

Marsico, Claudia

“Todavía no te ha atrapado la filosofía” (Parm., 130e). La sombra megárica en el Parménides de Platón

Revista de Filosofía: Aurora, vol. 33, núm. 60, 2021, Septiembre-Diciembre, pp. 808-827

Pontificia Universidade Catolica Parana

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.DS04>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673374735005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



“Todavía no te ha atrapado la filosofía” (*Parm.*, 130e).

La sombra megárica en el *Parménides* de Platón

“Philosophy has not yet taken hold upon you” (Parm., 130e). The Megaric shadow in Plato's Parmenides

CLAUDIA MARSICO ^a

Resumen

Los estudios sobre filosofías socráticas de los últimos años han reavivado numerosas discusiones sobre sus contactos. Este trabajo apunta al examen del *Parménides* y su vínculo con los megáricos. En primer lugar, estudia el papel de Parménides dentro de esta filosofía para explicar rasgos de la recreación platónica. Luego, explora los elementos megáricos en los argumentos de la primera parte y se refiere finalmente a las hipótesis de la segunda parte como respuesta crítica a la tesis megárica del bien-uno. La constatación de esta presencia intertextual ofrece una clave de lectura sobre el diálogo íntegro y su relación con el círculo socrático.

Palabras-clave: Platón. Parménides. Megáricos. Ontología. Argumentos.

Abstract

The studies on the Socratic philosophies during the last years have revitalised many discussions on their contacts. This work is oriented to the exam of the Parmenides and its link with the Megarians. First, it studies the role of Parmenides within this philosophy in order to explain the features of the Platonic depiction. Then, it explores the Megaric elements in the arguments of the first part of the dialogue, In the end it assesses the hypotheses of the second part as a critical answer to the Megaric thesis of the good-one. Acknowledging this intertextual presence offers a key to understanding the whole dialogue and its relationship with the Socratic circle.

^a Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina. Doctora en Filosofía, e-mail: claudiamarsico@conicet.gov.ar

Keywords: *Plato. Parmenides. Megarians. Ontology. Arguments.*

Introducción

En 1820 Joseph Socher, en su *Über Platons Schriften*, se preguntaba a propósito del diálogo Parménides: “Qué razones tendríamos para atribuirlo a Platón?”, y agregaba enfatizando su juicio negativo: “Es tan miserable, tan descabellado, tan confuso, tan extraño que, si Platón lo hubiese escrito, habría tenido que negarse a sí mismo. Digámoslo sinceramente. No es posible que Platón lo haya compuesto”. Poco después vuelve a preguntarse: “¿Por qué tendríamos que atribuirle estos ejercicios escolares a Platón? Hubiese elegido a alguien diferente de Sócrates para defender su sistema si iba a sucumbir a los golpes de Parménides” (1820, p. 287 s.). Puesto a tratar de identificar una autoría alternativa, Socher se inclina por alguno de los megáricos, yendo más allá de la idea vigente en la época que contemplaba un “período megárico” de Platón asociado con su estancia en la ciudad antes de viajar a Siracusa.

Profundizando esta línea, en algunos casos se analizó una posible contaminación del legado platónico con textos de esta escuela, llegando a contemplar que *Sofista* y *Político*, tanto como el diálogo que nos ocupa, podrían contarse en este grupo. Evidentemente han pasado dos siglos desde entonces y esta hipótesis fue archivada junto con las tendencias hipercríticas del s. XIX que llegaron a dudar prácticamente de todo el *corpus*. Sin avanzar hasta estos extremos, la clave de diálogo con la filosofía megárica ocupó un lugar importante entre las herramientas hermenéuticas para estudiar el desarrollo de los diálogos socráticos de cuño platónico, hasta que un giro historiográfico violento la sacó de escena. Con pocas excepciones, sólo hacia finales del siglo pasado se retomó esta cuestión intentando fundamentarla en bases más firmes.

En este horizonte, el presente trabajo se enmarca en este esfuerzo poniendo de relieve los elementos que permiten interpretar el *Parménides* como parte de una polémica anti-megárica. De este modo, buena parte de los aspectos desconcertantes de este diálogo cobran sentido. Para mostrar esto nos detendremos en primer lugar en la figura de Parménides y su papel dentro de la filosofía megárica, lo cual puede explicar algunos rasgos de la recreación platónica del *Parménides*. Luego estudiaremos

los argumentos de la primera parte del diálogo a los efectos de identificar los elementos megáricos y ofrecer una interpretación de su función en la obra. Respecto de la segunda parte, mostraremos la plausibilidad de que se trate de una respuesta crítica a la tesis megárica del bien-uno. Tras este recorrido, mostraremos cómo la clave interpretativa que se usó hace mucho para negar la pertenencia platónica de estos desarrollos aparece bajo otra luz y da cuenta de un dispositivo sutil de discusión dentro del círculo socrático.

Platón, los megáricos y el padre Parménides

Platón hace de Parménides en *Sofista*, 241d una figura paterna de peso indubitable que es preciso asesinar. Cabe señalar, sin embargo, que la importancia que le confirieron otras líneas socráticas es igualmente relevante, como sucede especialmente con los megáricos. En el último siglo se ha desatendido este punto, que contrasta, no obstante, con los testimonios que señalan la impronta eleática de las ideas de Euclides, como es explícito en el caso de los testimonios de Cicerón en *Academica Priora*, II.129, Diógenes Laercio, II.106 (SSR, II.A.30 = FS, 83) y Aristocles, según comenta Eusebio en *Preparatio Evangelica*, XIV.17, p. 756/7. El viraje se produjo después de 1931, fecha de la publicación del artículo sobre los megáricos de Kurt von Fritz donde resaltaba el origen socrático de los rasgos determinantes. A pesar de los argumentos en contra que se han ido aduciendo,¹ la impronta de esta lectura ha sido poderosa, al costo de convertir a esta línea en un producto extraño de la práctica socrática y perder su vínculo con la discusión de la época en torno de la vigencia y la transformación de las ideas eleáticas. En rigor, varias líneas profundizaron las exploraciones sobre la noción de verdad incluyendo revisiones sobre los planteos adecuacionistas pioneros y los intentos de ruptura que aparecieron de la mano de la sofística, asociados con el coherentismo y el relativismo, donde el eleatismo tiene un lugar importante. Sobre ese horizonte, es posible ver en el *Parménides* un análisis sobre las recepciones contrastantes de las ideas eleáticas que retrata la disputa por la herencia legítima.

¹ Véase, por ejemplo Döring (1972), Brancacci (2018) y Mársico (2011 y 2013), orientados a reinstaurar el vínculo con el eleatismo.

Euclides sostuvo y legó a la línea megárica una perspectiva novedosa que aunaba elementos eleáticos con desarrollos socráticos a través de la identificación de lo que es (ὄν), el bien (ἀγαθόν) y lo uno (ἓν).² En este marco tematizó la distancia entre lo real y estable y las manifestaciones pasajeras que se ofrecen a los sentidos. Esto lo hermana con el enfoque general del platonismo, en un contexto donde abundan las filosofías materialistas, y sugiere una cierta aceptación de la posibilidad de un plano de realidad estable diferente del ámbito sensible al que estamos anclados. Sin embargo, a diferencia de Platón, que prevé vías de comunicación entre lo estable y lo cambiante, los megáricos fueron mucho menos optimistas y sancionaron la insalvable separación entre planos. En este sentido, mirando con lentes eleáticos, aceptaban el punto firme parmenídeo asociado con el análisis de la noción de ser y compartían la caracterización de la multiplicidad de lo sensible, que hace que al bien que es uno "se lo llame con muchos nombres", siguiendo los parámetros de DK28B8.53 ss.

Si la participación no existe, la fundamentación del conocimiento resulta imposible. En rigor, no podría haberla porque los megáricos suponen una colisión insalvable entre lo real bueno y uno y la multiplicidad a que está atenazado el plano que habitamos. Este presupuesto dio pie a una de las prácticas más conocidas y productivas de la escuela, asociada con la actitud militante en contra de los sistemas fundacionistas, para lo cual desarrollaron un andamiaje de argumentos refutatorios orientados a mostrar que los conceptos centrales de los ámbitos metafísico y gnoseológico están viciados de ambigüedades que los hacen inútiles para cualquier investigación. Esta práctica recibió el nombre de erística, a veces dialéctica sin más, y se extendió como una sombra amenazante sobre los demás sistemas de pensamiento.

Basta recordar los agotadores intercambios entre Sócrates y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, cultores de la erística, en el *Eutidemo* de Platón que han sido convincentemente vinculados por L.-A. Dorion a los megáricos,³ o la amarga condena de Isócrates en el *Contra los sofistas* contra quienes embaucaban a sus interlocutores haciéndolos naufragar en paradojas. La naturaleza de estos argumentos se colige bien

² Sobre esta cuestión, así como sobre la posición megárica respecto de un plano eidético, véase Mueller (1985), Mársico (2013) y Gardella (2015), que comprende este enfoque como una *agathología*.

³ Véase Dorion (2000) y en la misma línea, Chame (2015).

de la producción de Eubúlides, discípulo de Euclides, autor de una serie de argumentos dialécticos entre los que se cuentan el sorites y el cornudo, entre otros.⁴ Por tanto, incluso si existe un plano real inteligible y lo que existe es bien y uno, si no hay participación, la filosofía se convierte en una advertencia contra el vano intento de acceder a ese plano. Los megáricos se transforman, por tanto, en implacables refutadores que, curiosamente pero no sin motivo, aparecen en la doxografía en compañía de los escépticos.

Zenón, la basura y el regreso al infinito

Contando con este vínculo, detengámonos, entonces, en el conjunto de argumentos que se extiende entre *Parménides*, 130a y 135c para pasar revista a las numerosas alusiones a argumentos megáricos en tensión con la Teoría de las Ideas. Apenas comenzado el relato de la famosa conversación, Zenón afirma apoyar la tesis parmenídea de la unidad del ser a través de la estrategia de rechazo de la multiplicidad, mostrando que implicaría una combinación impropia de semejanza y desemejanza (127e). El planteo supone una única lógica a la que deberían acogerse todas las cosas, y provoca por tanto la queja de un joven Sócrates que propone introducir la dualidad de planos evitando, por tanto, tratar lo inteligible con la lógica de lo sensible. Si es así, no hay contradicción alguna en el hecho de que algo tenga rasgos de semejanza y diferencia a la vez, mientras no sean la semejanza y la diferencia mismas las que alojan el rasgo contrario (129a-b). La perspectiva zenoniana de irreductible contradicción de lo sensible coincide con las tesis de Euclides, y la contrapropuesta de la Teoría de las Formas da lugar, precisamente, a impugnaciones construidas desde esa perspectiva.

En rigor, el intercambio con Zenón dicta la lógica de todo el pasaje que sigue: de lo verdaderamente real no puede decirse más que lo que dijo Parménides deduciendo sus rasgos básicos. Sobre todo lo demás, sólo contamos con la lógica de lo sensible, que es múltiple, y resulta, como ha mostrado Zenón, contradictoria y por tanto incapaz de fundar conocimiento. En rigor, este Parménides encarna la perspectiva megárica y desde esta perspectiva señala que la teoría platónica no puede

⁴ Véase Mársico (2013) y Villar (2018).

trasponer los límites de lo sensible, a la manera de las creencias de los mortales de DK28B8, y para mostrar su vicio intrínseco desata la serie de argumentos que siguen.

Así, en 130a Parménides ahonda en la cuestión de la extensión de la teoría, estableciendo la conocida diferencia entre ideas éticas y matemáticas, ideas de entidades naturales y cosas "desdeñables". Las primeras son las que reciben mayor atención en las obras platónicas previas, aunque no faltan menciones de objetos de factura humana, como la problemática lanzadera de *Crátilo*, 388b y la cama de *República*, X.596a, que sin duda se adaptan peor a la caracterización general de las Formas, y sobre todo a la gradualidad que supone la participación. En el contexto de las filosofías socráticas, cabe mencionar que este punto es especialmente problemático, dado que la filosofía platónica compite con sistemas fundacionistas como el antisténico, que encuentra paradigmas estables para todo aquello de lo que hay un nombre.

Este Parménides megarizante sugiere que las Formas conducen a una teoría similar a la del οἰκεῖος λόγος, que Platón se ha encargado de controvertir en otros diálogos, lo cual lo sumiría en una peligrosa contradicción. Si a veces parece rozarla, como en la caracterización de *República*, X que mencionamos, donde parece haber ideas para todo aquello de lo que hay un nombre, no hay que olvidar que se trata de pasajes donde hay alusiones reconocibles a la posición antisténica y no deberían ser tomados sin más como parámetros de la posición platónica, que confiere al lenguaje un papel importante, dado que sin *πρῶτος πλοῦς* no podemos prescindir de él, pero como vía de acceso al plano eidético sin poder nunca sustituirlo, como de hecho sucede en el caso antisténico.⁵ Al contrario, este argumento no sugiere la extensión del ámbito eidético, sino la necesidad de producir una explicitación general de la relación entre realidad y lenguaje tal como se despliega en *Sofista*, que está lejos de admitir un mero paralelismo. Esta torsión implica, entre otras cosas, el parricidio de Parménides, que, visto desde esta perspectiva, implica a la vez la impugnación del eleatismo megarico que niega el vínculo entre lenguaje y realidad y el antistenismo que lo considera un rasgo siempre presente.

⁵ Véase Stahlin (1901, p. 26), Dummler (1901) y nuestro trabajo sobre el tema (2018).

Por su parte, el llamado dilema de la participación, en 130e-131e, insiste en la proyección de criterios materiales propios de lo sensible a lo inteligible cuando Parménides pregunta si lo que participa participa de la Idea íntegra o de una parte de ella. En el primer caso, estará “separada de sí misma (αὐτοῦ χωρὶς; 131b)”, multiplicada, y en el segundo, dividida (μέρους ἂν μετέχῃ, 131c), con lo cual las Formas “no estarán en su totalidad en cada cosa, sino sólo parcialmente” (μέρους ἐκάστου, 131c), lo cual crea inconsecuencias en nociones relacionales como grandeza, igualdad o pequeñez. En 131b Sócrates intenta resistirse a estos efectos apelando al modelo de la luz del sol, que sintetiza y activa la presentación de los símiles de *República*, VI-VII donde el sol es una analogía de la Forma de Bien, y constituye un pasaje de fricción con la perspectiva megárica sobre este principio. Allí Platón pretende mostrar que, lejos del abismo megárico, hay modos de remontar la distancia onto-epistemológica. Esta alusión al sol comporta una indicación de la vía de solución platónica, que contrasta con la sustitución de Parménides del sol por la vela de un barco, ejemplo que está anclado totalmente a lo sensible. De nuevo, todo el pasaje fuerza la adopción de una lógica única que toma como parámetro lo material, aunque el planteo mismo contiene indicaciones sobre el modo de salir de la encerrona si es que se acepta un modelo de ontología dualista *con* participación.⁶

Las dos versiones regresivas que se asocian con el argumento del tercer hombre (131e-133a) ofrecen asimismo un terreno de amplio diálogo con la línea megárica. El ejemplo aducido por Platón no es el hombre, sino la grandeza y luego la semejanza, pero tenemos noticia de una serie de argumentos testimoniados por Aristóteles en *Sobre las Ideas*, 83.35-85.15 que apelan a ese ejemplo. Allí se incluyen modelos regresivos, como el platónico, junto con otros no regresivos que habrán de interesarnos aquí. Mencionemos primero la versión platónica: en 132a-b, se caracteriza la participación como comunión ontológica: al ver muchas cosas grandes se identifica a la Grandeza como su carácter común, pero al contemplar juntas las cosas grandes y la Grandeza, en tanto ésta no puede carecer de ese rasgo que la define, entraría en escena una tercera

⁶ Como se ha notado, puede inferirse del cuidado de Aristóteles por escapar de esta cuestión en el tratamiento de la sustancia segunda (*Met.* 1039a33-b2) la fuerza de este tipo de impugnaciones.

entidad grande a la manera de una Super-Forma para explicar su relación, en un proceso que se reiteraría al infinito. Luego, en 132d-133a se evalúa la participación como relación de semejanza entre particular y Forma, de un modo que Parménides se apura a considerar horizontal y recíproco, eludiendo el formato de modelo y copia, de modo tal que para explicar la semejanza entre particular y Forma haría falta una tercera entidad que las englobe, provocando de nuevo un efecto regresivo.

En ambos casos se opera sobre la base de la homologación del *status* de Formas y particulares que estrictamente convierte el esquema en un mecanismo de circularidad que nunca sale del mismo plano atado a la lógica de lo sensible. De este modo, la teoría platónica abandonaría su carácter fundacionista para trocarse en un coherentismo disfrazado y fallido. Con la participación suspendida y el dualismo debilitado, la relación entre particulares y Formas se vuelve presa fácil de las críticas megáricas. Entre ellas, precisamente, tenemos noticia de la versión de Políxeno. La *Carta platónica XIII*, 360b-c afirma que Políxeno era un compañero de Brisón, a quien conocemos como un continuador de Euclides que combatía las tesis vinculadas con la *orthótes onomáton* extrayendo tesis contraintuitivas como la inexistencia de palabras obscenas.⁷

Estamos, por tanto, en terreno megárico, y en esta línea parece haberse movido Políxeno, cuya versión, según Alejandro de Afrodisia, planteaba: "si el hombre existe por participación y comunidad con la Forma, es decir el hombre en sí, es preciso que haya un hombre que tenga su ser en relación con la Forma. Pero no es el hombre en sí el que participa de la Forma, porque él es la Forma, y tampoco el hombre particular. Resta entonces que exista un tercer hombre que tenga su ser en relación con la Forma".⁸ Notemos que el argumento está dirigido directamente contra la participación: Suponiendo que haya dos planos, uno con poder fundante, no hay manera de justificar la relación con los particulares que ocupan el plano derivado.

El pasaje no incluye una explicación sobre las razones de la imposibilidad, pero creemos que esta falta puede suplirse apelando a otro argumento megárico con propósitos anti-platónicos, esta vez de Estilpón de Mégara. Diógenes Laercio relata a propósito de uno de sus planteos: "Como era extremadamente hábil en los

⁷ Sobre esta interpretación de la posición de Brisón, véase Mársico (2013, p. 118-130).

⁸ Alejandro de Afrodisia, *Sobre la Metafísica de Aristóteles*, 84.16-21 (SSR, II.T.10 = FS, 132).

argumentos erísticos, Estilpón rechazaba también las Formas. Decía, asimismo, que al decir “hombre” no se nombra a nadie, porque ni se dice éste ni aquél. Pues, ¿por qué sería más este hombre que aquél? Por lo tanto, tampoco se dice éste. Y a su vez, la verdura no es lo que se señala, pues la verdura existía hace más de diez mil años, por lo tanto no es esta verdura”.⁹

La estrategia de impugnación de Estilpón a las Formas platónicas, se nos dice, reposa en que los términos universales carecen de referencia por dos razones fundamentales: por un lado, no tienen cláusulas de particularización, de manera que estrictamente no sirven para reconocer individuos particulares; por otro, tienen una perdurabilidad incompatible con la de los individuos a los que supuestamente nombran. En este enfoque, un particular sólo puede ser referido mediante un nombre propio, categoría más restrictiva incluso que la antisténica y su mención del *oikeíos ónoma* de cada cosa. De esta caracterización surge que la objeción de Estilpón apunta al carácter explicativo de las Formas: coherente con la tradición megárica, suponiendo incluso que las Formas existan, no es posible afirmar que la lógica de unicidad del plano eidético pueda ser puesta en relación con la multiplicidad de lo sensible. Por el contrario, tal distancia pone de relieve, otra vez, el desgajamiento de planos del que parte un megárico.

Esta irresoluble desconexión entre planos, en este sentido, iría acompañada de la imposibilidad de una doble referencialidad del lenguaje que denuncia Estilpón. Políxeno indica que ontológicamente hay entidades inteligibles y sensibles no correlacionables, Estilpón señala que los nombres diseñados para nombrar las primeras no son aptos para referir a los particulares. En algún sentido, los términos universales como “hombre” o “verdura” pertenecen al plano fantasmático del tercer hombre del argumento de Políxeno: ni Forma ni particular. Del mismo modo, para Estilpón, el lenguaje, al menos en este enfoque, estaría llamado a nombrar entidades que participan de las Formas, pero en rigor esas entidades no serían particulares, sino esas construcciones hipotéticas de Políxeno, que escapan a la ontología binaria del sistema platónico. Así, el lenguaje podría ser una efectiva vía de conocimiento, pero sólo si la realidad fuera distinta de lo que es y nos presentara una suerte de esquema

⁹ Diógenes Laercio, II.119 (SSR, II.O.27 = FS, 303).

donde frente a las Formas hubiese un plano que operara mucho más cerca de su lógica de lo que lo hace el ámbito sensible.

Por otra parte, el planteo general tiene potencia para explicar, desde el punto de vista megárico, por qué se produce la falsa idea en los hombres de que el lenguaje efectivamente muestra lo real y habilita la posibilidad de conocimiento. En la descripción de Estilpón, el lenguaje es responsable de la ficción de la participación. El plano semántico que presenta la relación uno múltiple es proyectado sobre el plano ontológico y se basa en la categoría de lo que la gramática llamará más tarde nombre común, que desde esta perspectiva carece de referencia a entidades y constituye, en todo caso, un rasgo predicativo que el segundo momento de la estrategia argumentativa se encargará de impugnar. Si existen las Formas, el lenguaje podría ser capaz de captarlas, pero eso no agregaría nada a nuestro conocimiento del mundo, porque los términos universales y la lógica que los rige no se aplica al ámbito sensible.

El refugio en los *lógoi* que proponía Platón en *Fedón*, 99a-101e como inicio del método filosófico resulta desde esta perspectiva una pérdida de tiempo, salvo que se busque un análisis de las regularidades lógicas, incluso de las Formas, sin pretender que ello otorgue saber sobre las entidades sensibles. El resultado de esta práctica es seguramente la construcción de argumentos que según los parámetros del saber mundano son paradojas, de manera que un refugio en los *lógoi* equivaldría a volverse un megárico. Probablemente por eso el pasaje sobre el método hipotético se cierra con un llamamiento encendido de Platón a no caer en las trampas de los erísticos y sobre todo, a no confundir su propio modelo de dialéctica con el de los seguidores de Euclides.

Por tanto, los enfoques son sólo superficialmente diferentes: mientras Políxeno dice que el hombre particular no participa de la Idea, Estilpón toma la perspectiva inversa y dice que las Ideas, para las que se supone nombres universales asociados, en consonancia con pasajes platónicos como *República*, X.596a y la sugerencia de extensión del ámbito de las Formas del primer argumento, no sirven para nombrar los particulares. En este mismo clima, en el argumento final sobre el conocimiento de 133b-134e, se afirma que no se puede ser esclavo del Amo en sí ni amo del Esclavo en sí. Con un esquema que en la base es el mismo del argumento de Políxeno, el amo no participa de la Forma de Amo, de manera que el esclavo no se relaciona con ella, del mismo modo que lo que pasa por conocimiento en el plano sensible no tiene vínculo

con el Conocimiento en sí, que conoce lo en sí, por lo cual es un ámbito absolutamente ajeno para nosotros. En efecto, “ninguna de las Formas sería conocida por nosotros, ya que no participamos del Conocimiento en sí” (134b), y por ello todas las Formas nos son inaccesibles, del mismo modo que los dioses, si tienen el Conocimiento en sí, no tienen noticia de nuestro ámbito (134d-e). Se trata de un prolijo corolario de la negación de la participación que nos deposita precisamente en terreno megárico.

Mencionemos finalmente el curioso pasaje de 132b-c, donde Sócrates intenta escapar al argumento regresivo sobre la Grandeza explorando la posibilidad de que no se trate de entidades del plano sensible sino de pensamientos entendidos como fenómenos mentales que reconocen el carácter común. De eso colige Parménides: “Puesto que dices que las cosas participan de las Formas, ¿no te parece necesario que cada cosa esté hecha de pensamiento y todas piensen, o bien que siendo pensamiento no piensen?”. Si la Forma es pensamiento y las cosas participan de Formas, deberían ser pensamiento todas ellas y estar animadas, a riesgo de caer en la contradicción de ser “pensamiento que no piensa”. Sócrates se retira rápidamente para explorar el argumento de las Formas como paradigmas, pero la breve alusión sirve para llamar la atención sobre un modo de razonamiento al que Platón ya había prestado atención en un contexto bien distinto.

En efecto, en *Eutidemo*, 300a se echa mano de un argumento erístico basado en la sintaxis. Así, de la declaración de que los hombres ven lo que es $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{o}\rho\alpha\tilde{\nu}$, en el sentido de “visible”, el interlocutor acepta que ve sus vestimentas y se concluye que las vestimentas ven, entendiendo $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{o}\rho\alpha\tilde{\nu}$ esta vez como capaz de ver. Aristóteles trata más tarde en *Refutaciones Sofísticas*, IV.166a este modelo como ejemplo de ambibolía entendida como ambigüedad sintáctica.¹⁰ De un tipo similar es el argumento que sigue sobre las cosas que hablan o callan en 300b-d, lo cual muestra una tipología general de argumento.

Nos interesa aquí que, como se ha notado, Eutidemo y Dionisodoro son buenos representantes de la línea megárica y el diálogo íntegro se preocupa por marcar la distancia entre este tipo de dialéctica y la platónica, bajo la mirada descontenta del personaje innominado del final, tal vez Isócrates, que no ve diferencias y condena

¹⁰ Véase Dorion (1995) y Mársico (2014).

toda la práctica, incluida la socrático-platónica, como absurda.¹¹ En el *Eutidemo* este pasaje se ubica en una retahíla rápida de argumentos en que Ctesipo comienza a dominar la técnica de la refutación, lo cual contrasta con el pasaje del *Parménides*, donde Sócrates no atina a reaccionar en manos de un Parménides que no dista de los hermanos del Eutidemo en su celeridad implacable para la reducción al absurdo a cualquier costo.

En suma, los argumentos de la primera parte del *Parménides* retratan los mecanismos del dispositivo megárico que sanciona una diferencia absoluta entre el plano de lo verdaderamente existente y lo sensible, de modo tal que ataca la Teoría de las Formas negándole la posibilidad de inferir rasgos de lo eidético y la fuerza a valerse de categorías de lo sensible, las únicas supuestamente a la mano. Esto provoca, por cierto, problemas múltiples, pero sólo desde la perspectiva de quien niega toda vía de acceso al plano eidético.

Cabe notar que esta impugnación megárica es consistente con el diagnóstico aristotélico en relación con la tensión entre homonimia y sinonimia en el inicio de *Categorías*. No es improbable que esta serie de impugnaciones de cuño megárico haya contribuido a llamar la atención sobre la dificultad de dar por sentada la continuidad de sentido y lógica entre plano sensible y plano inteligible, cuando en rigor no tenemos garantía de lo que rige un nivel al que no accedemos con facilidad. ¿Qué garantiza que lo que entendemos por "bello" en el plano sensible guarde consistencia con "lo bello en sí"? ¿Y si hubiera diferencias que no captamos por nuestro anclaje sensible, pero que son determinantes? La preferencia aristotélica por sistemas sinonímicos y una homonimia limitada al modelo *pros hen* para resguardar la garantía de mismidad de sentido constituye un modo de salir de una zona de conflicto acicateada por las objeciones megáricas con una suerte de corte del nudo gordiano.

Por supuesto, la solución platónica no pasa por el abandono de la homonimia, sino por la insistencia acerca de la incapacidad de sus contrincantes para comprender la participación. La estrategia defensiva radica, más bien, en mostrar que, de la misma manera que en *Teeteto* es imposible explicar qué es el conocimiento sin las Formas, en

¹¹ Sobre el Eutidemo y la línea megárica, véase Dorion (2000) y Mársico (2013). Sobre Isócrates, Inverso y Marsico (2012) y Villar (2020).

Parménides no se puede comprender el plano de lo real sin la participación. En este sentido, se trata de un diálogo sobre “lo que es” y sobre la posibilidad de acceder a este plano, donde los detractores de las Formas se empeñan en vaciar de cognición lo sensible y reducirlo a un *status* fantasmático sobre el que sólo cabe explicitar las paradojas que lo habitan. En este sentido, como en *Teeteto*, constituye una prueba de que este problema sólo se resuelve positivamente a través de la reintroducción de las Formas.

Ahora bien, en el último tramo, el personaje de Parménides se preocupa por mostrar que esta beligerancia se trata de una puesta en escena y que la mirada megarizante no es la única ni la mejor opción. Platón hace que el venerable padre de la ontología revele que estuvo encarnando un punto de vista que no comparte. “Sería muy difícil mostrarle a quien dijese eso que está en un error”, afirma, “a menos que se le opusiera alguien de gran experiencia en la discusión y bien dotado por la naturaleza, dispuesto a seguir en sus detalles una trabajosa argumentación que viene de muy atrás” (134b). Como en *Entidemo*, la posición megarizante puede aturdir y llevar a aceptar corolarios que con mayor examen resultan impropios.

Para este momento, por tanto, Parménides ha cambiado de bando y se coloca con Sócrates frente a “quien nos escuche” (135a), y más todavía quienes pretendan seguirlo, para responder a la perplejidad que puede llevar a declarar las Formas como incognoscibles. Nótese que no se trata de una referencia sin más a alguien que niega las Formas por una profesión materialista o relativista, sino a un grupo más acotado que sostiene la duplicidad de planos sin comunicación, todo lo cual señala hacia el concierto megárico. Si Parménides, como confirman las fuentes, estaba muy ligado a esta línea, Platón comienza por allí sólo para hacer que Parménides mismo limite toda esa práctica a la detección de posibles puntos de desconcierto que deberían ser solucionados con un ejercicio dialéctico integral que no se restringe a la refutación y no queda preso, por supuesto, de la idea de planos comunicados.

Parménides deja los aires megarizantes para trazar una lógica del ejercicio: la refutación polémica puede ser útil, como muestra el diálogo, para señalar la dificultad de un problema. De acuerdo con el valor catártico del *élenchos*, la seguridad de Sócrates ha sido resquebrajada porque no pudo responder a la inquisición parmenídea y con esto ha ganado conciencia suficiente de la necesidad de emprender un tipo de

búsqueda que por intentar muy rápido definir las Formas (135d) fue pasada por alto. En este punto Platón hace que Parménides condene la práctica megárica como insuficiente y legue al platonismo la continuación de su tarea: no sólo hay que suponer que algo es y examinar las consecuencias, sino también "suponer que eso mismo no es, si quieres ejercitarte realmente" (136a). Sólo un Sócrates inexperto puede ser presa del Parménides de los megáricos.

Unidad y negación de la participación

Detengámonos muy brevemente en el ejercicio de argumentación sobre la unidad que se desarrolla en la segunda parte del diálogo. Una parte importante de las interpretaciones se ha inclinado por ver allí un texto desconcertante, como afirman Vlastos (1954, p. 343), Gill (1996) y Allen (1997). Por su parte, Taylor (1934) no duda en considerarlo un juego, y Tabak (2015) una sátira. Con algo más de optimismo Grote (1865) y Robinson (1953) lo conciben literalmente como un puro ejercicio lógico, mientras Meinwald (1991, 1992 y 2014), Peterson (1996, 2000 y 2003) y Miller (1986) ven una exposición en la que las Formas salen indemnes. Con otra perspectiva y mirando al contexto, Cherniss (1957) y Shorey (1903) señalaron que se trata de un argumento contra la posición eleática en general, y mucho antes Schleiermacher había sugerido que el *Parménides* retrata la antigua filosofía que había hecho sus aportes, pero no llega a dominar el dispositivo de la dialéctica y queda presa en un análisis de hipótesis sin norte. ¿Qué podemos decir de esto si tomamos en cuenta el horizonte de la primera parte?

En rigor, desde nuestra perspectiva, toda la sección puede ser comprendida con provecho como un examen de las tesis de la unidad que colisiona con el tratamiento megárico. En este sentido, no se trata de eleatismo sin más, sino de quienes encarnaban el eleatismo en el s. IV, a quienes se habrá de objetar tres puntos principales. En primer lugar, el desarrollo de la segunda parte importa un carácter metodológico diferente, dado que al avenirse al examen de hipótesis el planteo responde a un programa que Euclides rechaza explícitamente. Sabemos por el testimonio de Diógenes Laercio, II.107 (SSR, II.A.34) que "se oponía a las demostraciones no en las premisas sino en la conclusión". Esto implica que buscaba

contrariar el vínculo entre pasos de un razonamiento. Por supuesto, no se trata de un rechazo sin más, ya que para que sus dispositivos de refutación funcionen los megáricos necesitan vínculos lógicos y sus aportes fueron sustantivos en ese terreno, pero no les interesa atenerse a ellos como núcleo de un programa general, lo cual es entendible. Si el objetivo general de su práctica es refutativo, sin duda se trata de un procedimiento conveniente que permite aislar enunciados y aplicarles argumentos preconcebidos que muestran contradicciones en sus nociones básicas. Un megárico no espera ni acompaña la búsqueda dialéctica, sino que acecha para señalar su inutilidad.

Esto se ve bien, como indicamos, en los argumentos de la primera parte, que no hacen otra cosa que tomar la respuesta inicial de Sócrates a Zenón y descargar sobre ella una batería de argumentos que apelan a la labilidad de las nociones de todo, parte, semejanza, grandeza, etc. Con el cambio de actitud de Parménides, que deja atrás su actitud inicial, la segunda parte se convierte en una demostración del tipo de investigación que debería llevar adelante quien quiera apelar al principio de la unidad. Si los megáricos adhieren a esa idea, en lugar de buscar resquicios e inconsecuencias, deberían poner su pericia argumentativa al servicio de una investigación dialéctica integral.

En consonancia con los lineamientos de *Fedón*, 99-100, se trata de analizar hipótesis que no surgen del ánimo refutativo sino de una voluntad programática de exploración del plano eidético. En este sentido, la investigación tiene largo aliento y se mantiene a pesar de resultados adversos que puedan aparecer en un momento del examen. Las sucesivas hipótesis de la segunda parte muestran cómo se modifican perspectivas y se vuelve sobre trazados que parecen dar resultados contradictorios. Más todavía, la presentación problemática sirve de advertencia de que se trata de un nivel de difícil acceso y por tanto el análisis puede contener elementos paradójicos, lejos del rápido descarte de la argumentación erística.

En segundo lugar, esta segunda parte incluye desarrollos que contravienen los principios megáricos de separación absoluta de planos, en tanto el análisis de lo Uno implica también el análisis de lo otro del Uno, de un modo que tiende conexiones entre ambos y muestra que el estudio de lo otro del Uno no implica necesariamente la referencia a la experiencia sensible. En efecto, el concierto de hipótesis pensadas

como un conjunto de tres grupos subrayan los elementos de tensión respecto del eleatismo megárico.

En 137c-142a la primera hipótesis analiza si el uno es uno, concluyendo la negación de una serie de rasgos ligados con lo múltiple, las partes, el límite, la extensión, el reposo y el movimiento, lo idéntico, semejante, igual o sus contrarios y el tiempo, por lo cual no es. Lo desconcertante de esta conclusión abre el análisis de una segunda hipótesis, en 142a-155e, sobre la existencia del Uno, lo cual abre la relación con el ser, de modo que esta vez respecto de los mismos rasgos, muestra que los tiene a ellos y a sus contrarios a la vez, por lo cual lo que "conviene para los otros, conviene también para el Uno" (155e). La serie de rasgos contrastantes abre la posibilidad de una participación ocasional en el ser que será analizada inmediatamente: que el uno es y no es (155e-157b), identificada como instante de pasaje de un estado a otro.

Sobre esta base, se cambia la perspectiva y lo que interesa ahora no es el Uno sino lo otro del Uno. Así se procede en la tercera hipótesis a un examen de los otros bajo la condición de que el Uno es (157b-159b), donde sobresalen los rasgos de parte, multiplicidad, pluralidad ilimitada que participa en la limitación, con todas las determinaciones opuestas de la segunda hipótesis. En la cuarta hipótesis, se vuelve sobre los otros con una caracterización del Uno similar a la primera hipótesis, por lo cual "el Uno es todo y no es nada, tanto respecto de sí mismo como respecto de los otros" (160b).

Del mismo modo se procede con el caso del no ser del Uno. En la quinta hipótesis (160b-163b) se examina qué se deduce si el uno no es, constatando que resulta sin embargo cognoscible, sujeto de relaciones, de modo que es de algún modo. En la sexta hipótesis, en 163b-164b, se enfoca el puro no ser, que lleva a la nada. Esta dualidad se traslada a la exploración de los otros y su relación con el no ser del Uno, de modo que en la séptima hipótesis, en 164b-165e, los otros, sin el Uno, se revelan como diferentes entre sí y con los rasgos contrastantes de lo múltiple. En la octava hipótesis, finalmente, en 165e-166c, se reexamina la relación entre el Uno inexistente pensado en su puro no ser con su otredad pensada de modo especular, de modo que si el Uno no es, nada es.

En este contexto interesa especialmente la conclusión de las indagaciones: “tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen” (166c). ¿Qué implica este corolario si miramos el *Parménides* en su dimensión de diálogo en tensión con la filosofía megárica? En primer lugar, la categoría eleática de unidad que los megáricos usaban para desdeñar la posibilidad de conocimiento del ámbito de lo múltiple revela una complejidad que Euclides y sus seguidores no tienen en cuenta. No basta con postular un polo de unidad que deja el resto en una situación fantasmática, sino que es preciso proponer un análisis del ser y la unidad que no apele a la estratagema de declararlo inaccesible de antemano.

Por otra parte, el estudio de las hipótesis muestra que para caracterizar a lo Uno es necesario considerar también la naturaleza de lo múltiple, de modo que no es lícito, otra vez, abroquelarse en la afirmación del principio, sino que se debe estudiar su relación con todo aquello que pertenece a otro plano. Desde esta perspectiva, la negación de la participación megárica se paga al precio de condenar el estudio del fundamento de su propio sistema, y esto le quita peso a los corolarios escépticos de esta línea. Las advertencias sobre la imposibilidad de conocer no se deben a un rasgo del plano de lo sensible, sino que responden solamente a un descuido metodológico sobre los propios principios de la filosofía megárica.

Consideraciones finales

Para concluir, podemos afirmar que, atendiendo al diseño del perfil que Parménides adopta en este texto, a los aspectos de la crítica a la teoría de las Ideas que estructuran la primera parte, y a los elementos megáricos del tratamiento de las hipótesis sobre lo uno, es posible comprender el diálogo como un intento de impugnación de los puntos de partida de este grupo, y alentar con ello una comprensión dinámica del plano eidético, tal como se despliega en el *Sofista*. La figura de Parménides se revelará de este modo como una alusión de autoridad para ambas líneas que revive para definir las críticas megáricas a la Teoría de las Ideas como desafíos que incentivan al joven Sócrates a proseguir su exploración y no como verdaderos obstáculos, minimizando, por tanto, el valor refutativo de las invectivas megáricas.

Al mismo tiempo, en la segunda parte, en lo que se presenta como un ejercicio filosófico, se contravienen los parámetros fundamentales de análisis de lo uno que rigen en la filosofía que se inicia con Euclides, dejando en manos de Parménides la impugnación de los puntos básicos de la línea megárica y reforzando con ello la posición relativa del platonismo. Si Socher veía imposible que el Parménides fuera un diálogo platónico y buscaba la autoría entre Euclides y sus seguidores, nosotros, al contrario, proponemos que se trata de una obra diseñada para discutir con los megáricos y muchos de sus efectos desconcertantes lo son menos si tenemos en cuenta este horizonte, lo cual abre una tarea que a nuestro juicio todavía está por hacerse y que puede ofrecer una visión más compleja y rica del diálogo entre filosofías socráticas.

Cuando concluyendo la primera parte en 135d Parménides le recomienda a Sócrates "Esfuézate y ejercítate más en a través de esa práctica aparentemente inútil" no está solamente invitándolo a formarse en la dialéctica, sino, como se hace en 136a, a comprometerse con el examen de hipótesis que suponen un esquema metafísico con participación. Pueden parecer inútiles porque no tienen la utilidad inmediata de los argumentos megáricos para la impugnación del conocimiento. Al contrario, forman parte de un ejercicio sostenido que da sus frutos solamente después de un trabajo arduo.

Referencias

ALLEN, R. *Plato's Parmenides*. New Haven: Yale UP, 1997.

BRANCACCI, A. Socratism and eleaticism in Euclides of Megara. *En: STAVRU, A. et al. Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: BRILL, 2018.

CHAME, S. La relación entre la sofística tradicional y la escuela megárica en torno a sus parámetros argumentativos: análisis comparativo del tratado Sobre el no ser y el Eutidemo. *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, v. 2, 2015.

CHERNISS, H. The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *American Journal of Philology*, v. 78, p. 225–266, 1957.

DÖRING, K. *Die Megariker*, Amsterdam: Grüner, 1972.

DORION, L. Aristote, *Les refutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1995.

DORION, L. Eythydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? *En: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia, 2000. p. 35-50.

- DUMMLER, F. *Kleine Schriften*, I. Leipzig: Hirzel, 1901.
- GARDELLA, M. *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rthesis, 2015.
- GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae (SSR)*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- GILL, M. Introduction. En: GILL, M. et al. *Plato: Parmenides*. Indianapolis: Hackett, 1996.
- GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates* (Volume II). London: John Murray, 1865.
- INVERSO, H., MARSICO, C. Platón, *Eutidemo*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada, 2012.
- MARSICO, C. Megaric philosophy: between Socrates' stamp and the ghost of Parmenides. En: CORDERO, N. *Parmenides, venerable and awesome*. California: Parmenides Publishing, 2011.
- MARSICO, C. *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos I*. Megáricos y Cirenaicos. Buenos Aires: Losada, 2013.
- MARSICO, C. Encrucijadas dialécticas: *élenchos*, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las *Refutaciones sofísticas*. *Archai*, v. 14, 2014.
- MARSICO, C. Sombras de las polémicas intrasocráticas: Antístenes en la *República* a propósito de la crítica homérica. En: PULPITO, M. *Hodoi noesai: Essays in Honour of Néstor Cordero*. Lisboa: Diogene, 2018. p. 279-289.
- MEINWALD, C. *Plato's Parmenides*. New York: Oxford University Press, 1991.
- MEINWALD, C. Good-bye to the Third Man. En: R. KRAUT. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 365–396.
- MEINWALD, C. How Does Plato's Exercise Work? *Dialogue*, v. 53, p. 465–494, 2014.
- MILLER, M. H. Jr. *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- MÜLLER, R. *Les mégariques*. Paris: Vrin, 1985.
- PETERSON, S. Plato's *Parmenides*: A Principle of Interpretation and Seven Arguments. *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, p. 167–192, 1996.
- PETERSON, S. The Language Game in Plato's *Parmenides*. *Ancient Philosophy*, v. 20, p. 19-51, 2000.
- PETERSON, S. New Rounds of the Exercise in Plato's *Parmenides*. *Modern Schoolman*, v. 80, p. 245–278, 2003.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1903.
- SOCHER, J. *Über Platons Schriften*. München: Lentner, 1820.
- STÄHLIN, F. *Die Stellung der Poesie in der Platonischen Philosophie*. München: Beck, 1901.

TABAK, M. *Plato's Parmenides Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

TAYLOR, A. *Plato's Parmenides*. Oxford: OUP, 1934.

VLASTOS, G. The third man argument in the parmenides. *Philosophical Review*, v. 63, n. 3, p. 319-349, 1954.

VILLAR, F. Los argumentos dialécticos de Eubúlides de Mileto: el Mentiroso, el Sorites, el Velado y el Cornudo. *Factótum. Revista de Filosofía*, v. 19, p. 48-59, 2018.

VILLAR, F. Isócrates y el crítico anónimo del Eutidemo de Platón. *Ágora. Papeles de Filosofía*, v. 39, p. 169-191, 2020.

VON FRITZ, K. Megariker. *RE*, Supp. V, coll. 707-724, 1931.

RECIBIDO: 28/04/2020

APROBADO: 07/10/2021

RECEIVED: 04/28/2020

APPROVED: 10/07/2021