

Los argumentos dialécticos de Eubúlides de Mileto: el Mentiroso, el Sorites, el Velado y el Cornudo

The Eubulides of Miletus' Dialectical Arguments: the Liar, the Sorites, the Hooded Man and the Horned Man

Francisco Villar

Universidad de Buenos Aires – CONICET (Argentina)
E-mail: villarfr@gmail.com

Resumen: En este trabajo examinaré las paradojas dialécticas vinculadas a Eubúlides de Mileto: el Mentiroso, el Sorites, el Velado y el Cornudo. La hipótesis que me guiará será que estos argumentos deben ser contextualizados en el marco de las tesis negativas de la filosofía megárica respecto de las capacidades del lenguaje para expresar lo real y la dialéctica erística en tanto práctica discursiva sustentada sobre dicha base teórica. Esta modalidad argumentativa buscaba desarrollar razonamientos refutativos que pusieran de relieve fenómenos lingüísticos problemáticos donde tal inadecuación del lenguaje fuera manifiesta, como la autorreferencia en el caso del Mentiroso, la vaguedad en el Sorites, la opacidad referencial en el Velado y la pregunta compleja en el Cornudo.

Palabras clave: Eubúlides, megáricos, dialéctica, erística, paradojas.

Abstract: In this paper I will examine the dialectical paradoxes linked to Eubulides of Miletus: the Liar, the Sorites, the Hooded Man and the Horned Man. My hypothesis will be that these arguments must be contextualized within the negative theses of the megaric philosophy with respect to the capacities of the language to express the reality and the eristic dialectic as the discursive practice based on such theoretical basis. This argumentative modality sought to construct refutative reasonings that highlights problematic linguistic phenomena where such inadequacy of language was evident, like self-reference in the Liar, vagueness in the Sorites, referential opacity in the Hooded man and the complex question in the Horned man.

Keywords: Eubulides, megareans, dialectic, eristic, paradoxes.

1. Introducción

En los últimos dos decenios las filosofías socráticas han despertado un creciente interés entre los especialistas dedicados al pensamiento griego, principalmente a partir de la obra de Gabriele Giannantoni *Socratis et socraticorum reliquiae* (Giannantoni, 1990), primera compilación completa de fragmentos y testimonios sobre Sócrates y sus discípulos.¹ Dentro del repertorio de figuras socráticas,

en general parcamente transitadas y comprendidas, pocas resultan más enigmáticas que Euclides de Mégara y sus allegados megáricos. En efecto, aunque la tradición doxográfica les otorgó una gran importancia en tanto escuela² filosófica, poseemos escasas fuentes acerca de ellos. Para darse una idea

de Mársico (2013 y 2014a) precedida de FS. Las traducciones pertenecen a Mársico.

2. Para una discusión sobre la identidad del grupo megárico, Cfr. Cambiano (1977), Muller (1985: 9-10), Giannantoni (1990 IV: 41-50), Mársico (2013: 21-26) y Gardella (2015: 35-41), quienes reconocen una cohesión discipular, doctrinal y metodológica entre sus miembros, pero niegan que hayan constituido una "escuela" en el sentido tradicional o posterior del término.

1. Las fuentes socráticas serán referidas como sigue: fuente original; numeración de Giannantoni precedida de SSR; numeración

del estado lamentable de dicha base textual, alcanza con indicar que, por ejemplo, disponemos de más información sobre Antístenes (*SSR V.A.1-208*) o Aristipo (*SSR IV.A.1-226*) que sobre el grupo megárico como un todo (*SSR II.A.1-II.S.11*), aun a pesar de que contamos con noticias de una veintena de sus miembros.

En este artículo estudiaremos a uno de ellos: Eubúlides de Mileto. El misterio que supone enfrentarse a este megárico radica en que si bien no conservamos ninguna palabra de sus ideas filosóficas, las fuentes lo hacen autor del Mentiroso, el Sorites, el Velado y el Cornudo, célebres paradojas que todavía desafían al pensamiento e invitan a la reflexión teórica. A continuación presentamos brevemente cada una:

- a. El Mentiroso: Si digo “miento”, ¿eso es verdadero o es falso? Si es verdadero, entonces es falso, ya que justamente afirmo que estoy diciendo algo falso. Pero, por lo mismo, sucede que si es falso, entonces es verdadero. En consecuencia, al decir “miento” estoy afirmando algo verdadero y falso a la vez.
- b. El Sorites: Diez mil granos de trigo son sin duda un montón de trigo. ¿Y qué pasa si saco un grano? Seguirías sosteniéndolo. ¿Y si saco uno más? ¿Y dos? ¿Y tres? Evidentemente, si nunca dejas de admitirlo, resultará que un único grano será un montón, lo cual es absurdo. Sin embargo, no podrías indicar un momento preciso en el que ya no hay montón.
- c. El Velado: ¿Conoces a este hombre que tiene la cara tapada? Por supuesto que no. No obstante, si le saco el velo que lo cubre, verás que es tu padre, a quien conoces. Por consiguiente, conoces y no conoces al mismo hombre.
- d. El Cornudo: Lo que no has perdido, lo tienes. No has perdido los cuernos. Por lo tanto, tienes cuernos.

Cuesta creer que Eubúlides haya ideado estas sofisticadas paradojas sin ningún propósito, como la tradición ha sugerido, punto que ya señalaron William y Martha Kneale (1962: 114-115).³ No obstante, dado el escaso *corpus* textual que conservamos acerca de los megáricos, ambos se muestran escépticos respecto de la posibilidad de conjeturar fehacientemente qué suscitó su aparición en la Historia de la Filosofía.

3. Moline (1969: 393) destaca que si bien esta recepción negativa se remonta a Cicerón, la misma también permea trabajos paradigmáticos del siglo XX, como los de von Fritz (1931: 710) y Zeller (1931: 107).

El presente trabajo busca revertir esta última actitud, entroncándose junto a producciones como las de Montoneri (1984), Muller (1985, 1988), Mársico (2013a) y Gardella (2015), que en las últimas décadas han intentado revalorizar de modo integral la propuesta filosófica de esta línea socrática. La hipótesis que nos guiará a lo largo de nuestra labor exegética será que los argumentos de Eubúlides deben ser interpretados a la luz de la tesis fundamental de la filosofía megárica, a saber, que el lenguaje constituye una herramienta inadecuada de expresión de lo real, posicionamiento teórico que sirvió de base a la práctica discursiva característica del grupo, la dialéctica erística, modalidad argumentativa abocada a desarrollar razonamientos refutativos que pongan de relieve fenómenos lingüísticos problemáticos donde tal inadecuación es manifiesta.

Nuestra exposición constará de tres partes. En primer lugar, presentaremos algunos acercamientos interpretativos actuales sobre la filosofía megárica. Luego, esbozaremos el perfil intelectual de Eubúlides y ofreceremos razones a favor de su autoría respecto de los argumentos que se le atribuyen. Finalmente, examinaremos formulaciones antiguas de estos últimos, prestando especial atención a su modo de proceder dialéctico, la dimensión refutativa que entrañan y los fenómenos lingüísticos que cada uno explota: auto-referencialidad en el caso del Mentiroso, vaguedad en el Sorites, opacidad referencial en el Velado y pregunta compleja en el Cornudo. Asimismo, subrayaremos el lugar que el principio de bivalencia juega en ellos como supuesto básico y que Eubúlides también podría haber buscado problematizar.

2. Dialéctica y erística megárica

De acuerdo con las interpretaciones de Muller (1985), Mársico (2013) y Gardella (2015), la filosofía megárica parte de una posición negativa respecto del vínculo entre lenguaje y realidad. Sintéticamente, para los megáricos existe una distancia insuperable entre el dispositivo lingüístico y las realidades a las que este aspira alcanzar. Dos testimonios bastan para dar cuenta de este posicionamiento teórico:

[Euclides] sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres (ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνεται πολλοῖς ὀνόμασιν καλούμενον): unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc (ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά). También rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe. (D. L. II.106; *SSR*, II.A.30; *FS* 83)

Aristón de Quíos no introdujo muchas virtudes (οὔτε ἀρετάς πολλὰς εἰσηγεν), como Zenón, ni una sola a la que se llama con muchos nombres (οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην), como los megáricos, sino maneras de ser relativas. (D. L. VII.161; SSR II.A.32; FS 86)

Dos constantes atraviesan estos pasajes. Por un lado, la tematización de principios éticos; por otro, el señalamiento de una particularidad respecto de la relación entre estos y el plano lingüístico: siendo cada uno de ellos algo uno —un único bien y una única virtud—, el lenguaje les aplica múltiples denominaciones.⁴ El que estemos ante supuestos objetos de reflexión ética no debe hacernos perder de vista que la dificultad vislumbrada concierne propiamente al plano ontológico: habiendo algo único, el lenguaje lo pluraliza, haciéndonos creer que estamos ante realidades múltiples y que, por tanto, a cada nombre utilizado por los hombres le corresponde algo diferente.

Podría ser, como proponen además Mársico y Gardella, que el bien euclideano no constituya una realidad ética, sino un principio ontológico, situación aún más desafortunada, ya que bajo tal hipótesis el lenguaje se revelaría incapaz de expresar y dar a conocer la unidad de lo real mismo.⁵ Sin embargo, no es necesario llevar hasta ese punto su propuesta, puesto que las dificultades apreciadas por Euclides en el plano ético podrían haber constituido la intuición originaria que dio lugar a una búsqueda de otras zonas problemáticas del lenguaje. En efecto, así como una misma cosa puede ser significada por muchos nombres (sinonimia), un mismo nombre puede significar varias cosas (equivoco), o una oración habilitar dos o más interpretaciones sintácticas (amfibolía). A estas anomalías habría que sumar cualquier otro modo de expresión que genere confusión o aturdimiento y sirva para hacer visible el punto central de la filosofía

4. Respecto de los nombres de la virtud, cabe suponer una lista típica del siglo IV a. C. como la del *Protágoras* de Platón: sabiduría, piedad, justicia, prudencia y valentía. La posición de Euclides es similar a una de las alternativas que Sócrates presenta allí (329c-d y 349b) a propósito del tópicos de la unidad de la virtud: estos son sólo cinco nombres (ὀνόματα) de un mismo hecho (πρᾶγμα). La otra opción es que a cada nombre le corresponda una realidad distinta, quedando para ellas el ser partes de la virtud.

5. Giannantoni (1990) incluye “Euclides practicaba las creencias de Parménides” al inicio del primer testimonio de Diógenes (II.106; SSR II.A.30; FS 83). Esta información ha propiciado una lectura eleática del megarismo donde prima la interpretación ontológica. Aquí no tomaremos posición sobre dicho debate. Nuestra elisión de la referencia a Parménides se justifica en que esta se encuentra a seis líneas (II.106.3) de la mención al bien-uno (II.106.9-12), por lo que no es forzoso unir ambos datos. A favor de la lectura eleatizante de la filosofía megárica, Cfr. Mársico (2011). En contra, Cfr. Gardella (2015: 42-61).

megárica: el lenguaje es una herramienta peligrosa, más proclive a la distorsión, la imprecisión y el error que a la transparencia, la exactitud y la verdad.

De esta crisis ontológica resulta la práctica que hizo famosa a esta línea socrática: la dialéctica erística. Derivado de ἔρις, cuya significación es “disputa”, “discusión”, “pelea”, ἐριστικός hace referencia a aquel dedicado a las disputas verbales, un discutidor o polemista. Dado su carácter peyorativo, es dudoso que los megáricos se llamaran a sí mismos de este modo. Probablemente se autodenominaran “διαλεκτικοί” (dialécticos).⁶ Según Diógenes Laercio, “fue Dionisio de Calcedonia”, miembro del grupo, “el primero en llamarlos así, porque disponían los argumentos en pregunta y respuesta.” (II.106; SSR II.A.22; FS 41). Como ya analizaremos en el caso de Eubúlides, el patrón argumentativo de un megárico es netamente dialéctico: posicionado como interrogador de un intercambio dialogado, su objetivo es extraer respuestas de su interlocutor y usarlas como premisas para la construcción de un razonamiento.

Esto, por supuesto, no alcanza para explicar por qué su época y la posteridad consideró con desagrado esta práctica, tildándola de erística. La razón de esta aversión estriba en que el fin perseguido por los argumentos megáricos era la oposición y el rechazo, una forma de ἔλεγχος que se servía de problemas lingüísticos para refutar tesis filosóficas u opiniones de sentido común.⁷ Igualmente, cabe advertir que fue la tradición la que interpretó que el objetivo de su dialéctica era la búsqueda de la victoria a toda costa, incluso sirviéndose de medios no lícitos, como las falacias o los interrogatorios intrincados y capciosos. Dicha lectura peyorativa no debe hacernos olvidar que la práctica refutativa seguramente tenía otros fines para los megáricos, tales como el señalamiento de las inconsistencias del lenguaje dada su visión negativa sobre él.

Ya en Euclides son rastreables algunos de estos elementos. Aunque no nos han llegado sus argumentaciones particulares, contamos con un valioso testimonio de Diógenes Laercio (II.107; SSR

6. Diógenes Laercio indica que “Los sucesores de Euclides fueron llamados megáricos (Μεγαρικοί), luego erísticos (ἐριστικοί) y después dialécticos (διαλεκτικοί)” (II.106; SSR II.A.22; FS 41). Entre sus miembros, prácticamente todos son relacionados con una o ambas denominaciones.

7. Entendemos por *refutación* una modalidad argumentativa dialogada en la cual el refutador oficiaba de interrogador y buscaba, por medio de sus preguntas, refutar una posición defendida por su interlocutor, sea mediante la negación exacta de la tesis inicial, sea mediante las consecuencias absurdas que esta implica. Aunque el compromiso previo del que responde con un contenido es en general necesario, este paso podría obviarse si lo concluido por el intercambio es manifiestamente falso o contradictorio. Para un acercamiento general al ἔλεγχος socrático en la obra temprana de Platón, Cfr. Robinson (1953).

II.A.34; FS 88) que permite entrever las características erísticas de su proceder dialéctico. Allí se indica que “Euclides se oponía (ἐνίστατο) a las demostraciones (ταῖς ἀποδείξεσιν) no en las premisas (λήμματα), sino en la conclusión (ἐπιφοράν)” (1-2). Si bien esta terminología no pertenece a Euclides, sino al vocabulario de la lógica estoica, el pasaje permite apreciar su actitud frente a argumentos concretos: en lugar de intentar desmontarlos atacando sus premisas, éste se oponía (ἐνίστημι) directamente a lo concluido, seguramente amparado en la convicción de la fragilidad que afecta a cualquier posición estructurada lingüísticamente.

Además de su oposición a las conclusiones deductivas, Diógenes agrega que Euclides también rechazaba el razonamiento por comparación (3-6), impugnación que lo coloca en un lugar muy hostil frente a las distintas modalidades argumentativas de su época. El talante erístico es reforzado por el comentario final, donde se indica que por estas cosas —oposición a las conclusiones y rechazo de la comparación— se ganó los insultos de Timón (6-7), que se refiere a él como “el disputador (ἐριδάντης) Euclides, que inculcó a los megáricos la furia de la discusión (λύσσα ἐρισμοῦ)” (10-11). Consideramos que el sustantivo λύσσα (también “rabia”, “furor”, “frenesí”) revela el carácter extremo de su aplicación a la erística, rasgo que, al parecer, también habría legado a sus sucesores. Si la dialéctica megárica se caracterizaba por la oposición y el rechazo, esta furia sugiere una radicalidad: rechazaban todas las comparaciones, se oponían a todas las conclusiones, buscaban poner en cuestión todo λόγος.

El gusto de los megáricos por la refutación y los argumentos contenciosos ha llevado a muchos especialistas del *Eutidemo* platónico a proponer que tras las figuras de Eutidemo y Dionisodoro se escondería el grupo megárico.⁸ Asimismo, serían ellos los interlocutores de las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles, tratado dedicado a clasificar las refutaciones erísticas en virtud de sus vicios lingüísticos.⁹ El que estos dos renombrados filósofos hayan atacado la práctica discursiva megárica, emparentándola con la trampa y el engaño, explica el juicio negativo que la Historia de la Filosofía forjó sobre ella, así como el poco interés que la exégesis ha tenido en intentar comprender qué la motivaba. Contra esta orientación, proponemos examinar los razonamientos de Eubúlides en tanto muestras de la dialéctica erística propia del grupo.¹⁰

8. Cfr. Hawtrey (1981), Dorion (2000), Mársico e Inverso (2012), Gardella (2013) y Villar (2015). Otros autores, como Kent Sprague (1972) y Kerferd (1981), los emparentan con la sofística del siglo V a. C.

9. Cfr. Dorion (1995) y Mársico (2014b).

10. Hemos presentado la dialéctica erística sólo en testimonios

3. Eubúlides y la dialéctica erística

Las fuentes sobre Eubúlides pueden dividirse en tres categorías: las que revelan datos biográficos, las que hacen foco en sus enfrentamientos y las que indican su dedicación a la argumentación.¹¹ Los dos primeros grupos permiten situarlo temporalmente como un socrático de segunda generación que tuvo contacto con Euclides, discípulo directo de Sócrates (D. L. II.108; SSR II.B.1; FS 133). Esto implica que desarrolló su actividad a mediados del siglo IV a. C., datación coherente con los testimonios que señalan su rivalidad con Aristóteles (SSR II.B.8-11; FS 144-147) y las enseñanzas que impartió a Demóstenes (SSR II.B.1-3; FS 133-139). En relación a su perfil intelectual, abundan las alusiones a sus dotes como argumentador, siendo habitual que acompañe a su nombre el epíteto “el dialéctico”,¹² Un cómico antiguo, por su parte, se refiere a él como “el erístico” (D. L. II.108; SSR II.B.1; FS 133), lo cual lo instala sin margen de error en el ámbito megárico. Asimismo, Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII.13; SSR II.B.12; FS 150) testimonia que junto a otros compañeros de grupo se habría dedicado a “la parte lógica” (τὸ λογικὸν μέρος), expresión que podría apuntar a una dedicación más exclusiva a la dialéctica de corte refutativo.

Como adelantamos, no conservamos ninguna referencia a las ideas filosóficas de Eubúlides. El único dato sobre su producción se lo debemos a Diógenes Laercio:

Eubúlides formuló (ἠρώτησε) además muchos argumentos referentes a la dialéctica (πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους): el Mentiroso (ψευδόμενον), el Inadvertido (διαλανθάνοντα), el Electra (Ἠλέκτραν), el Velado (ἐγκεκαλυμμένον), el Sorites (σωρίτην), el Cornudo (κερατίνην) y el Pelado (φαλακρόν). (D. L. II.108; SSR II.B.13; FS 152)

sobre Euclides por ser una figura anterior a Eubúlides. La referencia a otros megáricos podría enriquecer el acercamiento a su práctica. Para un estudio detallado, Cfr. Muller (1988: 111-182), Mársico (2013: 27-44) y Gardella (2015: 62-79).

11. No seguimos a Giannantoni (1990.IV: 83-88), quien identifica a Eubúlides como el referente de “los megáricos” en Aristóteles, *Metafísica* IX.3.1046b29-1047b9 (SSR II.B.15; FS 236), sino a Döring (1972: 133), Muller (1985: 142-143) y Mársico (2013: 14 y 196-197), quienes ven allí reflejado a Diodoro Crono.

12. Como en la *Suda* (s.v. Demóstenes; SSR II.B.1; FS 135), Plutarco (*Vida de los diez oradores* VIII.1.845c; SSR II.B.3; FS 137), Focio (*Biblioteca* cod. 265; SSR II.B.3; FS 138) y Apuleyo (*Apología* 15; SSR II.B.3; FS 139).

Si bien esta lista incluye siete argumentos, en verdad estamos ante cuatro tipos, ya que el Electra y el Inadvertido son variantes Del Velado y el Pelado, un caso de Sorites. Por cuestiones de economía y extensión, nos ocuparemos de los cuatro más típicos.

¿Podemos confiar en Diógenes Laercio y dar por hecho que Eubúlides produjo estos argumentos? Lamentablemente no: por un lado, él mismo adjudica el Cornudo a Crisipo en VII.186-7 (*SSR* II.B13; *FS* 152) y a Diodoro Crono en II.111-112 (*SSR* II.F.1; *FS* 196), donde le añade el Velado; por otro, aunque hay formulaciones antiguas de ellos, sólo Diógenes los vincula con su figura. Además, Muller (1985: 113) señala que éste último no afirma estrictamente que Eubúlides fue el primero en formularlos, aun cuando reconoce que sí lo sugiere y que el pasaje parece tener esa intención. Considerando que nuestra hipótesis busca reponer un contexto de enunciación para estas paradojas, presentaremos cuatro razones que fortalecen el dato de esta fuente.

En primer lugar, Diógenes Laercio nos transmite el siguiente epigrama elaborado por un cómico contemporáneo de Eubúlides, al que ya hemos aludido:

Eubúlides el discutidor (οὐριστικός), que interrogaba sobre los cuernos (κερατίνας ἐρωτῶν), y que con argumentos falaces (ψευδαλαζόσιν λόγοις) enredaba a los oradores, se fue con la "r" balbuceante de Demóstenes. (D. L. II.108; *SSR* II.B.1; *FS* 133)

Encontramos aquí una referencia explícita al Cornudo y quizás otra al Mentiroso, ya que "ψευδαλαζόσιν λόγοις" también podría traducirse como "argumentos mentirosos" y remitir no sólo a los razonamientos erísticos en general, sino a ese en particular.

En segundo lugar, Muller (1985: 113) y Mársico (2013: 142, n. 78) hacen notar que ninguno de los argumentos aparece en la obra de Platón, pero sí en la de Aristóteles: el Mentiroso en *Ref. sof.* 25.180b2-7; el Sorites en *Ref. sof.* 25.179a35, *Física* VIII.3.253b14-22 y VII.5.250a19-25; y el Velado en *Ref. sof.* 24.179a33-4. Tal hecho podría explicarse porque la producción de Eubúlides se ubicó entre la obra de ambos. Aunque esta razón es atendible, es discutible que en todos los casos estemos frente a los razonamientos propiamente dichos o a sus formulaciones más típicas, al menos respecto del Mentiroso y el Sorites. Hay que aclarar, además, que al momento de mencionar esta última paradoja Aristóteles la vincula con Zenón de Elea (*Física* VII.5.250a19-25), figura del siglo V a. C. Retomaremos estas cuestiones en el próximo apartado.

En tercer lugar, los otros que se disputan la autoría son un megárico o filósofos emparentados con el grupo. De Diodoro Crono, a quien se le adscribe el Cornudo y el Velado (D. L. II.111-112; *SSR* II.F.1; *FS* 196), se dice que fue discípulo de Apolonio Crono, que a su vez lo fue de Eubúlides (D. L. II.109-11; *SSR* II.B.5; *FS* 141).¹³ Respecto de Crisipo el estoico, figura a la que se le adjudica el Cornudo (D. L. VII.186-7; *SSR* II.B13; *FS* 152), Diógenes Laercio cuenta que Zenón de Citio, fundador del estoicismo, frecuentó a Diodoro (VII.25; *SSR* II.F.3; *FS* 198) y fue seguidor de Estilpón (VII.2; *SSR* II.O.4; *FS* 264). En cuanto a Zenón de Elea, la doxografía lo hizo el primer dialéctico (D. L. VIII.57 y *Suda*, s.v. Zenón) y un erístico (Galeno, *Historia filosófica* 3 y Eufanio II), a lo que debe sumarse que Cicerón (*Académicos primeros* II.42.129; *SSR* II.A.31; *FS* 84), Séneca (*Cartas a Lucilio* LXXXVIII.43-5; *SSR* XXX; *FS* 87) y Al-Mubassir (Montoneri 1986: 246, fr. 44) lo vinculan con los megáricos.

En cuarto lugar, cuestiones cronológicas permiten dudar de dos de los recién mencionados, al menos si aceptamos como primera aparición de los argumentos la referencia del epigrama citado y las formulaciones explícitas en la obra de Aristóteles. Crisipo, por supuesto, queda descartado por haber nacido en el siglo III a. C. En lo que respecta a Diodoro Crono, la cuestión es compleja, ya que fue sólo un poco más joven que Eubúlides y, por tanto, podría haber rastros de su producción en obras tardías de Aristóteles. Pero para defender esta idea habría que introducirse en la complicada cronología de los escritos aristotélicos, estrategia innecesaria para adjudicárselos a Eubúlides. De todos modos, huelga aclarar que si fue Diodoro quien los inventó o utilizó con frecuencia por primera vez, seguiríamos instalados en terreno megárico. Con relación a Zenón de Elea, sólo indicaremos que, incluso si aceptamos que formuló un legítimo Sorites, algo que cuestionaremos en breve, Eubúlides bien podría haber adaptado un razonamiento ya existente a sus propios intereses dialéctico-erísticos, hipótesis de mínima a la que únicamente habría que apelar para esta paradoja.

Finalmente, a pesar de que no pueda contar como razón, es necesario señalar que, como veremos, todos los argumentos tienen un aire de familia con la forma interrogativa del discurso megárico y sus fines refutativos, además de que se fundan en fenómenos lingüísticos que son coherentes con la interpretación de su filosofía de la cual hemos partido. Esperamos haber mostrado que, sean o no exactamente de

13. Más autores vinculan a megáricos con el uso de los argumentos, como Temistio (*Discursos* II.30b-c; *SSR* II.F.31; *FS* 253) y Frontón (*Carta a Antonino Pío* 2.16; *SSR* II.C.9; *FS* 329). Asimismo, Sexto Empírico (*Contra los profesores* X.112-8; *SSR* II.F.14; *FS* 226) atestigua que Diodoro Crono apelaba a un Sorites para negar el movimiento.

Eubúlides, la discusión sobre su origen y empleo tiene a los megáricos o a figuras cercanas a ellos como protagonistas principales, lo cual abona nuestra propuesta de interpretarlos en el marco de los fundamentos, métodos y fines de su dialéctica.

4. Los argumentos dialécticos de Eubúlides

En este apartado nos ocuparemos de los cuatro argumentos atribuidos a Eubúlides tal como aparecen en las fuentes antiguas. Para ellos nos serviremos de la recopilación de Muller (1985: 75-86). En cada caso procuraremos destacar tres elementos: su carácter dialéctico, la dimensión refutativa que entrañan y los fenómenos lingüísticos y/o supuestos que los posibilitan. Dado que una consideración pormenorizada de todas las formulaciones atestiguadas excede los límites de este artículo, priorizaremos el trabajo sobre las más típicas y, dentro de estas, sobre aquellas que permiten apreciar mejor su estilo dialéctico y su intención refutativa. En pos de enriquecer el análisis, hemos incluido breves referencias a soluciones contemporáneas a estas paradojas que creemos que refuerzan nuestra hipótesis de lectura.

4.1 El Mentiroso

Como adelantamos, la enunciación más antigua del Mentiroso podría hallarse en *Ref. Sof.* 25.180b2-7 (FS 157), donde Aristóteles ataca una refutación que busca concluir que “el mismo miente y es veraz a la vez (ψεύδεσθαι τὸν αὐτὸν ἅμα καὶ ἀληθεύειν)”. Lamentablemente, allí no se la formula completamente. De acuerdo con Dorion (1995: 385-386), ésta podría reconstruirse como sigue a partir de la solución aristotélica: “Digo la verdad al decir que miento, en consecuencia, miento y digo la verdad”. Al resolverlo Aristóteles indica que “miento” y “digo la verdad”, oraciones pretendidamente contradictorias, en realidad refieren a cosas distintas: en el primer caso a una mentira cualquiera o a que se es mentiroso en términos absolutos; en el otro a la verdad de la afirmación sobre ese punto, esto es, a una verdad relativa. Esta refutación se basaría, por tanto, en unir que se miente y que se dice la verdad, desconociendo que no se lo hace con relación a lo mismo. Aunque no descartamos que esta formulación también podría haber pertenecido a Eubúlides, acordamos con Dorion en que el clásico Mentiroso es un argumento más desconcertante que el aludido por Aristóteles.

La versión que analizaremos es la que transmite Cicerón en *Académicos primeros* II.XXIX.95 (FS 153): “Si dices que mientes y que dices la verdad, ¿mientes o dices la verdad? (*Si te mentiri dicis idque verum*

dicis, mentiris<an> verum dicis?)”. Esta fuente tiene la ventaja de evidenciar su mecanismo dialéctico, que consiste en la presentación de una afirmación y una pregunta sobre ella. La afirmación en cuestión es “dices que mientes”, a la cual Cicerón agrega “y que dices la verdad”, giro que, desde nuestra perspectiva, meramente añade un énfasis asertivo a lo enunciado inicialmente. La pregunta, por su parte, inquiriere acerca de la verdad o la mentira de lo dicho, es decir, acerca de qué valor de verdad se le debe asignar a la oración “miento” dicha por el interlocutor, dado que decir una mentira consiste en enunciar algo falso.

Respecto de la oración “miento”, esta debe interpretarse en el sentido de que quien la expresa está indicando algo sobre las condiciones de verdad de su actual discurso, como si dijera: “estoy mintiendo en este momento”. Si quitamos la connotación engañosa del término “mentir” y nos quedamos sólo con su faz veritativa, la oración “miento” vuelve sobre sí misma para enunciar su propia falsedad, lo cual la torna equivalente a “esta oración es falsa”. Aquí es donde comienzan a hacerse visibles los inconvenientes, ya que, ¿qué valor de verdad le asignaríamos? Dado el principio de bivalencia, o es verdadera o es falsa. Si comenzamos suponiendo que es verdadera, entonces se debe cumplir lo que ella enuncia de sí, a saber, que es falsa. Pero si es falsa, debe ocurrir justamente lo contrario de la falsedad que afirma de sí misma, con lo cual, es verdadera. El resultado absurdo es que si la oración es verdadera, es falsa; y si es falsa, es verdadera, es decir, que es verdadera *si y sólo si* es falsa.¹⁴

El hecho de que a la oración “miento” no podamos asignarle un único valor de verdad, sino ambos, es lo que ya perturbaba a los estoicos, para quienes, retomando a Cicerón (*Académicos primeros* II.XXIX.95; FS 153), “toda proposición es verdadera o falsa” y definían a la proposición misma como “lo que es verdadero o falso”, disyunciones obviamente exclusivas. La potencia del Mentiroso está en que mediante el propio uso del principio de bivalencia, parece hacerlo explotar: aplicando un principio que cualquiera aceptaría, nos arrastra a una conclusión que lo contradice y refuta. Además de este supuesto,

14. Para un análisis de todas las fuentes sobre el Mentiroso, Cfr. Rüstow (1910). Hemos dejado de lado la conocida “paradoja de Epiménides”, transmitida en el Nuevo Testamento (Pablo, *Carta a Tito* I.12). Allí se indica que un profeta cretense afirmó: “los cretenses siempre mienten”. El profeta era Epiménides, poeta griego del siglo IV a. C. Se tiende a creer que esa afirmación implica una contradicción, pero es simplemente falsa: cabe suponer que alguna vez un cretense dijo la verdad y, por tanto, es falso que todos los cretenses mienten siempre. Si bien su verdad implica su falsedad, de su falsedad no se puede deducir su verdad, como sí ocurre con el Mentiroso. Anderson (1970: 1-3) y Sorensen (2003: 93-95) no descartan que el argumento de Eubúlides sea un refinamiento de esta chocante aunque no paradójica afirmación.

el otro ingrediente del argumento es la capacidad autorreferencial de los lenguajes naturales o formales. Si sumamos a este hecho la posibilidad de enunciar las condiciones de verdad de cualquier discurso, se abre la puerta a poder hablar de la falsedad del propio. Aunque hay formulaciones actuales del Mentiroso que apelan a círculos lógicos o series infinitas¹⁵, las fuentes antiguas transmiten siempre la versión autorreferencial. Es casi seguro que sea a partir de ella que Eubúlides hiciera dudar a sus contemporáneos de sus más firmes convicciones respecto de los principios que gobiernan al lenguaje, la verdad y la falsedad.

Dentro del repertorio de soluciones contemporáneas al Mentiroso, mencionaremos solo tres que se caracterizan por atacar la autorreferencialidad o la bivalencia. La primera estrategia es la propuesta por Tarski (1944), que consiste en excluir la posibilidad de referirse a los valores de verdad de las proposiciones de un lenguaje formal por medio de sí mismo, estableciendo para ello otro nivel superior —un metalenguaje— en donde sí se admitirían esos predicados hacia el inferior. Con esta solución la paradoja es inexpresable, al menos al amparo de un riguroso lenguaje formal. La segunda opción es la que adoptan algunas lógicas multivalentes: por un lado, hay quienes deciden tratar a “mientiroso” en el marco de una estructura veritativa que acepta vacíos de verdad (*truth-value gaps*), enunciados que no son ni verdaderos ni falsos; por otro, hay quienes optan por el exceso (*truth-value gluts*) y postulan que es ambas cosas, verdadera y falsa. El primer enfoque da como resultado una lógica paracompleta que no acepta la ley de tercero excluido; el segundo se asocia con los sistemas paraconsistentes que rechazan la de no-contradicción, evadiendo la trivialidad que implica la inconsistencia con una noción de consecuencia no explosiva.¹⁶

4.2 El Sorites

Típicamente formulado a partir de la noción de montón (σωρός) o del caso del hombre calvo, la mecánica dialéctica del Sorites es fielmente reproducida por Aspasio:

En el caso del pelado preguntan si alguien se vuelve pelado (φαλακρός) por perder un solo cabello, ¿[y] qué pasa si pierde dos?, ¿y si pierde tres? De allí que los argumentos son llamados “Pelado” y “Sorites” (σωρίτης), pues en el caso del montón (σωρός) preguntaban lo mismo: ¿el montón disminuye por un solo grano, o disminuye por dos?, y así sucesivamente. Precisamente, no es posible decir cuándo comienza a no ser más un montón, dado que ninguna de las cosas sensibles se capta con precisión, sino en general y de modo aproximado. (Aspasio, *Sobre la Ética Nicomaquea* 56.32-57.3; *FS* 167)

Habiendo determinado que x granos son un montón, se pregunta al interlocutor si con la sustracción de un grano, o dos, o tres, o los que sean, dejará de serlo. El problema en el cual este se verá atrapado tarde o temprano será que no podrá precisar cuándo ya no hay un montón. La interrogación también puede operar por adición, comenzando por un grano, que no es un montón, e ir añadiendo unidades hasta dar con el problema.

Además de la incógnita respecto de cuándo es legítimo comenzar o abandonar la aplicación del predicado, el Sorites puede usarse para construir una refutación contra una idea de sentido común, como “un grano no es un montón”. Si se deja asentado que “mil granos son un montón” y luego se pregunta sucesivamente al interlocutor si la sustracción de uno hace que deje de serlo, no hay ninguna razón para detener la serie en un momento preciso, puesto que no hay una diferencia sustantiva entre quinientos granos y cuatrocientos noventa y nueve, por tomar sólo un número arbitrario de los tantos posibles. Así, éste se verá forzado a aceptar todas las premisas, formuladas típicamente en forma condicional, “Si n granos son un montón, entonces $n-1$ también”, y la conclusión, “un grano es un montón”, resultado absurdo fruto de encadenar las premisas bajo una serie de *modus ponens* a partir del número inicialmente admitido.

Por supuesto, la paradoja excede la problematización de los montones y los pelados, siendo estos sólo los casos paradigmáticos. La variedad de ámbitos a los cuales puede aplicarse el Sorites es inmensa: Medicina, Matemática, Física, Ética, Religión e incluso crítica literaria, como el reproducido por Horacio en *Cartas* II.1.34-49 (*FS* 180), donde se pregunta cuándo hay que considerar antiguo a un autor: si adoptamos un criterio cronológico —como era frecuente en la época— y decimos que después de cien años alguien merece ser digno de estima, ¿qué hacemos con el que le falta un año, o uno o dos

15. Un ejemplo de círculo lógico sería: “La próxima oración es verdadera. La oración anterior es falsa”. La paradoja de Yablo (1993), por su parte, se pretende no-circular. Consiste en suponer una lista infinita de oraciones en la cual cada una de ellas afirma que todas las siguientes son falsas.

16. Para una tipología de soluciones al Mentiroso, Cfr. Beall, Glanzberg y Ripley (2016). Respecto de la solución paracompleta y los vacíos de verdad, Cfr. Kripke (1975). Para un compendio de trabajos sobre la propuesta paraconsistente, Cfr. Priest, Routley y Norman (1989).

meses? Aceptar estas opciones reabre la pregunta y conduce a un Sorites, que haría estallar la posibilidad de hacer empleable el criterio propuesto.¹⁷

Desde un punto de vista filosófico, se considera que el Sorites explota el fenómeno de la vaguedad que afecta a todos los lenguajes naturales. Concretamente, aunque habitualmente creemos utilizar las palabras como si fueran exactas y determinadas, en general no es posible trazar una frontera precisa entre lo que cae bajo una y lo que no. Dado este diagnóstico, dos tipos de soluciones son las más habituales para enfrentar la falta de exactitud sobre la que se basa la paradoja. La primera postula que la vaguedad es un problema de indecisión epistémica, es decir, que aunque sí existe una frontera nítida entre lo que es un montón y lo que no, no tenemos conocimientos suficientes para determinarla. En otras palabras, es seguro que una de las premisas del Sorites es falsa, a pesar de que no podamos saber cuál. Este enfoque acordaría con el juicio de Aspasio, quien resalta la imprecisión de nuestra percepción sensible, siempre aproximada y general. Bajo esta lectura, por tanto, el Sorites vendría a poner en cuestión los límites de nuestro conocimiento, insuficiente frente al sinnúmero de casos grises.

Otras soluciones acceden al problema desde una perspectiva semántica e implican, por regla general, un abandono del principio de bivalencia. Por un lado, una opción es abrazar un sistema de supervaluaciones con dos valores de verdad (superverdadero y superfalso) para los casos donde es claro aplicar o no el predicado, como diez mil granos y un grano, y un hueco veritativo para los casos dudosos. Por otro, la segunda alternativa es apelar a una lógica difusa que propone una noción gradual de verdad, para la cual verdadero y falso no son valores absolutos: si bien no puede afirmarse que es *completamente* falso que cien granos son un montón, sí puede decirse que es *más* falso que el caso de diez mil, o incluso que el de ciento uno. Así, las premisas del Sorites podrían ser ordenadas en un gradiente que va desde lo máximamente verdadero a lo máximamente falso sin la necesidad de dar un salto veritativo, paso injustificado al cual nos arrastra la inflexible bivalencia.¹⁸

Los enfoques semánticos tienden a ser asociados con las teorías de la inescrutabilidad de la referencia que postulan que la vaguedad no es un problema de indeterminismo epistémico (que no sepamos cuándo

aceptar o rechazar el predicado) ni de indeterminismo ontológico (que no exista tal cosa como un montón de trigo), sino una cuestión de indecisión semántica respecto del referente extralingüístico de un término, para lo cual no hay ningún hecho decisivo. Una posición como esta nos instala en el marco de las tesis megáricas sobre la distancia entre lenguaje y realidad. Asimismo, cabe resaltar que, al igual que el Mentiroso, el Sorites también explota los problemas del principio de bivalencia, puesto que funciona sólo a condición de poner al interlocutor en la alternativa rígida entre la verdad y la falsedad.

Antes de continuar, diremos unas palabras sobre Zenón de Elea y el Sorites. Según la compilación de Muller (1985), quien retoma una larga tradición exegética, Aristóteles (*Física* VI.5.250a19-25; *FS* 175) y Simplicio (*Sobre la Física* VII.1108.18-28; *FS* 176) transmiten una pretendida versión de la paradoja del eléata. El argumento zenoniano declara que, si una fanega de mijo hace ruido, también debería hacerlo un solo grano y su diezmilésima parte, ya que hay una proporción entre la fanega, un grano y dicha parte que debería corresponderse con el ruido hecho por cada una. Consideramos difícil ver aquí un Sorites, por cuatro motivos. Primero, el argumento se basa en el principio de que, si constatamos una propiedad en una multiplicidad, la unidad que la conforma también debería tenerla, mientras que el Sorites se funda en que una modificación insignificante no puede producir cambios significativos. Segundo, el argumento sólo procede por sustracción y nada sugiere una formulación aditiva. Tercero, el Sorites funciona procediendo poco a poco, con sustracciones o adiciones ínfimas, mientras que el de Zenón, aunque podría tener una versión gradual, habilita grandes saltos, algo inadmisibles en un Sorites. Finalmente, no hay indicios de que Zenón lo utilizara para problematizar ni el lenguaje ni la vaguedad, sino solo para mostrar las contradicciones que pueden surgir respecto de la percepción sensible.

4.3 El Velado

En el caso del Velado, contamos con una formulación dialéctica muy precisa del Pseudo Alejandro, quien la transmite a partir de su mención en *Ref. Sof.* 24.179a33-34:

–¿Conoces a aquel que se aproxima y que está velado?

–No.

(Levantando el velo). –Pero qué, ¿conoces a este hombre?

–Sí.

–Entonces conoces y no conoces al mismo hombre.

(Pseudo Alejandro, *Sobre las Refutaciones Sofísticas* 161.12-4; *FS* 163)

17. Sobre la amplia aplicación del Sorites, Cfr. Muller (1985: 79-84) y Burnyeat (1982). Asimismo, Moline (1969) defiende que Eubúlides lo habría usado para atacar la teoría aristotélica del justo medio.

18. Para una tipología de soluciones al Sorites, que incluye también acercamientos desde la lógica clásica y el contextualismo, Cfr. Hyde (2011). Respecto del fenómeno de la vaguedad en general y los enfoques que hemos mencionado en este apartado, Cfr. Keefe (2000).

Otras versiones de la misma fuente (125.18-30; FS 164) varían en considerar si se sabe o no cierta información sobre la persona: por ejemplo, si uno conoce a Corisco y sabe que es músico, pero no conoce al velado, luego de quitarle el velo se concluye que uno sabía y no sabía que el velado era músico. El argumento también se popularizó bajo la forma de “Electra”, hija de Agamenón que, sabiendo que Orestes es su hermano, no sabe que éste está frente a ella, puesto que se separaron hace tiempo y no está al tanto de su actual aspecto. En consecuencia, Electra sabe y no sabe quién es Orestes.

El abanico de posibilidades para explicar el absurdo que concluye el Velado es copioso. Aristóteles consideró que se trataba de un paralogismo de accidente (*Ref. Sof.* 5.166b28-36), una refutación falaz que funciona trasladando ilegítimamente de la sustancia al accidente otro de sus predicados accidentales. En este caso, el predicado “ser conocido por tí” se transfiere de “Corisco”, sustancia, a “estar velado”, un accidente suyo. Según Aristóteles, no debe aceptarse sin más que todo lo que se dice con verdad de la sustancia también se dice de sus accidentes, presunción sobre la cual descansa el argumento, ya que esto sí es legítimo a veces: si Corisco es aquél hombre y Corisco es griego, entonces aquél hombre es griego. Dorion (1995: 366-367) y Bueno (1988: 12) destacan que, a pesar de brindar esta solución, Aristóteles es incapaz de establecer un criterio claro respecto de cuándo una predicación es legítima y cuándo no, lo cual, en última instancia, no le permite resolver la supuesta paradoja.

Gardella (2015: 78-79) señala que la solución aristotélica es deudora de una ontología que distingue sustancia y accidente, algo ajeno al pensamiento megárico. De todos modos, de ser una falacia de este tipo, el Velado podría funcionar como una alerta frente a la difícil discriminación entre tales nociones, que pueden conducir a contradicción. Por otra parte, la autora propone, al igual que Montoneri (1984: 109-110), que el razonamiento podría explotar un equívoco del verbo griego εἰδέναι, que porta los valores de “saber”, “conocer” y “reconocer”. Efectivamente, conocer a Corisco cuando uno lo tiene enfrente significa que uno lo reconoce, lo conoce y sabe cosas sobre él; en cambio, no conocer al velado únicamente expresa que uno no lo reconoce, aunque quizás sí lo conozca y sepa algo sobre su persona. Así visto, el Velado se emparentaría con las primeras refutaciones del *Eutidemo* (275d-277d), donde se problematiza la noción de conocimiento mediante cuatro paradojas estructuradas sobre la polisemia del verbo μαθάνειν, cuyo significado es tanto “aprender” como “comprender”.

Esta última sugerencia nos advierte de la presencia del verbo εἰδέναι en todas las formulaciones

atestiguadas, lo cual hace pensar, como indica Muller (1985: 116), en la posibilidad de que la paradojicidad del Velado radique en el fenómeno de la opacidad referencial analizado por Quine (1960: 141-145). Partimos del hecho de que un individuo puede ser denotado con distintas denominaciones. Podemos referirnos a Corisco usando su nombre, “Corisco”, o una descripción definida, como “el que está velado”. En contextos extensionales, donde sólo importa a qué entidades se aplica un concepto, se cumple la regla de sustitución de correferentes *salva veritate*: es igualmente verdadero decir “Corisco es músico” y “el que está velado es músico”, dado que predicamos “músico” del mismo hombre. Pero en contextos intensionales, introducidos por verbos de actitud proposicional tales como εἰδέναι, la situación cambia: “sé quién es Corisco” no equivale a “sé quién es el que está velado”, ya que allí “Corisco” y “el que está velado” no son empleados en su aspecto puramente referencial, sino intensionalmente, por lo que no puede prescindirse de la actitud del sujeto respecto de ellos. Aunque “Corisco es músico” y “el que está velado es músico” sean extensionalmente equivalentes, el verbo “saber que” introduce un contexto opaco en el que no funcionan las reglas de uno transparente: puedo saber que Corisco es músico y no saberlo del velado toda vez que no sepa que Corisco es el que está velado.

Esta explicación nos introduce en un problema filosófico profundo que Eubúlides podría haber vislumbrado, haciendo posible interpretar el Velado como un intento de poner en primer plano los absurdos que se pueden generar si no prestamos atención al hecho de que los términos designativos pierden su carácter meramente referencial cuando están involucrados verbos de actitud proposicional como saber, creer o pensar. La intención megárica podría aquí ser similar a la que ostenta Frege (1973) en varios momentos de su clásico *Sobre sentido y referencia*, donde además de introducir la distinción entre el sentido y la denotación de un signo, desarrolla problemáticamente las perplejidades que los juicios de identidad y las oraciones subordinadas pueden acarrear si ésta y otras precisiones conceptuales no se tienen presentes.

4.4 El Cornudo

La formulación más sintética del Cornudo la transmite Diógenes Laercio: “Si no has perdido algo, lo tienes. No has perdido cuernos, por lo tanto, tienes cuernos (εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτ’ ἔχεις: κέρατα δ’ οὐκ ἀπέβαλες: κέρατ’ ἄρ’ ἔχεις)” (D. L. VII.186-7; SSR II.B.13; FS 152).¹⁹ Aquí nos concentraremos en la versión de

19. Séneca nos transmite una formulación idéntica en *Cartas* 49.8

Aulo Gelio. En XVI.2.1-3 el autor comenta que una regla de la dialéctica consiste en la brevedad de las respuestas, que deben expresarse siempre por “sí” o por “no”, ya que, de otra manera, el discurso sería vago y confuso. Pero esta norma puede traer inconvenientes:

Y si yo le pregunto a uno de ellos, a un campeón de esta famosa regla: “lo que no has perdido, ¿lo tienes o no lo tienes? Te pido que respondas por sí o por no (*Quicquid non perdidisti habeasne an non habeas postulo ut aias aut neges*)”, caerá en la trampa, cualquiera que sea que elija de las dos respuestas breves. En efecto, si dice que no tiene lo que no ha perdido, se concluirá que no tiene ojos, porque no los ha perdido; si, al contrario, dice que tiene lo que no ha perdido, se concluirá que tiene cuernos, porque no los ha perdido. (Aulo Gelio XVI.2.9-10; *FS* 186)

El intercambio dialéctico que propone este argumento conduce a una refutación inescapable: dada la pregunta inicial, no hay forma de evitar el absurdo de tener cuernos o no tener ojos. Si se popularizó como el Cornudo es porque quizás las respuestas más usuales guiaban hacia la primera opción, lo cual no quita que constituía una argumentación más amplia y rica, que Aulo Gelio recoge en su integridad.

La manera usual de explicar su funcionamiento es hacer uso de la noción de pregunta compleja.²⁰ Para dar cuenta del fenómeno, consideremos estas dos oraciones: (a) “tenía algo antes” y (b) “lo tengo ahora”. La oración afirmativa “he perdido algo” es compleja, ya que involucra la presuposición obvia de que se tuvo algo en el pasado, pero también afirma que no se lo tiene en el presente, así que quien la profiere no dice una sola cosa, sino dos: (a) “tenía algo antes” y (¬b) “no lo tengo ahora”. El Cornudo funciona explotando esa complejidad en la negación “no he perdido algo”, que puede considerarse ambigua: es posible hacer una *negación restringida* que retiene la presuposición *a* y niega ¬*b*, dando por resultado: (a) “tenía algo antes” y (b) “lo tengo ahora”; pero también es posible realizar una *negación absoluta*, que niega la presuposición *a* y retiene ¬*b*, quedando así: (¬a) “no tenía algo antes” y (¬b) “no lo tengo ahora”. Sintéticamente, en el argumento se apela a las siguientes proposiciones:

(*FS* 184). Respecto de la versión alternativa de Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos* II.241; *FS* 187), Cfr. Muller (1985: 118-119).

20. Respecto de la falacia de pregunta compleja, Cfr. Walton (1981) y Comesaña (2001: 70-72). La explicación que sigue le debe mucho al escueto análisis del Cornudo realizado por los Kneale (1962: 114), que sugieren la posible ambigüedad de la negación, aunque no desarrollan la idea completamente.

Afirmación:

“he perdido algo” → (a) “he tenido algo antes”
(¬b) “no lo tengo ahora”

Negación restringida:

“no he perdido algo” → (a) “he tenido algo antes”
(b) “lo tengo ahora”

Negación absoluta:

“no he perdido algo” → (¬a) “no he tenido algo antes”
(¬b) “no lo tengo ahora”

Desde el punto de vista dialéctico, el Cornudo se desarrolla de este modo: primero se le hace definir al interlocutor un único sentido de la negación en la pregunta inaugural “Si no has perdido algo, ¿lo tienes o no lo tienes?”, quedando establecido si uno tiene lo que no ha perdido (neg. restringida) o no tiene lo que no ha perdido (neg. absoluta). Luego, se lo confunde al inquirir por los ojos o los cuernos: por un lado, si el interlocutor responde al inicio “lo que no he perdido, no lo tengo” (neg. absoluta), se le hace afirmar “no he perdido los ojos” (neg. restringida), con lo cual, puede concluirse que no tiene ojos; por otro, si contesta “lo que no he perdido, lo tengo” (neg. restringida), se le hace decir “no he perdido los cuernos” (neg. absoluta) y, por tanto, se puede concluir que tiene cuernos. Lo que arrastra al interrogado a dar estas respuestas es que, obviamente, nunca perdió ni los ojos ni los cuernos, ya que en el primer caso los tenía y los sigue teniendo y en el segundo nunca los tuvo. Para el megárico no es relevante cómo entendió las preguntas el interlocutor ni qué creyó negar en cada caso. Lo que importa es que, ante su afirmación de que no ha perdido los ojos o los cuernos, se retoma la respuesta inicial y se le hace tener o no tener lo que no ha perdido.

Lo que permite concluir los absurdos es que no se emplea la misma negación en cada premisa, sino que se pasa de una restringida a una absoluta y viceversa:

(1) Caso de los ojos:

P1: “lo que no has perdido, no lo tienes” (neg. absoluta)
P2: “no has perdido los ojos” (neg. restringida)
C: “no tienes ojos”

(2) Caso de los cuernos:

P1: “lo que no has perdido, lo tienes” (neg. restringida)
P2: “no has perdido los cuernos” (neg. absoluta)
C: “tienes cuernos”

Si se respetara la regla de considerar el mismo tipo de negación en el paso de una premisa a la otra, jamás se derivaría un absurdo: en (1) la segunda premisa

sería “no has perdido los cuernos” y la conclusión “no tienes cuernos”; en (2) sería “no has perdido los ojos” y se concluiría “tienes ojos”. Por supuesto, corre por cuenta del interrogado advertir estos matices, no del dialéctico, que justamente está instalado en la ambigüedad de la negación y su objetivo es explorar sus posibilidades refutativas.

Otro ejemplo de pregunta compleja que revela la preocupación megárica por mostrar cómo la afirmación o negación sin más de una pregunta puede ser problemática es la que Aléxino le planteó a Menedemo (D. L. II.135-6; *FS* 325): “¿Dejaste de golpear a tu padre?”. Este último, sabedor de la intención erística, pretende evadir cualquier falsa acusación contestando “Ni lo golpeaba ni he cesado”, esto es, explicitando que con “no he cesado” está haciendo una negación absoluta de “he cesado” que no implica admitir que lo golpeaba antes. Si se limitara a contestar por “sí” o por “no”, tal como Aléxino le exige con cierta insistencia, se podría concluir que lo golpeaba antes (respuesta “sí”) o que lo sigue golpeando ahora (respuesta “no”), negación restringida que el megárico está en todo su derecho de concluir si no se añade nada más.

5. Conclusión

El caso del Cornudo pone de manifiesto una constante de todos los argumentos analizados: los problemas que acarrea la exigencia que en general nos damos de brindar respuestas taxativas frente a opciones binarias: ¿es esta oración verdadera o falsa?; ¿es esta cantidad de trigo un montón o no lo es?; ¿conoces o no conoces al hombre velado?; ¿lo que no has perdido, lo tienes o no lo tienes? Este punto de la dialéctica erística ya molestaba a Platón y Aristóteles, quienes en el *Eutidemo* (295b-296d) y las *Refutaciones Sofísticas* (17.175b10-15) indicaron la necesidad, y hasta el derecho, que tiene todo interrogado de

realizar distinciones y aclaraciones en sus respuestas. Sin embargo, consideramos que un reclamo de este tipo fortalece el punto central de la filosofía megárica: lejos de mostrar al lenguaje como algo seguro y transparente, lo revela como un dispositivo peligroso, con el cual debemos ser cautelosos.

Los argumentos de Eubúlides podrían leerse, por tanto, como el intento de exhibir qué inconvenientes surgen si nos ceñimos a esa lógica binaria, que refleja ante todo el uso ingenuo y despreocupado que muchas veces hacemos de la lengua. Sin que su labor filosófica haya implicado una elaboración conceptual de los fenómenos lingüísticos que hemos examinado en cada caso, hipótesis que constituiría un exceso interpretativo de nuestra parte, creemos que todas las paradojas dialécticas de este megárico hacen patente, como buen representante de un grupo filosófico que desconfiaba de las capacidades ontológicas y cognoscitivas del lenguaje, la existencia de zonas problemáticas del mismo en las cuales una aproximación inocente y desprevenida podría producir más perplejidad y falsedad que certidumbre y verdad.

Esperamos, finalmente, que nuestro trabajo haya contribuido a morigerar la lectura peyorativa que la tradición filosófica hizo de las paradojas de Eubúlides en particular y de la dialéctica megárica en general. Un acercamiento atento a la práctica argumentativa de estos socráticos demuestra que detrás de lo que fue leído como erística, entendiéndolo por ello una forma de dialogar tramposa, mezquina e indigna, simplemente se encontraban filósofos que partían de distintos fundamentos, empleaban otros métodos y tenían como horizonte fines divergentes que los que triunfaron por siglos en tanto modos correctos de practicar la labor filosófica. Asimismo, confiamos también en haber mostrado que el desafío lanzado por sus preguntas continúa vigente y sigue obligando a repensar las bases mismas de la Lógica y la Filosofía del Lenguaje.

Bibliografía

- Anderson, A. R. (1971) St. Paul's epistle to Titus. En Robert L. Martin (ed). *The Paradox of the Liar* (1-11). Atascadero: Ridgeview.
- Beall, J., Glanzberg, M. y Ripley, D. (2016) Liar Paradox. En Edward N. Zalta (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*. Stanford University. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/liar-paradox/>>
- Bueno, A. A. (1988) Aristotle, the Fallacy of Accident, and the Nature of Predication: a Historical Inquiry. *Journal of the History of Philosophy*, XXVI: 5-24.
- Burnyeat, M. F. (1982) Gods and Heaps. En Malcolm Schofield y Martha Craven Nussbaum (eds). *Lenguaje and Logos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cambiano, G. (1977) Il problema dell'esistenza di una scuola megarica. En Gabriele Giannantoni (ed). *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* (25-53). Bologna: Il Mulino.
- Comesaña, J. (2001) *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba.

- Dorion, L. A. (1995) *Aristote. Les réfutations sophistiques. Introduction, traduction et commentaire*. París: Vrin.
- Dorion, L. A. (2000) Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? En Thomas Robinson y Luc Brisson (eds). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum* (35-50). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Döring, K. (1972) *Die Megariker: kommentiertesammlung der testimonien*. Ámsterdam: Grüner.
- Frege, G. (1973) Sobre el sentido y la denotación. En Thomas Moro Simpson (ed). *Semántica filosófica: problemas y discusiones* (3-27). Madrid: Siglo XXI.
- Gardella, M. (2013) Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica. *Argos*, 36: 45-64.
- Gardella, M. (2015) *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rthesis.
- Giannantoni, G. (1990) *Socratis et socraticorum reliquiae*. Nápoles: Bibliopolis.
- Hawtrey, R. (1981) *Commentary on Plato's Euthydemus*. Filadelfia (PA): American Philosophical Society.
- Hyde, D. (2014) Sorites Paradox. En Edward N. Zalta (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition)* Stanford University, 2014. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/sorites-paradox/>>
- Keefe, R. (2000) *Theories of Vagueness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kent Sprague, R. (1972) *The Older Sophists*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneale, W. y Kneale, M. (1962) *The Development of Logic*. Londres: Oxford University Press.
- Kripke, S. (1975) Outline of a Theory of Truth. *Journal of Philosophy*, 72(19): 690-716.
- Mársico, C. (2011) Megaric Philosophy: between Socrates' Stamp and the Ghost of Parmenides. En Néstor Cordero (ed). *Parmenides, Venerable and Awesome* (345-352). California: Parmenides Publishing.
- Mársico, C. (2013) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2014a) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2014b) Encrucijadas dialécticas: *élenchos*, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las *Refutaciones sofísticas*. *Archai*, 14: 137-148.
- Mársico, C. e Inverso, H. (2012) *Platón. Eutidemo. Introducción, traducción y notas*. Buenos Aires: Losada.
- Moline, J. (1969) Aristotle, Eubulides and the Sorites. *Mind*, 78(311): 393-407.
- Montoneri, L (1984) *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania: Università di Catania.
- Muller, R. (1985) *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. París: Vrin.
- Muller, R. (1988) *Introduction à la pensée des Mégariques*. París: Vrin.
- Priest, G., Routley, R. y Norman, G. (eds) (1989) *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. Múnich: Philosophia Verlag.
- Quine, W. V. O. (1960) *Word and Object*. Cambridge (MA): The Massachusetts Institute of Technology.
- Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Rüstow, A. (1910) *Der Lügner. Theorie / Geschichte und Auflösung*. Leipzig: Teubner.
- Sorensen, R. A. (2003) *A Brief History of Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarski, A. (1944) The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(3): 341-376.
- Villar, F. (2015) Los megáricos como sofistas erísticos. La respuesta platónica al ataque de Isócrates contra los socráticos. *Eidos*, 25: 185-213.
- von Fritz, K. (1931) Megariker. En *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (supl. V) (707-724). Stuttgart: Metzler.
- Walton, D. (1981) The Fallacy of Many Questions. *Logique et Analyse*, 95(6): 291-313.
- Yablo, S. (1993) Paradox without self-reference. *Analysis*, 53(4): 251-252.
- Zeller, E. (1931) *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Londres: Routledge.