōpoi tò agathón kai tōi híppōi tò trékhein*), ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y de un remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr de un león y de un perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que un hombre es blanco y un caballo corre. (Plutarco, *Contra Colotes* 22–23.1120a–b; SSR II.O.29; FS 305) (trad. modificada)

³⁷ Véanse, por ejemplo, FS 236–237 (SSR II.B.15–16) y Sexto Empírico, *Contra los profesores* I.309–312, X.347 (SSR II.F.18, 30; FS 230, 252).

³⁸ Cfr. Estobeo, I.19.1 (SSR II.F.11, FS 223); Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10.48, 85–102, 112–118, 142–143 (SSR II.F.12–15, FS 224–227) y *Argumentaciones pirrónicas* 2.241–245, 3.71 (SSR II.F.16–17, FS 228–229). Estos argumentos en contra del movimiento suponen la teoría física de los “cuerpos sin partes” (*amerê*), que son elementos indivisibles, infinitos en número y determinados en medida, que se reúnen y se separan, constituyendo los cuerpos que percibimos. Cfr. FS 213–222 (SSR II.F.8–10).

El argumento de Estilpón va dirigido contra la posibilidad de combinar atributos que difieren del sujeto por medio de la predicación, negando así la posibilidad de expresar la alteridad en el lenguaje (*toûs héteron hetérou kategoroûntas*). Aunque Plutarco se refiere únicamente a Estilpón, Simplicio atribuye este punto de vista a la totalidad del grupo megárico.³⁹ El testimonio citado da por supuesta la existencia de múltiples entidades, de modo que, al igual que Euclides, Estilpón no acepta un monismo de tipo numérico. Muller 1985, pp. 171–173, *ad fr.* 197, entiende que las entidades aludidas tienen el estatus ontológico de Formas. Sin embargo, aunque en este contexto es posible distinguir entre predicados universales y entidades particulares, de las cuales las nociones universales se predicán, no hay razón alguna para suponer que estos predicados correspondan a entidades que trascienden la realidad sensible.

Estilpón ofrece dos argumentos para impugnar la predicación atributiva del tipo “el caballo corre” o “el hombre es bueno”. Por una parte, tanto el sujeto como el atributo predicado poseen definiciones esenciales que son diferentes. El supuesto de este argumento es que lo bueno no puede interpretarse como un rasgo accidental del hombre, ya que los megáricos rechazan la multiplicidad de significados de ser y, consecuentemente la posibilidad de distinguir entre sustancia y accidentes, lo cual justificaría la atribución de predicados múltiples.⁴⁰ Tampoco lo bueno podría formar parte de la definición esencial de hombre y, por lo tanto, predicarse legítimamente de él, ya que eso nos obligaría a suponer la existencia de algún tipo de relación entre el universal “bueno” y el particular “hombre” que justifique la atribución predicativa, punto que Estilpón rechaza enfáticamente en el *FS* 303 (*SSR* II.O.27). Por el

³⁹ Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles* 120.12–17 (*SSR* II.O.30, *FS* 306): “Por la ignorancia respecto de este punto, también los filósofos llamados megáricos, al tomar como evidente la premisa de que aquellas cosas cuyas definiciones son diferentes son también diferentes (*hôn hoi lôgoi héteroi, taûta héterá esti*), y de que las cosas diferentes están separadas unas de otras, creían que esto probaba que cada cosa está separada de sí misma, pues dado que una es la definición de Sócrates músico y otra la de Sócrates blanco, precisamente Sócrates mismo estaría separado de sí mismo.” *Cfr.* Aristóteles, *Física* 1.185a–187a5.

⁴⁰ El razonamiento de tipo “Velado”, clasificado por Aristóteles como una falacia “que depende del accidente” (*parà tò sumbebekós*, *Refutaciones sofísticas* 24.179a34–35), aúna una crítica gnoseológica, descrita *supra*, y una ontológica que cuestiona la distinción entre sustancia primera y accidentes, al mostrar casos en los que se llega a equívocos cuando un accidente se predica no sólo de la sustancia, sino también de otro de los accidentes de la misma sustancia (5.166b28–36). Sobre este asunto *cfr.* Bueno 1988, pp. 9–12.

contrario, “hombre” y “bueno” son entidades completamente separadas que, en virtud de su diferencia esencial, no pueden conectarse por medio de la predicación. Por otra parte, las condiciones de existencia de ambas entidades difieren, por lo cual se aclara que no siempre que haya un caballo, éste correrá, ni cuando se verifique que alguien corra, éste será un caballo (Mársico 2013b, pp. 17–19). Por este motivo, al expresar un enunciado del tipo “un caballo corre” no se posee la certeza de que efectivamente un caballo esté corriendo. Aun si se considerara, como se expresa hacia el final del testimonio, que la noción de “correr” es idéntica a la de “caballo”, entonces sería imposible explicar por qué de hecho adjudicamos el correr a otro tipo de entidades, como leones y perros.

La predicación de la diferencia presenta entidades y atributos cuyo ensamblaje en el plano lingüístico no es expresión certera de un estado de cosas en el orden ontológico. De esta crítica se desprende que la única predicación legítima es la tautológica, según la cual cada entidad se predica de sí misma. Esto compromete a los megáricos con la afirmación de un monismo de tipo predicativo que sólo acepta la posibilidad de predicar un único atributo que, en este caso, coincide con el sujeto.⁴¹ La predicación de la mismidad es coherente con la refutación de la alteridad que sostiene Estilpón en el *FS* 302 (*SSR* II.O.26), pues permite afirmar la identidad de cada cosa consigo misma, objetando, por un lado, la posibilidad de distinguir, en el seno de cada una, partes, diferencias o accidentes y, por otro lado, la posibilidad de establecer relaciones entre entidades. De este modo, Estilpón extiende la unidad e identidad que Euclides atribuye al bien como criterios que abarcan al conjunto de las cosas existentes, lo cual confirma el enfoque del *FS* 84 (*SSR* II.A.31) que establecía que ambas eran requisitos necesarios para considerar que una entidad es buena. Con este planteamiento los megáricos se posicionan en contra de la perspectiva de Platón, quien emprende en el *Sofista* la tarea de fundamentar la combinación de nombres y verbos en el plano del lenguaje, lo cual incluye a la predicación atributiva (251a–c), con base en la demostración de la existencia de un no ser relativo que justifica la participación de las ideas entre sí.

La negación de la predicación atributiva expresa una perspectiva ontológica de acuerdo con la cual no hay, en el orden de lo real, ninguna vinculación posible entre entidades. Por este motivo, los megáricos han sido especialmente críticos de la teoría de las Formas platónica que

⁴¹ Sólo puede señalarse una influencia de Parménides en el grupo megárico si se admite que tanto el eleata como los megáricos sostienen un monismo de tipo predicativo.

entroniza la participación como la relación fundamental entre Ideas y particulares sensibles:

Por otra parte, siendo muy temible en los razonamientos erísticos, [sc. Estilpón] negaba también las Formas (*anéirei kai eíde*). Y afirmaba que quien dice “un hombre existe” no dice nada (*kai élege tòn légonta ánthropon eínai [eipeîn] medéna*). Pues [“un hombre”] no es ni éste ni aquél (*oúte gár tónde eínai oúte tónde*). ¿Por qué sería más éste que aquél? Por lo tanto, tampoco es este otro. Y así otra vez: “la verdura” no es la que se nos muestra porque “la verdura” existía hace diez mil años (*tò lákhanon ouk ésti tò deiknúmenon lákhanon mèn gár ên prò muríon etôn*). Por lo tanto, no es esta verdura. (Diógenes Laercio II.119; SSR II.O.27; FS 303) (trad. modificada)

Este testimonio presenta numerosas variantes textuales, especialmente en lo que toca a la sentencia *kai élege tòn légonta ánthropon eínai [eipeîn] medéna*. La frase original es *kai élege tòn légonta ánthropon eínai medéna* (“y decía que no existe un hombre que habla” o “y decía que el hombre que habla no es ninguno”). Sin ninguna corrección, la sentencia invita a ser leída a la luz de las críticas que Estilpón desarrolla contra la predicación atributiva, en cuyo caso objetaría la posibilidad de predicar la acción de hablar de la entidad “hombre”. Sin embargo, en este contexto esta propuesta carece de sentido, pues se opone al ejemplo de la verdura que se presenta al final del testimonio, en el cual el problema de la predicación no se contempla. Por este motivo, he optado por la corrección de Casaubonus, que agrega el infinitivo *eipeîn* manteniendo el infinitivo *eínai*. A pesar de que algunos editores y traductores prefieren excluir *eínai*,⁴² creo que es necesario mantener este infinitivo no sólo porque se trata de una variante que traen todos los códices, sino también porque es coherente con el ejemplo de la verdura, en el que no se registra ningún verbo de “decir”, sino que aparecen dos formas del verbo *eimí* —*ésti* y *ên*—. Por la misma razón, he optado por el infinitivo *eínai* en la sentencia *oúte gár tónde eínai oúte tónde*, en detrimento de *légein*, que se registra en un único códice.

⁴² Döring 1972, p. 60, fr. 199; Giannantoni 1990, vol. I, p. 462, ad II.O.27 y Mársico 2013b, pp. 24–25 adoptan *ánthropon légein medéna* (“quien dice ‘hombre’ no dice nada” o “quien dice ‘hombre’ no nombra a nadie”). Montoneri 1984, pp. 218–219 propone agregar no sólo un verbo de decir, sino también un segundo *eínai* de modo que el texto sea *ánthropon eínai medéna légein eínai* (“quien dice que el hombre existe, no dice que existe ningún hombre”). Aunque disiento con estos editores y traductores en cuanto a la elección de las variantes textuales, la interpretación que presento a continuación guarda numerosos puntos de contacto con la que ellos proponen.

Ahora es menester desentrañar el sentido del argumento de Estilpón. El testimonio aclara que constituye una negación de las Formas. Esto parece sugerir que no se objetará algún aspecto de la teoría platónica, lo cual implicaría que Estilpón podría estar de acuerdo con algunos puntos de la propuesta, sino la teoría en su totalidad. La estrategia argumentativa del megárico no consiste en impugnar la existencia de las Formas, sino en mostrar su nulidad. Para ello parte de la consideración de la ambigüedad de los nombres universales, tales como “hombre” o “verdura”, que en la metafísica platónica poseen una doble referencia, ya que de manera primaria se refieren a la Forma y, de manera derivada, a las entidades sensibles, a causa de que éstas participan de la Forma. El propio Platón suele caracterizar esta denominación derivada como “eponimia” u “homonimia”.⁴³ El argumento de Estilpón apunta a objetar la aplicación derivada del nombre universal, lo cual trae aparejado el cuestionamiento de la relación de participación que la justifica, al consignar dos ejemplos en los que la nominación compartida es fuente de ambigüedades.⁴⁴ Esto es obvio en el caso de la verdura, según el cual la existencia de la verdura sensible, que es la que usualmente percibimos, contrasta con la noción universal de verdura —o en términos platónicos con la Forma de verdura— que posee una existencia eterna, no sujeta a los avatares del devenir.⁴⁵ Desde la perspectiva de Estilpón, esta diferencia ontológica no justifica el empleo de una denominación compartida, ya que podría llevarnos erróneamente a atribuir a las entidades sensibles propiedades o predicados que corresponden al universal, sólo en virtud de la coincidencia nominal. Esto conduce a Estilpón a negar que la verdura particular sea, en rigor, verdura,

⁴³ El concepto de eponimia aparece en *Fedón* 102b2, 102c10, 103b7–8 y *Parménides* 130e5–131a2, mientras que el de “homonimia”, en *Fedón* 78e2, *Parménides* 133d3 y *Timeo* 52a5, 133c4–d5. Para un análisis de estas nociones en el marco de la obra platónica, *cfr.* Bestor 1978, pp. 189–207.

⁴⁴ La relación de participación entre particulares y Formas se niega explícitamente en el argumento del tercer hombre que desarrolla Políxeno (Alejandro de Afrodisia, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 84.16–21; *FS* 132), otro integrante del grupo megárico, cuyo razonamiento puede interpretarse de manera integrada con el de Estilpón, como sugiere Mársico 2013b, pp. 27–30. *Cfr.* Diógenes Laercio, II.117–119 (*SSR* II.O.6, *FS* 273).

⁴⁵ La utilización de ejemplos como la Forma de verdura y la Forma de hombre manifestarían una extensión irrestricta del ámbito eidético que incluiría formas de sustancias, punto sobre el cual Platón no presenta una opinión unificada. *Cfr.* *Parménides* 130b–d; *Filebo* 15a; *Timeo* 30a, 51b y *Carta VII* 342d.

objetando la posibilidad de cualquier semejanza o vinculación de tipo ontológica fundada en la participación.⁴⁶

En el caso del ejemplo de hombre, al proferir la frase *ánthropon ênai* (“un hombre existe”), el empleo del sustantivo sin artículo le otorga a *ánthropos* un carácter indefinido que impide establecer a qué entidad se refiere la sentencia, ya que cualquiera de los hombres particulares podría ser un candidato. Se constata entonces que el nombre universal, por su capacidad para referirse a todos los hombres, no se refiere a ninguno de ellos en particular, pues todos detentan por igual la propiedad de ser hombres. Dicho sin ningún tipo de especificación como “este hombre” o “este hombre que ahora veo”, no hay certeza alguna sobre su referencia. Incluso para hacer referencia por medio de ese nombre a la Forma de hombre, también se necesita algún tipo de especificación que nos impida atribuirlo a los particulares cada vez que queremos hablar de “el hombre”. Se podría aventurar que, llegado a este punto, Estilpón podría indicar que, al desconocer a qué hombre se refiere la sentencia, no se podría afirmar con seguridad que algún hombre particular existe y, lo que es aún más importante, que la Forma de hombre existe.

Estilpón cuestiona con la ambigüedad referencial de los nombres universales la eficacia, e incluso la existencia, de la participación, llamada a salvar la separación entre Formas y particulares, y a justificar la aplicación derivada de los términos universales. Esto hace que las Formas sean incapaces de proveer un conocimiento y una explicación de las entidades sensibles, restándoles cualquier poder explicativo y de causación (Montoneri 1984, pp. 218–219). Las Formas se manifiestan entonces como puros universales separados, incapaces de proveer un conocimiento del mundo sensible, mientras que las entidades sensibles permanecen indefinibles e ininteligibles a causa de su falta de vinculación con las Formas. Aunque el argumento de Estilpón impugna el concepto de participación platónico sin negar explícitamente la existencia de las Formas, la radicalidad de esta crítica vuelve poco probable la postulación por parte de los megáricos de Formas separadas de la realidad sensible, ya que, si así fuera el caso, éstas no cumplirían función alguna. En efecto, al probar la nulidad de las Formas en tanto causas de la inteligibilidad y existencia de las cosas sensibles, Estilpón las despoja de sus características esenciales y reduce la teoría de las Ideas a un constructo explicativo inútil que necesita reemplazarse con una visión alternativa sobre lo real.

⁴⁶ Es posible encontrar ciertas similitudes entre la crítica de Estilpón y el rechazo a la homonimia que Aristóteles presenta en *Categorías* 1a1–5. Sobre este asunto *cfr.* Mársico 2013b, pp. 26–27.

3. *Conclusión*

La reconstrucción de la metafísica megárica nos enfrenta no sólo a la dificultad de desentrañar los rasgos característicos de su descripción de lo real, con base en una interpretación que conecte los planteamientos de diversa índole esbozados por distintos integrantes del grupo, sino también a la necesidad de considerar las discusiones con las perspectivas alternativas, como la teoría platónica de las Formas o la metafísica aristotélica, que están en la base del desarrollo de la ontología megárica. Teniendo en cuenta lo establecido en los apartados precedentes, es posible concluir que el rasgo distintivo de la metafísica megárica es la afirmación de los conceptos de unidad e identidad. En el caso de la *agathología* de Euclides de Mégara, ambas nociones se presentan ya sea como características del bien, que expresa, según la interpretación que he esbozado, un modo de organización racional y necesario de lo real (SSR II.A.30, FS 83), o ya sea como requisitos necesarios para considerar que alguna cosa en particular es buena (SSR II.A.31, FS 84). La unidad del bien no excluye la posibilidad de la existencia de otras entidades, de modo tal que los megáricos no son defensores de un monismo de tipo numérico.

En el caso de Estilpón de Mégara, en el cual ya no se registra una reflexión sobre el bien, la unidad e identidad se presentan como rasgos que caracterizan a cada una de las cosas que son. Asimismo, hay un rechazo de la diferencia que trae aparejado la negación de cualquier tipo de cambio (SSR II.O.26, FS 302), lo cual es coherente con la redefinición de la noción de “posibilidad” que se registra en Diodoro Crono. Aunque el rechazo de la alteridad dificulta la justificación de la existencia de entidades múltiples, diferentes unas de otras, no las excluye taxativamente, ya que unidad, identidad y alteridad son características internas, que afectan a cada cosa en relación consigo misma. Este punto se aclara a partir de las críticas a la predicación atributiva que, sin dejar de reconocer la existencia de entidades múltiples, impugnan la adjudicación de diversos predicados a una misma cosa (SSR II.O.29, FS 305). En este asunto los megáricos adoptan un monismo de tipo predicativo que es coherente con la descripción sobre el plano real, colmado de entidades que presentan una unidad interna y son idénticas a sí mismas. La multiplicidad de entidades que aceptan los megáricos no tienen el estatus de Formas ya que, con el señalamiento del uso equívoco de los nombres universales que corresponden en primera instancia a las Formas, se muestra la dificultad para suponer algún tipo de relación ontológica entre éstas y las entidades sensibles, lo cual muestra

su nulidad *qua* principios explicativos (SSR II.O.27, FS 303). En este punto, los megáricos no estarían comprometidos con una perspectiva dualista que postulara la existencia de dos planos separados, uno sensible y otro inteligible. Por el contrario, en los testimonios de Euclides no habría razones para suponer que el bien fuera trascendente, sino que se trataría de un modo de organización inmanente de lo real. En el caso de Estilpón, el objeto de la crítica es justamente la existencia de un plano trascendente debido a las dificultades que presenta su relación con el plano sensible. Sin estar comprometidos con la existencia de Formas, los megáricos conjugan una visión pluralista sobre lo real que entroniza la unidad y la identidad como los rasgos principales de cada una de las entidades existentes.*

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, J., 1979, "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61, no. 1, pp. 1–21.
- Bestor, T.W., 1978, "Common Properties and Eponymy in Plato", *The Philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 112, pp. 189–207.
- Bredlow, L.A., 2011, "Platón y la invención de la Escuela de Elea (Sof. 242d)", *Convivium*, vol. 24, pp. 25–42.
- Brisson, L., 1997, "Les Socratiques", en M. Canto-Sperber (comp.), *Philosophie Grecque*, Presses Universitaires de France, París, vol. I, pp. 145–147 [versión en castellano: "Los socráticos", en *Filosofía griega*, trad. A. Aguado, Docencia, Buenos Aires, 2000, vol. I, pp. 161–198].
- Bueno, A.A., 1988, "Aristotle, the Fallacy of Accident, and the Nature of Predication: A Historical Inquiry", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, no. 1, pp. 5–24.
- Cambiano, G., 1977, "Il problema dell'esistenza di una scuola megarica", en G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna, pp. 25–53.
- Cordero, N.L., 2005, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires.
- , 1993, *Platon. Le Sophiste*, Flammarion, París.
- , 1991, "L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)", en P. Aubenque (comp.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Nápoles.
- Cornford, F.M., 1935, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, Butler and Tanner, Londres.

*Agradezco a la profesora María Angélica Fierro, cuyos valiosos comentarios me ayudaron a mejorar la argumentación y presentación de este trabajo, y al profesor Néstor Luis Cordero, por las sugerencias formuladas sobre el FS 83 (SSR II.A.30) que contribuyeron a ampliar mi interpretación sobre el testimonio. También quiero dar las gracias a los dos árbitros designados por la revista, ya que sus observaciones enriquecieron ampliamente este escrito.

- Curd, P., 1991, "Parmenidean Monism", *Phronesis*, vol. 36, no. 3, pp. 241–264.
- Diels, H.G. y W. Kranz, 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín.
- Diès, A., 1956, *Platon. Le Sophiste*, 3a. ed. , Les Belles Lettres, París (1a. ed. 1923).
- Döring, K., 1972, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Grüner, Ámsterdam.
- Dorion, L.A., 1995, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, Vrin, París.
- Drozdek, A., 2007, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arché*, Ashgate, Burlington.
- Field, G.C., 1948, *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*, Methuen, Londres (1a. ed. 1930).
- Fronterotta, F., 2007, *Platone. Sofista*, BUR, Milán.
- Gardella, M., 2014a, "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica", *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, vol. 36, no. 1, pp. 47–67.
- Giannantoni, G., 1990, *Socratis et socraticorum reliquiae*, Bibliopolis, Nápoles, 4 vols.
- Gillespie, C.M., 1911, "On the Megarians", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 24, no. 2, pp. 218–241.
- Guthrie, W.K.C., 1969, *A History of Greek Philosophy III. The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge [versión en castellano: *Historia de la filosofía griega III. Siglo V: Ilustración*, trad. J. Rodríguez Feo, Gredos, Madrid, 1994].
- Henne, D., 1843, *L'École de Mégare*, Joubert, París.
- Hintikka, J., 1964, "Aristotle and the Master Argument of Diodorus", *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, no. 2, pp. 101–114.
- Humbert, J., 1967, *Socrate et les Petits Socratiques*, Presses Universitaires de France, París.
- Mallet, M.C., 1845, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*, Crapelet, París.
- Mársico, C., 2013a, *Los filósofos socráticos*, Losada, Buenos Aires, 2 vols.
- , 2013b, "Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara", *Méthexis*, vol. 25, pp. 17–34.
- Mársico, C. y H. Inverso, 2012, *Platón. Eutidemo*, Losada, Buenos Aires.
- Montoneri, L., 1984, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Universidad de Catania, Catania.
- Mourelatos, A.D., 2008, *The Route of Parmenides*, Parmenides Publishing, Nueva York (1a. ed. 1970).
- Muller, R., 1988, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin, París.
- , 1985, *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Vrin, París.
- Rowe, C., 2007, "The Form of the Good and the Good in Plato's *Republic*", en D. Cairns, F. Herrmann y T. Penner (comps.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh University Press, Edimburgo, pp. 124–153.

- Schleiermacher, F., 1824, *Platons Werke*, Reimer, Berlín, 2 vols.
- Von Fritz, K., 1931, “Megariker”, en *Pauly-Wissowa Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Metzler, Stuttgart, supl. V, coll. 707–724.
- Weidemann, H., 2008, “Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 45, no. 2, pp. 131–148.
- Zeller, E.G., 1844–1852, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Reisland, Leipzig [versión en inglés: *Socrates and the Socratic Schools*, trad. O.J. Reichel, Longmans, Green and Co., Londres, 1877].

Recibido el 20 de febrero de 2014; aceptado el 14 de agosto de 2014.