

LA ONTOLOGÍA NEGATIVA EN LAS FILOSOFÍAS SOCRÁTICAS Y SUS PROYECCIONES INTEREPOCALES

Santiago Chame

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

santiagochame@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos analizar la ontología de distintas corrientes socráticas con un enfoque por Zonas de tensión dialógica. Antístenes y los megáricos Euclides y Estilpón despliegan modelos de negatividad que rechazan la afirmación de principios ontológicos capaces de sustentar lo real y su expresión en el lenguaje. Estas propuestas teóricas no solo ofrecen una perspectiva alternativa a la platónico-aristotélica, sino que influyen de manera decisiva, por medio de la interacción e influencia recíproca, en la construcción de las variantes afirmativas de la época clásica. De este modo, la inclusión de las líneas socráticas permite poner en cuestión el diagnóstico heideggeriano que ve en la filosofía griega la sede del paradigma de la "metafísica de la presencia". La recuperación de las filosofías socráticas, habitualmente invisibilizadas bajo las figuras de Platón y Jenofonte, ofrece una oportunidad para redimensionar la Antigüedad clásica en función de propuestas ontológicas divergentes.

PALABRAS CLAVE:

Socráticos, ontología, negatividad, megáricos, Antístenes, Heidegger.

ABSTRACT

In this article we intend to analyze the ontology of different Socratic lines of thought, through an approach of Zones of dialogic tension. Antisthenes and the megarics Euclid and Stilpo develop ontologically negative conceptions that reject the affirmation of ontological principles capable of sustaining reality and its linguistic expression. This theoretical stance not only offers an alternative to the platonic-aristotelic approach towards ontology, but affects, by means of interaction and reciprocal influence, the constitution of those affirmative variants in classical Greek thought. Thereby, the inclusion of Socratic lines of thought allows us to question the heideggerian diagnosis of ancient Greek philosophy, inscribed solely in the paradigm of "metaphysics of presence". The recovery of the Socratic philosophers, usually obscured by the figures of Plato and Xenophon, offers an opportunity to redimension the period of classical antiquity through the study of its diverse ontological conceptions.

KEYWORDS:

Socratics, ontology, negativity, Megarics, Antisthenes, Heidegger.

LA ONTOLOGÍA NEGATIVA EN LAS FILOSOFÍAS SOCRÁTICAS Y SUS PROYECCIONES INTEREPOCALES

INTRODUCCIÓN

Al momento de aproximarnos al pensamiento griego generalmente nos encontramos con un campo problemático más o menos delimitado que presenta una serie de problemas específicos. No es novedad que las figuras de Platón y Aristóteles ocupan un lugar central y por momentos exclusivo en aquel campo señalado. Ríos de tinta han corrido acerca de ambos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía y han sido motivo de exégesis de las más diversas índoles. Si bien la vastedad y la complejidad de las propuestas de ambos filósofos admiten una relectura permanente de su obra, existen ciertos elementos o rasgos distintivos que delimitan sus propuestas ontológicas. La lectura de Martin Heidegger, más precisamente la de su etapa temprana que antecede inmediatamente a la publicación de *Ser y Tiempo*, recupera y reinterpreta algunos de estos elementos centrales para extraer un criterio puntual con el cual interpretar el período de la filosofía griega en su totalidad.¹ El resultado de su aproximación es la consideración del pensamiento griego, en cuanto origen del pensar filosófico y occidental, como inaugurador del pensamiento de la identidad o del ente, que Heidegger resume en la expresión “metafísica de la presencia”. Si bien esta expresión es introducida por Heidegger en sus cursos sobre Aristóteles, puede ser extendida, según el filósofo alemán, a toda la filosofía griega.² En ella se daría un desarrollo con una lógica interna propia, desde Parménides hasta la tar-

¹ Heidegger (1976, p. 158; 1967, pp. 20-21, 26; 2005, pp. 50-52, 57). Ténganse en cuenta además los trabajos recientes respecto de la relación de Heidegger y los griegos de Camello Casado (2008), Hyland y Manoussakis (2006), Partenie y Rockmore (2005), Ralkowsky (2009) y Zuckert (1996).

² En especial nos referimos a los cursos tempranos en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928). Véase Heidegger (1976, 1992, 1994, 2002, 2004, 2005).

doantigüedad, cuyo resultado sería la afirmación de un carácter determinado ontológicamente del ser. Precisamente esta exégesis del pensamiento antiguo constituye la base sobre la cual Heidegger cimenta su propia posición filosófica, que por medio de una ontología negativa (Cfr. Kisiel, 1995 y Krell, 1986), contrapuesta a la metafísica de la presencia, tiene como propósito desarticular el pensamiento de la identidad³ y habilitar, consecuentemente, la célebre pregunta por el sentido del ser. La ontología negativa se contrapone a una vertiente de tipo afirmativo empeñada en la postulación de principios de orden ontológico que operan como fundamento de lo real. Para los modelos ontológicamente negativos el foco se encuentra en el aspecto sustractivo e indeterminado del ser, que en lugar de expresarse como presencia⁴ se resiste a una conceptualización totalizadora.

La motivación fundamental que opera en la base de esta confrontación con la tradición ontológica se da especialmente en relación con el carácter ontificante que conlleva la interpretación clásica de la noción aristotélica de *ousía* como sustancia, una interpretación del ser guiada únicamente por el ente intramundano y objetivo. Esta interpretación deja entrever la posición típicamente afirmativa que domina la ontología tradicional en la lectura de Heidegger y que deslinda la pregunta por el ser en favor de un pensamiento de la determinación del mismo como ente. A su vez, esta temprana intuición de la famosa tesis del “olvido del ser” se complementa, como señalamos, con los primeros intentos de conformar una ontología de corte negativo en contraposición a la metafísica precedente, posibilitando entonces la mostración de

³ Resulta interesante destacar que para llevar a cabo esta tarea Heidegger, paradójicamente, se reapropia de numerosos conceptos griegos, más precisamente, aristotélicos. Especialmente del ámbito de su filosofía práctica, a partir de su lectura de *Ética nicomaquea*, libro VI. Cfr. Heidegger (2005, pp. 60 y ss.), Vigo (2008) y Volpi (2004, 2012).

⁴ “Pero ser significa comparecencia, es decir, el sentido del ser se concibe a partir del presente, en el que solo es posible tal cosa como la comparecencia. El ser no puede concebirse en absoluto de otro modo”. Heidegger (1976, p. 325)

los fenómenos en su originalidad, al darse las condiciones para llevar a cabo un preguntar propio desde una situación hermenéutica esclarecida. (Cfr. Heidegger, 2005, pp. 29-31).

Pero ¿qué sucede si integramos en el mapa de la Antigüedad griega a numerosos pensadores que brillan por su ausencia en esta particular reconstrucción heideggeriana? La lectura por principio descontextuada y parcial de Heidegger deja de lado a una serie de pensadores que ponen en cuestión la tesis que encuentra un predominio de la ontología afirmativa o “metafísica de la presencia” en la Antigüedad. Puntualmente nos referimos a distintas corrientes del grupo de los socráticos, que convivieron con Platón y Aristóteles: megáricos, antisténicos y cirenaicos. Las filosofías socráticas, usualmente invisibilizadas bajo las figuras de Platón y Jenofonte—que opacan a otros discípulos de Sócrates como Euclides de Mégara, Antístenes de Atenas, Esquines de Efesto, Aristipo de Cirene y Fedón de Elis—, han sido objeto recientemente de numerosos estudios en el área de la filosofía clásica. Los socráticos se han revelado indispensables para una comprensión exhaustiva de las variadas líneas y propuestas teóricas de la Antigüedad griega.⁵ Como intentaremos mostrar, en las filosofías socráticas mencionadas se despliegan modelos de negatividad que no solo ofrecen una propuesta alternativa a la platónico-aristotélica, sino que influyen de manera decisiva, por medio de la interacción e influencia recíproca, en la construcción de esas mismas variantes afirmativas de la época clásica. De este modo, no solo podemos reevaluar la lectura heideggeriana de la filosofía griega, sino que encontramos asimismo un antecedente decisivo de los modelos de ontología negativa usualmente presentes en la línea del propio Heidegger y de las derivas filosóficas que recuperan su legado.

⁵ Este renovado interés se ve, por ejemplo, en la edición de los fragmentos de los socráticos realizada por Giannantoni (1990), en la traducción de esta edición hecha por Mársico (2013a) y en una serie de trabajos como los de Vander Waerdt (1994), Giannantoni (1986), Rossetti (1980, 2003), Tsouna (1998) y Zilioli (2015).

En este sentido, haremos una aproximación hacia los modelos de ontología negativa en los socráticos para luego indicar el alcance diacrónico de esta Zona de tensión dialógica (en adelante ZTD) en relación con la propuesta filosófica del Heidegger temprano. Este abordaje bidireccional entre la filosofía antigua y la contemporánea en términos de diálogos interepocales nos permite trascender la metodología usual que utilizan los pensadores contemporáneos a la hora de aproximarse a la filosofía clásica. Así, evitamos reducir el pensamiento antiguo a una determinada perspectiva filosófica contemporánea y, por otro lado, nos desligamos de las tendencias objetivantes que pretenden hallar un sentido pleno y originario en la producción filosófica de la Antigüedad, sin tener en cuenta la propia situación hermenéutica de quien lleva a cabo la investigación.⁶ Teniendo en cuenta el contexto actual de controversia en el ámbito de la filosofía de la historia, la tarea de redimensionar los términos de la reapropiación de la conceptualidad griega cobra relevancia para la investigación histórica.

Para sostener la plausibilidad de esta lectura, este trabajo se internará en el estudio de las corrientes de filosofía griega que se distancian de modelos de tipo afirmativo, encarnados en las filosofías megárica y antisténica. De este modo, analizaremos los diversos rasgos de negatividad que atraviesan las propuestas de los megáricos y de Antístenes. En concreto, encontramos un hilo conductor en la posición que adoptan estos pensadores socráticos frente a la noción de predicación, que contrasta fuertemente con la posición de Platón y de Aristóteles. Una vez analizados estos elementos, podremos contar con una base según la cual cuestionar el diagnóstico heideggeriano de la Antigüedad y establecer, a su vez, nuevas líneas de vinculación posibles entre el pensamiento

⁶ Tesis inaugurada por Heidegger (2005, pp. 29-31) y continuada por Gadamer (1997, pp. 332-334 y pp. 370-377).

griego y la ontología negativa esbozada por Heidegger en *Ser y Tiempo*.⁷

1. SOCRÁTICOS Y ONTOLOGÍA NEGATIVA

Exhumando los desarrollos de Platón y Aristóteles por fuera de las tipificaciones propias de la recepción tradicional de ambos pensadores, recuperamos la problematicidad de los conceptos fundamentales de sus filosofías.⁸ La puesta en crisis de la metafísica tradicional en el siglo XX pone en jaque consecuentemente la terminología que la tradición interpretativa ha ligado a la matriz conceptual tanto de Platón como de Aristóteles. Una buena manera de reactivar la problematicidad de sus conceptos fundamentales

⁷ Metodológicamente, nos serviremos de un enfoque por ZTD para acercarnos al período de la época clásica griega. Una de las prioridades de este dispositivo teórico consiste en la recuperación y el análisis de las filosofías socráticas. En este contexto, la importancia del enfoque por ZTD reside en el hecho de que torna posible insertar las distintas elaboraciones teóricas del período en un marco común de interacción e influencia recíproca. De este modo, abandonamos el estudio parcelado de las distintas corrientes de pensamiento, tal como si fueran desarrollos estáticos e independientes entre sí. Desde nuestra propuesta, esta noción emerge como un recurso fundamental para implementar una lectura de los textos antiguos que ponga en primer plano la dimensión intertextual y polémica con otras filosofías, tanto en el plano sincrónico, entre líneas del mismo período, como en el plano diacrónico, caso en el que se pone de relieve el modo en que determinados patrones de conformación de zonas emergen en el marco de nuevas formulaciones teóricas. El dispositivo teórico de ZTD nos permite llevar a cabo esta tarea, abandonando las lecturas exclusivamente immanentes de las obras de los filósofos. Con esta metodología se intenta explorar las relaciones entre los distintos grupos de pensadores, que se vinculan de manera condicionante los unos con los otros. Acerca de este marco hermenéutico, orientado a dar cuenta de la interacción de sistemas teóricos, véase Mársico (2010, 2013a).

⁸ En este sentido, el aporte de Heidegger consistió, por medio de la puesta en crisis de la metafísica occidental, en liberar los conceptos de la filosofía antigua de exégesis rígidas atadas a un paradigma metafísico específico. En palabras de Mié respecto de la interpretación de la filosofía de Platón, “de esa situación se logró salir solo cuando los sobreentendidos acerca del platonismo ya poco o nada revelaban sobre la filosofía de Platón, y ello pudo suceder cuando la completa tradición metafísica dejó de permanecer incommovible (...) Los conceptos platónicos fundamentales ingresaron, entonces, en la crisis que afecta a toda filosofía, cuando la terminología que la tradición interpretativa va fijando sobre ella deja de regir los problemas, las intenciones y las posibilidades propios de esa filosofía”. (Mié, 2004, p. 12).

se encuentra en conectarlos con su contexto y con pensadores que abordaron de manera divergente los mismos problemas. De este modo, nos encaminamos a una reconstrucción del pensamiento antiguo que expone las tensiones entre rasgos afirmativos y negativos en el seno de las reflexiones de los distintos filósofos. De ser correcta esta interpretación, podría señalarse que la presencialidad no sería entonces el rasgo determinante de la metafísica griega, al menos en términos excluyentes.

Los filósofos socráticos, otrora conocidos como “socráticos menores”, nos legaron una serie de fragmentos y testimonios que dan cuenta de diversas propuestas teóricas sumamente originales. En el caso de las corrientes socráticas megárica y antisténica, se evidencia un rechazo a algunos puntos fundamentales sobre los cuales se edifican las construcciones teóricas tanto de Platón como de Aristóteles,⁹ asociadas con el objetivismo. El fundamento de este rechazo se halla en que los socráticos parecen haber problematizado —y en algunos casos rechazado abiertamente— la estricta correlación de los elementos que conforman la tríada ser-pensamiento-lenguaje. La tradición suele plantear un escenario simplificado de enfrentamiento entre sofistas relativistas y una continuidad socrático-platónica comprometida con el sostenimiento neoeleático de la verdad como correspondencia. Sin embargo, tanto los megáricos como Antístenes ofrecen un testimonio que pone en cuestión este esquema tradicional, haciendo foco especialmente en la crítica a la noción de predicación. A continuación pasaremos revista a algunas de estas tensiones que nos permitirán redimensionar el período de la filosofía griega clásica en función

⁹ Los trabajos clásicos de Crombie (1979), Grube (1973), Ross (1986) y Natorp (2001) ofrecen un panorama preciso de la orientación ontológica del pensamiento platónico, tal como la entendió la tradición. Contra ponemos los fragmentos que analizaremos de los socráticos a este Platón sistematizado por la tradición, sin entrar en discusiones immanentes respecto de algunos de los problemas abordados en el corpus platónico. En el caso de Aristóteles, los trabajos de Barnes (1987), Düring (1987), Jaeger (1946) y Ross (1981) dan cuenta de la ontología aristotélica de manera sistemática en el mismo sentido.

de la inclusión de variantes teóricas usualmente dejadas al margen de la reflexión filosófica respecto de la Antigüedad.

1.1 Filosofía megárica y negatividad

El grupo de los megáricos conforma un colectivo de pensadores ligados de manera laxa que se remonta a Euclides, integrante del grupo del Sócrates histórico. Contemporáneo de Platón, sentó las bases de una línea que continuaron pensadores como Estilpón, Eubúlides y, más tardíamente, Diodoro Crono. A pesar de la dispersión geográfica y la ausencia de una institución que, como la Academia, organizara el cuerpo de doctrinas que se enseñan y discuten, los megáricos desarrollaron teorías que tienen algunos puntos en común, fundamentalmente en torno al problema de la relación entre lo que es y el lenguaje, frente al cual toman una posición negativa al argumentar que no se puede expresar lo real en sí mismo a través del lenguaje. En este marco se desarrolla una práctica de tipo erístico con un fuerte énfasis en la refutación del interlocutor. El propósito de esta práctica consiste en remarcar la imposibilidad del conocimiento en razón de la desconexión fundamental entre ser y lenguaje. La centralidad de estos elementos explica los moteos usuales de “dialécticos”¹⁰ o “erísticos”¹¹ con los

¹⁰ Este punto se conecta con la heterogeneidad del grupo. Ya que no todos los miembros eran oriundos de Mégara, se los dio en llamar dialécticos, denominación acorde con su práctica filosófica. Pero esta denominación también puede ser el resultado de una operación doxográfica para vincular al grupo con los estoicos, y de este modo, a los estoicos con Sócrates: “Asimismo, el apodo de ‘dialécticos’ no era privativo del grupo megárico, ya que también así eran llamados los lógicos estoicos y algunos miembros de la Academia. La utilización de este apelativo para nombrar a los megáricos podría esconder la intención de la doxografía de conectar al estoicismo con los filósofos de Mégara y, por intermedio de estos, a los estoicos con Sócrates, como hace la Suda (*FS* 21)”. (Gardella, 2015, p. 26). Cfr. Giannantoni (1986), Gribble (1999), Dorion (2000).

¹¹ Este término alude al aspecto refutativo de la práctica dialéctica megárica que muchas veces recurría a razonamientos que la tradición catalogó como paradojas absurdas. El término “erístico” deriva del sustantivo griego *éris* y hace referencia a la contienda o la disputa. Cfr. Gardella (2015, p. 26).

cuales se los conocía. No obstante, la metafísica megárica presenta muchas aristas problemáticas, entre las cuales se destacan su supuesto monismo y el problema de la posibilidad de encontrar una variante megárica de la teoría de las Ideas sin tantos compromisos como en el esquema platónico medio. A continuación nos expediremos brevemente respecto de algunos aspectos de estos problemas en función de analizar el grado de negatividad de su propuesta ontológica. Para nuestros propósitos nos centraremos en los pasajes críticos respecto de nociones fundamentales que son puntos de contacto entre Platón y Aristóteles, como por ejemplo, su evaluación de la noción de predicación, tal como se trasluce en el *Sofista* 251a y ss. y en los primeros cuatro capítulos de *De Interpretatione*. En estos puntos de contacto fundamentales, maestro y discípulo encarnan vivamente aquel paradigma ocupado en encontrar un principio explicativo que oficie de fundamento, lo cual los convertirá en blanco de los ataques megáricos.

Usualmente se reconoce en la génesis del pensamiento megárico, es decir, en Euclides, la operación de una síntesis entre elementos del socratismo y del eleatismo parmenídeo, tomando como punto de partida el testimonio de Diógenes Laercio:

Este [scil. Euclides] practicaba las creencias de Parménides (...) (*Hoûtos [scil. Euclides] kai tà Parmenideia metecheirízeto [...]*). Sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc. (*hoûtos hèn tò agathòn apephaineto polloís onómasin kaloúmenon. Hotè mèn gàr phrónesin, hotè mèn gàr phrónesin, hotè dè theón, kai állote noûn kai tà loipá*). También rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe (*Tà d' antikeímena tòi agathôi anérei, mè einai pháskon*)".¹²

¹² SSR II.A.30, FS 83. Citamos los fragmentos de los socráticos de acuerdo con la traducción de Giannantoni (1990), abreviados con la sigla SSR, y a la edición de Mársico (2013a), abreviados con la sigla FS.

Si bien el grado de filiación con Parménides es motivo de discusión,¹³ retengamos de este fragmento la postulación de un principio estructural necesario que compromete a la totalidad de lo que es y que no se corresponde con su expresión lingüística: un mismo principio se llama de diversas maneras (*hoûtos hèn tò agathòn apephaineto pollois onómasin kaloúmenon*). Es decir, que es ambiguo por naturaleza, ya que el lenguaje pluraliza la unidad. De tal modo, el lenguaje como vía de acceso a lo real, como vehículo del pensamiento en el marco de una dialéctica (al modo platónico),¹⁴ se muestra como intrínsecamente defectuoso e incapaz de acercar planos que están decididamente aislados. Queda en evidencia, por tanto, el hiato existente entre lo real y estable y las manifestaciones pasajeras que se ofrecen a los sentidos. Sobre esta base cobra sentido la multitud de testimonios que dan cuenta de la práctica megárica: la refutación de cualquier intento de decir lo real por medio del lenguaje.¹⁵ Ya se trate de los argumentos

¹³ De hecho, a partir del trabajo de von Fritz (1931) se estableció una línea exegetica que hizo foco en la impronta más bien socrática antes que eleática en el grupo de los megáricos; línea que curiosamente se condice con las lecturas que niegan la unidad del grupo, sosteniendo que se trata de una mera creación de doxografías. Asimismo y consecuentemente se deflaciona el carácter ontológico de la filosofía megárica. En este sentido, con Mársico (2013a, p. 12) sostenemos que es necesario sustentar en cierta medida la influencia eleática en el grupo para no incurrir en una circularidad interpretativa que en primer lugar resta peso metafísico a las tesis megáricas, y que por contraste con los aportes ontológicos de Diodoro o Estilpón, por tanto niega unidad al grupo. Por último, cabe mencionar que más allá del grado del vínculo intelectual entre Parménides y Euclides, consideramos que sus posiciones teóricas son marcadamente disimiles en su relación al problema del fundamento.

¹⁴ El concepto de “dialéctica” en Platón es amplio, ya que experimentó modificaciones en el desarrollo de su pensamiento. Puede referir al *élenchos* socrático de los primeros diálogos, a la versión de la dialéctica que se desarrolla en *República*, o al procedimiento de unión y división que aparece, por ejemplo, en *Fedro* y *Sofista*. Sobre este tema, cfr. Dixsaut, M. (2001). Sin embargo, en el horizonte de este trabajo, hacemos referencia a la versión media de la dialéctica tal como aparece en *República*.

¹⁵ Se trata de la curiosa dialéctica megárica, asociada al *élenchos* socrático: un interrogatorio continuo, razonando velozmente, con el cual se intenta refutar las respuestas del adversario.

paradójicos de Ebulides¹⁶ o de los argumentos antiplatónicos de Estilpón (Cfr. Mársico, 2013b), notamos una práctica que se vuelca a la impugnación de nociones comúnmente aceptadas y a la refutación de procedimientos lingüísticos tomados como transparentes, que revelan la naturaleza de la cosa. El diálogo platónico *Eutidemo* (Cfr. Mársico e. Inverso, 2012), si ubicamos a los hermanos Eutidemo y Dionisodoro como exponentes megáricos¹⁷, ofrece una clara muestra de esta práctica refutativa,

¹⁶ “Eubúlides formuló además muchos argumentos referentes a la dialéctica: el Mentiroso, el Inadvertido, el Electra, el Velado, el Sorites, el Cornudo y el Pelado”, Diógenes Laercio, *SSR*, II.B.13, *FS* 151. Los argumentos se denominan según el ejemplo con el que se los ilustra, por más que algunos compartan la misma estructura (como el caso del Sorites y el Pelado).

¹⁷ La lectura que encuadra el *Eutidemo* como un diálogo antisofístico, sostenida por ejemplo por Kerferd (1981, p. 53), es cuestionada por Dorion (2000), quien encuentra más plausible afiliarlos a la escuela megárica. La cuestión de la identidad de los hermanos es fundamental según Dorion (p. 41), ya que opera como clave de lectura del diálogo e incide radicalmente en la interpretación del mismo. Se presentan en orden decreciente de importancia los siguientes puntos para sostener su posición: 1) Eutidemo y Dionisodoro son llamados sofistas al comienzo del diálogo; 2) Ambos obtienen una remuneración a cambio de sus enseñanzas; 3) Son profesores itinerantes de origen extranjero (particularmente de Turios, lo que los vincularía incluso con Protágoras); 4) Son eruditos con un saber acerca de múltiples objetos; 5) Ambos pretenden enseñar la *virtud* (*areté*); 6) El saber que transmiten consiste en una promesa de educación (*epággelma*) y se exhibe bajo la forma de una demostración-muestra (*epídeixis*); 7) Pretenden transmitir el saber rápidamente. Con todo, Dorion sostiene que estas características señaladas no son suficientes para asociar a Eutidemo y Dionisodoro con la sofística, sino que más bien los acercan a posiciones socráticas y, más concretamente, megáricas. En contraposición a los puntos señalados previamente sostiene que: 1) Los megáricos son frecuentemente llamados sofistas y Critón se refiere a los hermanos específicamente como “nuevos sofistas” (*kainoí sophistai*), mote usual para referirse a los megáricos; 2) También los megáricos solían percibir un salario por sus enseñanzas; 3) El origen extranjero no determina su identificación con la sofística tradicional: en efecto, Clinómaco —megárico cultor de la dialéctica erística, a la par de Euclides y Brisón— era originario de Turios; 4) La polimatía de los hermanos corresponde a un pasado negado por los mismos, frente a una actividad erística que reivindican en el presente; 5) Se trata de un rasgo típico de los socráticos, en particular Antístenes. Si entendemos virtud por competencia erística, esto nos indica la afiliación megárica de los hermanos por sobre una vinculación con la sofística tradicional; 6) En este caso se trata de un rasgo común de todo quien enseña una competencia particular a cambio de una remuneración, por lo que no sería suficiente para ubicarlos en la sofística. Por lo demás, si la virtud que pretenden enseñar es la

centrada en explotar las ambigüedades propias del lenguaje y su incapacidad de asir lo real. Por ejemplo, en 275d Eutidemo lleva a cabo la primera demostración de su habilidad discursiva atendiendo el pedido de Sócrates de persuadir al joven Clinias de que es necesario filosofar y ocuparse de la virtud. Para ello, Eutidemo solicita tan solo que Clinias quiera contestar (275c). A continuación se estructura un argumento que explota la ambigüedad de la noción de aprendizaje (*manthánein*). Una vez realizada la pregunta dicotómica por Eutidemo (acerca de quién aprende, si el sabio o el ignorante), en 275e Dionisodoro le indica a Sócrates lo siguiente: “En rigor, Sócrates, te adelanto que con cualquier cosa que conteste el muchacho será refutado” (*Euth.* 275e). Tras esta advertencia, Eutidemo comienza a refutar al joven Clinias, que esboza ambas respuestas: primero dirá que aprende el sabio, y una vez refutado dirá que aprende quien ignora. Ambas respuestas resultan igualmente falsas. Este pasaje nos muestra la estructura de la particular propuesta discursiva de los hermanos: para refutar una proposición se esboza una razón que va a ser rechazada posteriormente para refutar la razón contraria. Este esquema se repite continuamente en el diálogo, por ejemplo en 283c, 284a, 285d, 293b, 295b, y finalmente en el largo intercambio entre los hermanos y Ctesipo que comienza en 297e. En todos los casos, el corazón de la refutación se encuentra en la ambigüedad que revisten los términos utilizados en el argumento. Por ello, los hermanos nunca se desplazan del plano lingüístico, como se puede atestiguar en 294c. Allí Sócrates realiza grandes esfuerzos por dirigir la discusión al ámbito de lo real, con escaso éxito.

competencia erística, la probabilidad de que nos encontremos frente a dos megáricos es muy alta; 7) En este caso no bastaría la alusión en el *Sofista* a la manera en que los contradictores pretenden enseñar con rapidez; habría que vincular esta característica de manera específica con la sofística del s. V, cuando pareciera aplicar a todo quien se sirve de la refutación para enseñar. En el resto del artículo Dorion diferencia la erística de la práctica sofística para sostener la filiación megárica de los hermanos.

Ahora bien, habiendo identificado esta imposibilidad de acceder al plano de lo real, entendido como principio estructurante, queda pendiente la pregunta acerca de la naturaleza o entidad de lo real. En tal sentido emergen numerosas cuestiones de difícil resolución de acuerdo con los testimonios disponibles. En primer lugar, existe una discusión en torno a si lo que Euclides llama el bien es identificable en alguna medida con el plano eidético platónico.¹⁸ Pero si tenemos en cuenta las críticas megáricas¹⁹ a la posibilidad de una injerencia de lo estable (como por ejemplo los términos universales) en la experiencia y lo sensible, parece difícil sostener esta identificación. En esta lectura se enfatiza la imposibilidad que tendría el Bien de operar estrictamente como principio ontológico. Esto se comprende de mejor modo si tenemos en cuenta la fundamental desconexión que tendría el mismo con el plano de la experiencia. Mientras que la dialéctica se constituye para Platón como un medio que habilita la progresión a lo que es en sí cada cosa (*República* 532b), los megáricos, como hemos visto, impugnan la vinculación entre lenguaje y realidad, plagada de interferencias y ambigüedades que minan por completo cualquier pasaje de lo experimentado y múltiple a lo real entendido como foco de unidad de sentido.

En este sentido, la respuesta platónica al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, o también entre la experiencia mutable y lo estable del ente, a saber, la participación (*méthexis*), resulta por defecto inviable. Y esto precisamente porque la predicación y su desarrollo último encarnado en la dialéctica platónica del período medio²⁰ se encuentran impugnados por principio desde el

¹⁸ Esta línea fue inaugurada por Schleiermacher (1824, p. 141), retomada recientemente por Mársico (2013a, pp. 11-15).

¹⁹ Como venimos atestiguando en los fragmentos que señalan la imposibilidad de elaborar un discurso o una dialéctica capaz de dar cuenta de lo real.

²⁰ En *República* 534b la dialéctica constituye el único medio capaz de conducir al principio de los razonamientos y a la esencia de cada cosa, la cual expresa discursivamente (*hé kai dialektikòn kaleís tòn lógon hekástou lambánonta tês ousías*).

momento en que detectamos la incapacidad del lenguaje de reflejar o transmitir lo real. Los megáricos toman muy en serio esta tesis, por lo que en gran medida su práctica se focaliza no solo en dar cuenta de esta problemática, sino en advertir y contrarrestar las pretensiones objetivantes que encuentran en la dialéctica el medio predilecto de acceso al plano ontológico. Gnoseológicamente, puede que un megárico aceptase que en la experiencia puede llegar a mostrarse el Bien o lo real, pero no puede transmitirse y, por tanto, no es posible cifrarlo en términos de una objetividad común a todos.

En efecto, lo que Euclides llama el bien no puede ser conocido por medio de un método dialéctico como el que propone Platón, y por tanto ser expresado lingüísticamente. Euclides puede aceptar la existencia del ente o entes, pero dicho esto, ¿puede el bien operar como principio estructural de lo real, incluso si pudiera manifestarse de modo individual? En última instancia, esto no parece ser posible, y cabe preguntarse si las Ideas, caída su potencia explicativa y constitutiva de lo real, pueden subsistir como meros postulados.

Por su parte, Estilpón, quien se ubica en la tercera generación de megáricos, profundiza la impugnación a la predicación de tipo atributiva, como menciona Plutarco en *Contra Colotes*:

Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: si atribuimos “correr” al caballo, no dice que es lo mismo el atributo que aquello sobre lo cual se atribuye, sino diferente. Tampoco si sobre el hombre decimos que es lo bueno, sino que la definición de lo que es esencialmente es una para el hombre y otra para lo bueno. Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que existe 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 atribuyen una a lo otro (*hóthen hamartánein toùs hétéron hetérou kategoroúntas*) (...), pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y correr que el caballo, ¿cómo atribuimos lo bueno al trigo y el remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo el correr al león y al perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que el hombre es blanco y el caballo corre. (*SSR II.O.29, FS 305*).

Para Estilpón, cada ente tiene una expresión lingüística que corresponde a su esencia. Tan es así, que un atributo como “bueno” se encuentra en un plano de igualdad con el sujeto “hombre”, por lo que combinarlos acaba por identificar entes diversos, a partir de lo cual se siguen consecuencias absurdas: no siempre que haya un hombre, este será bueno, ni cuando se verifique que alguien es bueno, este será un hombre. (Cfr. Mársico, 2013b, pp. 17-19). Existe una separación esencial entre las distintas entidades, y la combinación de las mismas en la predicación ofrece una perspectiva que no se adecúa al plano ontológico. En este sentido, la definición esencial de una entidad sería la única forma de expresar lingüísticamente lo real, ya que los ejemplos proporcionados por Estilpón muestran lo problemático que es atribuir un predicado a un sujeto sin que esa predicación contradiga lo real en algún nivel. Lo potente del rechazo a la predicación es que desplaza el problema gnoseológico del acceso al mundo por fuera de los términos de la dialéctica platónica de madurez, o de la polisemia del ser aristotélica, con la correspondiente distinción entre sustancia y accidentes (ambas posiciones necesitan recurrir a un fundamento estable que garantice la unidad del sistema). Lo que podemos extraer de este pasaje es que el acceso al mundo en términos lingüísticos tan solo se da por medio de la referencia expresa a un ente de acuerdo con su término. Lo cual inhabilita en gran medida la construcción de aparatos teóricos capaces de ofrecer reconstrucciones epistémicas de la experiencia y de lo real.²¹

En este mismo sentido, Estilpón insiste también en la inadecuación existente entre los nombres universales y las entidades particulares, por lo cual niega, según Diógenes Laercio, la existencia de las Ideas:

²¹ Antístenes nos ofrece, en este punto, elementos que se complementan con esta crítica a la predicación atributiva en relación con el problema del acceso a los entes, en términos gnoseológicos y lingüísticos. Cfr. *infra*.

Estilpón rechazaba también las Ideas. 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. (SSR, II.O.27, FS 303).

De este modo, el plano de lo estable encarnado en los términos universales reflejan por naturaleza de modo defectuoso la experiencia contingente y cambiante. La estrategia de Estilpón reside en indicar la nulidad de las Ideas en tanto principios (Cfr. Montoneri, 1984, pp. 218-219), algo que deja ciertas dudas respecto de si se trata estrictamente de una *negación* de las Ideas. En efecto, no hay conexión lingüística posible entre el universal y el particular, se trate de la Idea de hombre o de verdura. Las Ideas no sirven para reconocer individuos particulares y poseen una perdurabilidad incompatible con la contingencia de los individuos a los que refieren. La única referencia que Estilpón parecería admitir es aquella anclada en un experiencia inmediata, al modo de nombrar “este hombre” o “este higo”²² que percibo al momento de expresarme en un enunciado. Pero de todos modos no hay una indicación expresa de la inexistencia de las Ideas, aunque sean inaccesibles lingüísticamente.

Sin embargo, insistimos con el punto que consideramos nuclear: caído su carácter de principio explicativo, si las Ideas han de subsistir es al modo de meros postulados y, por tanto, pierden todo tipo de peso ontológico. Y aquí emerge con fuerza el carácter netamente negativo de la ontología megárica, especialmente con relación a la ontología platónica y su teoría de las Ideas y la participación. El plano real, encarnado en los términos univer-

²² “También, una vez, cuando le alcanzó un higo seco mientras le iba a hacer una pregunta, lo aceptó y se lo comió. Entonces Crates le dijo: ‘por Heracles, he perdido el higo’. ‘No solo eso’, contestó Estilpón, ‘sino también la pregunta, de la cual el higo era la garantía’” (*‘ou mónon,’ éphe, ‘allà kai tò erótēma, hoû ên arrabòn he ischás’*), SSR II.O.6, FS 273.

sales y, por tanto, estables, se reduce a un postulado teórico sin entidad. Asimismo, la experiencia se manifiesta como irreductible a un concepto, ininteligible y variable. El énfasis se encuentra en las nociones de unidad e identidad de cada cosa consigo misma, dado que cada cosa tiene una naturaleza propia expresable solo a través de su nombre,²³ anulando la combinación de atributos que difieren del sujeto, como ocurre en la predicación.²⁴ Toda elaboración teórica queda, por tanto, circunscripta al terreno de lo no plenificable, lo contingente, signada por un entramado de presencia y ausencia en última instancia irredimible, no conciliable por dialéctica alguna. De este modo, reducir el ser a Idea, como exposición positiva y afirmativa del ser, queda completamente desestimado.

De esta manera, la filosofía megárica nos confronta con un panorama sumamente diferente del platónico, que manifiesta una confianza en el ámbito estable y permanente de las Ideas, caracterizadas ellas mismas en términos positivos como expresión de máxima entidad. Para los filósofos megáricos, el ser no solo es por naturaleza inaccesible, sino que carece de todo tipo de función en tanto principio o fundamento. El pensamiento megárico discurre sobre este fondo negativo, en un registro decididamente no metafísico en el sentido platónico.

²³ Esta posición tiene una marcada intertextualidad con la doctrina del “lógos propio” (*oikeios lógos*) de Antístenes. Cfr. *Infra* p. 15.

²⁴ Si bien en Plutarco limita este argumento a Estilpón, Simplicio (*SSR*, II.O.30, *FS* 306) extiende aquella posición al conjunto de los megáricos: “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, 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”.

1.2 Antístenes y negatividad: el problema de la predicación y el problema de la verdad

Antístenes de Atenas y sus seguidores se distancian de la ontología afirmativa platónica con un planteo que rechaza de lleno la posibilidad de la predicación de tipo atributivo. Integrante del círculo socrático y tradicionalmente considerado como el fundador de la escuela cínica, Antístenes fue un pensador prolífico que escribió numerosas obras, de las cuales tan solo contamos con testimonios. El eje central de su pensamiento, tal como indican los fragmentos y citas con las que contamos, fue la relación entre lenguaje y realidad. En este marco, su particular interpretación de la noción de *lógos* ocupa un lugar central en su pensamiento. Como veremos, el rechazo a ciertos puntos nucleares de la filosofía del lenguaje con eje en la predicación (compartida tanto por Platón como por Aristóteles) habilita a una reflexión en torno al grado de negatividad ontológica que opera en el pensamiento antisténico.

La radicalidad de la filosofía antisténica se puede vislumbrar en su doctrina del *lógos* propio (*oikeíos lógos*). Esta tesis implica que hay una estricta integración entre los planos lingüístico, gnoseológico y ontológico. El lenguaje se entrelaza con lo real por medio de una relación naturalista entre el discurso y los entes, que usualmente se interpreta como la relación entre nombre (*ónoma*) y cosa (*práγμα*), y a su vez se manifiesta en el pensamiento.²⁵ En este sentido, a cada cosa corresponde un nombre, y nombre y cosa se encuentran unidos de manera esencial, en una relación originaria pasible de ser captada en un acto de conocimiento. Esto se desprende con claridad del testimonio de Aristóteles: “Antístenes creía ingenua-

²⁵ La interpretación semántica de la relación entre nombre y cosa sistematizada por Brancacci (2005, p. 13) y continuada por Cordero (2008, p. 122) se contraponen con la lectura que encuentra en Antístenes un nominalismo en el que esta vinculación es de carácter convencional. Esta línea, que sugiere una interpretación de tipo nominalista de Antístenes, es analizada por Perrone (2012), donde se citan los trabajos de Gillespie (1913, pp. 479-500) y Wilson (1996, pp. 167-186). Al respecto nos referiremos más adelante.

mente que no se dice nada con relevancia excepto por medio del enunciado propio (*tôi oikeíoi lógoi*), uno para cada cosa (*hèn eph' henós*).²⁶ De esto surgía que no es posible contradecir, y en general no es posible mentir”.²⁷ Rápidamente, Aristóteles señala como consecuencia directa de esta tesis una tesis subsidiaria, la de la imposibilidad de la falsedad. Este punto, sumamente problemático, es abordado de lleno por Platón en el *Sofista*,²⁸ inaugurando una línea que Aristóteles recepciona y profundiza.²⁹ No obstante, ya en el *Cratilo* Platón enfrenta las tesis de cuño antisténico, las que interpreta como una variante del naturalismo lingüístico, según el cual la verdad se cifra en el nombre. Como denominador común, tanto Platón como Aristóteles desplazan el problema de la relación lenguaje-realidad hacia la dimensión proposicional, que a su vez descansa en la predicación de tipo atributivo. De este modo, el lenguaje se entiende en términos de un decir algo acerca de algo (*tì perì tinós*), al combinar nombre y verbo para formar un enunciado.³⁰ Este desplazamiento hacia la proposición como elemento fundamental implica el compromiso con una

²⁶ Sobre la cláusula apositiva “uno para cada uno” (*hèn eph' henós*) debe tenerse en cuenta que el primer término es neutro, con lo cual no podría referir anafóricamente a *lógos*, que es masculino, como señalan Cordero (2008) y Mársico (2013a). Se asume que refiere a un término neutro presente en el contexto original, que suele identificarse con *ónoma*. Aunque precisamente el *ónoma* constituye el *lógos* propio del ente en cuestión.

²⁷ *SSR* V.A.152, *FS* 960. También Alejandro de Afrodisia se expresa del mismo modo al comentar el texto aristotélico en *SSR*, V.A.152, *FS* 961.

²⁸ En este diálogo, el problema de la imposibilidad del discurso falso concluye con el célebre parricidio de Parménides (241d) y la admisión del no ser como diferencia.

²⁹ La disputa con Antístenes constituye en gran medida el terreno sobre el cual Aristóteles desarrolla gran parte de las tesis que luego Heidegger retoma radicalmente. Esta relación está planteada en el trabajo de Inverso (2011) sobre verdad antepredicativa en Aristóteles. Allí se sostiene con argumentos muy plausibles que el aporte teórico de Antístenes es el sustrato sobre el que se discute la cuestión de la verdad de los simples, punto que retoma Heidegger al momento de analizar la noción de verdad aristotélica.

³⁰ Cfr. *Sofista* 262d y *De interpretatione*, caps. I-IV.

ontología de corte afirmativo centrada en la afirmación de principios metafísicos que dan sustento a la realidad y su articulación en el *lógos*. Por el contrario, Antístenes rechaza la existencia de principios metafísicos que excedan a la experiencia al modo de las Ideas platónicas del período medio, a las que considera simplemente hipóstasis de las diversas cualidades de los entes. Según el testimonio de Simplicio,³¹ Antístenes traza una distinción entre el ente cualificado (*tó poión*) y la cualidad (*poiótes*) en sí, siendo la primera instancia lo único admitido por el filósofo ateniense. La cualidad (*poiótes*), que coincide con la Idea platónica en la lectura de Antístenes, se torna mera abstracción al intentar separarla del soporte concreto: una noción etérea y, en cierto modo, ficticia. El ente cualificado, corpóreo y perceptible, como el caballo, por ejemplo, se manifiesta concretamente, y con ello, el *lógos* que le es propio. Para Antístenes no hay tal experiencia de las cualidades desprovistas de un soporte concreto.

En este mismo sentido, las tensiones entre la vertiente platónico-aristotélica y la antisténica se evidencia con claridad si tenemos en cuenta la objeción de Antístenes a la pregunta por el “qué es” y su preferencia por el tratamiento del “cómo es” una entidad, tal como se desprende del testimonio de Aristóteles:

[...] De este modo la confusión que obnubiló a los antisténicos y otros tan incultos tiene alguna importancia: que no es posible definir el qué es (*hóti ouk ésti tò ti estin horísasthai*) (pues la definición es un enunciado largo), sino que es posible en rigor enseñar el ‘cómo es’ algo (*poiôn mén tí estin endéchetai kai didáxai*) (como la plata, no es posible decir qué es, pero sí que es como el estaño); de modo que es posible que haya definición y enunciado de la entidad que lo admite, por ejemplo de la compuesta, ya

³¹ “Entre los antiguos, algunos negaban completamente las cualidades, afirmando que existe lo cualificado, como Antístenes, que una vez cuando discutía con Platón, dijo: ‘Platón, veo el caballo, pero no la caballeidad’. Y él le respondió: ‘porque tienes eso con lo que se ve el caballo, la vista, pero aquello con lo que se contempla la caballeidad, nunca lo has tenido’”. (SSR, V.A.149, FS 948).

sea sensible o inteligible; pero de sus elementos no, si es que el enunciado que define significa un algo respecto de algo y es preciso que una oficie como materia y la otra como forma. (SSR, V.A.150, FS 956).

El rechazo a la pregunta por el qué es (*ti esti*), usualmente referida como “pregunta socrática”, se sustenta en la peculiar concepción sobre la relación lenguaje-realidad que posee Antístenes. La relación originaria entre nombre y cosa implica que la combinación de los términos, que constituye un enunciado largo (*makròs lógos*),³² no puede constituir un reflejo adecuado del plano ontológico. La estrategia de la investigación de los nombres (*epískepsis onomáton*), con su correspondiente construcción de campos semánticos que den cuenta de la estructura de lo real, se corresponde con la pregunta por el “cómo es”, antes que por definiciones de tipo estático que responden a la pregunta por el “qué es”. Este peculiar enfoque ofrece una perspectiva divergente a la vertiente correspondentista, que descansa en la correlación entre lenguaje y realidad, y en la composición (*symploké*) de los nombres en el plano lingüístico, modelo presentado por Platón en el *Sofista*.

La *epískepsis onomáton* es un método de análisis del contenido semántico de los nombres, consistente en distinguir los múltiples significados asociados a un término, en vista de determinar el uso lingüístico propio de un término particular. De su importancia en el sistema filosófico antisténico da cuenta el testimonio de Epicteto, quien refiere que para Antístenes “la investigación de los nombres es el principio de la educación” (*archè paideúseos he tòn onomáton epískepsis*). (SSR, V.A.160, FS 979). Porfirio ofrece

³² A propósito Alejandro de Afrodisia refina esta noción: “[...]dado que la definición no es un nombre, sino que surge de muchos (pues la llamó enunciado largo, dado que ‘ser vivo racional mortal capaz de intelección y conocimiento’ es un enunciado largo, y no como el nombre ‘hombre’), entonces dado que la definición no es un nombre, no es posible definir”. (SSR, V.A.150, FS 957).

un testimonio preciso de esta actividad en relación con el epíteto *polýtropos* asignado a Odiseo por Homero. Para evitar la difundida asociación entre el hombre polifacético (*polýtropos*) y el mentiroso (*pseudés*), Antístenes avanza en el estudio del vocablo nuclear *trópos*, y revisa sus diversas acepciones:

¿Y entonces qué? ¿Acaso es malvado Odiseo porque fue llamado *polýtropos*, y no lo llamó así porque era sabio? ¿Acaso *trópos* no significa en un <verso> el carácter y en otro significa el uso del discurso? Pues *eútropos* es el varón que tiene el carácter vuelto hacia el bien, y *trópoi* de los discursos son los varios estilos. Y Homero usa también el término *trópos* respecto de la voz y respecto de la variedad de melodías, como en el caso del ruiseñor, que frecuentemente gorjeando expande sonidos variadamente modulados. Y si los sabios son hábiles para hablar, saben decir el mismo concepto de muchos modos y conociendo muchos modos de argumentos sobre los mismo serían *polýtropoi*. Los sabios son buenos para convivir con los hombres. Por eso dice Homero que Odiseo, dado que es sabio, es *polýtropos*, porque sabía convivir con hombres de muchos modos... (SSR, V.A.187, FS 1011).

Como se desprende del testimonio, el estudio de la diversidad semántica de un término da cuenta de la variedad ontológico-lingüística que se manifiesta en la experiencia. Justamente es allí donde reside la virtud de Odiseo: el hombre *polýtropos* es capaz de asir la trama multiforme y contingente de lo existente, asignando el *lógos* propio a cada ente, adaptando el discurso al interlocutor y a la situación concreta que experimenta. Es por ello que sostiene:

Es propio de la sabiduría encontrar el modo de sabiduría apropiado para cada uno, mientras que es ignorancia valerse de un único modo de discurso frente a los que son disimiles. (...) Entonces, modo es lo variado en lo relativo al carácter, lo cambiante e inestable, y la variedad de modos del discurso resulta precisamente el uso variado del discurso referido a audiencias varias por medio de un modo único, pues una sola cosa es propia de cada cosa (*hèn gàr tò hekátaj oikeíon*), por lo

tanto también lo adecuado para cada cosa concentra la variedad del discurso en una sola manifestación, la adecuada a cada cosa. (SSR, V.A.187, FS 1011).

Así, la experiencia contingente se impone y revela los diversos significados de los términos, que no dependen de modelos o arquetipos, es decir, instancias ontológicamente cargadas que determinan lo real.

Por otro lado, la posición antisténica tiene una marcada intertextualidad con la doctrina megárica de la absoluta unidad e identidad de cada cosa consigo misma, en cuanto que, como vimos en la sección anterior, cada cosa tiene una naturaleza propia expresable solo a través de su nombre. (Cfr. *Supra*, n. 30). Si bien esta posición se asemeja superficialmente a la tesis del *oikeíos lógos*, entre ambas se presenta una divergencia radical: de un lado, se trata de un sistema de integración transparente entre lenguaje y realidad (Antístenes) y, del otro, uno de inadecuación intrínseca, en el que justamente la adecuación de nombre y cosa anula el conocimiento. En Antístenes, esta integración es la llave para acceder a lo real; pero esto no implica la adopción de un objetivismo ingenuo, sino un cambio de foco respecto al andamiaje ontológico de lo real y su relación con el lenguaje. Un testimonio fundamental que se expresa en esta dirección es el de Diógenes Laercio, que nos transmite la siguiente tesis: “[Antístenes] definió por primera vez el *lógos* al decir: ‘*lógos* es lo que muestra lo que era o es (*lógos estin ho tò ti ên èn è esti delôn*)’”. (SSR, V.A.151, FS 958). El verbo *deloûn*, “mostrar”, nos aleja del paradigma platónico medio en el que el acceso al ente se da por medio de un retorno al ámbito inteligible, siendo que no es posible una mostración sensible del ser en sentido estricto. Por el contrario, la tesis antisténica nos indica que los entes se revelan a sí mismos en la experiencia y que no hay un fundamento intelectual que los sustente: el hecho de que los fenómenos aparecen justifica toda su carga ontológica en cuanto entes. En oposición a los megáricos, el lenguaje no presenta interferencias al momento de captar lo real, sino que lo

real es propiamente aquello que se da y se expresa por medio de un *lógos*. Las Ideas al modo platónico, pertenecientes a un ámbito estable ajeno al cambio, implican para Antístenes un alejamiento de la verdadera estructura de lo real, la experiencia efectivamente dada. No sorprende entonces la sucinta crítica con la que se opone al esquema platónico, recuperada por Simplicio: “veo el caballo, pero no veo la caballeidad” (*hippon mèn horô, hippôteta de ouch horô*). (SSR, V.A.149, FS 948). Lo real es lo sensible, pero no el concepto de ello, sino su propia mostración en la experiencia. El enunciado, en cuanto refiere a la experiencia, dice, por tanto, la verdad. Asimismo, lo real se da en un permanente cambio, transido de temporalidad. Se trata de una versión dinámica que se opone a la estaticidad sustantivante del Platón del período medio. La dinamicidad del planteo de Antístenes reside en el hecho de que pone el foco en la mostración de lo real en la experiencia, que se encuentra en cambio permanente. No hay un universal detrás que sustente los términos del lenguaje ni la realidad en términos conceptuales. En todo caso, la costumbre y el uso mismo del lenguaje en comunidad explican su carácter general y el hecho de que pueda ser utilizado por una comunidad de hablantes. Por tanto, entendemos que en este planteo se manifiestan marcadas tensiones entre la afirmación del ente y su carácter esencialmente móvil e indeterminado. El conocimiento y el lenguaje se dan a la par de la mostración de los fenómenos, que no se comprende a partir de un fundamento trascendente. Sin fundamento no hay postulación absoluta del ser de la cosa, y por tanto, la tensión entre presencia y ausencia aflora nuevamente como irresoluble por medio de una dialéctica superadora, de modo análogo al caso de los megáricos.

Por otro lado, la *épiskepsis tôn onomáton* es un punto problemático, siendo que es posible leer la estrategia antisténica en clave nominalista o, como indicó Brancacci en una lectura que se ha tornado canónica, en clave semántica. (Cfr. Brancacci, 1990, 2005). La lectura nominalista se asocia generalmente con una

interpretación en clave escéptica del pensamiento antisténico, mientras que la lectura semántica enfatiza la relación intrínseca e indisociable entre el aparecer de la cosa y su expresión lingüística (enunciado). Sin embargo, si en verdad se tratase de un nominalismo —aunque la crítica antisténica a los términos universales pueda llegar a sugerirlo—, no tendría sentido que existiese un énfasis en la mostración de la cosa, como se evidencia en el testimonio de Diogenes Laercio. (*SSR*, V.A.151, *FS* 958). En sentido estricto, la oposición naturalismo-nominalismo parece perder fuerza si examinamos el viraje que opera Antístenes, en el cual ya no se trata de una relación entre instancias separadas e independientes, sino más bien una misma experiencia de mostración del ente que necesariamente se da en un registro lingüístico. No hay un criterio correspondentista último que invalide un enunciando o que ponga en entredicho su conexión con lo real; el registro alético³³ de Antístenes no pertenece al paradigma de la adecuación sino al del contacto mismo con el ente. En este marco, hablar de una supuesta “objetividad” parece perder sentido, ya que la experiencia del contacto con las cosas no es al modo clásico de un sujeto con un objeto, sino de una relación de co-implicación.³⁴

³³ Por “registro alético” entendemos un modo de comprender la relación entre lenguaje y realidad por fuera de la marca correspondentista de la vertiente platónico-aristotélica con eje en la proposición, subsidiaria a su vez de la predicación atributiva como instancia de combinación de nombre y verbo. De este modo, la relación intrínseca entre manifestación del ente y *lógos* pone a Antístenes en la pista de la necesaria *alétheia* del *oikeios lógos*.

³⁴ La vinculación de estos desarrollos con conceptos nucleares de la filosofía heideggeriana nos resulta extremadamente sugerente. La estructura del ser-en-el-mundo, que rompe decisivamente con la fractura sujeto-objeto, replica la relación que tiene el hombre con el ente en Antístenes; al recuperar la noción de verdad (*alétheia*) como desocultamiento, Heidegger nos indica que nuestro contacto primario con el ente no es al modo de la adecuación entre un contenido objetivo y un sujeto por medio de una aprehensión intelectual, sino al modo de un contacto con el mostrarse del ente. Sustenta su posición por medio de sus exégesis de Aristóteles, quien curiosamente parece ser bastante más antisténico que platónico en su posición ontológica. Para Heidegger, el *Dasein* es primeramente *en la verdad*, es decir, un ser descubriente: su primer contacto con el ente, con aquello que porta el carácter de ser descubierta,

CONCLUSIONES

Por medio del análisis de las posiciones teóricas de los socráticos hemos logrado indicar la presencia de elementos ontológicamente negativos en la Antigüedad que contrastan con las tipificaciones usuales tendientes a enfatizar el carácter afirmativo de la producción filosófica del período. De este modo, rescatamos la pluralidad de líneas y posicionamientos ontológicos presentes en la filosofía griega, que lejos está de tratarse de un período ocupado exclusivamente por justificar la realidad apelando a principios últimos de carácter afirmativo. Como hemos visto, los megáricos rechazan la afirmación de un principio trascendente capaz de explicar los fenómenos y dar cuenta de la entidad de los entes. Por otro lado, en Antístenes vemos cómo la noción tradicional de “verdad” se reconfigura de manera radicalmente ajena a los modelos de Platón y Aristóteles. Como consecuencia, Antístenes propone una novedosa concepción de la experiencia y su vinculación con el lenguaje, diferente del paradigma correspondentista clásico del cual dependen los modelos objetivistas.

Lo que rescatamos con la recuperación de estas líneas divergentes es la posibilidad de activar una ZTD por medio de la cual enriquecer y ampliar el horizonte bajo el cual concebimos la filosofía antigua. Esta manera de aproximarnos a los antiguos sirve en primer lugar para profundizar en una reconstrucción integral del período, poniendo de relieve el peso que posiciones minimizadas por la tradición tuvieron al momento de la configuración de los conceptos fundamentales. En consecuencia, y en segundo lugar, se

no es al modo de un conocer un objeto, sino una aprehensión —la palabra de Aristóteles en este respecto es ‘tocar’, *thigéin*— de la experiencia inmediata en su sentido primario. Al respecto afirma Vigo (2008, p. 19): “La aclaración de la estructura de la verdad no puede detenerse en la simple presuposición de la totalidad relacional, es decir, en la adecuación de intelecto y cosa, sino que debe penetrar en la conexión ontológica que la sustenta. El conocimiento, para ser verdadero, debe dar la cosa *tal como* (*so wie*) ella es. La correspondencia característica de la verdad tiene el carácter de este ‘tal como’”.

vuelve posible una nueva lectura de los planteos platónicos y aristotélicos, a la luz de su confrontación con propuestas divergentes. Por último, nos permite establecer el vínculo diacrónico con los desarrollos del Heidegger temprano, en función de una conexión a nivel conceptual, en torno al eje de la negatividad, y otra a nivel histórico, que plantea reevaluar la lectura del período llevada a cabo por Heidegger a la luz de nuevos aportes. Respecto de lo primero, vemos cómo la crítica a los principios como elementos estáticos e inmutables presente en los megáricos se replica en la crítica heideggeriana a la metafísica occidental, como pensamiento de la identidad y del ente.

Finalmente, y respecto al segundo nivel de la vinculación diacrónica aludida, notamos que es en el diálogo y la polémica entre las diversas posiciones que se torna posible desarticular la rigidez de la herencia exegética, redimensionando en este caso la relectura heideggeriana. La inclusión de las líneas socráticas nos permite poner en cuestión el diagnóstico heideggeriano que ve en la filosofía griega la inauguración del paradigma de la “metafísica de la presencia”, ya que en los socráticos encontramos un marcado énfasis ya sea en la imposibilidad del conocimiento (megáricos) o en el carácter irreductible de la experiencia, que se manifiesta sin mediación en el lenguaje (Antístenes). El hecho de recuperar modelos de negatividad que operan como antecedentes de posiciones contemporáneas da cuenta de lo enriquecedores que pueden ser los cruces interepocales, en la medida en que no se reduzcan a alguno de los polos de la relación.

Lo interesante en el caso de Heidegger y la filosofía griega es que, como dijimos, esta vinculación no se produce únicamente a nivel de contenido (es decir, en términos sistemáticos antes que históricos), sino que el desarrollo de la posición heideggeriana se sustenta sobre su interpretación de la filosofía griega. En este sentido, podemos afirmar que su filosofía es simultáneamente sistemática e histórica. Estos dos ámbitos no son escindibles, ya que la postura del filósofo de Meßkirch se cimenta sobre la reappropriación de la tradición, proceso que da en llamar *Destruktion*.

Es por esto que sostenemos que incluir a los socráticos permite recontextualizar su lectura y proyectar nuevas perspectivas. Gran parte de la tradición filosófica contemporánea, en la cual Heidegger ocupa un lugar sumamente relevante, se ocupó de la puesta en abismo de los principios sobre los cuales se cimentan los grandes sistemas filosóficos de Occidente. Resulta, por tanto, sumamente interesante la constatación de que ya en la misma filosofía griega encontramos posiciones que desafían aquellos mismos principios, con suma actualidad.

REFERENCIAS

- Barnes, J. (1987). *Aristóteles*. [Traducido al español de *Aristotle*]. Madrid: Cátedra.
- Brancacci, A. (1990). Οἰκεῖος λόγος. *La filosofía del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- Brancacci, A. (2005). *Antisthène: le discours propre*. Paris: Vrin.
- Camello Casado, D. (2008). *Heidegger lector de Platón*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Cordero, N. (2008). “Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XLVI, 119-128.
- Crombie, I. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón* [Traducido al español de *An Examination of Plato's Doctrines*], vol. I-II. Madrid: Alianza.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Dorion, L. (2000). “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?” En T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum* (pp. 35-50). Sankt Augustin: Academia.
- Düring, I. (1987). *Aristóteles* [Traducido al español de *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*]. México: UNAM.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*, [Traducido al español de *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*]. México: FCE.
- Von Fritz, K. (1931). “Megariker”. En A. Pauly y G. Wissowa, *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supl. V (pp. 707-724). Stuttgart: J. B. Metzler.

- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. [Traducido al español de *Wahrheit und Methode I*]. Salamanca: Sígueme.
- Gardella, M. (2015). *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rhesis.
- Giannantoni, G. (1986). “Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio”. *Elenchos*, 7, 185-216.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquia*. Napoli: Bibliopolis.
- Gillespie, C. M. (1913). “The Logic of Antisthenes”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26(4), 479-500.
- Gribble, D. (1999). “Plato and the socratics”. En *Alcibiades and Athens: a study in literary presentation* (pp. 214-59). Oxford: OUP.
- Grube, G. (1973). *El pensamiento de Platón*. [Traducido al español de *Plato's Thought*]. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), Gesamtausgabe 21. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), Gesamtausgabe 19. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), Gesamtausgabe 61. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), Gesamtausgabe 18. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), Gesamtausgabe 22. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922), Gesamtausgabe 62. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hyland, D. A., Manoussakis J. P. (2006). *Heidegger and the Greeks. Interpretive Essays*. Indiana: Indiana University Press.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: CUP.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.
- Krell, D. F. (1986). *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

- Inverso, H. (2011). "Ontología y verdad: la dimensión antepredicativa y el problema de los simples en Antístenes, Platón y Aristóteles". En C. Mársico (ed.), *Polythryleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego* (pp. 173-189). Buenos Aires: Rhesis.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Del Zorzal.
- Mársico, C., Inverso, H. (2012). *Platón. Eutidemo*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2013a). *Los filósofos socráticos*, 2 vols. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2013b). "Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara". *Méthexis*, 25, 17-34.
- Mié, F. (2004). *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón*. Córdoba: del Copista.
- Montoneri, L. (1984). *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania: Universidad de Catania.
- Natorp, P. (2001). *Platos Ideenlehre*. Hamburg: Meiner.
- Partenie, C. y Rockmore, T. (2005). *Heidegger and Plato. Toward dialogue*. Illinois: Northwestern University Press.
- Perrone, D. (2012). "El análisis antisténico de los nombres. Un modelo nominalista". *Circe*, 16, 31-43.
- Ralkowsky, M. A (2009). *Heidegger's Platonism*. Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Ross, D. (1981). *Aristóteles*. [Traducido al español de Aristotle]. Buenos Aires: Charcas.
- Ross, D. (1986). *Teoría de las Ideas de Platón*. [Traducido al español de Plato's Theory of Ideas]. Madrid: Cátedra.
- Rossetti, L. (1980). "Ricerche sui 'Dialoghi Socratici' di Fedone e di Euclide". *Hermes*, 108 (2), 183-200.
- Rossetti, L. (2003). "Le dialogue socratique in statu nascendi". *Philosophie Antique*, 1, 11-35. Recuperado de http://www.revue-texto.net/Inedits/Rossetti_Dialogue.html
- Schleiermacher, F. (1824). *Platons Werke*, 2 vols. Berlín: Reimer.
- Tsouana, V. (1998). *The epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: CUP.
- Vander Waerdt, P. (1994). *The Socratic Movement*. Nueva York: Cornell University Press.
- Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

- Volpi, F. (2004). "Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger." En *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger Jahrbuch*, vol. I (pp. 226-242). Friburgo: Karl Alber.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México: FCE.
- Wilson, F. (1996). "Hobbes' Inductive Methodology", *History of Philosophy Quarterly* 13/2, pp. 167-186. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/77068105/Hobbes-Inductive-Methodology>
- Zilioli, U. (2015). *From the Socratics to the Socratic Schools*. London: Routledge.
- Zuckert, C. (1996). *Postmodern Platos*. Chicago: University of Chicago Press.