

EUCLIDES DE MÉGARA, FILÓSOFO SOCRÁTICO*

MARIANA GARDELLA

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar la influencia socrática sobre la filosofía de Euclides de Mégara, en contra de la interpretación que señala la influencia de los eleáticos sobre su teoría. Para ello indicaré que la doctrina de Euclides exhibe una fuerte impronta socrática, al menos en lo que concierne a: su labor como escritor de diálogos socráticos, el uso de la dialéctica erística, el desarrollo de algunos postulados éticos sobre la conducta frente a la muerte, el auto-dominio y la unidad de la virtud, y la presentación de una metafísica que coloca al bien en un lugar privilegiado. Aunque esta metafísica excede el socratismo, no puede ser identificada con los postulados de la filosofía eleática.

Palabras clave: Euclides de Mégara, diálogo socrático, erística, ética, *agathología*.

Abstract

The aim of this paper is to show the Socratic influence on the philosophy of Euclid of Megara, against the interpretation that points out the Eleatic influence on his theory. To do this, I will indicate that Euclid's doctrine exhibits a strong Socratic mark, at least in regard to: his work as a writer of Socratic dialogues, the use of the eristic dialectic, the development of some ethical principles on behavior towards death, self-mastery and the unity of virtue, and the presentation of a metaphysic which places the good in a privileged site. Although this metaphysic goes beyond the Socratic doctrine, it cannot be identified with the principles of the Eleatic philosophy.

Keywords: Euclid of Megara, Socratic dialogue, eristic, ethics, *agathology*.

Recibido: 26/07/2013. *Aceptado:* 09/12/2013.

* Agradezco al especialista designado por la revista para el arbitraje, cuyas sugerencias me permitieron mejorar la argumentación de este trabajo.

La relación que la teoría de un filósofo mantiene con la tradición que lo precede suele ser un punto fundamental a la hora de evaluar los cambios y continuidades que esa doctrina guarda con la filosofía anterior en la que abrevia o de la cual se distancia. En lo que concierne a Euclides de Mégara, intérpretes como Hegel, Henne, Zeller, Robin, Field, Humbert, Montoneri, Brisson, Drozdek, Bredlow y Mársico¹ señalan una influencia decisiva del pensamiento eleático sobre su filosofía, a tal punto que Gomperz² acuña el término “neo-eleáticos” para referirse a los megáricos. Esta interpretación, a la que denominaré, siguiendo a Muller,³ ‘tradicional’, encuentra su fundamento en algunos testimonios que asocian a Euclides con los filósofos de Elea. En efecto, Diógenes Laercio indica la proximidad que éste mantenía con las ideas de Parménides, Séneca acerca a los megáricos a la figura de Zenón y tanto Cicerón como Aristocles señalan una semejanza doctrinaria entre la filosofía propia del grupo eleático y la de los megáricos.⁴ En todos los casos, se trata únicamente de una influencia teórica que no supone una

¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. española de W. Rocces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955 (1° ed. alemana 1833), p. 105; D. Henne, *L'École de Mégare*, Paris, Joubert, 1843, pp. 20-1, 37-44; E. G. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools* (trad. inglesa de O. J. Reichel), London, Longmans, Green and Co., 1877 (1° ed. alemana 1844-52), p. 250; L. Robin, *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1948 (1° ed. 1923), p. 196; G. C. Field, *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*, London, Methuen, 1948 (1° ed. 1930), pp. 169-74; J. Humbert, *Socrate et les Petits Socratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 275-6; L. Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Universidad de Catania, 1984, p. 47; L. Brisson, “Los socráticos”, en M. Canto-Sperber (ed.), *Filosofía griega*, vol. I, Buenos Aires, Docencia, 2000 (1° ed. francesa 1997), pp. 161-98; A. Drozdek, “Euclides of Megara: God = Phronesis = The Good”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 45 (2005), p. 27, 29; L. A. Bredlow, “Platón y la invención de la escuela de Elea (Sof. 242d)”, *Convivium* 24 (2011), pp. 37-42; C. Mársico, *Los filósofos socráticos*, vol. 1: megáricos y cirenaicos, Buenos Aires, Losada, 2013, pp. 18-26.

² T. Gomperz, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, trad. inglesa de G. G. Berry, London, John Murray, 1913, pp. 174-5.

³ R. Muller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1985, pp. 13-4.

⁴ Cf. Diógenes Laercio, II.106.3 (SSR II.A.30; FS 83); Séneca, *Cartas a Lucilio* XIII.43-5 (SSR II.A.33; FS 87); Cicerón, *Académicos primeros* II.42.129 (SSR II.A.31; FS 84); Aristocles, *Acerca de la filosofía*, fr. 2 (SSR II.O.26; FS 302). Las traducciones de los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos pertenecen a Mársico, C., *op.cit.* En estos casos, junto con el número de fragmento de la traducción de Mársico, precedido de la sigla FS, consignamos el número de fragmento de la edición de G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Napoli, Bibliopolis, 1991, precedido de la sigla SSR.

frecuentación personal directa, sobre la cual los testimonios no aportan indicio alguno.

La interpretación tradicional de la filosofía euclídea parte de dos supuestos. En primer lugar, admite la existencia de una ‘escuela’ eleática, cuyos integrantes habrían adherido por igual a una doctrina homogénea que impactó luego sobre la ‘escuela’ megárica. Sin embargo, como ya ha señalado Cordero,⁵ la noción de ‘escuela’ eleática es arbitraria y debe su introducción en la historia de la filosofía a Platón, quien en *Sofista* 242d adjudica a los filósofos que formarían parte de este grupo la doctrina de la unidad de lo que es, la cual, salvo por el caso de Meliso de Samos, difícilmente puede atribuirse al resto de los eleáticos sin oportunas precisiones. Tampoco es adecuado hacer referencia a los megáricos como si éstos hubieran constituido una escuela, ya que no quedan rastros de la existencia de una organización institucional de este tipo.⁶ Asimismo, Von Fritz,⁷ a cuya opinión adhirieron posteriormente Döring, Muller y Giannantoni,⁸ señala que los múltiples testimonios que vinculan a Euclides con Sócrates poseen un valor superior a aquéllos que asocian a Euclides con los eleáticos, ya que, lejos de ser opiniones tardías formuladas por historiadores de las ideas que, en muchos casos, no proceden con suficiente cautela, toman como base anécdotas que manifiestan un contacto directo entre Euclides, Sócrates y los miembros del círculo socrático.⁹

⁵ Cf. N. L. Cordero, “L’invention de l’école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)”, en P. Aubenque, *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 93-124. Cf. L. A. Bredlow, *op. cit.*, pp. 34-42, para quien Platón no se refiere en este contexto al grupo de Parménides, sino a los filósofos megáricos.

⁶ Cf. G. Cambiano, “Il problema dell’esistenza di una scuola megarica”, en G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 25-53.

⁷ Cf. K. Von Fritz, “Megariker”, en *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supl. V, Stuttgart, Metzler, 1931, coll. 707-24.

⁸ Cf. K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, Grüner, 1972, pp. 83-87; R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, pp. 14-5, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988, pp. 75-82; G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, *op. cit.*, vol. 4, pp. 36-9, 44-50. En rigor, Muller reconoce cierta influencia eleática en los megáricos que es “menos el resultado de una herencia que la consecuencia de ciertos presupuestos doctrinarios y del carácter particularmente abstracto de su racionalismo”, el cual se caracteriza por la concepción de un bien simple, universal y sin determinaciones. Cf. R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 15, n. 27 *ad loc.*

⁹ Cf. Dion Crisóstomo, *Discursos* VIII.7.1 (SSR I.H.2; FS 6); *Suda*, s.v. Εὐκλείδης (SSR II.A.1; FS 54), s.v. Σωκράτης (SSR II.A.1; FS 55); Aulo Gelio, *Noches áticas* VII.10.1-4 (SSR II.A.2; FS 56); Diógenes Laercio, II.30 (SSR II.A.3; FS 57), II.106 (SSR, II.A.5; FS 61), III.6 (SSR II.A.5; FS 60); Platón, *Fedón* 59b-c (FS 58), *Teeteto* 142a-143b (SSR II.A.9; FS 66);

En segundo lugar, la interpretación tradicional parte del supuesto de la identificación entre el *éon* de Parménides y el *agathón* de Euclides, de modo que, al afirmar que el bien es uno y que existe (Diógenes Laercio, II.106.9-12; SSR II.A.30; FS 83), Euclides expresaría la tesis de Parménides. En este punto, la interpretación alternativa de Von Fritz no presta auxilio alguno, ya que no da cuenta suficientemente de las proyecciones metafísicas del FS 83, que queda circunscripto sólo a la expresión de un postulado ético.

En este trabajo me propongo, a modo de objetivo general, sopesar la interpretación eleatizante de la filosofía de Euclides con el estudio de los testimonios que se atribuyen al megárico. La hipótesis que intento someter a prueba es que, allende los testimonios que expresan anécdotas vinculadas a los encuentros entre Euclides y Sócrates, existen otros que exhiben la impronta socrática del filosofar euclídeo, que se manifiesta, como señalo en los siguientes apartados, en varios aspectos de su doctrina y práctica filosóficas. Por una parte, en su labor como escritor de diálogos, donde se plasma la estrategia de investigación filosófica que impulsó Sócrates y a la que Euclides agregó algunos componentes erísticos. Por otra parte, en el desarrollo de algunos postulados éticos sobre la conducta frente a la muerte, el auto-dominio y la unidad de la virtud, que pueden vincularse con la ética socrática. Por último, en la presentación de una doctrina metafísica que coloca como entidad principal al bien, la cual, aunque excede el socratismo, no por eso se identifica con los postulados de la filosofía eleática.

I. El diálogo socrático y la dialéctica erística

Al comienzo de su *Poética*, Aristóteles se refiere al diálogo socrático como si se tratara de un género literario bien establecido que es posible agrupar junto a los mimos de Sofrón y Jenarco bajo un género mayor que, sin poseer un nombre distintivo, se caracteriza por imitar sólo a través del lenguaje.¹⁰ Aunque las obras de Platón y Jenofonte suelen ser consideradas

Carta socrática XIV de Euclides a Jenofonte (SSR I.H.1; FS 59), XXI de Jenofonte a Jantipa (SSR II.A.6; FS 63), XXII de Esquines a Jantipa (SSR II.A.7; FS 64), XV de Jenofonte a Euclides y Terpsión (SSR II.A.8; FS 65) y Hesiquio de Mileto, *Acerca de los hombres ilustres* 27 (SSR II.A.5; FS 62).

¹⁰ Aristóteles, *Poética* 1.1447a27-b11 (SSR I.B.2; FS 27) “Hay, además, un arte que imita sólo a través del lenguaje, sin armonía, en prosa o en verso, ya en uno o en pluralidad de metros. Esta forma de imitación carece de nombre hasta hoy. No tenemos, en efecto, un nombre

como la expresión más acabada de este género, es necesario iluminar el hecho de que este formato filosófico-literario fue impulsado por un gran número de miembros del círculo de discípulos más cercanos a Sócrates.¹¹ La causa que motivó la aparición de este género fue la hostilidad que la sociedad ateniense manifestó cuando los socráticos regresaron del exilio que padecieron tras la muerte del maestro, y que se expresó en el panfleto conocido como *Acusación de Sócrates*, escrito c. 393 por Polícrates, un orador partidario de la democracia que ratificaba la antigua sentencia.¹² La escritura de diálogos socráticos fue el modo en que los discípulos de Sócrates pudieron no sólo limpiar la figura del maestro, sino también allanar el camino para poder desplegar su propia actividad filosófica.¹³ Transcurridos los primeros veinticinco años del siglo IV a.C., el diálogo socrático se había transformado en un verdadero fenómeno editorial, cuya extensión se plasó en la vasta cantidad de obras que se produjeron. Según el cálculo de Rossetti, en ese lapso de tiempo se habrían escrito cerca de trescientos diálogos, lo cual da como resultado la aparición de un nuevo diálogo socrático por mes durante un cuarto de siglo.¹⁴

Euclides de Mégara fue un destacado escritor de diálogos. Platón reconoce su habilidad en el *Teeteto*, el cual, según el prólogo dramático, es producto de las notas que Euclides tomó del relato que Sócrates le contó sobre la conversación que había mantenido con el joven Teeteto (142c-143a). Los testimonios le atribuyen seis obras: *Lamprias*, *Esquines*, *Fénice*, *Critón*, *Alcibíades* y *Sobre el amor* (FS 78),¹⁵ a partir de cuyos títulos es

común para los mimos de Sofrón o Jenarco y para los diálogos socráticos (*toùs Sokratikouòs lógous*)” (trad. levemente modificada).

¹¹ Cf. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 1-35.

¹² Según la hipótesis de J. Humbert, *op.cit.*, pp. 50-1. Para un análisis detallado de esta cuestión, cf. D. Gribble, *Alcibiades and Athens: a study in literary presentation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 214-60.

¹³ Cf. *Carta socrática XV*, de Jenofonte a los compañeros de Sócrates (SSR II.A.8; FS 65): “Me parece realmente que tenemos que redactar lo que Sócrates dijo e hizo. Ésta podría ser su mejor defensa ahora y en el futuro, ya que no discutimos en el tribunal, sino relatando la virtud de este hombre durante toda la vida. Sostengo que cometeríamos una falta contra nuestra común amistad y, como él decía, contra la verdad, si no escribiéramos con gusto [...]”.

¹⁴ Cf. L. Rossetti, “Le dialogue socratique *in statu nascendi*”, *Philosophie Antique* 1 (2003), p. 13.

¹⁵ La Suda, s.v. Euclides (SSR II.A.10; FS 79) trasmite la misma lista, aunque ordenada de modo diferente, y agrega que Euclides compuso algunos diálogos más, aunque no especifica

posible suponer que muchas de ellas habrían adoptado la forma de diálogos socráticos. En efecto, tres de sus obras se titulan con nombres de personajes del círculo socrático: *Esquines*, *Critón* y *Alcibíades*. Éste último podría haber estado dedicado a retratar el vínculo entre Sócrates y Alcibíades, como hacen también las obras homónimas de Platón, Antístenes, Fedón de Elis y Esquines de Esfeto. El *Esquines*, según la hipótesis de Rossetti, versaría sobre la muerte de Sócrates y aportaría una nueva versión de los hechos vinculados a su condena y fallecimiento alternativa a aquella que relata Platón en el *Critón* y en el *Fedón*.¹⁶ La razón por la que Platón no adjudicaría en su *Critón* papel alguno a Esquines es por los celos que, según los testimonios, sentía hacia él debido a la amistad que lo unía con Aristipo.¹⁷ Si esto fuera así, el *Critón* que se atribuye a Euclides debería tratar sobre un tema diferente al que desarrolla el diálogo homónimo de Platón. En el *Sobre el amor* (*Erotikón*) Euclides habría presentado algunas ideas vinculadas al tema del *éros*, al que también hacen referencia Platón y Jenofonte en sus respectivos *Banquete*, Esquines en su *Aspasia* y Antístenes en su *Sobre el matrimonio*. Sobre el contenido del *Lamprias* y el *Fénice* es difícil establecer alguna hipótesis.¹⁸

La práctica socrática de redactar diálogos refleja la costumbre, instituida por Sócrates dentro del grupo, de implementar el *dialégesthai* como estrategia de investigación filosófica.¹⁹ El diálogo obliga al filósofo a desarrollar su

los títulos. Panecio duda de la autenticidad de las obras de Euclides y Fedón de Elis, aunque no se aclaran los argumentos que habría desarrollado al respecto (Diógenes Laercio II.64; SSR I.H.17; FS 28).

¹⁶ Cf. L. Rossetti, “Ricerche sui ‘Dialoghi Socratici’ di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108, 2 (1980), pp. 183-200.

¹⁷ Cf. Diógenes Laercio, II.60 (SSR IV.A.15; FS 377): “Idomeneo dijo que Esquines aconsejó a Sócrates en la prisión sobre la fuga, y no Critón, pero Platón le atribuyó los argumentos a Critón porque Esquines era más amigo de Aristipo”. Cf. Diógenes Laercio III.36 (SSR IV.A.15; FS 376).

¹⁸ K. Döring, *op.cit.*, p. 79, n. 4 indica que el único *Lamprias* que se conoce de la época de Euclides es un flautista, hijo de Eucárides. *Fénice* podría referir al personaje homónimo que aparece mencionado en el *Banquete* platónico (172b, 173b) o al anciano guerrero de la *Iliada* (cf. 9.168, 223, 427, 432, 607, 621, 659, 690; 14.321; 16.196; 17.555, 561; 19.311 y 23.360).

¹⁹ Algunos estudiosos señalan la deuda que este formato mantiene no sólo con la práctica socrática de dialogar, sino también con otros géneros literarios de la época, como la comedia ática y los discursos retóricos. Al respecto, véase D. Clay, “The Origins of the Platonic Dialogue”, en P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1994, pp. 23-47 y C. Mársico, *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Ediciones del Zorzal, 2010, pp. 40-8.

indagación, ya sea que ésta culmine en la adquisición de alguna verdad, ya en *aporía*, acompañado siempre por un interlocutor. Tal como lo presenta Platón en sus primeros diálogos, el examen socrático, que ha recibido por parte de los estudiosos el nombre de *élenkhos*, término que puede ser traducido en sentido amplio como “examen” y en un sentido más específico como “refutación”,²⁰ emprende la investigación de conceptos éticos a partir de las creencias que los interlocutores socráticos manifiestan en el transcurso de la conversación. A medida que avanza el diálogo, Sócrates pone en evidencia algunas falencias en el *corpus* de creencias de sus interlocutores. Según los intérpretes, que no muestran acuerdo en este punto, Sócrates muestra o la falsedad de esas creencias, al tiempo que demuestra la verdad de sus propias premisas,²¹ o la inconsistencia presente en el conjunto de premisas de su interlocutor, sin expedirse sobre el valor veritativo de ninguna de ellas.²² La revisión de creencias conduce al interlocutor a escrutar su propia vida, que en esas opiniones encuentra sustento, de modo tal que el *élenkhos* no poseería sólo una función epistémica, sino también existencial.²³

Euclides de Mégara se reapropia del *dialégesthai* socrático, pero agregándole algunos componentes que lo convierten, según el juicio de sus contemporáneos y rivales, en una práctica de corte belicoso que se gana el apelativo de ‘erística’, adjetivo derivado del sustantivo *éris* (“pelea, disputa,

²⁰ R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1953 (1° ed. 1941), p. 7.

²¹ Cf. G. Vlastos, “The Socratic elenchus” y “Afterthoughts on the Socratic elenchus”, en W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, London, Routledge, 1996 (publicado por primera vez en 1983), pp. 28-59.

²² Cf. H. H. Benson, “The Dissolution of the Problem of the Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIII (1995), pp. 45-112.

²³ Sobre este punto, cf. T. Brickhouse y N. Smith, “Socrates’ elentic mission”, en W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, London, Routledge, 1996 (publicado por primera vez en 1991), pp. 119-44.

²⁴ Así lo testimonian Diógenes Laercio, II. 106 (SSR II.A.22; FS 41); Suda, s.v. Euclides (SSR II.A.22; FS 43) y Galeno, *Historia filosófica* 7 (SSR II.A.27; FS 48) al llamar “erístico” al grupo megárico. La Suda, s.v. Sócrates (SSR II.S.2; FS 104) indica que Euclides, Brisón y Clinómaco introdujeron la “erística dialéctica” (*eristikên dialektikên*). Diógenes Laercio, II.108 (SSR II.B.1; FS 133) y Aristocles, *Acerca de la filosofía*, fr. 7 (SSR II.C.14; FS 335) llaman “erísticos” a Eubúlides de Mileto (*houristikós*) y a Aléxino de Elea (*Alexínou toû Eristikoû*). Sobre la relación entre la dialéctica erística de Euclides y el *élenkhos* socrático, cf. D. Hitchcock, “The origin of professional eristic”, en T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 59-67.

contienda”).²⁴ Según los testimonios, incluso el mismo Sócrates habría reprochado a Euclides el carácter erístico de su práctica dialéctica.²⁵

Una de las características distintivas de la dialéctica euclídea es que procede a partir de la refutación de las conclusiones sostenidas por el interlocutor, sin importar de qué premisas ésta se deduzca.²⁶ Sin seguir el hilo de la conversación, el filósofo erístico aísla comentarios de los interlocutores y pretende refutarlos por medio de argumentos cuyo objetivo es señalar las ambigüedades propias de algunos términos o proposiciones de la lengua utilizados por ese interlocutor en su razonamiento. Un ejemplo de este tipo de práctica se encuentra en el *Eutidemo* de Platón, donde los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, quienes, como ha mostrado Dorion, son representantes del grupo megárico, despliegan numerosos argumentos contruidos a partir de las nociones ambiguas que sus interlocutores emplean.²⁷

Aunque la dialéctica de Euclides deriva de la práctica del Sócrates histórico, se diferencia de la versión del *élenkhos* que Platón presenta en los primeros diálogos porque no pretende conocer lo que es ni persigue una mejora ética en el interlocutor. Por el contrario, sólo se limita a mostrar cómo el lenguaje, usualmente implementado como herramienta para adquirir el conocimiento de lo que es, constituye, en verdad, un dispositivo plagado de equívocos que obturan la posibilidad de acceder a lo real.

²⁵ Cf. Diógenes Laercio II.30 (SSR II.A.3; FS 57): “Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (*perì tous eristikòus lógous*), le dijo: ‘Euclides, podrás usarlos con los sofistas, pero de ningún modo con los hombres’, pues creía que la argumentación alambicada sobre estos temas era inútil, como también dice Platón en el *Eutidemo*”. La referencia a la opinión de Platón en el *Eutidemo* es omitida por K. Döring, *op.cit.*, p. 5 y G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae, op. cit.*, vol. 1, p. 378. Su inclusión en el testimonio es defendida por L. A. Dorion, “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, en T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 47, n. 64. Cf. Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 13. 4 (SSR II.B.12; FS 150), donde aparece una referencia similar. Cf. *infra* n. 25.

²⁶ Cf. Diógenes Laercio II.107 (SSR II.A.34; FS 88): “Euclides se oponía a las demostraciones no en las premisas, sino en la conclusión (*taís te apodeíxessin enístato ou katà lémmata, allà kat’ epiphorán*). Rechazaba también el razonamiento por comparación (*tòn dià parabolês lógon*), diciendo que está establecido o a partir de cosas similares o a partir de cosas disímiles. Si lo está a partir de cosas similares, es preciso volverse más a ellas mismas que a las que son similares a ellas, mientras que si lo está a partir de cosas disímiles, la comparación es forzada [...]”.

²⁷ L. A. Dorion, *op. cit.*, pp. 35-50. Sobre la crítica de la dialéctica erística en el *Eutidemo*, cf. M. Gardella, “Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica”, *Argos* 36 (2013), pp. 47-67.

II. La reflexión ética

El pensamiento ético de Euclides no ha recibido la debida atención que merece, ya que sus reflexiones, escuetas y diseminadas en diversos testimonios que no dan cuenta del contexto teórico general en el que éstas fueron originalmente presentadas, son difíciles de interpretar. Sin embargo, a partir de los testimonios supérstites es posible identificar algunos de sus postulados éticos, los cuales en ciertos casos pueden incluso vincularse con tesis que son propias de la ética socrática.

En primer lugar, los testimonios atribuyen a Euclides algunas reflexiones en torno a la muerte y la actitud que se debe mantener frente a ella. Este tópico es numerosas veces abordado por Sócrates y distintos miembros del círculo socrático. En efecto, en *Apología* 29a–b, Sócrates señala que el temor a la muerte es la manifestación de que uno cree ser sabio sin serlo, en la medida en que se le teme como si efectivamente se supiera que es el peor de los males, cuando en realidad podría tratarse de un bien. A su vez, conceptualiza a la muerte, ya como una aniquilación total, ya como un viaje hacia otro lugar, e.g. el Hades (*Apología* 40c–41c; *Critón* 54a–c). Las opiniones de Sócrates sobre la muerte son retomadas por Platón en el *Fedón*, aunque en relación con la presentación de su teoría de las Formas y de la justificación de la tesis sobre la inmortalidad del alma;²⁸ por Antístenes, a quien se le atribuyen algunas obras sobre el tema –*Sobre el morir*, *Sobre la vida y la muerte* y *Sobre los asuntos del Hades*–;²⁹ y por Hegesias de Cirene y Teodoro el Ateo, ambos allegados al grupo de Aristipo, quienes, al igual que Sócrates, se oponen a concebir la muerte como una instancia negativa.³⁰

Según el testimonio de Estobeo, III.6.63 (SSR II.A.11; FS 89), considerado de modo unánime por los intérpretes como una cita textual, se atribuye a Euclides la siguiente opinión: “El sueño es un demon (*daímon*) más

²⁸ Véase especialmente *Fedón* 63e–69e. Sobre la diferencia entre la concepción socrática de la muerte y la que expresa Platón en el *Fedón*, cf. T. Brickhouse y N. Smith, *Plato and the trial of Socrates*, New York, Routledge, 2004, pp. 252–4.

²⁹ Diógenes Laercio, VI.15–8 (SSR V.A.41; FS 792). Véanse también Diógenes Laercio VI.18–9 (SSR V.A.37; FS 736), VI.5 (SSR V.A.176–7; FS 995–6), VI.4 (SSR V.A.178; FS 997); Suda, s.v. Antístenes (SSR, V.A.37; FS 737).

³⁰ A tal punto esto es así que se atribuye a Hegesias el epíteto de “apologista de la muerte” (*peisithánatos*) (Epifanio, *Contra las herejías* III.2.9; SSR IV.F.2; FS 664). Cf. Diógenes Laercio, II.93–96 (SSR IV.F.1; FS 663); Cicerón, *Cuestiones tusculanas* I.34.83 (SSR IV.F.3; FS 665), V.40.117 (SSR IV.H.7; FS 681); Valerio Máximo, VIII.9.3 (SSR IV.F.5; FS 667); Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, 14.3 (SSR, IV.H.7; FS 685).

nuevo y más joven, fácil de persuadir y de escapar. Pero el otro es canoso y viejo, es totalmente connatural de los más ancianos entre los hombres, es difícil de persuadir e implacable. Es problemático liberarse de este demon, cuando se presenta por única vez, pues no presta ninguna atención a los discursos ni en general puede escuchar, porque es sordo. A su vez, tampoco podrías manifestarte señalando algo, porque es ciego”.³¹ Estobeo menciona expresamente al sueño y alude, aunque sin nombrarlo, a otro demon que podría ser considerado la muerte. En efecto, ambos suelen ser asociados por la tradición, a tal punto que el sueño es llamado “hermano de la muerte” (Homero, *Iliada* 14.231; Hesíodo, *Teogonía* 211-6, 756; Platón, *Apología* 40c-e). Euclides se habría distanciado de esta perspectiva tradicional al insistir sobre la diferencia entre el sueño y la muerte, y al señalar los aspectos negativos de esta última, especialmente en lo que concierne a su carácter ineluctable, contra el cual no vale ninguna estratagema persuasiva.³² Esto podría traer aparejado una actitud de resignación ante la muerte o de aceptación del propio destino. Esta opinión de Euclides es ratificada por el *Florilegio sobre el conocimiento mejor y principal* 49 (SSR II.A.20; FS 76), según el cual “cuando alguien invocaba la muerte por haber perdido a sus hijos, Euclides le dijo: ‘hombre, ¿por qué llamas a quien, aunque no la llares, vendrá?’”.

En el ya citado FS 89, Euclides señala que la muerte no puede ser persuadida. La muerte y la persuasión son evocadas también en los numerosos testimonios que se refieren al enfrentamiento que Euclides habría mantenido con su hermano, frente a cuyos deseos de venganza aquél responde que desearía morir si acaso no pudiera persuadirlo.³³ Aunque, según la opinión

³¹ Este fragmento parecería reñir con el rechazo de Euclides al razonamiento por comparación, ya que aquí el sueño y la muerte son comparados con dos demonios. Sin embargo, la ausencia de contexto impide establecer con precisión el motivo por el cual Euclides habría establecido tal analogía. Cf. *supra* n. 24. Esta opinión de Euclides se encuentra también en Censorino, *Sobre el día natal* 3.3 (SSR II.A.11; FS 90).

³² R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, pp. 100-1.

³³ Plutarco, *Sobre el amor fraterno* 18.489d (SSR II.A.15; FS 67): “Euclides el socrático es famoso entre las escuelas, porque, tras escuchar la voz insensata y salvaje de su hermano que le decía ‘que me muera, si no me puedo vengar de ti’, le contestó: ‘y yo, si no te puedo persuadir de terminar con la ira y querernos como me querías antes’”. Otras variantes de esta misma anécdota se encuentran en Plutarco, *Sobre la represión de la ira* 14.462c (SSR II.A.15; FS 68); Estobeo IV.27.15 (SSR II.A.15; FS 69); *Gnomologio vaticano* 278 (SSR II.A.15; FS 70); *Gnomologio parisino* 71 (SSR II.A.15; FS 71); Basilio, *Sobre la literatura pagana que hay que leer* 4 (SSR II.A.16; FS 72).

de Muller, la doctrina moral que se desprende de este grupo de testimonios es “demasiado general, incluso demasiado ‘banal’ para autorizar relaciones doctrinales con una concepción moral determinada”, vinculados con aquellos testimonios sobre la dialéctica, podría manifestar el ardoroso deseo del megárico por lograr el convencimiento de sus interlocutores y la victoria en la argumentación a cualquier precio.

En segundo lugar, se atribuyen a Euclides algunas reflexiones que pueden vincularse con la noción socrática de auto-dominio (*enkráteia*), según la cual cada uno debe gobernar sobre sus propios placeres y deseos como condición para alcanzar una vida virtuosa.³⁴ Esta tesis es desarrollada extensamente por Jenofonte en las *Memorabilia* (I.V; II.I; IV.5), es mencionada por Platón en *Gorgias* 491c-e y en *República* IV.430e–431b,³⁵ y se atribuye a Sócrates en algunos apotegmas recogidos por Estobeo, donde el “auto-gobierno” o “auto-dominio” (*heautoû árkein*) aparecen descriptos como el mayor poder.³⁶

Según el *Gnomologio parisino latino* 8. 38 (SSR II.A.21; FS 77): “Euclides dijo: ‘la mayoría de los hombres son insensatos: evitan los alimentos y vestimentas de esclavo, pero no las costumbres de esclavo’” (*plerosque hominum stultos serviles cibos et servilem vestem fugere, serviles mores non fugere*).³⁷ Aunque esta sentencia podría ser interpretada simplemente como una alusión a ciertas costumbres propias de los esclavos de la época, Rossetti sugiere que forma parte de la doctrina filosófica de Euclides, ya

³⁴ Según la hipótesis de C. Mársico, *Los filósofos socráticos, op. cit., n. ad FS 77*.

³⁵ Es menester aclarar que Platón no se refiere a la *enkráteia* en los diálogos socráticos, sino que este concepto aparece en diálogos posteriores, como el *Gorgias*. Esto podría deberse a la presencia en estos diálogos de la tesis del intelectualismo socrático y la consecuente negación de la *akrasía*, según la hipótesis de L. A. Dorion, “Plato and *enkráteia*”, en C. Bobonich, P. Destrée, Pierre (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Netherlands, Brill, 2007, pp. 120-6. Si sólo el conocimiento de lo que es bueno basta para poder actuar bien, no hay razones para admitir la *enkráteia*, en tanto se trata de una disposición que, diferente al conocimiento de lo bueno, ayuda al agente a actuar en conformidad con su conocimiento. Para un análisis de la noción de *enkráteia* en *Gorgias* y *República*, cf. *Ibid.* pp. 126-36.

³⁶ Cf. Estobeo II. 8, 29 (SSR I.C.186): “Sócrates decía que el mayor poder es el poder real, pero que el mejor es gobernarse a sí mismo” (*Sokrátes éphe megísten mén arkhèn einai tèn basileían, arísten dè tò heautoû arkein*) y IV. 7, 26 (SSR I.C.291): “Sócrates decía que el mejor rey es aquél capaz de gobernar sus propias pasiones” (*Sokrátes élegen ameímona basiléa einai tòn heautoû danámenon árkein tòn pathôn*) (trad. mía).

³⁷ *Euclides* es una corrección de la variante *Eucliodes* que trae el manuscrito A. El manuscrito C, sin embargo, atribuye esta sentencia a Hermógenes. Cf. *infra* n. 40.

que se trata de un típico *lógos protreptikós* socrático que exhorta a seguir una máxima para vivir mejor.³⁸ Esta sentencia reproduce un estilo de corte descriptivo, pero no por eso menos exhortativo, que Demetrio en *Sobre la elocución* 296 (SSR IV.A.148; FS 556) caracteriza como el estilo propio de la argumentación aristipiana.³⁹ Por esta razón, Euclides podría apelar a la figura del esclavo para hacer referencia a cierta clase de hombres que, sin parecer esclavos, realmente lo son. Esta sentencia da por supuesto una diferencia entre lo aparente y verdadero, y estimula a evitar una vida esclava en lo que concierne a la esclavitud real, que es la de las costumbres, dominando todos aquellos hábitos que subyugan y tiranizan al individuo. Esto podría quizás lograrse por medio de la correcta educación. Según indica Estobeo, II.31.52 (SSR II.A.18; FS 74), esta educación se adquiriría al imitar lo que es mejor: “Entre los hombres, aprenden mejor ésos que realmente imitan las cosas más bellas (*tà kállista mímōūntai*)”.

Asimismo, la sentencia 7.38 del *Gnomologio parisino latino*, que precede a la 8.38 ya citada, también podría vincularse a la doctrina de Euclides: “La mayoría de los hombres son en sus casas los tiranos más crueles y, en las casas de los otros, son los más sumisos de los esclavos” (*plerosque homines in suis domibus saevissimos tyrannos, in alienis humillimos servos esse*).⁴⁰ La sentencia presenta un tópico similar al del FS 77, aunque ya no se trata del auto-gobierno, sino del dominio que algunas personas pueden ejercer sobre otras, que es uno de los sentidos primarios del adjetivo *enkra-tés* (cf. Heródoto VIII. 49, IX. 106; Tucídides I. 76.1, I. 118.2, VI. 92.2; Platón, *Menéxeno* 238d; Crátilo 391c, 393d, 405c; *Banquete* 188a).

En tercer lugar, Euclides adhirió a la tesis de la unidad de la virtud, que Sócrates expone en el *Protágoras* de Platón, al mostrar que las cinco

³⁸ L. Rossetti, “Ricerche sui ‘Dialoghi Socratici’...”, *op. cit.*, pp. 198-200. A diferencia de Rossetti, K. Döring, *op. cit.*, p. 7 y R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 22 incluyen este testimonio entre los datos biográficos de Euclides; Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, *op. cit.*, vol. 1, p. 384 lo suma a los apotegmas y C. Mársico, *Los filósofos socráticos*, *op. cit.*, n. ad FS 77 lo ubica en el anecdotario.

³⁹ Demetrio, *Sobre la elocución* 296 (SSR IV.A.148; FS 556): “Los hombres dejan a sus hijos dinero, pero no dejan conocimiento, que suministra lo necesario a los que quedan. Se dice que ésta es la forma de la argumentación aristipiana”.

⁴⁰ Según arguye R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 99, esta sentencia es atribuida a Euclides por el manuscrito C, mientras que A y B la atribuyen a Hermógenes, con lo cual se produce la situación inversa a aquélla que presenta el FS 77. Cf. *supra* n. 35. Esta sentencia no es incluida en las ediciones de Döring y Giannantoni quizás porque se considera que el manuscrito C (cod. Paris. Lat. 4718, siglo XIII) es menos fiable que A y B, que datan del siglo X.

virtudes —piedad, justicia, prudencia, valentía y sabiduría— no son sino diferentes modos de poseer y aplicar el conocimiento de lo que es bueno, de modo que las aparentes diferencias que existen entre ellas se sintetizan en el hecho de que todas las virtudes son conocimiento (*Protágoras* 329c-334c, 349b-351d).⁴¹ Según testimonia Diógenes Laercio VII.161 (SSR II.A.32, FS 86), Euclides habría formulado esta tesis en términos muy similares a los del *Protágoras*, al señalar que lo que se consideran múltiples virtudes no son sino nombres que refieren a una única virtud: “[*scil.* Aristón de Quíos] no introdujo muchas virtudes, como Zenón, ni una sola a la que se llama con muchos nombres (*oúte mían polloís onómasi kalouménen*), como los megáricos, sino maneras de ser relativas”. La cuestión de los múltiples nombres que recibe la virtud es retomada en el FS 83, en el marco de la expresión del dogma central de la metafísica de Euclides, que será objeto de análisis en el apartado siguiente.

III. La reflexión metafísica

Se atribuyen también a Euclides algunas reflexiones metafísicas que exceden sin duda las influencias socráticas, pero que no por eso permiten establecer un vínculo con la filosofía de alguno de los considerados eleáticos. Como se hará manifiesto a continuación, Euclides no se ocupó de la investigación sobre lo que es, como sí lo hicieron Parménides y Meliso, sino sobre el bien. Por este motivo, su ontología podría ser caracterizada como una *agathología*, que encumbra al bien, y no al ser, como la entidad principal del sistema metafísico. En este punto, es verosímil suponer que la propuesta de Euclides se habría asemejado en algunos puntos a la metafísica que Platón presenta en los libros centrales de su *República*, donde la Forma de bien ocupa también un lugar privilegiado.

Según Diógenes Laercio, II.106.9-12 (SSR II.A.30, FS 83): “Éste [*scil.* Euclides] declaraba al bien uno, aunque sea llamado con muchos nombres (*hoútos hèn tò agathòn apepháineto polloís onómasin kaloúmenon*): unas veces sensatez (*phrónesin*), otras divinidad (*theón*), otras inteligencia

⁴¹ Sobre la tesis socrática de la unidad de la virtud, consúltense las interpretaciones canónicas de T. Penner, “The Unity of Virtue”, *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 35-68 y G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981 (2° ed.), pp. 221-69, 418-23, así como también el estudio general que sobre este presentan T. Brickhouse y N. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000, pp. 158-73.

(*noûn*), etc. También rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen (*tà d' antikeîmena tõi agathõi anéirei, mē einai pháskon*)” (trad. modificada). Aunque algunos autores se obstinan en identificar la doctrina euclídea del bien con la doctrina parmenídea del ser, el testimonio no ofrece indicios suficientes para ello.⁴² Por una parte, Euclides se refiere al bien y señala como una de sus determinaciones principales a la unidad. En la sentencia *hoûtos hèn tò agathòn apepháineto* es destacable la ausencia del infinitivo *einai* que, lejos de ser un detalle marginal, puede explicarse a la luz de las críticas a toda aquella predicación que no expresa la identidad entre sujeto y predicado, desarrolladas posteriormente por Estilpón de Mégara. Como indica este último, al decir, por ejemplo, “el hombre es bueno”, se vinculan entidades que son distintas en virtud de su esencia y de sus condiciones de existencia, de modo que la única predicación legítima es la que expresa la identidad entre sujeto y predicado, e.g. “el hombre es hombre”.⁴³ Al excluir el infinitivo *einai*, Euclides habría evadido los problemas que trae aparejada la predicación y habría mostrado consecuentemente que la unidad, lejos de ser una entidad diferente al bien, forma parte de sus características constitutivas.

La unidad del bien contrasta con los múltiples nombres que éste recibe, todos los cuales, aunque diferentes, refieren a la misma entidad.⁴⁴ En este

⁴² Éste es el caso de L. Montoneri, *op.cit.*, p. 50, quien sostiene que “es claro que aquí Euclides utiliza la dicotomía eleática ser-no ser para la definición conceptual del bien y de su contrario, el mal” (trad. mía). G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae, op. cit.*, vol. 1, p. 386 encabeza el testimonio con la frase *hoûtos kai tà Parmenídeia meteckeirízeto*, que aparece en la línea 3 de la sección 106 del texto de Diógenes.

⁴³ Plutarco, *Contra Colotes* 22-3.1120a-b (SSR II.O.29; FS 305): “Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: ‘si predicamos el correr del caballo, no dice que es lo mismo lo predicado que aquello de lo cual se predica, sino diferente (*ou phesi tautòn einai tõi perì hoû kategoreítai tò kategoroúmenon all' hétéron*). Tampoco si sobre el hombre decimos que es lo bueno, sino que la definición de lo que es esencialmente (*tí ên einai tôn lógon*) es una para el hombre y otra para lo bueno. Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que exista alguien que corra, pues al pedir la definición de cada uno, no damos la misma sobre ambos. De allí que se equivocan los que predicán uno de lo otro [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y el correr que el caballo, ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y el remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr del león y del perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que el hombre es blanco y el caballo corre”. En su comentario a *Física* I.2.184b15 Simplicio atribuye un razonamiento similar a “los filósofos llamados megáricos” (*hoi Megarikoî klethéntes philósophoi*) (*Sobre la Física de Aristóteles* 120.12-7; SSR II.O.30; FS 306).

⁴⁴ Debido al contraste entre la unidad del bien y los múltiples nombres que recibe, el participio *kaloúmenon* puede adquirir, en su traducción, un matiz concesivo. Cabe destacar que,

punto, Euclides inaugura un problema que retomarán muchos megáricos posteriores, que es el de la imposibilidad de que el lenguaje refiera, de manera unívoca y sin ambages, a lo real. En efecto, el fenómeno de la sinonimia que señala Euclides conspira a ocultar la determinación principal del bien, al llamarlo de diversos modos.⁴⁵ Con este señalamiento, se pone de manifiesto la capacidad de engaño que posee el lenguaje, ya que, para cualquier usuario descuidado de la lengua, la existencia de múltiples nombres podría llevar a pensar que cada uno de ellos remite a entidades diferentes al bien.

En la última sección del testimonio, Euclides señala que las cosas contrarias al bien no existen. En este punto, el ser hace su aparición como una de las determinaciones propias del bien, que se suma a la de la unidad, ya señalada. El ser no ocupa en el testimonio un lugar central, sino derivado, en tanto se presenta como una de las características propias del bien. De modo que no hay razón alguna para identificar al bien de Euclides con el ser de Parménides ni para señalar a este último como el objeto principal de reflexión del megárico. Además de la unidad y la existencia, la identidad es para Euclides otra de las notas características del bien, según lo testimonian Cicerón y Lactancio.⁴⁶ Si el bien es idéntico a sí mismo, entonces se excluye la posibilidad de que exista cualquier tipo de cambio que introduzca la diferencia en el seno del *agathón*.

Asimismo, cabe destacar también que Euclides sólo niega la existencia de las cosas contrarias al bien, pero no de aquéllas que son diferentes, de modo que podrían existir otras entidades allende al bien, aunque los testimonios

sintácticamente, éste puede ser predicativo tanto de *hén* como de *tò agathón*, aunque es más plausible suponer que “sensatez”, “divinidad” e “inteligencia” son nombres alternativos para llamar al bien, no a la unidad.

⁴⁵ El problema de la sinonimia de los nombres, esbozado por Euclides, será luego retomado por Brisón de Heraclea, cf. Aristóteles, *Retórica* III.2.1405b5-10 (SSR II.S.9; FS 113); Esteban, *Comentario a la Retórica de Aristóteles* 171.24-172.2 (SSR II.S.9; FS 114) y Anónimo, *Sobre la Retórica de Aristóteles* 171.24-172.2 (SSR II.S.9; FS 115).

⁴⁶ Cf. Cicerón, *Académicos primeros* II.42.129 (SSR II.A.31, FS 84): “Decían que es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*)” y Lactancio, *La institución divina* III.12.9 (SSR II.A.31, FS 85): “Con justicia, por lo tanto, entre los filósofos no es poco conocido Euclides, que fue el fundador de la escuela de Mégara. Apartándose de los otros dijo que el sumo bien es aquello que es siempre similar e igual a sí mismo (*esse dixit summum bonum, quod simile sit et idem semper*). Ciertamente entendió cuál es la naturaleza del sumo bien, aunque no explicó en qué consiste”. Aunque el testimonio de Lactancio depende del de Cicerón, suprime *solum*. Esto hace que la identidad sea presentada como un rasgo del bien, pero no como una condición necesaria.

no especifican cuáles podrían ser.⁴⁷ Sin embargo, esto no debería llevarnos a considerar la posibilidad de que existan otras entidades que posean una envergadura similar a la del bien, ya que *phrónesis*, *theós* y *noûs* son señalados expresamente como nombres, no como entidades reales. Asimismo, tampoco sería verosímil suponer, como hicieron algunos intérpretes, que Euclides adhirió a una teoría de las Formas similar a la platónica, ya que existen algunos testimonios que adjudican a los megáricos argumentos en contra de las Ideas, cuyo objetivo es impugnar el concepto de participación.⁴⁸

IV. Conclusión

Euclides de Mégara ha sido, como la mayor parte de los filósofos que nutrieron el círculo de discípulos más cercanos a Sócrates, tradicionalmente considerado un pensador ‘menor’. Las escasas líneas que sobre su pensamiento se conservan, transmitidas en su mayoría de manera indirecta y por autores tardíos, dificulta al intérprete actual la tarea de comprender los alcances y novedades de la propuesta euclídea, que suscitó tanto la adhesión de seguidores que se incorporaron al grupo de Mégara, cuanto la repulsa de ciertos críticos que condenaron su propuesta como una práctica ridícula de experimentación con el lenguaje. Por este motivo, la determinación del grado de influencia de la filosofía eleática y la de Sócrates es un punto fundamental para la comprensión de la teoría del megárico.

En los apartados precedentes he brindado distintos argumentos para mostrar la influencia socrática en aspectos centrales de la filosofía de Euclides, que conciernen a su labor como escritor de diálogos socráticos, a la implementación de la dialéctica erística como estrategia de investigación filosófica y a la reflexión ética en torno a la muerte, el auto-dominio y la

⁴⁷ Como señala R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 102, “tomar posición a favor de la unidad del bien (por oposición a las doctrinas que admiten una pluralidad de bienes [...]), como lo hicieron Euclides y Platón, no significa que se niega la pluralidad de seres que expresan ese bien o que están sometidos a él como a un principio” (trad. mía).

⁴⁸ Cf. R. Muller, *Les Mégariques...*, *op. cit.*, p. 106, 182; *Introduction à la pensée des Mégariques*, *op. cit.*, p. 93-100 y C. Mársico, *Los filósofos socráticos*, *op. cit.*, n. ad FS 132. Asimismo, véanse la objeción del tercer hombre desarrollada por Políxeno (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 84.16-21; FS 132) y el argumento contra las Formas de Estilpón (Diógenes Laercio II.119; SSR II.O.27; FS 303).

unidad de la virtud. Además, he analizado la tesis del FS 83 no como si se tratara de la expresión de un postulado ético, sino ontológico, que no guarda deuda alguna con la tesis de Parménides, sino que, por el contrario, expresa una metafísica novedosa que, en rigor, debería caracterizarse como una *agathología*, en la medida en que entroniza al bien, y no al ser, como la entidad privilegiada del sistema.

Bibliografía

- Benson, H. H., “The Dissolution of the Problem of the Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIII (1995), pp. 45-112.
- Bredlow, L. A., “Platón y la invención de la escuela de Elea (Sof. 242d)”, *Convivium* 24 (2011), pp. 25-42.
- Brickhouse, T. y Smith, N., “Socrates’ elentic mission”, en W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, London, Routledge, 1996 (publicado por primera vez en 1991), pp. 119-44.
- , *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000.
- , *Plato and the trial of Socrates*, New York, Routledge, 2004.
- Brisson, L., “Los socráticos”, en M. Canto-Sperber (ed.), *Filosofía griega*, vol. I, Buenos Aires, Docencia, 2000 (1° ed. francesa 1997), pp. 161-98.
- Cambiano, G., “Il problema dell’esistenza di una scuola megarica”, en G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 25-53.
- Clay, D., “The Origins of the Platonic Dialogue”, en P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1994, pp. 23-47.
- Cordero, N. L., “L’invention de l’école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)”, en P. Aubenque, *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 93-124.
- Döring, K., *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, Grüner, 1972.
- Dorion, L. A., “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, en T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 35-50.

- , “Plato and *enkráteia*”, en C. Bobonich, P. Destrée, Pierre (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Netherlands, Brill, 2007, pp. 119-38.
- Drozdek, A., “Euclides of Megara: God = Phronesis = The Good”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 45 (2005), pp. 27-34.
- Field, G. C., *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*, London, Methuen, 1948 (1° ed. 1930).
- Fritz, K. Von, “Megariker”, en *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, supl. V, Stuttgart, Metzler, 1931, coll. 707-24.
- Gardella, M., “Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica”, *Argos* 36 (2013), pp. 47-67.
- Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Napoli, Bibliopolis, 1991.
- Gomperz, T., *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, trad. inglesa de G. G. Berry, London, John Murray, 1913.
- Gribble, D., *Alcibiades and Athens: a study in literary presentation*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. española de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955 (1° ed. alemana 1833).
- Henne, D., *L'École de Mégare*, Paris, Joubert, 1843.
- Hitchcock, D., “The origin of professional eristic”, en T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 59-67.
- Humbert, J., *Socrate et les Petits Socratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, University Press, 1996.
- Mársico, C., *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Ediciones del Zorzal, 2010.
- , *Los filósofos socráticos*, vol. 1: megáricos y cirenaicos, Buenos Aires, Losada, 2013.
- Montoneri, L., *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Universidad de Catania, 1984.
- Muller, R., *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1985.

- , *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988.
- Penner, T., “The Unity of Virtue”, *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 35-68.
- Robin, L., *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1948 (1° ed. 1923).
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1953 (1° ed. 1941).
- Rossetti, L., “Ricerche sui ‘Dialoghi Socratici’ di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108, 2 (1980), pp. 183-200.
- , “Le dialogue socratique *in statu nascendi*”, *Philosophie Antique* 1 (2003), pp. 11-35.
- Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981 (2° ed.).
- , “The Socratic elenchus” y “Afterthoughts on the Socratic elenchus”, en W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, London, Routledge, 1996 (publicado por primera vez en 1983), pp. 28-59.
- Zeller, E. G., *Socrates and the Socratic Schools* (trad. inglesa de O. J. Reichel), London, Longmans, Green and Co., 1877 (1° ed. alemana 1844-52).