

PLATÓN Y LA INVENCION DE LA ESCUELA DE ELEA (*Sof.* 242 d)

LUIS ANDRÉS BREDLOW
Universidad de Barcelona

RESUMEN

Los estudiosos suelen concordar actualmente en que la “escuela eleática”, tal como se nos presenta por primera vez en los diálogos de Platón, tiene más de ficción que de realidad histórica. En este artículo trato de dilucidar el origen de esa ficción, empezando por examinar las hipótesis de que el comentario de Platón acerca de la “tribu eleática” iniciada por Jenófanes es una broma o bien refleja una interpretación previa debida a Hippias o a Antístenes. Argüiré que la “eleatización” de Jenófanes fue introducida –junto a la lectura de Parménides y Zenón como filósofos monistas, a la manera de Meliso– por la escuela megárica de Euclides (lo cual me obliga a defender, contra Von Fritz y Döring, el carácter neo-eleático de la filosofía megárica), y sugeriré que una huella precisa de tal interpretación megárica puede encontrarse en la sección dedicada a Jenófanes del tratado pseudo-aristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*.

Palabras clave: Platón, Parménides, monismo.

ABSTRACT

Most scholars presently agree that the “Eleatic School” of philosophy, as we find it presented for the first time in Plato’s dialogues, is a fiction rather than historical fact. In this article, I try to elucidate the origin of this fiction, examining first the hypotheses that Plato’s remark on the “Eleatic tribe” beginning with Xenophanes is a joke or else reflects a previous interpretation by Hippias or Antisthenes. I shall argue that the “Eleatization” of Xenophanes was introduced –together with the reading of Parmenides and Zeno as monist philosophers, along the lines of Melissus– by the Megarian school of Euclides (this obliges me to defend, against Von Fritz and Döring, the neo-Eleatic character of Megarian philosophy), and suggest that a precise trace of this Megarian interpretation is to be found in the Xenophanes section of the Pseudo-Aristotelian treatise *De Melisso Xenophane Gorgia*.

Keywords: Plato, Parmenides, monism.

En un conocido pasaje del *Sofista* (242c-243a), el Extranjero de Elea recapitula las opiniones de los filósofos acerca de cuántas y cuáles son las “cosas que son” (*tà ónta*, 242c7): uno sostiene que son tres; otro, que sólo dos –lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío–; y en fin –prosigue el Extranjero– “el linaje eleático que salió de entre nosotros, empezando por Jenófanes y aun antes, cuenta el cuento como si fuese uno solo lo que se llama todas las cosas”.¹

Ésta es la única mención de Jenófanes que encontramos en los escritos de Platón; los otros miembros del linaje son familiares al lector de los diálogos platónicos: Parménides, que –según leemos en el diálogo que lleva su nombre– decía en su poema que el Todo es Uno;² su fiel discípulo y compañero Zenón, que, según confiesa en el mismo diálogo, movilizó sus temibles aporías en socorro de la tesis del maestro contra quienes trataban de ridiculizarla, cubriendo de aún más grave ridículo a quienes creen posible que lo-que-es sea muchos;³ y, en fin, Meliso de Samos, mencionado en el *Teeteto* (183e; cf. 180e) junto a Parménides como sosteniendo que “el Todo es Uno e inmóvil”.

Tal es la doctrina, tal el cuadro genealógico del linaje de Elea –la “escuela eleática” de nuestros manuales– que la autoridad de Platón impuso a los eruditos antiguos y modernos. Sin embargo, los estudios más recientes han arrojado justificadas dudas sobre la credibilidad histórica de este cuadro. Néstor-Luis Cordero ha reunido y razonado esas dudas, hace unos años, en un bien documentado estudio;⁴ de modo que puedo limitarme a resumirlas concisamente, con algunas puntualizaciones de detalle (que, en lo esencial, confirmarán los argumentos de Cordero), para luego pasar a la cuestión que me interesa: si el “linaje eleático” no es un hecho histórico sino, como dice Cordero, una “invención”, entonces ¿quién lo inventó?

Pero empecemos por el cuadro genealógico. Si dejamos de lado a los enigmáticos personajes que sostuvieron esa opinión “aun antes”, hemos de entender que, para Platón, fue Jenófanes el primer filósofo que enseñó que “el Todo es Uno”, y que, muy probablemente, transmitió esa doctrina a Parménides. Así

1. *Sof.* 242d5-8: *tò dè par' hemôn Eleatikòn éthnos, apò Xenophánous te kai éti prósthen arxámenon, hos hendòs óntos tôn pánton kalouménon hoúto diexérchetai toís mýthois (hemôn BTYW: hemîn Paris. 1808 Eus. edd. pl.)*. Para el establecimiento del texto y la traducción, véase Cordero, N.-L., “L’invention de l’école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242 D)”, en Aubenque, P. (ed.), *Études sur le ‘Sophiste’ de Platon*, Nápoles, Bibliopolis, 1991, pp. 91-124, en las pp. 96-98.

2. *Parm.* 128b1-2: *sù mèn gàr en toís poiémasin hèn phèis éinai tò pân*; cf. *Teet.* 180e1-5. También en el *Sofista* Platón parece dar por supuesto que Parménides era de “los que dicen que el Todo es Uno” (244b6: *tôn hèn tò pân legónton*; la referencia a Parménides se hace explícita en la refutación que sigue, ib. 244e).

3. *Parm.* 128c-d. Nótese que la relación entre Parménides y Zenón se da por supuesta también en el inicio del mismo *Sofista* (216a3-4), donde el Extranjero de Elea es presentado como “compañero de Parménides y Zenón” (*hetaïron dè tôn amphì Parmeníden kai Zénona*).

4. Cordero, “L’invention...”, op. cit.

parece haberlo entendido Aristóteles: “Jenófanes, que fue antes que éstos [*scil.* Parménides y Meliso] partidario del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo)”;⁵ así lo entendió sin duda Teofrasto –“Que es Uno lo-que-es lo sostuvo Jenófanes de Colofón, el maestro de Parménides”–;⁶ así lo repiten, incansablemente, los autores antiguos: Timón de Fliunte, Cicerón, Sexto Empírico, etc.⁷

Desgraciadamente, en los fragmentos literales de Jenófanes que han llegado hasta nosotros nada se dice acerca de “lo-que-es” ni de “Todo”; la sola mención de “uno” se refiere a la divinidad suprema: “Un solo dios, el más grande entre dioses y hombres”.⁸ La incongruencia se desvanecería, desde luego, con tal de suponer que lo que Jenófanes llama Dios es, sencillamente, “lo-que-es”, es decir, el universo o “todas las cosas”. Así lo entendieron, al parecer, los intérpretes antiguos: Aristóteles dice que Jenófanes, “tras alzar la mirada hacia el cielo entero, declara que lo Uno es el Dios”;⁹ según Sexto Empírico, el Colofonio enseñaba que “el Todo es Uno, y que el Dios es connatural a todas las cosas”;¹⁰ y según Simplicio, “a este Uno-y-Todo lo llamaba Dios”.¹¹

La mayoría de los historiadores modernos de la filosofía, persuadidos por la unanimidad de los testimonios y la parquedad de los fragmentos literales, han dado por genuino el panteísmo de Jenófanes.¹² Pero los fragmentos li-

5. *Met.* A5, 986b21 (Jenófanes, 21 A 30 DK): *Xenophánes dè prôtos toúton henísas (ho gàr Parmenídes toútou légetai genésthai mathetés) ktl.*

6. En Simplicio, *Phys.* 22,26 (=Teofrasto, *Phys. op.* fr. 5 Diels= Jenófanes, 21 A 31,2 DK): *hèn tò òn kai pân [...] Xenophánen tòn Kolophónion tòn Parmenídou didáskalon hupotíthesthai phesin ho Theóphrastos.*

7. Timón, fr. 59,5-6 (Sexto Empírico, *Pyrrh. hyp.* I, 223; 21 A 35 DK); Cicerón, *Acad.* II, 118 (21 A 34); Sexto Empírico, *Pyrrh. hyp.* I, 244 (21 A 35); Hipólito, *Ref.* I, 14 (21 A 33); Seudo-Galeno, *Hist. phil.* 7 (21 A 35); Teodoreto, *Gr. aff. cur.* IV, 5 (21 A 36). Para una discusión pormenorizada de esos testimonios, véase Untersteiner, M., *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1956, pp. CXC-CXCVIII, quien arguye (p. CXCVII) que todos los testimonios relativos a la “unità dell’essere” de Jenófanes se remontan, directa o indirectamente, a Teofrasto; Steinmetz, P., “Xenophanesstudien”, *Rheinisches Museum*, 109 (1966), 13-73, en las pp. 34-54, corroborando la misma filiación (p. 51), y Mansfeld, J., “Theophrastus and the Xenophanes Doxography”, *Mnemosyne*, 40 (1987), pp. 286-312, quien sostiene (pp. 302 ss.) que el núcleo ontológico-teológico de la vulgata doxográfica acerca de Jenófanes deriva de una tradición anterior a Teofrasto (cf. *infra*, n. 14).

8. Jenófanes, 21 B 23,1: *heís theós, én te theófsi kai anthrópōisi mégistos.*

9. *Met.* A5, 986b24: *... eis tòn hólōn ouranòn apoblépsas tò hèn eínaí phesi tòn theón.*

10. *Pyrrh. hyp.* I, 244 (21 A 35, p. 124,6): *hèn eínaí tò pân, kai tòn theón sumphuê toís pâsin.*

11. *Simpl. Phys.* 22,30 (21 A 31, p. 121,28): *tò gàr hèn toúto kai pân tòn theón élegen;* cf. también los testimonios de Cicerón, Hipólito y Seudo-Galeno (véase n. 7).

12. Véanse, entre otros, Tannery, P., *Pour l’histoire de la science hellène* (1887), 2ª ed., París, Gauthier-Villars, 1930 (reimpr. Londres-Nueva York, Garland, 1987), p. 135 (“ce dieu, c’est l’Univers lui-même”); Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen*

terales nos obligan cuando menos a dudar de la interpretación panteísta: en el fr. 25, leemos que el Dios “mueve sin esfuerzo todas las cosas con el pensamiento de su mente”,¹³ lo cual parece indicar con bastante claridad que, para Jenófanes, el Dios no era exactamente lo mismo que “todas las cosas”.¹⁴

En última instancia, cabría alegar que sólo de la divinidad puede decirse propiamente que “es”: así el texto de Jenófanes se conciliaría con la doctrina, referida por Teofrasto,¹⁵ de que lo-que-es es Uno solo (y así lo confirma expresamente el tratado pseudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*: “Imposible dice que es, si algo es, que haya llegado a ser, diciendo eso acerca

Entwicklung, I, 4ª ed., Leipzig, Reisland, 1876, pp. 492-494; Gomperz, T., *Pensadores griegos*, I (1893), Buenos Aires, Guarania, 1951, pp. 195 ss.; Ueberweg, F., y Praechter, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 13ª ed., Basilea, Schwabe, 1953, pp. 74-76; Albertelli, P., *Gli eleati*, Bari, Laterza, 1939, pp. 14-18; Untersteiner, M., *Senofane*, op. cit., pp. CCIII-CCXII (tras un extenso y útil resumen del debate, pp. CXCVIII-CCIII); Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pp. 381-383 (el dios de Jenófanes es “the living and divine cosmos”, p. 376); Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Londres-Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 98 ss. (trad. cast.: *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 124); Finkelberg, A., “Studies in Xenophanes”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 93 (1990), pp. 103-167.

13. Jenófanes, 21 B 25: *all' apáneuthe pónoio nóou phrenì pánta kradaínei*.

14. Como han observado Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea, Schwabe, 1945, pp. 184 y 189 (trad. cast.: *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1980, pp. 205 y 211); Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 171 ss. (trad. cast.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987, pp. 252 ss.); Leshner, J. H., *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1992, p. 101; ídem, “Xenophanes”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002 (<http://plato.stanford.edu/entries/xenophanes>), § 3. Otros críticos de la interpretación panteísta de Jenófanes han sido, después de Cousin, Karsten, Brandis y Kriche en el siglo XIX (véanse referencias en Zeller, op. cit., p. 493 n. 1), Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), 4ª ed., Frankfurt, Klostermann, 1985, pp. 116-125; Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1935, p. 201, n. 228; Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos* (1947), México, FCE, 1952 (4ª reimpr. 1993), pp. 48 y 56-59; Fränkel, H., *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (1951), Madrid, Visor, 1993, p. 317, n. 18; Corbato, C., “Studi senofanei”, *Annali Triestini*, 22 (1952), pp. 179-244, en las pp. 189-200; McDiarmid, J. B., “Theophrastus on the Presocratic Causes”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 61 (1953), pp. 85-156, en las pp. 119 ss.; Gomperz, H., *Philosophical Studies*, Boston, Christopher, 1953, pp. 61 ss.; Kerscheneiner, J., *Kosmos*, Munich, Beck, 1962, pp. 90-93; Wiesner, J., *Ps.-Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferats*, Amsterdam, Hakkert, 1974, pp. 286 ss., 324, y Mansfeld, J., “Theophrastus...”, op. cit., pp. 300 ss., caracterizando la interpretación de Jenófanes que ofrecen Teofrasto y otros doxógrafos (“Being and the All are One”) como una “Eleatization, or Parmenideization, of Xenophanes” (p. 301), llevada a cabo probablemente ya por una tradición anterior a Teofrasto (p. 303). No es del todo exacto, por tanto, que “le ‘panthéisme’ de Xénophane a toujours été admis”, como escribe Cordero, “L’invention...”, op. cit., p. 104.

15. Véase n. 6; según Steinmetz, op. cit., p. 51, Jenófanes trata de demostrar “die Einheit Gottes, dem er als einzigem das Prädikat seiend gegeben hat”.

del Dios”);¹⁶ las versiones más estrictamente panteístas podrían acaso derivar de una mala interpretación de esa terminología. Pero semejante noción casi esotérica del “Ser” –que presupone los razonamientos de Parménides, o más bien una interpretación un tanto heterodoxa de esos razonamientos– era a todas luces inasequible al poeta de Colofón y, por tanto, habrá de atribuirse, en todo caso, a sus intérpretes. En cualquier caso, es incontrovertible que Jenófanes habla de la divinidad, y que Parménides y Meliso hablan de “lo-que-es”, al que nunca llaman “dios”;¹⁷ sostener que hablan de lo mismo ya es interpretación, legítima o no, pero no es algo que los textos mismos digan.

No menos dudosa es la relación histórica de Jenófanes con la ciudad de Elea: la anécdota, referida por Aristóteles, sobre el consejo que dio Jenófanes a los eleatas acerca del culto de Leucotea es una anécdota itinerante, que otras versiones repiten con otros protagonistas;¹⁸ y el título del poema épico sobre la *Colonización de Elea*, que Diógenes Laercio (IX, 20) atribuye al poeta de Colofón, ha sido reconocido desde hace casi un siglo como una invención del falsario Lobón de Argos.¹⁹

Y lo que es más grave aún, tampoco en los versos de Parménides, el filósofo eleático por excelencia, encontramos –al menos explícitamente formulada– la célebre doctrina de que “Todo es Uno”, que le atribuyen Platón y Aristóteles y, tras ellos, Teofrasto y los historiadores de la filosofía antiguos y modernos.²⁰ En los fragmentos conservados, el atributo “uno” no aparece más

16. [Arist.] *De MXG* 977a14 (21 A 28): *adúnatón phesin eînai, eî ti ésti, genésthai, toûto légon epì toû theoù.*

17. En cuanto a Meliso, la noticia de Olimpiodoro, *De arte sacra*, p. 81,3 Ruelle: *mían toínun akíneton <kai> ápeiron archèn pánton tôn ónton edóxazen Mélissos tò theíon* –aceptada, más bien sorprendentemente, por Sedley, D., “Parmenides and Melissus”, en Long, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 113-133, en la p. 128–, al igual que la de Aecio, I, 7, 27: *M. kai Zénon tò hèn kai pân [sc. theòn eînai]* (ambas en Meliso, 30 A 13 DK), merece poca confianza (véase Reale, G., *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1970, pp. 362-365): llamar al *eón* melisiano *archè pánton tôn ónton* delata un escaso conocimiento del escrito de Meliso; ni *theíon* ni *theós* aparecen en los fragmentos literales, y Diógenes Laercio (IX, 24) atestigua expresamente que el Samio *peri theón élege mè deîn apophainesthai- mè gàr eînai gnòsin autòn* (cf. Reale, op. cit., p. 273).

18. Arist. *Rhet.* B23, 1400b5 = 21 A 13 DK: *Wanderaneddote* Diels-Kranz, ad loc.; cf. Plutarco, *Apophth. lac.* 228e, sobre Licurgo y los tebanos, probablemente la versión más primitiva: véase Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Stuttgart, Teubner, 1906 (reimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957), p. 432, n. 4. (No me ha sido aún accesible Cerri, G., “Elea, Senofane e Leucotea”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 16 [1994], pp. 137-155.)

19. Crönert, W., “De Lobone Argivo”, en *Chárites Friedrich Leo*, Berlín, Weidmann, 1911, pp. 123-145; Gigante, M., “Senofane e ‘la colonizzazione di Elea’”, *Parola del Passato*, 25 (1970), pp. 236-240.

20. Platón: véase n. 2; Arist. *Met.* A3, 984b1; A5, 986b27; *Phys.* A2, 184b15.25; Teofrasto, *Phys. op.* fr. 6 (*Dox.* P. 482,5) = 28 A 7 DK.

que una vez: “Nunca fue ni será, pues es ahora todo a la vez, / uno y continuo”,²¹ donde el contexto indica bastante claramente que “uno” ha de entenderse aquí simplemente como negando a lo-que-es toda posibilidad de decurso temporal o división en momentos sucesivos.²² Sobre el conjunto del escrito, observaba ya Proclo –que debió de conocer todavía el texto íntegro– que habla “de lo-que-es y no de lo Uno”, y que “acerca del Uno mismo no parece que Parménides diga algo en el poema”,²³ y así han acabado por reconocerlo, finalmente, los estudiosos modernos.²⁴

En cuanto a Zenón, es Platón mismo quien deja claro, en el *Parménides* (128a-b), que su tratado se limitaba a refutar la pluralidad de los entes, sin afirmar en positivo que “lo-que-es es Uno”; algunos testimonios le atribuyen inclu-

21. Parménides, 28 B 8,5-6: *oudé pot' ên oud' éstai, epei nûn ésti homou pân, hèn sunechês*.

22. Como glosaba atinadamente Raven, J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Londres, Cambridge University Press, 1948, p. 27: “It is One so far only in the sense of being eternally in the present”.

23. Proclo, *In Parm.* 1134,28 y 1033,12 (*perì autoû tou hènôs en mèn toîs poiémasin ou phainetai ti légon ho Parménides*) ed. Cousin; Proclo añade que el hecho era bien conocido ya por los comentaristas anteriores del *Parménides* platónico.

24. Reinhardt, op. cit., p. 108; Diès, A., “Le Problème de l’Un et du Multiple avant Platon”, *Revue d’Histoire de la Philosophie*, 1 (1927), pp. 5-22 (“Cette predominance de l’Un dans le système parménidien est interprétation postérieure”, p. 17); Calogero, G., *Studi sull’eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. 69; Riezler, K., *Parménides* (1934), 2ª ed., Frankfurt, Klostermann, 1970, p. 84; Untersteiner, M., “L’essere di Parmenide è *oûlon* non *hén*”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 10 (1955), pp. 5-23 (luego en *Parménide. Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1958, pp. XXVII-L), influyente y polémico artículo que –si bien su defensa de la variante de Parm. B 8,5-6 dada por Asclepio (*In Met.* 38,17 y 202,16), en la que el dichoso predicado “uno” no aparece, halló muy escasa aceptación– tuvo el mérito de “aver scosso fortemente l’interpretazione di Parmenide come filosofo dell’unità” (Reale, G., en Zeller, E., Mondolfo, R., y Reale, G., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, I, vol. III, Florencia, La Nuova Italia, 1967, p. 201; cf. Trabattoni, F., “Parménide, Untersteiner e il fr. 8,5-6”, *Elenchos*, 12 [1991], pp. 313-318). Posteriormente, un cuestionamiento más radical del supuesto monismo de Parménides ha sido sugerido por Barnes, J., “Parménides and the Eleatic One”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61 (1979), pp. 1-21 (“I conclude, tentatively, that it is not the case that Parménides was a monist [...]. As far as we know, the question of how many items the universe contains did not concern him”, pp. 20 ss.), y Kenig Curd, P., “Parmenidean Monism”, *Phronesis*, 36 (1991), pp. 241-264 (atribuye a P. un *predicational monism*, a diferencia del habitual *numerical monism*, por cuanto conforme a su análisis del Ser “whatever is must be one, but this does not entail that only one thing is”, p. 259); cf. Curd, P., *The Legacy of Parménides*, Princeton, Princeton University Press, 1998; cf. también Cordero, N.-L., “Una tragedia filosófica: del ‘se es’ de Parménides al Ser-Uno de Meliso”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25 (1999), pp. 283-293. Para un resumen del *status quaestionis* actual, véase Curd, P., “Parménides and After: Unity and Plurality”, en Gill, M. L., y Pellegrin, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 34-55, y Palmer, J., “Parménides”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/>), 2008.

so una prueba explícita de que “ninguno de los entes es uno”.²⁵ Cordero llega al extremo de poner en duda la asociación –filosófica y personal– de Zenón con Parménides, que considera una ficción literaria urdida por Platón;²⁶ creo que no hace falta ir tan lejos: para nuestro propósito, basta saber que ni uno ni otro profesaron la famosa doctrina del Uno-Todo.

Sólo en Meliso encontramos, en fin, la afirmación de que lo-que-es es Uno, “pues si fueran dos, no podrían ser infinitos, sino que tendrían límites un respecto a otro”;²⁷ notemos que el argumento presupone la infinitud o ilimitación de lo-que-es, el punto en que más notoriamente discrepa Meliso de Parménides. Meliso era natural de Samos, lugar bastante alejado de Elea. La influencia de Parménides es tan patente en su escrito como las discrepancias; ignoramos si su pertenencia a la escuela o tribu de Elea consistió en algo más que la lectura del escrito del maestro.²⁸

Debemos concluir, en resumidas cuentas, que Platón confunde sistemáticamente las enseñanzas de Parménides con las de su discípulo putativo Meliso,²⁹ y, por añadidura, atribuye la invención de este híbrido samio-eleático a Jenófanes. El *Teeteto*, el *Parménides* y, para Jenófanes, el *Sofista* son los

25. Alejandro, *ap. Simpl. Phys.* 99,13-16 (Zenón, 29 A 21) y 138,3-6.

26. Cordero, “L’invention...”, *op. cit.*, pp. 113-115, radicalizando algunos argumentos de Solmsen, F., “The Tradition about Zeno of Elea re-examined”, *Phronesis*, 16 (1971), pp. 116-141 (en parte ya anticipados por Booth, N. B., “Were Zeno’s Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides?”, *Phronesis*, 2 [1957], pp. 1-9). Para una valoración crítica de los argumentos de Solmsen, véase Fritz, K. von, “Zeno of Elea in Plato’s *Parmenides*”, en Heller, J. L. (ed.), *Serta Turyniana*, Urbana-Chicago-Londres, University of Illinois Press, 1974, pp. 329-341, y Vlastos, G., “Plato’s Testimony Concerning Zeno of Elea”, *Journal of Hellenic Studies*, 95 (1975), pp. 136-162. Una defensa razonada del testimonio platónico acerca de Zenón, por lo menos “as a viable interpretation” (p. 156), ofrece, más recientemente, McKirahan, R. D., “Zeno”, en Long, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 134-158.

27. Meliso, 30 B 6 DK (*Simpl. De cae.* 557,14); cf. B 5 (*Simpl. Phys.* 110,5); B 7,1; B 8,1; B 9.

28. Diógenes Laercio (IX, 24 = 30 A 1), Aecio (I, 3, 14 = Teodoro, IV, 8 = 30 A 9) y Eusebio (*Praep. ev.* XIV, 17, 10 = Meliso A 3a Reale) hacen a Meliso discípulo directo de Parménides; pero inferir de ahí que Meliso “dovette essere stato, per qualche tempo, ad Elea” (Reale, *Melisso*, *op. cit.*, pp. 16 ss.) es pecar acaso de excesiva confianza en esos testimonios doxográficos tardíos. Tampoco hay, desde luego, ningún motivo imperioso para juzgar imposible tal viaje; de modo que parece lo más prudente suspender el juicio sobre este punto.

29. Cordero, “Una tragedia...”, *op. cit.*, p. 118: “Platon interprète Parménide à partir des conceptions de Mélissos”; Barnes, “Parmenides...”, *op. cit.*, p. 21, n. 77, observa acertadamente: “Melissus soon became the chief representative of the Eleatic school, and Parmenides’ obscure verses were read –and misread– in the light of his successor’s clear prose. The careless conflation of the two men by Plato began a tradition which still trammels us”; cf. también Cordero, “Una tragedia...”, *op. cit.*, p. 292 ss.

primeros documentos de esa confusión o confluencia,³⁰ que luego repetirán Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos. Hemos de preguntarnos, por tanto –como sugiere Cordero, en el estudio citado (p. 118)–, si fue Platón mismo el iniciador de esa mala costumbre o si ésta ya era corriente en su tiempo.

La mayoría de los estudiosos modernos se inclina por el primer término de la alternativa, al menos para lo que se refiere a Jenófanes y la tribu eleática del *Sofista*: Platón está bromeando; luego Aristóteles malentendió esa broma, tomándola por un dato histórico exacto; Teofrasto repite dócilmente las palabras de su maestro; los doxógrafos copian dócilmente a Teofrasto.³¹ Los inconvenientes de esa hipótesis son varios: atribuye a Platón un sentido del humor harto esotérico, incomprensible incluso para su discípulo más dotado; a Teofrasto, historiador de la filosofía, una falta de sentido crítico apenas compatible con lo que conocemos de Teofrasto, el filósofo; y sobre todo, deja sin explicar cómo esa interpretación de Jenófanes llegó hasta el poeta Timón de Fliunte, a quien difícilmente podemos creer deudor de Platón ni de la doxografía peripatética.³²

Los problemas se agravan si tenemos en cuenta que la interpretación eleática de Jenófanes se nos muestra indisociable de la interpretación melisiana de Parménides. Si nos atenemos a la mera letra de los fragmentos, los parecidos entre el Dios de Jenófanes y el *eón* de Parménides son más bien pocos y lejanos.³³ El atributo que permitía identificarlos –y en eso concuerdan todos los testimonios– era su condición de Uno-Todo, lo cual supone ya la previa interpretación de Parménides como filósofo del “Uno”, a la manera de Meliso; y ésta no aparece ya en Platón como un comentario ocasional que pueda tomarse a broma, sino como un supuesto constante y fundamental en el *Sofista*, *Teeteto* y *Parménides*: supuesto que, por lo demás, en ningún momento se justifica, sino que simplemente se da por sabido.

30. Nótese que Isócrates, en el *Elogio de Hélena* (X, 3), compuesto entre los años 390 y 380 (véase Bremond, É., nota a su ed. de *Isocrate. Discours*, I, París, Les Belles Lettres, 1963, p. 160; alrededor de 385 según Eucken, R., *Isokrates*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1983, p. 44), todavía recuerda únicamente a Meliso como “aquel que trató de hallar pruebas de que el número de las infinitas cosas criadas es uno en total”. La asignación de esa doctrina a Parménides, si no fue invento original de Platón, debió de empezar a circular, por tanto, en fecha no muy anterior a la redacción, en la década de 360, del *Teeteto*, *Sofista* y *Parménides*, esto es, aproximadamente entre los años 380 y 370.

31. Así, entre otros, Burnet, J., *Early Greek Philosophy* (1892), 4ª ed., Londres, Black, 1930, p. 127 (“these playful and ironical remarks of Plato were taken seriously by his successors”); Ross, W. D., *Aristotle’s Metaphysics*, I, Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 154; Cherniss, op. cit., p. 201, n. 228, y p. 353; Jaeger, op. cit., p. 217, n. 65; McDiarmid, op. cit., pp. 119 ss.; Kirk, Raven y Schofield, op. cit., p. 243.

32. Como han advertido Barnes, *Los presocráticos*, op. cit., p. 123; Mansfeld, “Theophrastus...”, op. cit., p. 301 y n. 46, ibídem, p. 303, y Finkelberg, op. cit., p. 111, n. 28.

33. Cf. Jenófanes B 26 y Parménides B 8,26-31 (inmóvil); Jenófanes B 14, A 12, y Parménides B 8,6-21 (ingénito), y acaso Jenófanes B 24 con Parménides B 8,22 (*pân estin homoíon*).

Por tanto, parece verosímil que Platón, cuando junta a Jenófanes, Parménides y Meliso como representantes de una misma doctrina, está sencillamente dando por supuesta una interpretación que ya era ampliamente aceptada en su momento, y que era conocida también por Aristóteles, Teofrasto, Timón y otros. Cordero sugiere, siguiendo una conjetura de Jaap Mansfeld, que esa interpretación era debida al sofista Hipias de Élida, autor de una antología de citas de poetas y filósofos ordenadas por ideas afines; en la antología de Hipias, Platón encuentra una ristra de citas de Museo y Orfeo –los misteriosos iniciadores de la escuela–, Jenófanes y Parménides, en las que se habla de lo “Uno”; por su cuenta, Platón agrega a la lista a Zenón y Meliso, y así “inventa” la escuela eleática.³⁴

Esa hipótesis me parece sumamente inverosímil. Dudo, en primer lugar, de que Hipias haya compuesto semejante obra antológica, que ninguna fuente antigua menciona. He defendido y razonado esa incredulidad en otro lugar;³⁵ por ahora me limitaré a decir que me resulta difícil concebir a Platón redactando sus escritos a la manera de los doxógrafos helenísticos e imperiales, extrayendo sus referencias históricas de compendios y manuales de citas (manuales cuya misma existencia, en su tiempo, es mera conjetura). Si hemos de creer la hipótesis de Mansfeld y Cordero, Platón y Aristóteles no sólo practican el método esencial del doxógrafo, que consiste en copiar las doxografías de otros; también cometen el error típico del doxógrafo: confundir un catálogo de ideas afines con una sucesión escolar de maestros y discípulos.

Por lo demás, como hemos visto, la inclusión de Parménides en la secta del Uno suponía ya la equiparación de su filosofía con la de Meliso y, por tanto, difícilmente pudo haberse originado en un catálogo de filósofos monistas al que Meliso sólo fuera añadido a título posterior. Podríamos suponer, desde luego, que Meliso figuraba ya en la lista original de Hipias;³⁶ pero aun con este arreglo, subsiste una duda más honda: me refiero a la impresión más bien genérica, pero ineludible, de que esa asociación de Meliso, Parménides y Jenófanes en una misma escuela debió de requerir algo más que una mera yuxtaposición de citas.

En fin de cuentas, la supuesta afinidad de ideas dista mucho de ser obvia: Jenófanes cantaba que un solo Dios gobierna todas las cosas; Parménides ra-

34. Cordero, “L’invention...”, op. cit., p. 123; cf. Mansfeld, J., “Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography”, en Cambiano, G. (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turín, Tirrenia, 1986, pp. 1-59, en las pp. 15 y 26 ss.

35. Bredlow, L. A., “Hipias, ¿fundador de la doxografía?”, en *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega, Palma de Mallorca, 24 a 26 de abril de 2008*, Palma de Mallorca, Sociedad Ibérica de Filosofía Griega – Universitat de les Illes Balears (en vías de publicación).

36. Como parece suponer Mansfeld, “Aristotle...”, op. cit., pp. 15 y 33 ss., aunque en su discusión de Sof. 242d (ibídem, p. 27) sólo menciona a Orfeo, Museo, Jenófanes y Parménides.

zonaba que lo-que-es es finito; Meliso, que es infinito y, por tanto, uno, porque no puede haber dos entidades infinitas. Concluir que los tres dicen lo mismo no debió de ser precisamente la impresión que se impone sin más a la atención superficial de un coleccionista de citas, sino que requería un esfuerzo exegético de notable complejidad.

Hacia falta, en primer lugar, descubrir en los versos de Parménides la prefiguración del Uno-Todo melisiano; luego, en un segundo paso, descubrir que ese Uno-Todo trasplantado de Samos a Elea estaba a su vez prefigurado en los versos teológicos de Jenófanes. Pero eso requería o bien simplemente interpretar a Jenófanes como a un panteísta que sostiene que el Dios es todas las cosas –lo cual, sin embargo, parece contradecir abiertamente la letra de sus versos (B 25)–, o bien recurrir a un artificio interpretativo más ingenioso y más complejo: postular que el Ente eterno e inmutable del que hablan Parménides y Meliso no es la simple suma o totalidad de las cosas –como lo han entendido la mayoría de los intérpretes antiguos y modernos–, sino la Mente Divina que gobierna el mundo, y frente a la cual todas las demás cosas, mudanzas y perecederas, quedan relegadas a la condición de *mè ónta* o no-entes. En este sentido, se podía decir que el Dios es todo lo-que-es o simplemente Todo, o –como lo expresa Sexto Empírico– que es “connatural” (*sumphuê*) a todas las cosas.³⁷

Creo que es evidente que semejante elaboración teórica no pudo ser obra de ningún compilador o doxógrafo, sino únicamente de una escuela filosófica que se dedicaba sistemáticamente a la lectura e interpretación de los escritos de Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, tratando de fundir las dispares enseñanzas de esos pensadores en un solo cuerpo de doctrina unitario y coherente; y creo que es evidente asimismo que semejante esfuerzo exegético sólo tenía sentido en una escuela que se reclamara ella misma heredera y continuadora de esa tradición “eleática” urdida por su propia labor interpretativa.

Por lo demás, el empeño mismo con que Platón y, luego, Aristóteles discuten y refutan lo que ellos consideran doctrina de Parménides y Meliso sugiere que están polemizando contra las enseñanzas de alguna tendencia filosófica aún viva en su tiempo (recordemos que la presencia de una corriente filosófica eleática o eleatizante, en la Atenas de Platón y Aristóteles, está bien atestiguada por la parodia del cómico Antífanos),³⁸ lo cual por lo menos explicaría sin más sus violencias interpretativas: podemos suponer que Platón presenta a Parménides tal como lo entendían los que en aquel tiempo pasaban por ser sus seguidores, del mismo modo que retrata a Heráclito, contra toda la evidencia

37. Véase n. 10.

38. Antífanos, fr. 122 (Edmonds, J. M., *The Fragments of Attic Comedy*, vol. 2, Leyden, Brill, 1959, pp. 216 ss.) = Meineke, *FCG* III, pp. 64-66.

de los fragmentos, como al filósofo del “todo fluye” (*Crat.* 402a, 440c), esto es, tal como lo interpretaban Cratilo y los demás heraclitanos de su tiempo.

Me complace observar que Cordero, en un escrito más reciente, ha llegado a la misma conclusión: Platón, en el *Sofista*, no está luchando contra molinos de viento; una corriente filosófica defiende ese Ser-Uno, y sus orígenes se encuentran en Meliso. Cordero, sin embargo, cree que esa corriente fue la escuela de Antístenes, quien sostenía que todo discurso es verdadero, por lo cual no existen la mentira, la falsedad y la ilusión; que Platón responsabilizó a Parménides –quien sostuvo que no se puede decir lo que no es– de esa consecuencia deletérea, que amenazaba con anular la diferencia entre el filósofo y el sofista.³⁹

Concuerdo, desde luego, con la hipótesis de una corriente filosófica de inspiración melisiana y activa en tiempos de Platón; pero la candidatura de Antístenes me parece más bien improbable: si Antístenes afirmaba realmente la imposibilidad del error y de la ilusión –lo cual parece más bien dudoso–,⁴⁰ Platón podría haberse contentado con señalar la incompatibilidad evidente de esa tesis con la enseñanza de Parménides, que denunciaba incansablemente el error y la ilusión de los mortales; no hacía falta llegar al parricidio para desembarazarse de semejante hijo putativo del maestro.

Queda, pues, la sospecha de que la “invención” del linaje eleático haya sido obra de alguna corriente filosófica contemporánea de Platón. Debíó de tratarse, en todo caso, de una corriente filosófica de bastante influencia y envergadura teórica como para merecer la atención de Platón (y, más tarde, de Aristóteles); una corriente que se presentaba como heredera legítima de la supuesta tradición eleática de Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, con la suficiente credibilidad como para que Platón y Aristóteles aceptaran sin mayores reparos como esencialmente ortodoxa y creíble su interpretación de esos ancestros filosóficos (lo cual resulta muy difícil creer que fuera el caso de Antístenes y sus secuaces); una corriente que, muy probablemente, propugnaba una lectura teológica de Parménides y Meliso, identificando el Ente-Uno melisiano (y, por extrapolación interpretativa, parmenídeo) con la Mente Divina –el único Ente verdadero– y, de ahí, con el Dios-Uno de Jenófanes.

39. Cordero, N.-L., *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 202-204.

40. Véase Fritz, K. von, “Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik”, *Hermes*, 62 (1927), pp. 453-484; Declava Caizzi, F., *Antisthenis fragmenta*, Milán, Varese, 1966, p. 103; Rankin, H. D., “‘That it is impossible to say not’ and related topics in Antisthenes”, *International Logic Review*, 10 (1979), pp. 91-98; Brancacci, A., *Antisthène. Le discours propre*, París, Vrin, 2005; cf. también Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, 5ª ed., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. 298 ss., cuya interpretación de Antístenes acoge y amplía Döring, K., “Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?”, en Montoneri, L., y Romano, F. (eds.), *Gorgia e la sofistica*, Catania, Università di Catania, 2ª ed. 1994, pp. 229-242.

Ahora bien, esas señas concuerdan, una por una, con las que cierta tradición doxográfica, escasa pero explícita, atribuye a la escuela filosófica fundada por Euclides de Megara, discípulo de Sócrates. Cicerón menciona la “célebre escuela” de los megáricos, “cuyo fundador, según veo escrito, fue Jenófanes [...], al que luego siguieron Parménides y Zenón (de donde fueron llamados filósofos eleáticos) y más tarde Euclides, el discípulo megarenses de Sócrates, a partir del cual fueron también llamados megáricos, los cuales afirmaban que el solo Bien es aquello que es Uno e igual y lo mismo siempre”.⁴¹ La misma tradición fue conocida por Aristóteles de Mesene, peripatético del siglo II *post*, según el cual Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, y posteriormente Estilpón y los megáricos, enseñaron que “lo-que-es es Uno y que lo otro no es, que nada nace ni perece, y que no se mueve el Todo”.⁴² De Euclides, el fundador de la escuela, refiere Diógenes Laercio (II, 106) que, además de frecuentar a Sócrates, “traía también entre manos el escrito de Parménides”,⁴³ y que “declaró que el Bien es Uno, llamado con muchos nombres: sea Sabiduría (*phrónesis*), sea Dios, y de otro modo Inteligencia (*noûs*) y lo demás. Las cosas contrarias al Bien las eliminaba diciendo que no son”.⁴⁴

Los dos primeros testimonios aseguran que la escuela de Megara pasaba por ser la continuación directa de la de Elea; el tercero atestigua que, en esta peculiar filosofía eleática, el Ente-Uno se llamaba con otro nombre Dios (*theós*) y Mente o Inteligencia (*noûs*). Junto a las enseñanzas de Parménides y de Meliso, confluyen aquí las de Sócrates (“el Bien es Uno”) y, a través de éste, de Anaxágoras (el *noûs*); me parece que precisamente esa síntesis de elementos melisianos y socráticos puede muy bien explicar la ficción del linaje eleático fundado por Jenófanes que encontramos en el *Sofista*: la confluencia del Dios-Uno de Jenófanes con el Ente-Uno de Meliso debió de imponerse como plausible sin más una vez este último había quedado identificado con la *phrónesis* divina de la tradición socrática (Jenofonte, *Mem.* I, 4, 17-18) y con el *noûs* de Anaxágoras.

41. Cicerón, *Acad. pr.* 42, 129 = fr. 26 A, Döring, K., *Die Megariker*, Amsterdam, Grüner, 1972 = fr. 31 Giannantoni, G., *Socratis et socraticorum reliquia*, Nápoles, Bibliopolis, 1990: *Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius ut scriptum video princeps Xenophanes [...], deinde eum secuti Parmenides et Zeno (itaque ab is Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper (Eleatici corr. Victorius: Eretriaci libri).*

42. Aristóteles, fr. 5 Heiland = Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 17, 1 (fr. 27 Döring): *εἰς ἓν ἡοῦτοί γε τὸ ὄν ἢ εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὲ εἶναι μετὰ γενᾶσθαι τὶ μετὰ φθιῆσθαι μετὰ κινῆσθαι τὸ παράπαν.*

43. D.L. II, 106 = fr. 31 Döring = 30 Giannantoni: *hoûtos kai tà Parmenideia metecheirizeto.*

44. D.L. ib. = fr. 24 Döring = 30 Giannantoni: *hoûtos hèn tò agathòn apephaineto polloîs onómasi kaloúmenon· hotè mèn gàr phrónesin, hotè dè theón, kai állote noûn kai tà loipá. Tà d' antikeimena tòi agathôi anéirei mē einai pháskon.*

En fin, la atención y el respeto que Euclides y los suyos merecieron a Platón están fuera de toda duda: en el *Teeteto* –el primer documento en que Parménides aparece asociado a Meliso como partidario del Uno-Todo–, el diálogo entre Teeteto y Sócrates se presenta como transmitido por Euclides de Megara –y aun como un diálogo que se finge escrito por el propio Euclides (*Teet.* 143 a-c), escritor de diálogos socráticos también en la realidad histórica–,⁴⁵ lo que sugiere que éste debió de alguna manera influir en el concepto que Platón tenía de la filosofía eleática.

Mi argumento podría concluir aquí, de no ser porque la filiación eleática de la escuela de Megara, unánimemente reconocida por las fuentes antiguas (junto a la relación, más directa y personal, de Euclides con Sócrates y su entorno), ha sido impugnada por Kurt von Fritz con una serie de argumentos que han gozado de cierta aceptación entre los estudiosos recientes, sobre todo desde que K. Döring los hizo suyos en su meritoria colección de fragmentos y testimonios megáricos;⁴⁶ de manera que habremos de examinarlos siquiera brevemente.

Von Fritz arguye, en resumidas cuentas, que la relación de Euclides con los eleatas es una mera construcción de los doxógrafos, y que la doctrina que le atribuyen Cicerón y Diógenes Laercio puede explicarse satisfactoriamente como una evolución o reducción a sistema de varios elementos de la propia tradición socrática. Señala que, en ambas fuentes, el punto de partida no es, como en los eleatas, el problema del Ser, sino la noción –socrática– del Bien y su unidad: de Sócrates aprendió Euclides que el Bien es Uno solo, que las virtudes aparentemente diversas son una misma, y que ésta consiste en el conocimiento del Bien; sólo le hizo falta reducir esas enseñanzas a sistema doctrinario para concluir que el Bien es también sabiduría o inteligencia (*phrónesis*, *noûs*, esto es, la *epistème* socrática), y aun tal vez que lo que es contrario al Bien no es: si la virtud es conocimiento, el mal ha de concebirse como error, como una “nada lógica” (*als logisches Nichts*). Así, la sistematización de las enseñanzas socráticas llevaba por sí misma a una “aproximación a las teorías eleáticas”, acaso –como sugiere Döring– desarrollando la componente eleática que ya era inherente al pensamiento de Sócrates.⁴⁷

45. Diógenes Laercio, II, 108 = fr. 15 Döring = 10 Giannantoni; cf. el comentario de Döring, *Die Megariker...*, op. cit., p. 79. Sobre la presencia megárica en el *Teeteto*, cf. el reciente estudio de Carrasco Nicola, N., *Del ‘Cármides’ al ‘Teeteto’*. *Perspectivas de la dóxa en Platón*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2006.

46. Fritz, K. von, “Megariker”, en Pauly-Wissowa *RE* Suppl. V (1931), cols. 707-724; Döring, *Die Megariker...*, op. cit., pp. 83-87; cf. Muller, R., *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, París, Vrin, 1985, pp. 14 ss. y 101-107, e *Introduction à la pensée des mégariques*, París, Vrin y Bruselas, Ousia, 1988, pp. 71-77.

47. Von Fritz, “Megariker”, op. cit., cols. 709, 715 ss.; Döring, *Die Megariker...*, op. cit., p. 87.

Hasta aquí, el argumento de Von Fritz; ahora bien, creo que la tradición socrática puede explicar cierta parte de la *dóxa* euclidiana, pero no todo. En Sócrates (es decir, en el Sócrates de Platón y Jenofonte, que es el único que conocemos) encontramos ciertamente la unidad del Bien, la identificación de la virtud con el saber (o más exactamente, del mal con la ignorancia), y aun –si hemos de creer a Platón y Jenofonte– la fe en una sabiduría divina, omnipresente y omnisciente, que acaso pudo sugerir la formulación euclidiana de que Sabiduría, Dios e Inteligencia son nombres de lo mismo;⁴⁸ aunque no encontramos la identificación de ese Dios-Sabiduría con el Bien;⁴⁹ eso ya era propio de Euclides. Pero, en todo caso, la “aproximación a las teorías eleáticas” sería más bien tangencial: el Euclides sistematizador de Sócrates que propone Von Fritz se limitaba a enseñar que el Bien es uno e inmutable, que sus nombres son Dios, Sabiduría e Inteligencia, y que sus contrarios –el mal y el vicio– son insustanciales. De ahí a concluir que ese Bien divino es lo mismo que el *eón* de Parménides y de Meliso –que no hablan en ningún momento del Bien ni de Dios, ni de cuestiones éticas en general– hay un salto que me parece difícil atribuir a la mera distracción de un doxógrafo: esa equiparación asombrosa no pudo nacer de un cotejo superficial de puntos de doctrina, sino únicamente de un laborioso esfuerzo de interpretación, como debió de ser el de Euclides, quien, según Diógenes Laercio (II, 106), “traía entre manos el escrito de Parménides” (Diógenes dice *metecheirízeto*, “manejaba” o incluso “manipulaba”, lo que es decir probablemente que no sólo lo leyó atentamente, sino que lo comentaba e interpretaba públicamente, tal vez incluso por escrito).

Hay otras razones para resistirse a creer que el eleatismo de los megáricos haya sido una mera construcción doxográfica. Aparte de los dos pasajes citados de Cicerón y Aristóteles, no hay rastro alguno de una tradición doxográfica que enlazara a los megáricos con los eleatas, ni que fuera tan siquiera compatible con tal filiación.⁵⁰ Para los doxógrafos y autores de sucesiones de

48. Platón, *Fed.* 97b-c; Jenofonte, *Mem.* I, 4, 17-18.

49. Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 62, juzga “insostenible” –creo que acertadamente– la interpretación según la cual “en el sistema platónico se identifican Dios y la idea del Bien”; en *Fed.* 97b8-c6, la razón divina “se distingue nítidamente del bien al que contempla para gobernar el mundo”; la identificación se funda en una mala interpretación de *Sof.* 248e-249 a (p. 63; cf. pp. 133s.). Dado que ni Platón ni Jenofonte (véase n. 48) atribuyen tal identificación a Sócrates, parece verosímil que fue ajena también al Sócrates histórico.

50. Döring, *Die Megariker...*, op. cit., p. 83, n. 4, colige que los testimonios de Cicerón y Aristóteles pertenecen a una misma tradición doxográfica, posiblemente originada en la Academia Nueva, tal vez en el *Peri hairéseon* de Clitómaco, a quien Cicerón cita repetidamente en los *Ac. pr.* La atribución es sumamente conjetural: entre los fragmentos conservados de Clitómaco –reunidos por Mette, H. J., “Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zu Kleitomachos”, *Lustrum*, 27 (1985), pp. 39-148–, ninguno menciona a los eleatas ni a los megáricos; las citas de Cicerón en *Ac. pr.* se refieren a Carnéades, y en ninguna se nombra el *Peri hairéseon*, título que

los filósofos, desde Soción de Alejandría hasta Diógenes Laercio, Euclides y sus seguidores estaban bien definidos como miembros de la *diadoché* socrática, en pleno acuerdo tanto con la realidad histórica como con las exigencias metódicas de simplicidad esquemática; la relación con los eleatas, desde este punto de vista, sólo podía ser un estorbo y una complicación innecesaria. Una construcción doxográfica que embrollara tan violenta y gratuitamente un límpido y evidente esquema de sucesión escolar, sin más motivo que un remoto parecido entre la teología moral de Euclides y la ontología de Meliso, parece de todo punto inverosímil.

Otra debilidad de esa hipótesis es la inconsecuencia metodológica.⁵¹ Von Fritz declara que las noticias antiguas sólo tienen valor en cuanto atestiguan hechos concretos, mientras que, cuando se limitan a construir relaciones histórico-filosóficas, su valor no sobrepasa el de cualquier interpretación moderna.⁵² Ahora bien, Diógenes Laercio (II, 106) dice que Euclides manejaba el escrito de Parménides; lo cual —como bien observa Montoneri—⁵³ tiene todo el aire de querer revelar un dato de hecho, más que construir una relación histórico-filosófica. Von Fritz no discute ese testimonio; Döring lo desecha como “ficción doxográfica”, observando que aparece aislado del contexto, “sin más explicación”, y que para Diógenes, por lo demás, Euclides es un socrático puro.⁵⁴ Pero esas circunstancias, según la premisa metodológica de Von Fritz, militan claramente en contra de la hipótesis de la construcción doxográfica: en Diógenes Laercio no hay rastro de tal construcción; la noticia aparece, en efecto, aislada, “sin más explicación”, lo que es decir que no servía a Diógenes —ni presumiblemente a su fuente— para establecer sucesión escolar ni otra “construcción” alguna, ni tampoco concordaría tal construcción con el esquema de sucesión que Diógenes y las fuentes por él conocidas utilizaban; todo lo cual indica que se trata, en efecto, de un “hecho concreto” y no de una construcción doxográfica.

Así que nada se opone, en suma, a tener por verídica la tradición antigua acerca de la doble inspiración socrática y melisiana de la filosofía de Euclides

sólo conocemos por una cita de Diógenes Laercio (II, 92 = fr. 10 Mette, p. 144) sobre los cirenaicos.

51. Atinadamente señalada por Montoneri, L., *I Megarici*, Catania, Università di Catania, 1984, p. 49.

52. Von Fritz “Megariker”, op. cit., col. 707: “Die antiken Nachrichten haben daher nur insoweit Überlieferungswert, als sie konkrete Tatsachen bezeugen. Sofern sie nur philosophiegeschichtliche Beziehungen herstellen, ist ihr Wert, soweit sie nicht etwa auf eingehendere Kenntnis der Einzelheiten der Lehre schliessen lassen, nicht grösser als der irgendeiner modernen Auffassung”.

53. Montoneri, op. cit., p. 49.

54. Döring, *Die Megariker...*, op. cit., p. 84: “den Zusammenhang unterbrechend [...] ohne irgendeine weitere Erklärung [...] eingefflickt”.

y su escuela, y acerca de su dedicación a la exégesis del poema de Parménides; nada se opone a pensar que a ese esfuerzo exegetico de Euclides y los suyos se debía el concepto de Parménides como filósofo –más bien melisiano– del Uno que encontramos en Platón, en Isócrates, en Aristóteles, en Teofrasto y en toda la tradición posterior. Esta hipótesis no es nueva: la propuso, hace medio siglo, Mario Untersteiner;⁵⁵ por mi parte, añado la conjetura de que fueron también Euclides y su escuela quienes por primera vez concibieron la interpretación de Jenófanes como filósofo “eleático” del Uno-Todo, de la que se hace eco Platón en el *Sofista*. Sugiero que esa interpretación eleática de Jenófanes, que tan teazadamente se repite en los autores antiguos, no fue fruto de un cúmulo fortuito de malentendidos groseros, sino de una deliberada y laboriosa exégesis que tramó de los ocasionales versos teológicos del Colofonio un ordenado sistema filosófico de vistosas reminiscencias parmenídeas y melisianas.

Hay un documento que, si no me equivoco, registra las huellas precisas de esa elaboración exegetica: según leemos en la segunda parte del tratado pseudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, Jenófanes razonaba que el Dios es ingénito (ya que no pudo nacer de lo semejante a él ni de lo desemejante) y Uno solo (pues tan absurdo es imaginar una pluralidad de dioses iguales entre sí como otra de dioses más o menos divinos), por doquier igual a sí mismo y, por tanto, esférico, como era, según cierta interpretación corriente entre antiguos y modernos –aunque probablemente errónea–, el Ser de Parménides (B 8,43-49); que no es finito ni infinito, ni móvil ni inmóvil, ya que la infinitud y la inmovilidad son atributos propios del no ser, mientras que la limitación y el movimiento suponen la pluralidad.⁵⁶

Esa asombrosa dialéctica –que presupone los razonamientos de Parménides, de Meliso, tal vez de Gorgias– ha desconcertado a los estudiosos. Reinhardt aventuró la hipótesis de que Jenófanes, en su ancianidad, se hizo discípulo del joven Parménides;⁵⁷ explicación que es casi más desconcertante aún que el hecho que pretende explicar. Con razones más persuasivas, Jürgen Wiesner, tras un minucioso análisis del texto pseudo-aristotélico, concluyó que fueron dos las fuentes que el anónimo autor utilizó: una, Teofrasto, quien “eleatizó” a Jenófanes, por haber malentendido un pasaje de Aristóteles (*Met.* 986b24); la otra, una “fuente eleática tardía” (*späteleatische Quelle*), que, partiendo del engañoso informe de Teofrasto, llevó ese procedimiento más lejos aún, añadiendo los predicados doblemente negativos “ni finito ni infinito” y “ni móvil ni inmóvil” (que no se encuentran en los extractores de Teo-

55. Untersteiner, *Parmenide*, op. cit., pp. XXXIV-XXXIX, 52 ss. (nota a A 23); cf. Reale, *Melisso*, op. cit., pp. 113 ss. (y n. 22 ibídem), 123.

56. [Arist.] *De MXG*, 977a14-b20 (Jenófanes, 21 A 28); cf. Simpl. *Phys.* 22,31-23,9 (21 A 31,3-6).

57. Reinhardt, op. cit., pp. 110-112.

frasto), así como los razonamientos dialécticos en apoyo de los dos primeros atributos.⁵⁸

Aunque no puedo discutir aquí en detalle los complejos y bien documentados argumentos de Wiesner, me atrevo a sugerir una ligera modificación de su hipótesis. Acepto la postulación de una fuente eleática tardía; pero no tan tardía como para que tuviera que esperar a Teofrasto para “eleatizar” a Jenófanes (para lo cual Teofrasto, en fin de cuentas, no tenía ningún motivo,⁵⁹ salvo la notoria incapacidad de entender los textos de Aristóteles que gustan de atribuirle algunos estudiosos modernos). Me parece más verosímil que quienes por primera vez “eleatizaron” a Jenófanes fueran los propios eleatas tardíos, es decir, Euclides y su círculo; y supongo que a esa operación exegética, aún reciente por entonces, alude el comentario de Platón sobre el “linaje eleático”. (Esa conjetura no elimina la sospecha de una leve ironía en las palabras de Platón, sino que la explica: Platón no parece del todo convencido de esa afiliación de Jenófanes a la tribu de Elea, que Euclides y los suyos acababan de sacar a luz.) Nada impide que esa misma interpretación megárica de Jenófanes fuera conocida también por Aristóteles, por Teofrasto –que, al parecer, la corrige concienzudamente en algunos puntos en que se apartaba demasiado estridentemente de la letra del propio Jenófanes, aunque sin dudar de lo esencialmente acertado de una tradición que parecía avalada por la autoridad de Platón y Aristóteles– y, finalmente, por el anónimo autor del tratado pseudo-aristotélico, que la reproduce con mayor fidelidad y detalle que Teofrasto, reservándose los escrúpulos históricos y filológicos para su comentario crítico.⁶⁰

Si el razonamiento que propongo es acertado, podemos concluir, en suma, que la “escuela eleática” de Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso fue un producto de los esfuerzos interpretativos de Euclides y de su círculo megárico. De ser así, la escuela filosófica de Megara, más que una continuación de la de Elea, fue –al menos como tal escuela organizada y unida en torno a una doctrina compartida– la única “escuela eleática” que realmente existió.⁶¹

58. Wiesner, op. cit., pp. 267 ss. (“späteleatische Quelle”), 289 (“Xenophanes bei Theophrast eleatisiert wurde”), 291, 310-324 (resumen); extractores de Teofrasto: Alejandro, *ap. Simpl. Phys.* 23,16 (21 A 31,8); Hipólito, *Ref. I*, 14, 2 (21 A 33,2); Seudo-Plutarco, *Strom.* 4 (21 A 32).

59. Véanse las razonables dudas que el propio Wiesner, op. cit., p. 291, admite sentir acerca de este punto de su interpretación.

60. Untersteiner, M., “Senofane e Melisso nel ‘De Melisso, Xenophane, Gorgia’: Una polemica megárica?”, *Antiquitas*, 8 (1950), pp. 22-84 –luego en *Senofane*, op. cit., pp. XVII-CXVIII– conjeturó que el anónimo tratado *De MXG* es obra de un filósofo megárico; aquí me limito a sugerir la hipótesis más modesta de que una de las fuentes utilizadas por el Anónimo fue un escrito megárico.

61. Nótese que Cicerón (véase n. 41), la más antigua de nuestras fuentes sobre este punto, habla, de modo más bien desconcertante, de la “escuela megárica” (*Megaricorum... disciplina*) supuestamente fundada por Jenófanes, a quien siguieron Parménides y Zenón, “de ahí que a

Para la lectura de Platón mismo, esta reconstrucción conjetural no tiene probablemente más que un valor preliminar, aunque tal vez no del todo desdeñable. Por lo menos nos libra de la ingrata imaginación de un Platón inventor de escuelas ficticias de filósofos o, aún peor, de un Platón que extrae su erudición filosófica de compendios doxográficos o de antologías de citas; a cambio nos vuelve a proponer a un Platón enzarzado en los debates filosóficos de su tiempo. Devuelve cierta credibilidad a la sospecha, ya añeja,⁶² de que la filosofía eleática que Platón discute y refuta en el *Sofista*, en el *Teeteto*, en el *Parménides*, es menos la de Parménides de Elea que la de Euclides de Megara.

Esa sombra de Euclides, que recorre los diálogos de madurez, fue familiar a los grandes intérpretes platónicos del siglo XIX y principios del XX –a Schleiermacher, a Grote, a Maier–, y les inspiró algunas especulaciones más bien arbitrarias, hoy merecidamente desacreditadas (Schleiermacher, como es sabido, quiso reconocer a los megáricos en los mismos amigos de las ideas del *Sofista*). La sombra de Euclides compartió ese descrédito; pero no podemos ignorar su presencia. Hemos de encarar de nuevo la dificultosa tarea de entender las ficciones dialógicas de Platón como intervenciones en otro diálogo más vasto y más plural, cuyas otras voces han quedado silenciadas para siempre.

partir de ellos fueran llamados filósofos eleáticos” (*itaque ab is Eleatici philosophi nominabantur*), y luego Euclides el Megarense, a *quo idem illi Megarici dicti*: lo que es decir que, para la tradición conocida por Cicerón, los que eran llamados “filósofos eleáticos” fueron los mismos megáricos, y que éstos vindicaban como fundador de su escuela a Jenófanes. Si la reconstrucción que propongo es acertada, esa sorprendente formulación resulta ser de una exactitud histórica insospechada, por lo menos en lo que se refiere al concepto que de sí mismos tenían los megáricos y a los orígenes de la denominación de “filósofos eleáticos”.

62. Cf. n. 55.