

Conversaciones con el pez torpedo. Una lectura en clave metodológica de la paradoja sobre la imposibilidad de conocer en *Menón* y *Banquete* de Platón

Lucía A. López

Universidad de Buenos Aires / UCES

alejalopez@uba.ar

<https://orcid.org/0009-0002-7710-8653>

Resumen: Este artículo propone una lectura metodológica de dos escenas platónicas en las que se plantea el problema del inicio de la investigación filosófica cuando su objeto aún no ha sido definido: la indagación de Sócrates con Menón en el diálogo homónimo y la refutación del encomio de Agatón en *Banquete*. En *Menón*, la exigencia socrática de responder primero a la pregunta “qué es x” conduce a la *aporía* y a la formulación de la llamada paradoja de Menón, que dramatiza un bloqueo de la búsqueda ligado a cierta concepción exterior del saber y del aprendizaje. La respuesta socrática, articulada mediante la *anámnesis*, el examen del esclavo y el recurso a hipótesis, no abandona la prioridad de la definición, sino que reordena las condiciones de la indagación. En *Banquete*, el encomio de Agatón, marcado por ecos gorgianos, sustituye la pregunta por la naturaleza de Éros por una acumulación retórica de predicados. Frente a ello, Sócrates y Diotima presentan a Éros como figura intermedia, constituida por carencia y recurso, y permiten precisar el contraste entre persuasión, *aporía* y búsqueda filosófica. Así, la comparación entre ambos diálogos muestra que el *lógos* puede paralizar, pero también reabrir la investigación cuando opera dialécticamente en cada caso singular.

Palabras clave: prioridad de la definición; *phármakon*; persuasión; dialéctica socrática; búsqueda del conocimiento

Abstract: “Conversations with the Torpedo Fish: A Methodological Reading of the Paradox concerning the Impossibility of Knowing in Plato’s *Meno* and *Symposium*”. This article offers a methodological reading of two Platonic scenes in which the problem of beginning philosophical inquiry arises when its object has not yet been defined: Socrates’ inquiry with Meno in the dialogue that bears his name and the refutation of Agathon’s encomium in the *Symposium*. In the *Meno*, Socrates’ demand that one first answer the question “what is x?” leads to *aporía* and to the formulation of the so-called Meno’s paradox, which dramatizes a blockage of inquiry linked to a certain external conception of knowledge and learning.

Socrates' response, articulated through recollection, the examination of the slave, and the use of hypotheses, does not abandon the priority of definition, but rather reorganizes the conditions of inquiry. In the *Symposium*, Agathon's encomium, marked by Gorgianic echoes, replaces the question concerning the nature of Eros with a rhetorical accumulation of predicates. Against this, Socrates and Diotima present Eros as an intermediate figure, constituted by lack and resourcefulness, and thus make it possible to clarify the contrast between persuasion, *aporía*, and philosophical inquiry. Thus, the comparison between the two dialogues shows that *lógos* can paralyze, but also reopen inquiry when it operates dialectically in each particular case.

Keywords: priority of definition; *phármakon*; persuasion; Socratic dialectic; pursuit of knowledge

Introducción

El objetivo del siguiente trabajo es examinar aspectos metodológicos de la obra platónica a partir de dos diálogos privilegiados, *Menón* y *Banquete*, atendiendo a un mismo problema: cómo puede iniciarse una investigación filosófica cuando su objeto no está aún definido. Sostendremos que en *Menón* Platón tematiza esta cuestión al poner en escena la prioridad de la definición –la exigencia de comenzar por la pregunta “¿qué es x?”– y las dificultades que esa pauta encuentra en la práctica dialógica. Luego mostraremos cómo, en *Banquete*, el encomio de Agatón permite observar un modo alternativo de proceder: una caracterización retórica que desplaza la pregunta por la naturaleza de su objeto en favor de la acumulación de atributos, con ecos reconocibles de recursos gorgianos.

Nuestro análisis se concentrará en la puesta en escena platónica de estas posiciones y toma como hilo conductor el contraste entre dos modelos de aprendizaje y de autoridad: uno interior, asociado a la búsqueda, la *aporía* y la *anámnesis*, y otro exterior, asociado a la transferencia pasiva del saber y a los efectos persuasivos del *lógos*. En este marco, la paradoja de Menón, la escena de los vasos comunicantes y la refutación del encomio de Agatón serán leídas como variaciones de un mismo problema metodológico: la tensión entre un discurso que puede inmovilizar la búsqueda y un *lógos* capaz de reabrir la bajo la forma de la interrogación dialéctica.

Esta articulación permitirá precisar los *núcleos de verdad* comprometidos en ambas escenas: las posiciones de Menón y Agatón no deben aceptarse sin más, pero sí reconocerse como formulaciones dramáticas de problemas reales sobre reconocimiento, autoridad y transmisión del saber. Con ese propósito, reconstruiremos primero la lógica que va de la prioridad de la definición a la *aporía* en Menón, y de allí a la paradoja y a la respuesta socrática mediante la *anámnesis* y el recurso a hipótesis. Luego articularemos el contraste entre aprendizaje interior y exterior con el estatuto ambivalente del *lógos* como *phármakon*. Finalmente, volveremos sobre *Banquete* para analizar el encomio de Agatón, sus influencias gorgianas y el desplazamiento de la pregunta por la naturaleza del objeto en favor de una atribución retórica de predicados.

Menón: cuestiones de método

A modo de contextualización, señalaremos que la fecha dramática del *Menón* puede conjeturarse a partir de varios indicios textuales: la juventud del interlocutor, la presencia de Anito, las menciones a las visitas de Gorgias a Atenas, la muerte de Protágoras y el posterior viaje de Menón con la expedición de Ciro. Estos elementos permiten situar el diálogo entre el 403 y el 402 a. C. En cuanto a su composición, la presencia de tópicos pitagóricos –la inmortalidad del alma, la reencarnación y las referencias geométricas– permite ubicarlo conjeturalmente entre los años 386 y 382 a. C., luego del regreso de Platón del sur de Italia, donde habría tenido contacto directo con doctrinas órfico-pitagóricas. Aunque los estudios estilométricos lo acercan a los diálogos de madurez (*Fedón*, *República*, *Banquete* y *Fedro*), la ausencia de la Teoría de las Formas y el tipo de investigación desarrollada lo vinculan todavía con los diálogos de juventud. El *Menón* ocupa, así, una posición intermedia dentro del corpus platónico¹.

En apoyo de esta lectura, Kahn incluye al *Menón* entre los diálogos puente, junto con *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Lisis* y *Eutidemo*. Aunque estos diálogos constituyen un grupo heterogéneo lleno de contrastes, señala que puede indicarse como rasgo común su estructura aporética y el hecho de que presentan y elaboran preliminarmente temas que luego serán el interés principal de los libros centrales de *República*, donde “la *téchne* pasa a ser *dialektiké*, el arte principal del filósofo rey. Ahora bien, una *téchne* se define por referencia a su objeto o al tema en cuestión, siendo las formas o esencias de las cosas el objeto de la *dialektiké*, de manera que el paso más decisivo en la articulación gradual de la *téchne* del filósofo rey en el pensamiento platónico será la introducción de la noción de esencia en los diálogos de la definición [preparando] el camino a la doctrina de las Formas”².

Si bien es cierto que existe una conexión directa entre la doctrina de la reminiscencia y el ámbito inteligible (en *Fedón* 72e-78a, las Formas trascendentes han sido contempladas en una vida anterior y su aprendizaje es

¹ Respecto de la datación del diálogo seguimos la propuesta de Divenosa, “Introducción”, pp. 137-186. Esta cronología es consistente con Sedley, “Introduction”, pp. ix-xxxiv, quien sitúa el marco dramático del *Menón* en Atenas, 402 a. C., y caracteriza al diálogo como transicional dentro del pasaje del periodo temprano al medio, proponiendo como conjetura razonable una composición en las décadas de 380-370 a. C. Asimismo, la evidencia prosopográfica reunida por Nails, *The People of Plato*, s. v. “Meno”, fija la fecha dramática a inicios del 402 a. C. a partir del contexto biográfico de Menón.

² Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 167.

auténticamente un recordar), en *Menón* el uso del término *eídos* (Forma) no es técnico aún. En realidad, aquí el término alude a una cierta unidad de las similitudes de una multiplicidad de cosas; no existe un carácter metafísico trascendente, sino meramente abstracto.

Coincidimos con Divenosa³ al estimar al diálogo como un tratado de epistemología cuya problemática más fundamental no es la virtud, sino el método filosófico correcto para alcanzar el conocimiento⁴. Haremos hincapié en el modo en que sucesivas pautas metodológicas se presentan priorizando la búsqueda de la definición y una presentación de los métodos útiles para adquirir dicho conocimiento. Platón expone inicialmente el *élenchos* o refutación socrática, para luego llevar a la práctica el método mayéutico que pone a prueba la tesis según la cual conocer es recordar y, finalmente, el procedimiento a partir de hipótesis (*ex hypothéseos*). Estos tres momentos se identifican claramente con tres secciones metodológicas distinguibles.

Kahn ha señalado cómo el *Menón* es una pieza sintética en la que se avanza desde una serie de investigaciones pormenorizadas hacia una más general o abstracta: “Una vez que en estos diálogos se ha buscado las partes separadas de la virtud, en el *Menón* se trata de determinar su unidad como un todo”⁵. Se puede argumentar que el diálogo comienza abruptamente con el interrogante planteado por Menón acerca de la enseñabilidad de la virtud. Menón presenta tres vías de adquisición de la virtud: esta puede ser enseñable, adquirida por ejercicio, por naturaleza o “de algún otro modo” (70a), dejando abierta la cuestión al mencionar una cuarta vía. Es relevante notar que esta cuarta posibilidad, mencionada de modo casi marginal, cobra un papel protagónico hacia el cierre del diálogo (99c-d). En ese mismo pasaje, Sócrates concluye que la excelencia de los políticos atenienses no procede de un saber técnico (*epistémē*) –pues han sido incapaces de transmitirla– sino de una “inspiración divina” o “destino divino” (*theía moíra*). Como señala Bove, esta noción no solo vincula a los políticos con los adivinos, sino que refuerza el carácter protreptico de la respuesta socrática a la paradoja, la cual es presentada también bajo el alto estilo poético de autoridades “divinamente inspiradas” como Píndaro (81a-b)⁶. En este sentido, la inspiración divina constituye el fundamento de la “recta opinión” que, si bien es útil para la conducción de la *pólis*, se distingue

³ Quien retoma a Crombie, I., “La concepción del método filosófico en Platón”, p. 528.

⁴ Divenosa, M., “Introducción”, p. 139.

⁵ Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 168.

⁶ Bove, G., “Paradox and Protreptic in Plato’s *Meno*”, p. 42.

del conocimiento por su inestabilidad y su carencia de un fundamento explicativo o “atadura” (*aitías logismós*).

Ante la pregunta inicial, Sócrates comienza por reorientar el problema de la enseñabilidad de la virtud a la cuestión acerca de la naturaleza de la virtud. Afirma que desconoce *qué es* la virtud y pasa a formular la primera pauta metodológica del diálogo: es imposible saber *cómo es* *x* sin investigar primero *qué es* *x*. Prior considera que con este “principio de prioridad de la definición” Platón se compromete metodológicamente para distinguir los planos de *epistémē* y *dóxa*⁷. El requisito socrático de la definición no es meramente una regla de cortesía dialógica, sino que impone restricciones ontológicas estrictas: la definición debe ser unitaria y, fundamentalmente, explicativa. Este carácter explicativo es aquel que vincula el *qué es* con el conocimiento real (*epistémē*), diferenciándolo de la mera opinión⁸. No se busca un acuerdo convencional entre los interlocutores, sino delimitar la realidad objetiva de la *x* de la que se predica. En este sentido, la prioridad de la definición se revela como un requisito metodológico primordial: la definición debe comprender aquello que las cosas son precisamente en su esencia (*ousía*) y responder a aquello único que tienen en común todos los casos particulares estudiados. En consecuencia, en el caso de las virtudes, estas deben remitir a una misma y única forma.

Ante las respuestas inadecuadas de Menón a la pregunta “¿qué es la virtud?”, Sócrates procede a ejemplificar el género de respuesta que espera. Las contestaciones dadas por Sócrates son ejemplos, según Vlastos⁹, de “respuestas-modelo” que buscarían dar cuenta de un género que abarque a los casos particulares de la *x* indagada en cuestión, delimitando un poco más qué es lo que se espera satisfacer con el principio de prioridad de la definición. Kahn ha señalado las implicaciones prácticas de la pregunta “¿qué es *x*?” y sostiene que la preocupación práctica aparece por primera vez en los diálogos de la definición y culmina en *República* con la teoría de la educación de los guardianes: “el proceso es en cierto modo circular: se ha de conocer primero qué es la virtud o la excelencia para establecer un programa de educación en ellas, pero el nivel de formación más elevado es precisamente una comprensión profunda de la excelencia y el Bien”¹⁰.

⁷ Prior, W.J., “Plato and the Socratic Fallacy”, p. 97. Fine lo planteó en términos de un condicional denominado “principio de la prioridad del conocimiento de qué es *x*” o PCQ (Fine, G., “Inquiry in the Meno”, p. 200).

⁸ Ebrey, D., “Meno’s Paradox in Context”, pp. 5-9.

⁹ Vlastos, G., “¿Qué podía entender Sócrates por la pregunta ‘¿qué es *F*?’”, p. 7.

¹⁰ Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 172.

Efectivamente, en el pasaje de *República* 534b3-534e Platón no solo afirma que los perfectos guardianes deben gobernar la *pólis* a partir del conocimiento de las Formas, sino también que quien conozca la Forma del Bien podrá ser capaz de definir el Bien y superar “todas las pruebas (*élenchoi*) como en una batalla, dispuesto a ponerlo a prueba (*élenchein*) conforme a la verdad y a lo que es (*ousía*), en lugar de confrontarlo con la opinión y lo que parece ser (*dóxa*)”¹¹. Sin embargo, esta exigencia sitúa al buscador frente a un problema circular: si para conocer cualquier propiedad de *x* es requisito prioritario conocer *qué es x*, y si el acto de identificar dicha esencia requiere a su vez un estándar previo de reconocimiento, la investigación queda sumida en un bloqueo estructural. Es precisamente este nudo metodológico lo que dota de una base lógica sólida a la posterior paradoja erística de Menón.

Ahora bien, volviendo al diálogo que nos ocupa, ante la puesta en práctica del principio de la prioridad de la definición Platón desarrolla una instanciación del método socrático: el *élenchos*. Este consiste en una serie de cuestionamientos en el marco de un examen refutativo por el cual se enfrenta al interlocutor con las contradicciones de su propio planteo y se procede luego a la investigación, que responde a la pauta metodológica ya establecida inicialmente por Sócrates. Veremos, a continuación, que el método no se limita a la erradicación de lo confuso o inexacto de las preconcepciones de quienes investigan, sino que, como ha indicado Crombie, nos encontramos ante “un método de descubrimiento, un método que podemos usar cuando buscamos ‘lo que es algo’ y hemos llegado a un estado de *aporía* o *impasse*”¹².

Es relevante señalar en este diálogo el procedimiento que tiene como objetivo despertar el recuerdo del conocimiento que el interlocutor posee y que ha olvidado: nos referimos al método mayéutico ilustrado por el episodio con el esclavo. Al respecto, Vlastos señala que, si bien Sócrates nunca se refiere explícitamente a dicho procedimiento como un método, es posible reconstruir un cierto camino de indagación que consiste en llevar adelante una refutación (*élenchein*) de las opiniones previas del interlocutor y luego examinar (*exetázein*), investigar (*zeteîn*), preguntar (*erotân*) y analizar (*skopeîn*), para que el interlocutor consiga reflexionar y formular su propia elaboración autónoma. Este método implica que el interlocutor experimente inicialmente un momento de confusión en el cual abandone sus certezas previas¹³.

¹¹ *República*, 534b8-c2.

¹² Crombie I., “La concepción del método filosófico en Platón”, p. 533.

¹³ Vlastos, G., “The Socratic Elenchus”, p. 27.

En respuesta a esta parálisis, Bove propone una lectura funcional de la teoría de la reminiscencia: más que una tesis epistemológica definitiva en este diálogo Sócrates la introduce como un dispositivo protreptico o exhortativo¹⁴. Ante la insolencia erística de Menón, presenta la *anámnesis* como un anzuelo intelectual –envuelto en el alto estilo poético de Píndaro y los sacerdotes– cuyo fin primordial es persuadir al interlocutor de que la búsqueda es posible y deseable. Las propias cautelas de Sócrates al final del pasaje (86b-c), donde admite no estar seguro de todos los detalles del argumento, pero sí de la necesidad de ser “valientes” en la investigación, refuerzan esta lectura funcional y persuasiva de la teoría, diseñada para combatir el desánimo del discípulo.

Finalmente, Sócrates pone en práctica el procedimiento metodológico a partir de hipótesis, tomado del modelo de la geometría. Este recurso permite resolver problemas a partir de proposiciones cuyas consecuencias se examinan sin que ellas sean conocidas de antemano como verdaderas¹⁵. En el *Menón*, este procedimiento se aplica a la cuestión de la enseñabilidad de la virtud: dado que no se ha alcanzado una conclusión definitiva acerca de su naturaleza ni de su carácter enseñable, Sócrates propone avanzar hipotéticamente. La hipótesis puede formularse del siguiente modo: *si la virtud fuera conocimiento, entonces sería enseñable*. Kahn la reformula en esos términos, apoyándose en la premisa de 87c2 según la cual “solo el conocimiento es enseñable”¹⁶. Ahora bien, como sostiene Bedu-Addo en su lectura de 86d-e, este desplazamiento hacia la enseñabilidad no implica abandonar la pregunta previa por la naturaleza de la virtud¹⁷. Por el contrario, la introducción del método hipotético responde a la negativa de Menón de continuar investigando *qué* es la virtud y permite sostener la indagación bajo una forma condicional. Así, el procedimiento funciona como un puente transicional: permite continuar la investigación cuando el acceso directo a la esencia se encuentra temporalmente bloqueado por la *aporía*.

Menón, el discípulo

En esta sección analizaremos el pasaje 80a-81a, donde la caracterización de Menón como discípulo de Gorgias adquiere una dimensión metodológica crucial. Al presentarlo como un seguidor comprometido con la formación

¹⁴ Bove, G., “Paradox and Protreptic in Plato’s *Meno*”, p. 33.

¹⁵ Sedley, D., “Introduction”, p. xix.

¹⁶ Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 309.

¹⁷ Bedu-Addo, J.T., “Recollection and the Argument ‘from a Hypothesis’ in Plato’s *Meno*”, pp. 1-2.

gorgiana (70b, 95c), Platón sitúa el problema en el terreno de la autoridad del maestro y la ambigüedad de la retórica. Menón no es un interlocutor azaroso, sino un *politikós* que busca la virtud (*areté*) meramente como la “capacidad de mandar” (*árchein*), disociándola de la disposición del alma y del conocimiento prudencial¹⁸. Como observa Liebersohn, existe en la relación maestro-discípulo una brecha generacional donde pupilos como Menón explicitan las consecuencias tiránicas y el deseo de dominio que subyacen al discurso que Gorgias presenta como una técnica neutral¹⁹. Bajo esta lógica el *lógos* actúa como un “poderoso soberano” (*dýnastes mégas*) o un *phármakon* que, en lugar de invitar a la búsqueda interior, hechiza y somete al alma a una autoridad externa²⁰. Esta actitud de pasividad receptiva ante la autoridad exterior del maestro es la que anticipa la ironía de *Banquete*, 175d, donde Agatón pretende que la sabiduría fluya por mero contacto físico, ignorando el requerimiento de una actividad dialéctica penosa para alcanzar el conocimiento genuino y no una transferencia pasiva de contenidos. Como veremos, Menón encarna el modelo de aprendizaje exterior y acumulativo que Sócrates criticará luego en Agatón: aquel que busca recolectar “numerosísimos discursos” (80b) como si el saber fuera una mercancía transferible. Esta actitud, que Bove identifica como una predisposición a los discursos pre-empaquetados y a la autoridad externa²¹, es la que genera la parálisis frente al *élenchos* socrático.

Luego de analizar tres posibles definiciones de la virtud, Menón, ofuscado por no lograr satisfacer las exigencias socráticas, introduce un símil para comparar a su interlocutor:

Y bien, Sócrates, antes –incluso antes de acercarme a ti– solía escuchar que no haces otra cosa que confundirte a ti mismo (*aporeis*) y hacer confundir (*aporein*) a los demás; y ahora, según efectivamente me parece, me engañas, me embrujas y sencillamente me encantas (*goeteúeis me kai pharmátteis kai atexnôs katépádeis*), de modo que estoy lleno de confusión. Tengo la impresión total –si se me permite además bromear un poco– de que eres lo más similar, en el aspecto y lo demás, al pez torpedo, el chato pez marino. Pues a quien se le acerca y lo toca siempre lo hace entorpecer (*nárke*), y ahora tú me parece que me has hecho algo similar, pues tengo verdaderamente entorpecidas (*narkân*) el alma y la boca, y no puedo responderte. En rigor, mil veces he pronunciado numerosísimos discursos sobre la virtud también

121

¹⁸ Ariza, S., “Menón el *politikós*. Política y unidad del alma en el *Menón* de Platón”, pp. 42-43.

¹⁹ Liebersohn, Y.Z., “Gorgias in Plato’s *Gorgias*”, pp. 229-230.

²⁰ Metcalf, R., “*Dunamis* in *Agon*: Gorgias of Leontinoi and Plato’s *Gorgias*”, pp. 239-243.

²¹ Cf. Bove, G., “Paradox and Protreptic in Plato’s *Meno*”, p. 37.

para una multitud, y estuvo muy bien, según me parecía a mí mismo. Pero ahora no puedo decir en absoluto qué es²².

La acusación recoge las habladurías que se generaban alrededor de la figura de Sócrates y lo acercan peligrosamente a la actividad de los erísticos: no solo se enredaba en confusiones a sí mismo, sino que hacía confundir a los demás. La dificultad para llegar a una definición de virtud se adjudica a Sócrates, que engaña y embruja el alma, al punto de que Menón, un exitoso orador ante las multitudes, queda enmudecido²³. Ahora bien, la imagen principal es el símil que compara al filósofo con el pez torpedo, un animal marino que posee órganos capaces de producir fuertes descargas eléctricas utilizadas para capturar sus presas y defenderse. El *lógos* socrático tendría este poder de reducir al interlocutor, al punto que este, encontrándose “lleno de confusión” (*mestón aporías*) se vuelve incapaz de continuar con el diálogo. Inmediatamente Sócrates responde a la acusación: “En cuanto a mí, si el pez torpedo se entorpece a sí mismo en la circunstancia en que hace entorpecer a los demás, creo que me parezco a él; pero si no lo hace, no. Pues no hago confundir a los demás estando yo mismo en una buena situación, sino que, como yo mismo estoy absolutamente confundido, también hago confundir a los demás”²⁴.

La crítica de Menón no es del todo justa: al comienzo de la conversación Sócrates admite no saber en absoluto qué es la virtud (71b3-7), con lo cual legítimamente Sócrates podría encontrarse en un punto de confusión que lo diferenciaría de las provocaciones de un erístico²⁵. Dado que Sócrates no sabe nada en absoluto de la virtud y podría ser impotente para encarar la búsqueda de una definición de ella, el dilema planteado más tarde por Menón (80d5-8) estaría justificado. Recién después de introducir una distinción de grados de saber, Platón deja en claro que la ignorancia socrática no es incompatible con la posesión de opiniones acerca de lo que se ignora.

Aunque en ocasiones Sócrates parece presentarse bajo apariencia de polemista, resulta fundamental diferenciar al filósofo de un erístico ajeno a la filosofía. Como señala Marcos, la *aporía* permite distinguir la práctica filosófica de la erística: mientras que en el filósofo el estado de confusión resulta

²² Menón, 80a1-80b5.

²³ El pasaje termina con una velada amenaza: “Y me parece que decides bien al no navegar lejos de esta costa ni pasar tiempo afuera, pues si hicieras esto en tanto extranjero en otra ciudad, serías pronto arrestado como un hechicero” (80b7-9).

²⁴ Menón, 80c7-d1.

²⁵ Marcos, G., “Filosofía vs. erística según Platón y Aristóteles. Acerca de la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar”, p. 14.

fecundo porque reactiva la búsqueda, en el erístico la dificultad funciona como un recurso para inmovilizar al interlocutor y clausurar la indagación²⁶. La finalidad no está en un mero bloqueo intelectual, al modo de los erísticos, ni en la aceptación de su discurso como el de una autoridad, como los sofistas. La comparación con el pez torpedo (*nárke*) en 80a-b constituye la puesta en escena de una situación fecunda, donde la *aporía* funciona como el motor que pone en marcha la búsqueda mediante una necesaria ascesis de las opiniones.

Sin embargo, el alcance de la comparación con el pez torpedo se vuelve más preciso si se la lee a la luz del análisis de Ewegen sobre la función filosófica de la animalidad en el *Gorgias*: en el registro cómico, la figuración animal no opera como mero ornamento, sino como un procedimiento de rebajamiento que expone la finitud del interlocutor, desactiva su pretensión de dominio discursivo y, entendemos, le niega la condición fecunda a la *aporía*²⁷. Ahora bien, al paralizar la facilidad de palabra del discípulo y su capacidad de realizar exhibiciones retóricas (*epideixis*), el *lógos* socrático activa un *élenchos* interno: una parálisis que obliga al sujeto a reconocer su propia carencia frente a la verdad. Consecuentemente con la interpretación del *lógos* como *phármakon*, este entumecimiento no es un bloqueo punitivo ni un veneno como el del pez torpedo, sino un purgante indispensable para un alma enferma por contenidos externos; someterse al torpor es el primer paso del tratamiento correctivo que permite la autorreconciliación psíquica luego de la aprehensión de la carencia constitutiva del interlocutor filosófico²⁸. Así, la parálisis que Menón denuncia como “hechizo” es, en rigor, la instauración de una “dulzura dialéctica” que funciona como calmante terapéutico para apaciguar el conflicto psíquico entre la facultad racional y las pasiones, persuadiendo al alma de tomar distancia de las apariencias sensibles y del reconocimiento pasivo de discursos externos para disponerse a la rememoración activa de la verdad²⁹.

La respuesta ante el llamamiento socrático para investigar juntos la cuestión da pie a la presentación de la célebre paradoja, que citamos a continuación: “Pero, Sócrates, ¿de qué manera vas a investigar algo que no sabes en absoluto qué es? Pues, ¿entre las cosas que no conoces, cuál te propondrás

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ Cf. Ewegen, S.M., “The Comedy of Power in Plato’s *Gorgias*”, pp. 280-281.

²⁸ Cf. Zoller, C.P., “Taking Our Medicine: Justice and Reconciliation in Plato’s *Gorgias*”, pp. 291-293.

²⁹ Cf. Roche, F., “Qu’est-ce que la douceur dialectique?”, párrs. 29-32.

investigar? Además, aunque la encontraras por absoluta casualidad, ¿cómo sabrás qué es eso que tú no conoces?”³⁰.

Ante la exigencia socrática de definir la esencia de la virtud, Menón reacciona con una paradoja que Sócrates caracteriza inmediatamente como un *eristikòn lógon* (80e). El planteo, sin embargo, no es una mera evasiva, sino que explota las propias restricciones socráticas sobre la definición y el conocimiento, pues si la búsqueda requiere una definición unitaria y explicativa, el investigador parece carecer tanto de un criterio para proponerla, como de un criterio para reconocerla una vez hallada³¹. La respuesta socrática a este nudo metodológico es muy significativa pues, en lugar de limitarse a desarmar la falacia erística para evidenciar su falsedad, decide presentar la *anámnesis* como un dispositivo protréptico diseñado para reactivar la investigación. Apelando a la autoridad de sacerdotes, sacerdotisas y poetas inspirados que explican la inmortalidad del alma, Sócrates utiliza un alto estilo poético que pareciera el único registro capaz de seducir la psicología de un discípulo como Menón, acostumbrado a las grandes exhibiciones retóricas de Gorgias. En este marco, la doctrina de la reminiscencia –según la cual conocer es extraer del olvido saberes que nuestra alma ya dispone– opera como un “anzuelo intelectual” cuyo fin primordial no es establecer una tesis metafísica definitiva, sino ofrecer una cura para el torpor y la indolencia que la paradoja pretendía justificar³². Para poner a prueba dicha teoría, Sócrates somete a un esclavo de Menón a una serie de preguntas que lo llevan, a través del error, a un estado de confusión y entumecimiento, paso previo necesario para descubrir la respuesta de un complejo problema de geometría. Esta demostración evidenciaría que la mayéutica como método es la verdadera protagonista del pasaje: la figura de Sócrates no es la de aquel que provee saberes desde afuera, sino la de un guía que acompaña el descubrimiento interior y la eliminación de los errores. Así, el filósofo transforma el rol del maestro en un facilitador que apacigua el conflicto psíquico del interlocutor, permitiendo que las opiniones verdaderas emerjan y se fijen mediante el razonamiento de la causa (*aitías logismós*), transformándose finalmente en conocimiento estable.

En este sentido, la teoría de la reminiscencia, tal como la interpreta Marcos, adquiere relevancia no por su dimensión religiosa, sino por su función epistemológica: permite pensar el aprendizaje como un tránsito gradual entre

³⁰ *Menón*, 80d.

³¹ Cf. Ebrey, D., “*Meno’s Paradox in Context*”, pp. 3-5.

³² Cf. Bove, G., “Paradox and Protreptic in Plato’s *Meno*”, pp. 35, 41.

ignorancia y saber. Frente al planteo de Menón, que opone rígidamente no saber y saber pleno, la *anámnesis* introduce grados intermedios, como las creencias verdaderas, desde los cuales la búsqueda puede comenzar. Así, la paradoja no queda reducida a una evasiva erística, sino que revela una dificultad metodológica real: explicar cómo es posible investigar aquello que aún no se conoce plenamente³³.

En la medida en que Sócrates desactiva una concepción de la enseñanza entendida como transferencia exterior de un saber ya poseído, la *anámnesis* permite pensar el aprendizaje como un trabajo interno del alma³⁴. El bloqueo formulado por Menón conserva, no obstante, una dificultad real: como ya vimos, la búsqueda solo puede iniciarse si el investigador cuenta con algún criterio de reconocimiento que impida que el pasaje de la ignorancia al saber quede clausurado³⁵. En este punto, la reminiscencia no agrega un nuevo contenido doctrinal al argumento, sino que reordena sus condiciones: permite comprender que la *aporía* no es el fin de la investigación, sino el momento en que el alma, despojada de sus certezas externas, puede comenzar a orientarse por recursos propios³⁶. Así, el entumecimiento producido por el *lógos* socrático funciona como un *phármakon* positivo: no sustituye la búsqueda por una autoridad exterior, sino que purifica la falsa seguridad del interlocutor y prepara la fijación de la opinión verdadera mediante un razonamiento de la causa (*aitías logismós*).

Finalmente, este giro hacia la interioridad prepara el pasaje a *Banquete*. Si en *Menón* la paradoja plantea el riesgo de que la búsqueda quede inmovilizada por la falta de un saber previo, la *anámnesis* y la mayéutica muestran que el aprendizaje no depende de una transmisión exterior, sino de una transformación interna provocada por la pregunta. En *Banquete*, este mismo problema reaparece bajo otra escena dramática: frente al modelo pasivo insinuado por Agatón en la imagen de los “vasos comunicantes”, Sócrates vuelve a desplazar la cuestión desde la recepción de un saber ya poseído hacia la interrogación por la naturaleza de aquello que se busca. Allí donde Menón formula la im-

³³ Marcos, G., “Filosofía vs. erística según Platón y Aristóteles. Acerca de la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar”, p. 18.

³⁴ Devereux, D., “Nature and Teaching in Plato’s *Meno*”, p. 118.

³⁵ Cling, A., “Meno’s Paradox is an Epistemic Regress Problem”, p. 113.

³⁶ Cf. Zoller, C.P., “Taking Our Medicine: Justice and Reconciliation in Plato’s *Gorgias*”, pp. 300-301.

sibilidad de investigar lo que se ignora, Agatón desplazará la pregunta por el *qué* es hacia una acumulación retórica de predicados sobre *cómo* es Éros³⁷.

Agatón y la cabeza de Gorgona

A continuación, nos ocuparemos de una de las facetas del problema del conocimiento en *Banquete*. Volveremos a encontrar una concepción exterior de la enseñanza, también en boca de un “discípulo” de Gorgias: el poeta trágico Agatón, que presentará no solo una nueva versión de la paradoja que hemos analizado, sino también la estimación sobre el poder del discurso persuasivo que la sofística esgrimía, principalmente en torno al problema del conocer.

Como ya hemos mencionado, ocurre un enigmático intercambio entre Sócrates y Agatón al comienzo del *Banquete*. Tras un momento en el umbral de los vecinos, el filósofo entra en la casa del poeta mientras transcurre la cena. Es entonces interpelado por Agatón del siguiente modo: “Sentate acá al lado mío, para que también yo pueda disfrutar eso sabio que lograste atrapar, eso que se te presentó en el umbral, porque es evidente que lo encontraste y lo tenés, porque no te hubieses vuelto antes de lograrlo”³⁸. Nos parece claro, a partir de este pasaje, que Agatón intenta obtener por contacto físico la sabiduría de Sócrates. Aunque este acepta sentarse a su lado, niega irónicamente que la sabiduría fluya como en un proceso de ósmosis: “Sería bueno, Agatón, si la sabiduría fuera algo así como para fluir desde lo más lleno a lo más vacío de nosotros cada vez que nos tocamos unos a otros, como el agua en las copas que fluye a través de una hebra de lana de la más llena a la más vacía. Si es así también la sabiduría, estimo mucho sentarme al lado tuyo, porque creo que ahí me voy a llenar de mucha y bella sabiduría”³⁹.

Con su habitual ironía, Sócrates responde “sería bueno”: no es cierto que la sabiduría fluya por contacto o capilaridad. Creemos que la respuesta es mordaz y que la ironía presente en sus palabras tiene el objetivo de rechazar desde un primer momento este modelo educativo.

Luego de que Agatón proclamara el discurso más grandilocuente de la velada los presentes quedan estupefactos. Las diferencias entre el poeta y el

³⁷ Para la *anámnesis* como modelo de aprendizaje interior, cf. Farieta, A., “Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el *Menón* de Platón”, pp. 222-223; cf. Ebrey, D., “Meno’s Paradox in Context”, pp. 5-9.

³⁸ *Banquete*, 175c7-d3. Salvo indicación expresa, para citar el texto del *Banquete* seguiremos en todos los casos la traducción de Claudia Mársico.

³⁹ *Banquete*, 175d5-e5.

filósofo se estructuran en una oposición que intentaremos reconstruir. Efectivamente, al finalizar el encomio del joven trágico, Sócrates critica la superficialidad del discurso por considerarlo expuesto de un modo bello y variado, pero completamente alejado de la verdad. Afirma que el discurso le recordó a Gorgias y resalta sus efectos seductores y petrificantes, comparando al célebre *rhétor* con la Gorgona (198c1-6). Es necesario, entonces, indagar qué fue lo que hizo que Sócrates recordara al sofista de Leontinos, a la vez que era defraudado en las expectativas de que Agatón se exprese con la profundidad de un poeta trágico.

El discurso que Platón pone en boca de Agatón permite advertir una zona de contaminación entre poesía y retórica. En *Vida de los sofistas*, obra que reúne noticias e informes biográficos de personajes notables, Filóstrato menciona, en el apartado dedicado a Gorgias, al poeta trágico como uno de los que se vieron atraídos por el estilo gorgiano: “Y Agatón, el poeta trágico al que la comedia consideraba ingenioso y de elegante verbo, a menudo es gorgiano (*gorgiázeti*) en sus yambos”⁴⁰. Si consideramos algunas líneas que aparecen antes del fragmento citado, Filóstrato compara a Gorgias con el poeta Esquilo, quien contribuyó profundamente a la tragedia. Filóstrato señala cómo Gorgias dotó a su arte de “palabras poéticas (*poietikà onómata*) por mor del ornato (*hypèr kósmou*) y la gravedad”⁴¹. Estos testimonios evidencian el tándem poesía-sofística: así como la poesía agatoniana presentaba fuertes influencias de la retórica gorgiana, también el sofista se servía de recursos propios de la poesía en sus discursos. En esta misma dirección, Reale indica que se trataría de una auténtica tendencia cultural de la época y no un caso aislado⁴².

Veremos que dicha filiación no se reduce a una semejanza estilística general, sino que puede rastrearse en tres planos complementarios: a) la forma encomiástica de ambos discursos; b) el estilo de escritura, marcado por procedimientos retóricos asociados al estilo gorgiano, especialmente la isofonía o “decir cosas iguales” (*isa légein*); y c) el contenido, dado que el elogio agatoniano de Éros reelabora motivos del *Encomio de Helena*⁴³.

Esta relación no debe entenderse como una mera semejanza estilística ni como una alusión externa a Gorgias, sino como una apropiación platónica

⁴⁰ Filóstrato, “Vida de los sofistas”, I, p. 493.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Reale, G., *Éros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, p. 135.

⁴³ Bieda, E., “Gorgias en el *Banquete* de Platón. Ecos del *Encomio de Helena* en el discurso de Agatón”, pp. 213-215. Esta posición fue prefigurada por Dover, K.J., Plato, *Symposium*, p. 123, y profundizada por Patterson, R., “Agathon’s Gorgianic Logic”, p. 276.

de ciertos procedimientos característicos del *Encomio*. En ambos discursos se advierte una concepción del *lógos* definida por su eficacia sobre el alma: Gorgias presenta la palabra como un “poderoso soberano” cuya potencia logra alcanzar “obras divinas” al producir placer, temor o transformación anímica, mientras que Agatón construye su encomio a partir de los efectos que *Éros* ejerce sobre dioses y hombres. La proximidad no reside solo en el tono solemne o en el uso de antítesis e isofonías –recursos que lo vinculan estilísticamente con una retórica teatral que busca deleitar a la multitud, una audiencia masiva intelectualmente no desafiante, en contraste con el selecto grupo de invitados al *Banquete*⁴⁴–, sino también en la lógica misma de la atribución. Del mismo modo en que Gorgias no define al *lógos* por su naturaleza, sino por sus efectos, Agatón incurre en lo que Sócrates denunciará como un error metodológico: desplazar la pregunta por la esencia (*qué es*) en favor de una acumulación de predicados sobre *cómo es* (*hoíos éstin*) el objeto elogiado. En este desplazamiento hacia la eficacia se vuelve visible el núcleo gorgiano del discurso agatoniano: el objeto queda caracterizado menos por una determinación esencial que por una colección de atributos que, al modo de un *phármakon*, busca sumir al oyente en un trance capaz de alterar su convicción (*pístis*). La crítica socrática posterior no se dirige simplemente contra el ornamento retórico, sino contra el modo en que ese artificio sustituye la investigación dialéctica por una exhibición verbal.

Sobre este trasfondo, resulta especialmente significativa la comparación que realiza Agatón para demostrar la delicadeza común de *Éros* y del *lógos*, citando versos homéricos: “Sus pies son realmente delicados, pues sobre el suelo no se posa, sino que sobre las cabezas de los hombres camina”⁴⁵. En los versos que Agatón recita Homero está describiendo los pies de *Áte*, que son delicados por posarse solo en las cabezas; por tanto, *Éros* al habitar en los corazones también debe ser delicado. Entendemos, sin embargo, que el poder manipulador, engañoso y funesto de *Áte* es presentado tácitamente como perteneciente a la naturaleza de *Éros*: cualquier griego culto conocería los versos que rodean la cita de Agatón. Implícitamente, la descripción de *Éros* se acerca a la del *lógos* en su acepción de *phármakon*, aunque no en el sentido unilateral de un veneno, sino como una potencia ambivalente. En el *Encomio de Helena* Gorgias compara el poder de los discursos con el de los fármacos porque ambos actúan sobre sus destinatarios de manera eficaz, pero

⁴⁴ Cf. Sheppard, A., “Rhetoric, Drama and Truth in Plato’s *Symposium*”, pp. 31-32.

⁴⁵ *Banquete*, 195d5.

no necesariamente idéntica: algunos remedios expulsan ciertos humores, otros detienen enfermedades, otros alteran o perturban el cuerpo; del mismo modo, ciertos discursos producen placer, otros temor, otros confianza, otros persuasión. El *lógos* opera como un *dýnastes mégas* cuya *dýnamis* no se limita a la transmisión de información, sino que impresiona la configuración del alma de tal modo que la “droga y hechiza”⁴⁶ con una persuasión que busca sumir al oyente en un trance estético capaz de alterar su convicción (*pístis*). La analogía no supone, entonces, que el *lógos* sea por naturaleza nocivo, sino que posee una eficacia *psicagógica* que puede operar terapéutica o dañinamente según el uso que se haga de ella y según la disposición del receptor.

En este punto, el discurso de Agatón permite observar la apropiación platónica de esa ambigüedad: su encomio no es criticado simplemente porque sea retórico, sino porque moviliza el poder seductor del *lógos* sin subordinarlo a la pregunta por la verdad del objeto elogiado. Por eso, cuando antes de hablar Agatón le reprocha a Sócrates “*pharmáttein bouleí me*” (194a5), Platón no introduce un mero detalle léxico, sino una clave de lectura: la palabra persuasiva puede fascinar, paralizar o desviar la investigación, pero también puede volverse, bajo la forma socrática de la refutación, un remedio que cure al alma de sus falsas seguridades. Este torpor dialéctico constituye en rigor, como ya hemos visto, una “medicina psíquica” indispensable para restaurar la salud de un alma enferma de certezas externas⁴⁷. El efecto del pez torpedo –denunciado por Menón como un hechizo envenenador– representa en realidad un punto de suspensión o retiro del lenguaje que purifica al interlocutor de sus prejuicios para disponerlo finalmente a la rememoración activa de la verdad⁴⁸.

El último rasgo que quisiéramos destacar del discurso agatoniano es el que sin duda más lo vincula con el personaje Menón: nos referimos a la pauta metodológica adoptada por Agatón. En efecto, el joven poeta prescribe que para llevar a cabo un encomio es necesario decir *cómo* es la cuestión por encomiar, y posteriormente sus dones. Estrictamente afirma que para realizar un encomio es necesario referir las cualidades de la cosa, el *cómo* es (*hoíos éstin*). Consiguientemente, comienza una caracterización del dios en los términos que ya indicamos. Es imperativo profundizar en que las comparaciones de *Éros*

⁴⁶ Cf. Metcalf, R., “*Dynamis in Agon: Gorgias of Leontinoi and Plato’s Gorgias*”, pp. 239-241.

⁴⁷ Cf. Zoller, C. P., “Taking Our Medicine: Justice and Reconciliation in Plato’s *Gorgias*”, pp. 300-301.

⁴⁸ Cf. Salcedo Ortiz, E., “Condiciones de posibilidad de formación en el *Menón*: una lectura retrospectiva”, pp. 156-157.

con *Áte* y *Áres* no son meros accesorios poéticos, sino que pueden leerse en analogía con el “enjambre de virtudes” (*smēnos*) de *Menón*⁴⁹: una dispersión atributiva que delata la falta de unidad del encomiasta al no poder concebir el concepto como uno solo. Al asociar al dios con la delicadeza de *Áte* y la valentía de *Áres* (196c8-e1), Agatón busca proyectar una imagen de plenitud, pero esta construcción resulta ser un collage conceptual; un fárrago discursivo donde la armonía es solo formal y carece de sustancia⁵⁰. La contradicción simbólica de vincular al Amor con la ruina y el engaño (*Áte*) o con la violencia y la dominación (*Áres*) es el resultado técnico de la transgresión del principio de prioridad de la definición: al esquivar el *tí ésti* (*qué es*), el poeta queda atrapado en una acumulación de predicados, incapaz de atar sus opiniones con un razonamiento explicativo (*aitías logismós*) que fije el saber. El objeto elogiado se disuelve en efectos exteriores, alejándose de la búsqueda de la esencia (*ousía*) que constituye para Platón el núcleo del verdadero conocimiento de la naturaleza. En última instancia, esta lógica atributiva refleja la pretensión asociada a quien proyecta una técnica específica sobre la totalidad; una exhibición de certezas externas que impide que el sujeto asuma el compromiso personal necesario para un auténtico proceso de formación⁵¹.

Conviene señalar que el personaje de Agatón y, de modo semejante, el filósofo Antístenes –quien según fuentes tardías se creía fue discípulo de Gorgias– rechazarían definir la naturaleza, el *qué es*, y se contentarían con referir el *cómo es* (*hoíos éstin*). En el sistema antisténico esto tiene una serie de corolarios con respecto a la posibilidad del conocimiento de la naturaleza de las cosas y el rechazo a la definición mediante una fórmula del tipo *qué es x*, atribuida a Sócrates por Platón en sus diálogos de juventud, como ya hemos desarrollado. Antístenes, otro socrático, pero con influencia gorgiana, nos permite así iluminar la cuestión desde otro marco teórico. En la misma línea, cabe destacar además el testimonio de Diógenes Laercio: “Antístenes definió por primera vez el *lógos* diciendo: *lógos* es lo que muestra lo que era o es” (*Vida de los filósofos más ilustres* VI, 2). Esto es lo que encontraríamos en el encomio de nuestro trágico: Agatón no nos dice *qué es Éros*, sino *cómo es*, y nos enseña sus cualidades externas. Es interesante preguntarse entonces

⁴⁹ Cf. Ariza, S., “Menón el *politikós*. Política y unidad del alma en el *Menón* de Platón”, pp. 47-48.

⁵⁰ Cf. Bieda, E., “Gorgias en el *Banquete* de Platón. Ecos del *Encomio de Helena* en el discurso de Agatón”, p. 220.

⁵¹ Cf. Salcedo Ortiz, E., “Condiciones de posibilidad de formación en el *Menón*: una lectura retrospectiva”, pp. 144-145.

si el motivo de la refutación socrática estaría obedeciendo no solo al rechazo de una retórica seductora pero alejada de la verdad, atribuida a Gorgias y a nuestro trágico, o, como creemos, remitiría veladamente a una impugnación de la posición antisténica.

Señalemos, antes de concluir con el discurso de Agatón y comenzar con la posición socrática, un pasaje que resulta resonante con aquellos del *Menón*. Advertimos la aparición de un principio epistémico en el encomio del poeta trágico, que aparece enunciado en los siguientes términos: “Pues lo que uno no tiene o no conoce, ni puede dárselo ni enseñárselo a otro”⁵². Si *Éros* convierte en poetas a sus poseídos, debe serlo él primeramente; todos los dones que obsequia el dios son atributos propios. Cuando se enuncia este criterio se está repitiendo un giro asociado dramáticamente a una concepción exterior del saber: nos referimos a la ya analizada paradoja de Menón. Este *corolario de Éros* busca por un lado divinizar los conocimientos del poeta y por otro predisponer una actitud pasiva ante el conocimiento. Lo cierto es que tal como lo plantea Agatón, lo que tenemos no es una reformulación de la paradoja, sino su corolario más importante: el conocimiento siempre viene de un agente externo que nos lo cede. Estimamos que subyace aquí una concepción tradicional de la enseñanza como la transmisión de un contenido (conocimiento) de un contenedor (el maestro) a otro contenedor (el alumno) a través del contacto físico. De todos modos, lo cierto es que Sócrates, bajo la máscara de la sabia sacerdotisa Diotima de Mantinea, responde a lo dicho por Agatón al postular a la recta opinión como algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia (202a2-9).

Inmediatamente después de que Agatón terminara su discurso, Sócrates interviene, dirigiéndose a Erixímaco: “Hijo de Acúmeno, ¿te parece, acaso, que el temor que temí hace un momento era indigno de ser temido? ¿Acaso hablaba yo proféticamente cuando decía que Agatón hablaría en forma maravillosa?, ¿cuando decía que yo estaría en apuros?”⁵³. La expresión en griego *adeès déos dediénai* es una muestra de isofonía, como vimos, uno de los recursos predilectos del orador de Leontinos. A su vez, el estupor petrificante que dice sentir Sócrates debe relacionarse en nuestra lectura con el *corolario de Éros* como principio epistemológico de autoridad. “¿Y cómo no voy a estar en apuros yo o cualquiera que estuviera en mi lugar, bienaventurado amigo, si voy a hablar luego de un discurso tan bello y variado? Es cierto que las otras partes no

⁵² *Banquete*, 196e5.

⁵³ *Banquete*, 198a5-9.

sonaron tan maravillosas... Pero, ¿quién al escucharla, podría no quedar estremecido por la parte final? Por mi parte, al darme cuenta de que no seré capaz de decir nada ni siquiera aproximado a la belleza de aquellas expresiones, si tuviera por dónde. Y en efecto, el discurso me recordó a Gorgias⁵⁴.

La alusión no debe entenderse como una simple identificación de una influencia estilística externa ni como un mero juego paronomástico entre Gorgias y la Gorgona. Desde esta perspectiva, la expresión socrática *adeès déos dediénai* no constituye un ornamento aislado, sino una apropiación irónica del procedimiento que se está poniendo en cuestión: Sócrates reproduce momentáneamente la sonoridad gorgiana para exhibir desde adentro su capacidad de producir estremecimiento, fascinación y parálisis. Ahora bien, siguiendo la cautela metodológica sugerida por Schiappa, esta presencia de Gorgias no debe leerse como una transcripción directa de la doctrina del sofista histórico, sino como una construcción platónica de cierto modo de ejercicio del *lógos*, es decir, como la dramatización de una práctica discursiva cuya eficacia no depende primariamente de la definición de su objeto, sino de los efectos que produce sobre el alma del oyente⁵⁵. En este sentido, la cabeza de Gorgias-Gorgona nombra algo más que la belleza formal del encomio: designa el riesgo de un discurso capaz de inmovilizar al interlocutor en la admiración pasiva antes que conducirlo hacia la investigación. La observación de Liebersohn acerca del carácter todavía no plenamente autonomizado de la *rhetoriké* en el horizonte platónico permite precisar este punto: lo que aquí se enfrenta no es simplemente retórica contra filosofía como disciplinas ya cerradas, sino dos modos de relación con el *lógos*, uno orientado al éxito persuasivo y otro orientado a la búsqueda de la verdad⁵⁶. De este modo, la isofonía deja de ser un rasgo meramente ornamental y se integra al argumento metodológico: el estilo de Agatón produce una adhesión exterior semejante al efecto ambivalente del *phármakon*, mientras que la intervención socrática transforma ese estremecimiento inicial en ocasión para reabrir la pregunta por aquello que el encomio había eludido, esto es, qué es *Éros*.

⁵⁴ *Ibid.*, 198b2-c5. El pasaje continúa de la siguiente manera: “me pasó directamente lo de Homero: tenía miedo de que al final Agatón, al arrojar sobre mí la cabeza de Gorgias, de hablar terrible, de la mudez me convirtiera en una piedra.” La imagen se apoya en la similitud fónica entre Gorgias y la Gorgona, de allí el título de esta sección.

⁵⁵ Cf. Schiappa, E., “Plato or Gorgias?: Considering the Origins of the Word *Rhetorike* in the *Gorgias*”, pp. 202-206.

⁵⁶ Cf. Liebersohn, Y.Z., “Gorgias in Plato’s *Gorgias*, *He Kaloumene Rhetorike*, and the Birth of Rhetoric”, pp. 214-215.

Frente a la vacua descripción que Agatón atribuye al deseo, la naturaleza híbrida de *Éros* resulta fundamental para superar la pasividad investigativa que el *corolario de Éros* intentaba imponer. Como aclara Fierro, la condición *metaxý* permite concebir a *Éros* no como una falta pasiva, sino como una tensión que vincula lo mortal con lo inmortal y proporciona la base ontológica del ascenso dialéctico⁵⁷. Bajo esta luz, Penía explica la carencia que impulsa el deseo inicial, pero es Poros quien aporta el ingenio y los recursos necesarios para hallar caminos hacia la verdad. En continuidad con lo señalado anteriormente acerca de la regresión epistémica y de la transición entre ignorancia y saber, esta doble procedencia impide pensar la búsqueda como una empresa fútil: el sujeto no parte de un vacío absoluto, sino de una carencia provista de recursos internos. De este modo, la función de Poros permite comprender que el aprendizaje no consiste en recibir un contenido desde afuera, sino en actualizar potencias del alma capaces de orientar la indagación hacia aquello que todavía no se posee plenamente.

Desde esta perspectiva, la naturaleza intermedia de *Éros* vincula la inmanencia del cuerpo con el ascenso hacia lo divino y ofrece una base para pensar la investigación como tránsito. En *Banquete*, 209a3, esta búsqueda ya no aparece como transferencia externa de un saber, sino como un proceso de desocultamiento (*alétheia*) de la verdad que el alma “gesta” en su interior al encontrarse en estado de “preñez” (*egkúmones*)⁵⁸. Esta disposición o “guía interna” para reconocer lo bello guarda una estrecha simetría metodológica con el “cuerpo organizado del aprendizaje” que Farieta identifica en el *Menón* como la estructura gnoseológica previa que permite la reminiscencia y dota de un fundamento explicativo al descubrimiento⁵⁹. Este proceso requiere de una “solicitud” (*meléte*) constante que impide que el conocimiento se escape al reconocer la similitud entre lo olvidado y lo recuperado⁶⁰. De este modo, *Éros* opera como impulso de una transformación que compromete personalmente al sujeto en la búsqueda de la verdad y lo aparta de toda recepción pasiva de un saber externo⁶¹.

⁵⁷ Cf. Fierro, M.A., “*Elenchos y éros*: el caso de Sócrates y Agatón en *Smp.* 199c-201a”, p. 101.

⁵⁸ Cf. Camino, J., “Verdad, drama y filosofía en el *Banquete* de Platón”, pp. 17-18.

⁵⁹ Cf. Farieta, A., “Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el *Menón* de Platón”, pp. 222-223.

⁶⁰ Cf. Ledesma, F., “Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón”, pp. 100-102.

⁶¹ Cf. Salcedo Ortiz, E., “Condiciones de posibilidad de formación en el *Menón*: una lectura retrospectiva”, pp. 144-145.

Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar que *Menón* y *Banquete* pueden ser leídos conjuntamente a partir de un mismo problema metodológico: cómo iniciar una investigación filosófica cuando el objeto buscado aún no ha sido definido. La comparación no supone que ambos diálogos repitan una misma escena ni que ofrezcan idéntica respuesta, sino que permite advertir una tensión común entre dos modos de relación con el saber: por un lado, el aprendizaje entendido como recepción exterior, transferencia o adhesión a un discurso eficaz; por otro, el conocimiento concebido como búsqueda activa, atravesada por la *aporía*, la refutación y la elaboración interior.

En *Menón*, esta tensión se formula mediante la prioridad de la definición. La pregunta por la enseñabilidad de la virtud es reordenada por Sócrates a partir de la exigencia de saber primero qué es aquello sobre lo cual se pretende predicar. La paradoja de Menón radicaliza esa exigencia hasta convertirla en una dificultad real: si se ignora por completo lo buscado, la investigación parece imposible; si ya se lo conoce, parece innecesaria. La respuesta socrática no abandona la prioridad definicional, sino que reconfigura sus condiciones. La *aporía* producida por el *élenchos*, la *anámnesis* y el procedimiento hipotético permiten pensar la búsqueda como un tránsito entre ignorancia absoluta y saber pleno, sostenido por recursos internos de reconocimiento.

En *Banquete*, el encomio de Agatón dramatiza una dificultad análoga bajo otra forma. Su discurso no carece de organización, pero desplaza la pregunta por la naturaleza de *Éros* hacia una acumulación de predicados, dones y efectos. El problema no reside simplemente en la belleza retórica del elogio, sino en que esa belleza sustituye la investigación por una adhesión exterior. De allí la importancia de la referencia a Gorgias y a la Gorgona: no se trata de atribuir sin más al Gorgias histórico la posición de Agatón, sino de mostrar cómo Platón construye dramáticamente una modalidad del *lógos* capaz de fascinar, conmover o paralizar al oyente.

La noción de *phármakon* permite precisar este contraste. El *lógos* no es, por naturaleza, venenoso o saludable; su ambivalencia depende del uso que se haga de su eficacia sobre el alma. En Agatón, el discurso tiende a producir fascinación y adhesión pasiva; en Sócrates, en cambio, la refutación también conmueve y paraliza, pero transforma ese torpor inicial en ocasión para la búsqueda. Por eso, la diferencia decisiva no opone retórica y filosofía como bloques cerrados, sino dos modos de ejercer el discurso: uno que reemplaza

la investigación por sus efectos persuasivos y otro que convierte la *aporía* en condición de una transformación interior.

La figura de *Éros* elaborada por Diotima permite cerrar esta articulación. Frente a la plenitud atribuida por Agatón, *Éros* aparece como *metaxý*: no pura carencia ni posesión plena, sino tensión entre indigencia y recurso. En ese espacio intermedio se vuelve posible la investigación filosófica. Si el sujeto no supiera absolutamente nada, no podría buscar; si poseyera plenamente el saber, no necesitaría hacerlo. Conocer implica, entonces, atravesar mediante el *lógos* una experiencia de falta que no inmoviliza, porque está acompañada por recursos capaces de orientar la búsqueda. Allí se juega el núcleo metodológico que articula ambos diálogos: el paso de la recepción pasiva a una práctica activa de investigación.

Recepción: 12/07/2024

Aceptación: 21/02/2025

Bibliografía

- Ariza, S., “Menón el *politikós*. Política y unidad del alma en el *Menón* de Platón”, en: *Ideas y Valores*, LXI, 149 (2012), pp. 39-58.
- Bedu-Addo, J.T., “Recollection and the Argument ‘from a Hypothesis’ in Plato’s *Meno*”, en: *The Journal of Hellenic Studies*, 104 (1984), pp. 1-14.
- Bieda, E., “Gorgias en el *Banquete* de Platón. Ecos del *Encomio de Helena* en el discurso de Agatón”, en: *Elenchos*, XXXI, 2 (2010), pp. 213-241.
- Bove, G., “Paradox and Protreptic in Plato’s *Meno*”, en: *Kaygı*, 29 (2017), pp. 33-47.
- Camino, J., “Verdad, drama y filosofía en el *Banquete* de Platón”, en: *Cuadernos Filosóficos*, 18 (2021). <https://doi.org/10.35305/cf2.vi18.132>
- Cling, A., “Meno’s Paradox is an Epistemic Regress Problem”, en: *Logos & Episteme*, X, 1 (2019), pp. 107-120.
- Crombie, I., “La concepción del método filosófico en Platón”, en: Crombie, I., *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. II, Torán, A. y J.C. Armero (trads.), Madrid: Alianza Universidad, 1979, pp. 511-561.
- Devereux, D., “Nature and Teaching in Plato’s *Meno*”, en: *Phronesis*, XXIII, 2 (1978), pp. 118-126.
- Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Ortiz y Sanz, J. (trad.), España: Aguilar, 1965.
- Divenosa, M., “Introducción”, en: Platón, *Laques, Menón*, Divenosa, M. (trad.), Buenos Aires: Losada, 2007, pp. 137-186.
- Ebrey, D., “Meno’s Paradox in Context”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, XXII, 2 (2014), pp. 1-21.

- Ewegen, S.M., "The Comedy of Power in Plato's *Gorgias*", en: Ewegen, S.M. y C.P. Zoller (eds.), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, pp. 271-288.
- Farieta, A., "Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el *Menón* de Platón", en: *Universitas Philosophica*, XXX, 60 (2013), pp. 205-234.
- Fierro, M.A., "Elenchos y éros: el caso de Sócrates y Agatón en *Smp.* 199c-201a", en: *Archai*, 14 (2015), pp. 93-108. https://doi.org/10.14195/1984-249X_14_8
- Fierro, M.A., "Amor carnal, amor platónico en el *Banquete*", en: *Estudios de Filosofía*, 59 (2019), pp. 183-212. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a09>
- Filóstrato, *Vida de los sofistas*, Giner Soria, M. (trad.), Madrid: Gredos, 1999.
- Fine, G., "Inquiry in the *Meno*", en: Kraut R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200-226.
- Gorgias, *Encomio de Helena*, Davolio, M. y G. Marcos (trads.), Buenos Aires: Winograd, 2011.
- Homero, *Iliada*, Crespo Güemes, E. (trad.), Madrid: Gredos, 2000.
- Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Ledesma, F., "Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón", en: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 49 (2016), pp. 91-109. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53174
- Liebersohn, Y.Z., "Gorgias in Plato's *Gorgias*, He Kaloumene Rhetorike, and the Birth of Rhetoric", en: Ewegen, S.M. y C.P. Zoller (eds.), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, pp. 213-234.
- Marcos, G., "Filosofía vs. erística según Platón y Aristóteles. Acerca de la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar", en: *Argos*, 38 (2015).
- Metcalf, R., "Dunamis in Agon: Gorgias of Leontinoi and Plato's *Gorgias*", en: Ewegen, S.M. y C.P. Zoller (eds.), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, pp. 235-252.
- Nails, D., *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Patterson, R., "Agathon's Gorgianic Logic", en: *Proceedings of X Symposium Platonicum: The Symposium*, vol. I, Pisa: Università di Pisa, 2013, pp. 276-277.
- Platón, *The Symposium*, Bury, R.G. (ed.), Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd., 1932.
- Platón, *Symposium*, Dover, K.J. (ed.), London: Cambridge University Press, 1980.
- Platón, *República*, Divenosa, M. y C. Mársico (trads.), Buenos Aires: Losada, 2005.
- Platón, *Menón*, Divenosa, M. (trad.), Buenos Aires: Losada, 2007.
- Platón, *Banquete*, Mársico, C. (trad.), Buenos Aires: Miluno Editorial, 2009.
- Prior, W.J., "Plato and the Socratic Fallacy", en: *Phronesis*, XLIII, 2 (1998), pp. 97-113.
- Reale, G., *Éros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona: Herder, 2004.
- Roche, F., "Qu'est-ce que la douceur dialectique?", en: *Études Platoniciennes*, 18 (2023). <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2821>

- Salcedo Ortiz, E., "Condiciones de posibilidad de formación en el *Menón*: una lectura retrospectiva", en: *Universitas Philosophica*, XLI, 82 (2024), pp. 137-160. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph41-82.cpfm>
- Schiappa, E., "Plato or Gorgias?: Considering the Origins of the Word *Rhetorike* in the *Gorgias*", en: Ewegen, S.M. y C.P. Zoller (eds.), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, pp. 195-212.
- Sedley, D., "Introduction", en: Plato, *Meno and Phaedo*, Sedley, D. (ed.), Long, A. (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. ix-xxxiv.
- Sheppard, A., "Rhetoric, Drama and Truth in Plato's *Symposium*", en: *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2 (2008), pp. 28-40. <https://doi.org/10.1163/187254708X282277>
- Vlastos, G., "The Socratic Elenchus", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), pp. 27-58.
- Vlastos, G., "¿Qué podía entender Sócrates por la pregunta '¿qué es F?'", en: AA.VV., *En torno al Menón de Platón*, Buenos Aires: Opfyl, 1999, pp. 7-17.
- Zoller, C.P., "Taking Our Medicine: Justice and Reconciliation in Plato's *Gorgias*", en: Ewegen, S.M. y C.P. Zoller (eds.), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, pp. 289-306.