

ESTEBAN BIEDA

GORGIAS EN EL *BANQUETE* DE PLATÓN.
ECOS DEL *ENCOMIO DE HELENA* EN EL DISCURSO
DE AGATÓN *

Abstract

After Agathon's speech in Plato's *Symposium*, Socrates takes a little time to make some comments about it. One of these comments is that the speech brought Gorgias to his memory (198 c 2-5). In this article we intend to track down in three complementary levels the diverse reasons why this recollection took place: (A) regarding the *form* of the speech, we will try to show that there is an equivalence in how both Gorgias in his *Encomium to Helen* and the character of Agathon in the *Symposium* construct their respective *logoi*; (B) regarding the *style of writing*, we will see the frequent use in the poet's speech of the rhetoric resource of "saying things alike" (*isa legein*) usually ascribed to Gorgias; (C) finally, regarding the *contents* of both speeches we will try to show that many of the elements used by the sophist to praise the *logos* in his *Encomium to Helen* may be found, more or less, in Agathon's praise of Eros. The article will try to show, thus, which are the precise elements that may have made Socrates remember Gorgias after listening to the tragic poet.

Keywords

Symposium, Agathon, Gorgias, *Encomium to Helen*, parallelisms

* El presente trabajo es resultado del Seminario de Doctorado "Lectura de *Banquete* de Platón", dictado por la Dra. María Angélica Fierro durante el mes de noviembre de 2008 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco los imprescindibles comentarios de la Dra. M.A. Fierro, de la Prof. Victoria E. Juliá y del Dr. Lucas Soares.

«Y Agatón, el poeta trágico a quien la comedia considera sabio y de fina expresión, a menudo, en medio de los yambos, se expresa como Gorgias»

Filóstrato, *Vida de los sofistas*, I 493 (= 82 A 1 D.-K.)

«Pues ciertamente el discurso me recordó a Gorgias...»

Platón, *Banquete*, 198 c

Introducción

Una vez finalizado el discurso del tragediógrafo Agatón en el *Banquete* platónico, Sócrates toma la palabra a fin de ensayar su propia alabanza a *eros*, alabanza que tendrá, a diferencia de los discursos anteriores, un espíritu más dialéctico-filosófico que encomiástico. No obstante, antes de comenzar a hablar, el hijo de la partera dedica un momento a comentar algunos puntos del discurso de su predecesor que, según dice, provocó en él reminiscencias gorgianas: «de modo que [mientras lo escuchaba] había padecido lo de Homero: temía no fuera cosa que Agatón, hacia el final, tras arrojar con su discurso contra mi discurso la cabeza de Gorgias, terrible para hablar, me convirtiera en piedra debido a la afonía [que me produciría]» (198 c 2-5)¹.

En el presente trabajo nos proponemos hacer un rastreo de la presencia del sofista en el discurso del tragediógrafo en tres planos diferentes pero complementarios: (A) en lo que hace a la *forma* de ambos discursos, veremos que existe cierta equivalencia respecto de los distintos puntos en base a los cuales tanto el sofista, en su *Encomio de Helena*, como el personaje Agatón construyen sus respectivos *logoi*; (B) en lo que hace al *estilo de escritura*, veremos la frecuencia del recurso

¹ Todas las traducciones de los textos griegos son nuestras, salvo donde se indica lo contrario. Cfr. 198 c 1-2: «Pues ciertamente el discurso me recordó a Gorgias...» (cfr. XENOPH. *symp.* II 26, donde se hace referencia a las γοργίεια ῥήματα). El verbo utilizado aquí es ἀναμνήσκω, de la misma raíz que ἀνάμνησις. No se trata, pues, de un simple recordar (μυμνήσκω) sino de un volver-a-traer-a-la-memoria, de un re-memorar. Para las referencias a la Gorgona cfr. *Od.* XI 633-5 y PINDAR. *phyt.* 10, 44-8 y las notas *ad loc.* de V. JULIÁ, *Platón. Banquete*, Buenos Aires 2004 y L. BRISSON, *Platon. Le Banquet*, Paris 2007.

retórico, atribuido a Gorgias, conocido como “decir cosas iguales” o “isofonía” (*isa legein*); (C) finalmente, en lo que hace al *contenido* de ambos discursos, intentaremos mostrar que muchos de los elementos utilizados por el sofista para encomiar al *logos* en su *Encomio* pueden ser hallados, en mayor o menor medida, en la alabanza que Agatón dedica a Eros².

El trabajo intentará mostrar, pues, cuáles son los elementos concretos que podrían haber hecho que el discurso del poeta haya hecho que Sócrates recuerde a Gorgias.

Contra una interpretación como la nuestra que intentará mostrar los elementos gorgianos – *i.e.* sofísticos, retóricos – del discurso de Agatón, hay quienes, como Stokes, sostienen que «el discurso poético de Agatón [...] le debe más a la poesía que a la retórica»³. En una línea similar, Dover insiste en el carácter poético del discurso de Agatón⁴

² Nuestra principal obra de referencia para comparar el discurso de Agatón será el *Enc. de Hel.* de Gorgias (B 11 D.-K.) por ser, a nuestro juicio, el texto gorgiano con el que más vínculos pueden establecerse. Esto no significa, desde ya, que no puedan realizarse comparaciones con otros escritos o fragmentos – nosotros mismos haremos referencias a la *Def. Pal.*, al *Sobre el no ser* y a algún pasaje de la *Orac. fúnebre* –, mas ocurre que dichas referencias estarían circunscriptas a alguno de los tres planos (A), (B) o (C) mencionados cosa que no ocurre con el *Enc. de Hel.* donde, si nuestra empresa no fracasa, veremos puntos de contacto de un modo más integral.

³ M.C. STOKES, *Plato's Socratic Conversations*, Baltimore 1986, p. 116; nuestra trad. No obstante, poco antes de decir esto, el mismo Stokes había insistido en que «aquí es extremadamente difícil, como a menudo ocurre en la prosa literaria griega, distinguir el color poético del retórico; las metáforas, el lenguaje elevado y abstracto y las personificaciones eran mercadería tanto de algunos oradores como de algunos poetas» (*ibid.*, nuestra trad.). Para esta interpretación, pues, la variedad y variabilidad de la métrica de la poesía lírica griega daría lugar a que “cualquier” pasaje en prosa que encadene frases pueda ser escandido y sometido a sus reglas. ¿En qué sentido, entonces, el discurso en prosa de Agatón sería necesariamente más poético por el hecho de poder ser escandido?

⁴ Cfr. K.J. DOVER, *Edition and Commentary on Plato's 'Symposium'*, Cambridge 1980: «en su alocución [*scil.* la de Agatón] aproximadamente todos los treinta y un miembros – o *cola* – en los que el pasaje puede ser articulado – prestando atención al fraseo indicado por el sentido – pueden ser reconocidos como unidades métricas familiares en la poesía lírica griega tras aplicar las reglas áticas normales de prosodia, elisión, crasis, etc.» (p. 123, nuestra trad.).

pero al mismo tiempo afirma que «el número total de tipos de *colon* que ocurren en la poesía lírica griega es tan elevado que algunos de ellos están obligados a ocurrir en cualquier pasaje de prosa constituido por una cadena de frases [...]. Platón se ha tomado una molestia considerable en dar a la peroración de Agatón un carácter poético en adición a la caricaturización de su estructura “gorgiana” (*Gorgianic*)»⁵. La conclusión de Dover apunta, pues, que la destreza de Platón ha consistido en inyectar el estilo gorgiano en un pasaje que, ciertamente, tiene condimentos poéticos.

En una dirección similar a la de Stokes y Dover pero sin ser tan concluyente respecto del carácter poético del discurso de Agatón, Hunter relaciona las palabras del poeta en el *Banquete* con las de Gorgias en el *Encomio* a causa de la falta de sustancia que ambos compartirían y de la atención puesta en el poder encantador de las palabras antes que en el contenido de lo dicho⁶.

Por último hay quienes, en una línea similar a la que intentaremos sostener nosotros, han indagado los elementos específicamente gorgianos de las palabras de Agatón. Bury apunta que «en su discurso, Agatón alega que va a mejorar el método de sus predecesores; en esta atención al método probablemente esté siguiendo el ejemplo del libro de Gorgias, su maestro retórico y modelo». Y de inmediato agrega que «Agatón se ha embebido de una “adoración por la maquinaria” – la maquinaria del método – de las escuelas de retóricas de moda»⁷. Si bien más adelante, en su comentario a las líneas 194 c 5-6 – comentario

⁵ *Ibid.*, p. 124, nuestra trad.

⁶ Cfr. R. HUNTER, *Plato's 'Symposium'*, Oxford 2004: «la asociación entre Gorgias y Agatón es clara: el *Encomio* de Gorgias cuenta con muchas de las características verbales que hemos notado en el discurso de Agatón – rima, asonancia, juegos de palabras, etc. – y una sección central del sortilegio, el poder mágico de las palabras que son ‘tales que traen placer y alejan del dolor’ (*EH* 10), no encontraría mejor ilustración que el discurso del Agatón platónico» (p. 74, nuestra trad.). Y un poco más adelante: «la comparación de Sócrates entre Agatón y Gorgias apunta tanto a la (falta de) sustancia en lo que ha sido dicho como al estilo en que ha sido expresado» (p. 75, nuestra trad.)

⁷ R.G. BURY, *The 'Symposium' of Plato*, Cambridge 1909, *Introduction*, § 3; nuestra trad.

que citamos *infra* –, Bury da un ejemplo concreto de cómo el estilo del poeta se relaciona con el del sofista, lo cierto es que hasta este punto no cita pasajes que permitan justificar las resonancias gorgianas que todo esto despierta en Sócrates. En esta misma dirección, Robin insiste en la filiación que el discurso de Agatón tiene con la escuela gorgiana⁸.

Seguiremos, pues, la línea de Bury y de Robin indagando las filiaciones gorgianas de Agatón más que sus aptitudes poéticas – también presentes, desde ya, en su alocución –. Intentaremos profundizar esta línea aportando elementos y ejemplos concretos de dicha filiación: en primer lugar, distinguiendo lo más claramente posible los tres planos ya mencionados en los que ambos discursos pueden relacionarse; en segundo lugar, señalando concretamente dónde es que se hallan los ecos que muchos comentaristas mencionan pero que, en muchos casos, no sustentan con apoyo textual; por último, tratando de ver, en el apartado (C), no sólo correspondencias *cosméticas* –que veremos en (A)– o *estilísticas* – que veremos en (B) – sino también *conceptuales* a propósito de lo que Gorgias dice acerca del *logos* en el *Encomio* y Agatón acerca de Eros. De este modo, la comparación sería no sólo más integral sino que también nos permitiría comprender mejor qué es lo que Sócrates oyó, qué es lo que Platón pudo haber querido que nosotros lectores oyésemos en las palabras del poeta, de modo tal que su peroración quede teñida por el fantasma de la Gorgona gorgiana⁹.

A. *Forma: correspondencias cosméticas*

Si bien a primera vista podría pensarse que el discurso de Agatón no comparte aspectos formales con el *Encomio de Helena*, lo cierto es

⁸ Cfr. L. ROBIN, *Introduction et notes a 'Le Banquet' du Platon*, Paris 1951, pp. XXXII, LXVIII y LXIX.

⁹ Los comentaristas citados no pretenden, ni mucho menos, agotar la totalidad de bibliografía crítica dedicada a analizar el discurso de Agatón. Más bien hemos querido, antes de comenzar nuestro propio análisis, reseñar brevemente un muestreo de las opiniones consagradas entre las que nos han parecido las más pertinentes.

que ambos son considerados tipos de *enkomion*. Ahora bien, ¿qué significa esto en los casos concretos que estamos analizando¹⁰?

Robin afirma que, en el contexto del *Banquete*, «aquello que se entiende por *enkomion* es ante todo un canto ejecutado en un banquete; pero la palabra ha conservado, sin embargo, una parte de su significación primera: un homenaje, una celebración de alabanza». Poco después se refiere al discurso encomiástico de Agatón en los siguientes términos: «es muy interesante como testimonio de una concepción retórica del *enkomion*, quizás de la escuela de Gorgias...»¹¹. ¿Qué debemos entender, pues, cuando decimos que tanto el discurso de Agatón como el *Encomio de Helena* son *enkomia*?

En su análisis del *Encomio de Helena*, Mazzara afirma que «el sentido dialéctico-agonístico de este discurso de Gorgias quizás pueda consistir en el intento por parte del sofista de ingresar en un debate cultural – que, en suma, era aquel de los agones trágicos – y de aportar su contribución como rétor transfiriendo ciertos temas del plano poético al epidíctico-filosófico, contribución que probablemente tendiera a conjugar el aspecto lúdico del agón con el aspecto serio de la demostración»¹². Tanto la supuesta intención de Gorgias de formar parte de

¹⁰ Con respecto al par *enkomion-epainos*, no parece tan clara la diferencia entre ambos al menos en el *Banq.*, donde Sócrates usa ambos términos por igual: cfr. *symp.* 199 A 3-6. Respecto de esto, afirma Robin: «dos palabras griegas expresan esta idea de elogio: *epainos* y *enkomion*; en el *Banq.* los dos términos son a veces empleados indiferentemente».

¹¹ L. ROBIN, *op. cit.*, p. xxxii (nuestra trad.). Robin cita un pasaje de la *rhet.* de Aristóteles (1367 b 28-36) que evidencia cómo el *enkomion* cambió del dominio del lirismo al de la retórica. Dover, por su parte, también define concisamente qué se debe entender por “encomio” en el contexto del *Banq.*: si bien originalmente habría denotado una canción de felicitación para cualquier tipo de persona o cosa, finalmente tendría una definición bastante precisa: el orador debería alabar, primero, las bendiciones de lo encomiado independientemente de sus buenas cualidades – como familia, belleza y riqueza –; segundo, sus virtudes – sabiduría, justicia, valentía, actividades reputadas –; tercero, sus antepasados; cuarto, sus logros. Si Dover no ejemplifica esto con ninguno de los discursos del *Banq.* – el ejemplo que pone es el del *Ages.* de Jenofonte – es porque *stricto sensu* ninguno satisface al pie de la letra los requisitos.

¹² G. MAZZARA, *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin 1999, pp. 183-4 (nuestra trad.).

los debates culturales propios de la tragedia como el modo en que lo hace (dialéctico-agonístico-filosófico) lo acercan al discurso de Agatón que, no casualmente, es un compositor de tragedias dedicado, en el *Banquete*, a criticar y modificar lo que la tradición poética había legado a propósito del origen del dios Eros¹³. Por otra parte, las últimas palabras de la cita de Mazzara podrían ser perfectamente aplicadas al discurso de Agatón que, como veremos, combina la seriedad de una (pretendida) demostración con el aspecto lúdico de la contienda con quienes hablaron antes que él. Estamos, en definitiva, ante una *epideixis* que, como clásicamente ocurre en algunos discursos sofísticos, pretende exhibir el estado de una cuestión para luego abordarlo polémicamente con la eventual intención de modificarlo¹⁴.

Estas coincidencias están avaladas, como veremos en lo que sigue, por una casi simétrica organización formal de ambos discursos en lo que hace a la introducción, explicitación de alternativas, desarrollo de temas y conclusiones.

Es sabido que el sofista Gorgias destruye, en su *Sobre el no ser*, la idea de una verdad como correspondencia entre el discurso y la realidad. La razón principal la hallamos en la tercera tesis de dicha obra donde se insiste en la heterogeneidad que existe entre el *logos* y las cosas: «extremadamente diferentes son los cuerpos visibles de las palabras, pues lo visible es aprehendido mediante un órgano y la palabra mediante otro diferente. En consecuencia, la palabra no da cuenta (ἐνδείκνυται) de la mayoría de las cosas que subsisten (τὸν ὑποκείμενον)»¹⁵. Ahora bien, este resultado no implica que estemos ante un pensamiento de corte nihilista o escéptico: luego de criticar y desmembrar la conexión tradicional entre palabras y cosas, el sofista propone, en el *Encomio de Helena*, un nuevo criterio de verdad, criterio que posteriormente sería denominado “verdad como coherencia de enunciados”: un *logos* verdadero ya no es aquel que dé cuenta de las cosas sino aquel que exhiba cierto “orden” (κόσμος) interno capaz de per-

¹³ Cfr. CH. ROWE, *Plato. Symposium*, Warminster 1998, *comm. ad* 196 B.

¹⁴ Para el aspecto epidíctico particularmente del *Enc. de Hel.*, cfr. G. MAZZARA, *op. cit.*, pp. 188-9 y nota 174.

¹⁵ SEXT. EMP. *adv. math.* VII 86 (= B 3 D.-K.).

suadir al oyente. El gran supuesto del maestro de retórica es que el orden garantiza la persuasión: no importa cómo son realmente las cosas, no importa qué ocurre en la realidad, lo único importante, si de consecuencias prácticas se trata, es decir las cosas de un modo suficientemente articulado como para generar cambios concretos en el alma – y, por lo tanto en las conductas – del oyente¹⁶. El *Encomio de Helena* es una clara muestra de esto: nada le importa a Gorgias la verdad histórica, los “hechos”, sino más bien exponer las causas por las cuales resulta verosímil (εἰκός) que Helena haya viajado a Troya para, tras mostrar que por ninguna de ellas se la puede responsabilizar, eximirla de culpa¹⁷. El espíritu de un discurso que no se compromete con una “verdad” como correspondencia puede rastrearse, a grandes rasgos, en la peroración de Agatón, peroración definida duramente por Robin como «una construcción puramente formal y la puesta en acto de una fórmula retórica, una disposición de frases y de palabras, brillante sin dudas, pero carente de sustancia [...]. Es difícil imaginar una construcción más artificial, más *sofisticada* y más vacía; todo lo que aquí se reúne no es, en efecto, más que un fáctico ensamblaje de palabras, collage de piezas y de pedazos, inflexiones simétricas de frases, mala poesía, búsqueda pura del efecto musical en el ritmo o en la sonoridad a costa del sentido, variaciones monótonas sin tema». Finalmente, Robin concluye algo que es de sumo interés para nuestros intereses aquí: «con su prosa poética, sus metáforas desconcertantes y su abundancia hueca, el discurso de Agatón no es solamente un *pastiche* del modo y del estilo del poeta; es también un *pastiche* del modo y del estilo de Gorgias»¹⁸.

¹⁶ Sobre el *kosmos* como criterio de verdad nos extenderemos *infra*. Para el tema de la ruptura gorgiana con el criterio de verdad como adecuación y la instauración, en su lugar, de la verdad como coherencia de los enunciados, cfr. C. MÁRSICO, *Argumentar por caminos extremos*, in L.A. CASTELLO-C.T. MÁRSICO (edd.), *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires 2007.

¹⁷ Para nuestra interpretación integral del *Enc. de Hel.* – que no daremos aquí por razones de espacio – remitimos a nuestro E. BIEDA, *Why did Helen Travel to Troy? About the Presence and Incidence of Fortune in Gorgias' 'Encomium to Helen'*, «Revue de Philosophie Ancienne», xxvi (2008) pp. 3-24.

¹⁸ L. ROBIN, *op. cit.*, pp. LXIII, LXVII y LXVIII, respectivamente (nuestra trad.; destacado original). Más allá de la dureza con que Robin adjetiva el discurso de

No nos detendremos, en el presente apartado, en aspectos puntuales del *contenido* del *Encomio de Helena* puesto que nos interesa, de momento, su ordenamiento *formal*. Partiendo de la base de que la verdad gorgiana consiste, como dijimos, en un *logos* ordenado, es posible ver que el modo en que el opúsculo está construido resulta un ejemplo claro de esto.

a) *El 'kosmos' del 'Encomio de Helena'*

Los que siguen pueden ser considerados los principales hitos formales del argumento del *Encomio de Helena*; utilizaremos, para designarlos, números romanos en minúsculas.

(i) *Pauta metodológica*: el § 1 hace las veces de un proemio en el que se postula la pauta metodológica fundamental: la verdad sobre la que versará el discurso es de carácter cosmético: «orden (κόσμος) para una ciudad es la hombría, para un cuerpo la belleza, para un alma la sabiduría, para una acción la excelencia, para un discurso la verdad» (*Encomio de Helena* § 1)¹⁹. Así como un *logos* ordenado es un *logos* verdadero, un alma ordenada es un alma sabia; la defensa de Helena que se hará a continuación es un ejemplo de esto.

(ii) *Status quaestionis, error de antecesores y objetivo perseguido*: entre los §§ 2-5 Gorgias releva el estado de la cuestión acerca del tema a tratar,

Agatón – en la página LXVII habla de su “fastidioso virtuosismo” y de su “ridícula preciosidad” –, lo cierto es que la *forma* parece ser privilegiada por sobre el *sentido*: «en suma, este discurso se distingue netamente de los otros por la indiferencia respecto de las ideas y por el cuidado exclusivo por el procedimiento» (p. LXVIII, nuestra trad.).

¹⁹ Para el texto del *Enc. de Hel.* seguimos mayormente las ediciones de O. IMMISCH, *Gorgiae 'Helena'*, Berlin-Leipzig 1927 y de M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1967; para el orden lo los párrafos citamos, no obstante, según D.-K. Traducimos *pragma* por “acción” en la medida en que es esa dimensión práctica (presente en la raíz del término) lo que Gorgias está remarcando al referirlo a la *arete*.

esto es, hace un rápido recorrido por el mito de la bella mujer y lo que se dice acerca de ella. Su mero nombre era sinónimo de las desgracias sufridas por los griegos en la guerra de Troya; esto era producto «tanto de la creencia (πίστις) de quienes escuchaban a los poetas, como de la fama de su nombre que llegó a ser recuerdo de las desgracias» (§ 2)²⁰. Asimismo, estos párrafos también dan cuenta del error en que habrían incurrido quienes precedieron a Gorgias en el tratamiento del tema así como también del objetivo del sofista en el opúsculo: «yo quiero, tras dotar al discurso de una cierta lógica (λογισμὸν τινα), hacer cesar la mala fama de la acusación, exponer que los acusadores mienten y, tras mostrar lo verdadero [del asunto], hacer cesar la ignorancia» (§ 2)²¹.

(iii) *Hoja de ruta*: en el § 6 se presentan las alternativas posibles respecto del tema a tratar. Dado que se trata de relevar las causas por las que resulta verosímil que Helena haya viajado a Troya, dichas causas serán presentadas en una lista a modo de “hoja de ruta” del resto del opúsculo. Así: «en efecto, o por los propósitos de la fortuna, los mandatos de los dioses y los decretos de la necesidad, [ella] hizo lo que hizo, o bien secuestrada con violencia, o bien persuadida con la palabra, o bien enamorada mediante la vista» (§ 6)²².

²⁰ Algo similar hace Isócrates en su *Enc. de Hel.* cuando, tras alabar a Gorgias por haber escrito sobre Helena, le reprocha el no haber sido consecuente con el título de su opúsculo: «pues dice haber escrito un encomio (ἐγκώμιον) acerca de ella, pero ha formulado, precisamente, una defensa (ἀπολογία) de lo que ha sido hecho por ella» (14-5).

²¹ La “verdad” de la que se habla aquí es, por supuesto, la que se ha definido en el § 1: un *logos* con *kosmos*; de allí la intención de hacer cesar la ignorancia muniendo a su discurso de cierto *logismos*.

²² Algo similar a este punto puede verse en la *Def. Pal.* § 5 cuando el héroe explicita el plan que seguirá su exposición: «... yo les expondré de dos maneras (διὰ δισσοῦν τρόπων ἐπιδείξω) que [mi acusador] no dice cosas verdaderas. En efecto: ni [1] habiendo querido hubiese podido ni [2] pudiendo, hubiese querido emprender acciones tales». Y a continuación agrega: «avanzo, en primer lugar (πρῶτον), sobre ese alegato (λόγον) de que es imposible que yo haga esto» (§ 6), dedicándose desde el § 6 al § 12 a desarrollar este primer punto; en los §§ 13-21 desarrolla la segunda alternativa; luego, en los §§ 22-7 le habla a su acusador; finalmente desde el § 28 hasta § 36 le habla a los jueces para concluir su defensa en el § 37.

(iv) *Desarrollo de alternativas propuestas*: entre los §§ 6-19 se desarrolla cada una de estas posibles causas siguiendo el “plan” recién trazado. Nótese el celo puesto por el sofista en el orden del discurso, única instancia donde radican sus posibilidades de ser verdadero, es decir, persuasivo. Así, en el § 6 se aborda a la Fortuna, a los dioses y a la Necesidad como causas posibles; en el § 7 a la violencia; entre los §§ 8-14 al *logos* y, finalmente, entre los §§ 15-19 al *eros*.

(v) *Recapitulación y conclusión*: en el § 20 se hace una breve recapitulación y se explicita la conclusión: «por lo tanto, ¿cómo hay que considerar justo el cargo contra Helena, quien hizo lo que hizo ya sea enamorada, ya persuadida mediante la palabra, ya raptada con la fuerza, ya coaccionada por una necesidad divina? De cualquier modo, escapa de la acusación» (§ 20). Se repasa la “hoja de ruta” dando a entender al lector que cada una de las alternativas anticipadas en el § 6 – (iii) en nuestra numeración – fue abordada y se reafirma que, dado que ninguna de las alternativas implica culpabilidad para Helena, entonces ella debe ser absuelta – según lo establecido como “objetivo” en el § 2 (ii) –²³.

(vi) *Cierre*: finalmente, en el § 21 se realiza un cierre donde el sofista retoma las pautas metodológicas enunciadas en el § 1 – (i) en nuestra numeración – y enfatiza el hecho de haberlas satisfecho: «quité, mediante el discurso, la infamia de una mujer; permanecí en la norma (νόμος) que coloqué al principio del discurso...». Como últimas palabras, la conocida apelación al *paignion* que, según algunos, sirve para dar cuenta de que el *Enc. de Hel.* todo habría sido un mero ejercicio retórico o “modelo” para los alumnos y discípulos del sofista²⁴.

²³ Algo análogo ocurre en el § 37 de la *Def. Pal.*: «He dicho lo relativo a mí. Termino [de hacerlo], por cierto: en efecto, traer a la memoria con brevedad las cosas dichas mediante largos [discursos] es razonable ante jueces torpes; pero no es digno tan siquiera de considerar digno que los primeros griegos entre los primeros griegos [*scil.* ustedes, mis jueces] no presten atención ni tengan en la memoria las cosas que fueron dichas».

²⁴ Según Dover, la alusión al *paignion* hace del *Enc. de Hel.* una «composición concebida para ser admirada por su elegancia, inteligencia y habilidad, pero no es

b) *El 'kosmos' del discurso de Agatón en el 'Banquete'*

A continuación, los hitos fundamentales del discurso de Agatón en el *Banquete*. Los designaremos con números romanos en mayúsculas; nótese, asimismo, que, a medida que los mencionamos y comentamos, señalamos su equivalencia con lo recién expuesto a propósito del *Encomio de Helena*.

(I) *Pauta metodológica*: el comienzo del discurso de Agatón propiamente dicho explicita su interés por enunciar el modo en el que debe hablar para, sólo después de hacerlo, comenzar a hablar: «pero yo, ciertamente, quiero decir, en primer lugar, cómo (ὡς) es necesario que yo hable y después hablar» (194 E)²⁵. Esta breve alusión metodológica resulta central en su discurso no sólo en virtud de nuestros intereses aquí sino también en lo que hace al *modus* de Sócrates quien, como se sabe, rescatará este comienzo del discurso de Agatón²⁶. Dicho comienzo es, como se ve, formalmente equivalente a (i). A este respecto, ya hemos citado *supra* a Bury: «en su discurso, Agatón alega que va a mejorar el método de sus predecesores; en esta atención al método probablemente esté siguiendo el ejemplo del libro de Gorgias, su maestro retórico y modelo»²⁷. Nótese, en este sentido, la similitud de este comienzo del discurso de Agatón con el fr. 6 de Gorgias, líneas 8-9: «ojalá pudiera yo decir las cosas que quiero y querer las cosas que es necesario [decir] (εἰπεῖν δυναίμην ἂ βούλομαι, βουλοίμην δ' ἂ δεῖ)», deseo que Agatón parece tener en mente cuando se dispone a empezar a hablar²⁸.

una contribución a la ciencia o a la filosofía sino que sólo apunta a la política práctica» (K.J. DOVER, *op. cit.*, p. 123, nuestra trad.).

²⁵ Si bien εἰπεῖν es el infinitivo que aquí se utiliza en las tres oportunidades, no resulta gramatical traducirlo del mismo modo. En el apartado siguiente – dedicado al *isa legein* – nos detendremos en este fenómeno de la eufonía gorgiana, casi imposible de verter al castellano.

²⁶ Cfr. *symp.* 199 c.

²⁷ R.G. BURY, *Introduction*, § 3, cit. (nuestra trad.). Recuérdese, asimismo: «Agatón se ha embebido de una “adoración por la maquinaria” – la maquinaria del método – de las escuelas de retórica de moda» (nuestra trad.).

²⁸ Más adelante, en 196 D 6, se intercala una precisión metodológica de corte

(II) *Status quaestionis, error de antecesores y objetivo perseguido*: el modo en que se debe hablar es explicitado como sigue: «en efecto, todos los que han hablado antes parecen no haber encomiado al dios sino haber felicitado a los hombres por los bienes de los que el dios ha sido para ellos responsable; en cambio, ninguno ha dicho que el dios obsequió esos dones porque es de una determinada condición. Pero hay un único modo correcto (τρόπος ὀρθός) de hacer un elogio cualquiera sobre cualquier cosa: exponer, mediante la palabra, por qué tipo de cualidades es precisamente causa, y de cuáles cosas, aquello sobre lo cual el discurso trata, sea lo que fuere. Así entonces es justo que nosotros elogiemos, en primer lugar, a Eros tal cual él es, y luego sus dones» (194 E-195 A)²⁹. Vemos que de modo similar a lo visto en (ii), Agatón da cuenta del error de quienes lo han precedido en la palabra acerca del tema, enfatizando, como corolario, en la cuestión metodológica³⁰: un *epainos* no puede construirse de cualquier modo sino que se deben respetar ciertas normas (cfr. ὡς, τρόπος ὀρθός, οὕτως), normas que recuerdan a aquel *nomos* que Gorgias dice haber respetado al finalizar su *Encomio de Helena*. También en este caso, pues, la verdad del *logos* parece estar vinculada con cierto *modo correcto* (τρόπος ὀρθός) de construirlo.

(III) *Hoja de ruta*: tras enunciar su estrategia metodológica, Agatón pasa a ponerla en práctica. Para ello, siguiendo el mismo orden esquemático del *Encomio de Helena*, comienza por enunciar lo que hemos llamado su “hoja de ruta”, esto es: las distintas alternativas a analizar a propósito del tema en cuestión: «pues bien, sostengo yo, si es lícito y no ofensivo decirlo, que mientras que todos los dioses son felices, Eros es el más feliz entre ellos por ser [1] el más bello y [2] el mejor [*scil.* el más virtuoso]» (195 A)³¹. La estrategia de Agatón es la siguiente: una vez

también gorgiano: «en la medida de lo posible, por cierto, se debe tratar de no pasar nada por alto (ἐλλειπεῖν)».

²⁹ Para este pasaje seguimos la traducción de V. JULIÁ, *op. cit.*

³⁰ Para la estrategia típica de la retórica y la oratoria consistente en desacreditar los dichos de quienes ya han hablado sobre la cuestión a tratar, cfr. *ad. es.* ISOCR. *encom. Hel.* §§ 14-5, *busir.* 222 B, *paneg.* 41 B sgg. y R.G. BURY, *op. cit., ad loc.*

³¹ Retocamos levemente la traducción de V. JULIÁ, *op. cit.*, y agregamos, desde ya, la numeración.

establecido que antes de preocuparse por los bienes que el dios dispensa es preciso entender cuál es su naturaleza, se postula que dicha naturaleza consiste en ser “el más feliz” (εὐδαιμονέστατος) de todos los dioses; a continuación se dan los motivos inmediatos por los cuales Eros es el más feliz: por ser bellísimo (κάλλιστος) y nobilísimo (ἄριστος). Estas dos características, que hemos numerado [1] y [2], constituyen la “hoja de ruta” que seguirá el discurso del tragediógrafo. Tal como vimos en (iii), una vez establecido el plan a seguir, se pasa a desarrollarlo.

(IV) *Desarrollo de alternativas propuestas*: entre las páginas 195 A y 196 B Agatón se explaya respecto de [1] la belleza del dios: Eros es el más bello por ser [1.1] el más joven (νεώτατος) de los dioses, por ser [1.2] delicado (ἀπαλός) y por ser [1.3] flexible en cuanto a la forma (ὕγρὸς τὸ εἶδος)³². Finalmente, en 196 A se cierra el tratamiento de la belleza: «así pues, acerca de la belleza del dios, estas cosas son suficientes».

Luego, entre 196 B y 197 C, se avanza sobre [2] su virtud, mediante dos argumentos: [2.1] el hecho de que todos sirven a Eros de buen grado (ἐκόν) ya que él no se somete a nada ni a nadie; y [2.2] el hecho de que participa de las virtudes cardinales³³.

(V) *Recapitulación y conclusión*: en 197 C 1-3 Agatón recapitula brevemente y concluye su argumento: «así, Fedro, me parece que Eros primeramente fue, siendo él mismo bellísimo y nobilísimo, por esto [mismo], responsable para los demás de las demás cosas por el estilo»³⁴.

(*Excursus poético*): como adelantamos más arriba, en 197 C-E, luego de la argumentación “dura” en torno a la felicidad superlativa de Eros – argumentación que concluye, como recién vimos, en 197 C 1-3 – Agatón desarrolla un breve interludio poético en el que atribuye a Eros una

³² Cfr. 195 A-C, 195 C-E y 196 A-B respectivamente para cada una de las tres características.

³³ Al contenido de cada uno de estos argumentos nos abocaremos *infra* en el apartado C.

³⁴ Cfr. R.G. BURY, *Introduction*, § 3, cit.: «otra marca del método formal [de Agatón] es su práctica de recapitulación» (nuestra trad.).

arrolladora gama de adjetivos entre los que encontramos capacidades y características varias. Dicho *excursus* poético se abre del siguiente modo: «se me ocurre decir algo también en verso (ἔμμετρον): que éste [*scil.* Eros] es el que produce *paz entre los hombres, calma sin viento para el mar / reposo de los vientos y el sueño en la inquietud*» (197 c)³⁵.

(VI) *Cierre*: finalmente, en 197 E encontramos el cierre formal: «sea ofrendado al dios, Fedro, este mi discurso, [discurso] que participa del juego (παιδιᾶς) en relación con unas cosas, y de una mesurada seriedad (σπουδῆς μετρίας) – en la medida en que me es posible – en relación con otras». Tenemos aquí, pues, lo que múltiples comentaristas y traductores señalan: el sello explícito del final del *Encomio de Helena* gorgiano que implica la alusión al juego, alusión que nosotros hemos comentado en (vi). Si bien el término utilizado es otro – Gorgias utiliza el sustantivo *paignion* mientras que Platón le hace decir a Agatón *paidia* –, lo cierto es que el concepto involucrado es el mismo: tanto el tragediógrafo como el retórico presentan discursos perfectamente contruidos y argumentados – al menos desde el punto de vista formal – para después aclarar que no se trata, después de todo, de algo inmensamente serio sino de un mero juego de su arte³⁶. No obstante, como veremos más adelante, también será importante rescatar la alusión a la “mesurada seriedad” de la que, según Agatón, también participa su encomio.

B. *Estilo de escritura: el ‘isa legein’*

Uno de los epígrafes del presente trabajo muestra que ya desde la antigüedad se ha hablado de cierto estilo característico de la prosa

³⁵ Lo colocado en cursivas corresponde a lo escrito en verso en el texto original. Al comentario de algunos de estos adjetivos atribuidos por Agatón a Eros nos dedicaremos *infra* en el apartado C.

³⁶ Afirma L. ROBIN, *op. cit.*, p. LXIX, nuestra trad.: «por lo demás, puede ser que sea precisamente esta unión de la deformación caricaturesca y de la verdad del retrato lo que Platón ha querido sugerir al hacerle decir a Agatón, hacia el final de su discurso, que éste ha sido una mezcla muy hábilmente dosificada, de seriedad y broma».

gorgiana: Filóstrato se refiere a Agatón mediante un verbo creado para dar cuenta de este fenómeno: «y Agatón, el poeta trágico a quien la comedia considera sabio y de fina expresión, a menudo, en medio de los yambos, se expresa como Gorgias (γοργιαζειν)»³⁷. Si bien el verbo *gorgiazein* figura sólo en las *Vitae sophistarum* (I 493 = 82 A 1 D.-K.) resulta elocuente que se haya inventado para dar cuenta de un modo tan especial y característico de expresarse³⁸. Este estilo que, según Filóstrato, atravesaba los versos precisamente de Agatón³⁹, es mencionado explícitamente en el *Banquete* tras la intervención de Pausanias, motivo por el cual resulta cada vez menos extraño que el discurso del trágediógrafo haya hecho que Sócrates recordara a Gorgias; habla Apolodoro: «habiendo pausado Pausanias – pues los sabios [*scil.* los sofistas] me enseñan a decir cosas iguales (ἴσα λέγειν), de este modo –, dijo Aristodemo que era necesario que hablara Aristófanes...» (185 c). La aclaración entre guiones tiene sentido a la luz de lo que ocurre en griego – cosa que hemos intentado reproducir en castellano –: lo que traducimos “habiendo pausado Pausanias” se corresponde con el sintagma de genitivo absoluto Πausανίου δὲ παυσάμενου. La isofonía

³⁷ Cfr. L. BRISSON, *op. cit.*, nota 343, donde éste afirma, sin ulteriores precisiones, que Gorgias fue «le maître d’Agathon». Robin, por su parte, quien insiste una y otra vez en su *Introducción* al diálogo en que Agatón pertenece a la escuela de Gorgias, sentencia que en el discurso de Agatón «aparece una semejante fantasmagoría verbal en más de un pasaje del *Enc. de Hel.* de Gorgias» (L. ROBIN, *op. cit.*, p. LXIX, nuestra trad.).

³⁸ No obstante, ya en Jenofonte (*symp.* II 26) encontramos atestiguado el adjetivo Γοργίειος (“gorgiano”), utilizado para referirse a los escritos del sofista. Sobre la buena dicción de Agatón, cfr. ARISTOPH. *Tesmof.* de Aristófanes donde se lo considera «de dicción elegante (καλλιπέης)» (v. 49) y se dice que «cambia los nombres (ἀντονομαζειν)» (v. 55)

³⁹ De los fragmentos del Agatón histórico que nos han llegado (apenas unos 34, la mayoría de los cuales consiste en un solo yambo), al menos en los siguientes se puede observar el fenómeno de la isofonía, estilo particularmente gorgiano, que comentaremos en lo que sigue (tomados de *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. B. SNELL, Göttingen 1971): #3, 4: Κούρητες εἶναι, κούριμου χάριν τριχός. #4, 3-4: Σκυθικῶ τε τόξω [το] τρίτον ἦν προσεμφερές· ἔπειτα τριόδους πλάγιος ἦν προσκείμενος. #6: τέχνη τύχην ἔστερεξε καὶ τύχη τέχνην – donde además se observa un quiasmo –. #11: τὸ μὲν πάρεργον ἔργον ὡς ποιούμεθα, τὸ δ’ ἔργον ὡς πάρεργον ἔκπονούμεθα.

entre ambos términos explica por qué la enseñanza sofística que Apolodoro alega sea llamada *isa legein*: “decir cosas iguales”, practicar la isofonía. Este modo de decir es característico de la prosa gorgiana: «la expresión *Pausaniou pausamenou*, que implica asonancia y simetría a la vez, se encuentra cualificada por la expresión técnica *isa legein*. Se podría tratar de un “giro” (*tour*) proveniente de Gorgias, el maestro y modelo de Pausanias y de Agatón»⁴⁰.

A modo de ejemplo, citemos dos pasajes gorgianos destacando los grupos de términos isofónicos⁴¹:

– *Defensa de Palamedes* §5

ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς [εἰδῶς] ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῶι σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκῶς [...] οὔτε γὰρ βουλευθεὶς ἐδυνάμην ἂν οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις⁴².

– *Encomio de Helena* §11

ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν [τε] παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων [ἔννοιαν] τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίως ἦν ὁ λόγος, [...] ὥστε περὶ τῶν πλειίστων οἱ πλειίστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυξῆι παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαιοῖς εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺι αὐτῆι χρωμένους.

El *Encomio* es, más allá del párrafo citado a modo de ejemplo, una pieza de refinado *isa legein*. En virtud de nuestros intereses aquí, pasemos a ver algunos ejemplos de este fenómeno típicamente gor-

⁴⁰ L. BRISSON, *op. cit.*, nota 177, nuestra trad.

⁴¹ Dejamos sin traducir los pasajes que siguen y los que veremos luego del *Banq.* debido a que el fenómeno en cuestión se da en griego.

⁴² En esta última cláusula vemos, al igual que en el fr. #6 de Agatón citado *supra*, un quiasmo.

giano tal como aparecen a lo largo del discurso de Agatón en el *Banquete*⁴³:

- Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν (194 E 4-5).
- ὦν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος ὅποῖος ... (194 E 7).
- λόγῳ διελθεῖν οἶος οἶων αἴτιος ὦν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ (195 A 2-3).
- μέγα δὲ τεκμήριον τῷ λόγῳ αὐτὸς παρέχεται, φεύγων φυγῆ τὸ γῆρας (195 A 8-B 2).
- ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει. ἐγὼ δὲ Φαίδρῳ πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ ... (195 B 5-6).
- ἀλλ' ἦτινι ἂν σκληρὸν ἦθος ἐχούση ἐντύχη, ἀπέρχεται, ἦ δ' ἂν μαλακόν, οἰκίζεται. ἀπτόμενον οὖν ἀεὶ καὶ ποσὶν καὶ πάντη ἐν μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτάτων, ἀπαλώτατον ἀνάγκη εἶναι (195 E 5-196 A 1).
- Ἔρωσ οὐτ' ἀδικεῖ οὐτ' ἀδικεῖται οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε θεόν, οὔτε ὑπ' ἀνθρώπου οὔτε ἄνθρωπον (196 B 6-7).
- εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἔρωτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι· εἰ δὲ ἦττους, κρατοῖντ' ἂν ὑπὸ Ἔρωτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἔρωσ διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ (196 C 4-8).
- τοῦ δ' ἀνδρειοτάτου τῶν ἄλλων κρατῶν πάντων ἂν ἀνδρειότατος εἶη (196 D 3-4).

⁴³ Hay en el *Banq.*, y aparte del ya mencionado de Apolodoro, al menos un pasaje más donde el fenómeno se repite fuera del contexto del discurso de Agatón: habla Sócrates: «ζακασο te parece, hijo de Acúmeno, que antes temía un temor no temible (ἀδεές δέος δεδιέναι)...» (198 A 4-5). Probablemente esta ocurrencia se explique debido a que Sócrates se está refiriendo justamente al temor que le produciría hablar después de Agatón cuyo discurso, como dirá de inmediato, le recordó a Gorgias. Cfr. también al gorgiano Polo hablando de este modo en *Gorg.* 448 c 4 sgg.

- Οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, Ἔρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι (197 c 1-3).

A su vez, el extenso pasaje que cierra el discurso de Agatón es la muestra más extensa y evidente de la presencia de un *isa legein* no sólo fonético sino también gramatical-sintáctico:

- οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίασι γιγνόμενος ἡγεμών· πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἴλωος ἀγαθός· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἀβότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἡμέρου, πόθου πατήρ· ἐπιμελῆς ἀγαθῶν, ἀμελῆς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος ... (197 d 1-E 2).

Si se intenta hacer esto mismo con otros discursos del *Banq.* no se encontrará, a no ser excepcionalmente, esta sistemática recurrencia del hablar con palabras isofónicas. Esto, entendemos, es un segundo elemento que da cuenta de que Platón está imitando la prosa gorgiana en sus rasgos característicos y más fácilmente reconocibles para el lector de la época⁴⁴.

C. Contenido: encomio del 'logos', encomio de 'Eros'

En lo que sigue intentaremos dar cuenta de una serie de puntos en común que el discurso de Agatón comparte, en lo que hace a su conte-

⁴⁴ Más allá del *isa legein*, hay otros elementos gorgianos que podrían hallarse en el discurso de Agatón. Bury, por ejemplo, ve en los versos proferidos por el poeta en 194 c 5-6, una nueva referencia a Gorgias; para que su comentario tenga sentido se hace preciso citar en griego los versos en cuestión: εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην/ νημεμίαν, ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει. Afirma Bury al respecto: «obsérvese el efecto aliterativo, apreciado por la escuela de Gorgias, del juego con la ρ y la ν, la γ y la λ, en el primero, y con la ν y la μ, en el segundo de los versos» (*op. cit., ad loc.*, nuestra trad.).

nido material-conceptual, con el *Encomio*. Nuestra intención será mostrar que gran parte de lo dicho por el tragediógrafo a propósito de Eros es afirmado por Gorgias a propósito del *logos*. De este modo, continuando con nuestro objetivo general de trabajo, completamos el tercer aspecto en el cual ambos discursos pueden ser comparados y, de ese modo, firmemente relacionados. Dado que los puntos de contacto son de índoles diversas, los iremos refiriendo según el orden en que aparecen en el discurso de Agatón en el *Banquete*.

1. 194 A: antes de comenzar a hablar Agatón tiene lugar un breve interludio en el que Sócrates responde irónicamente a Erixímaco luego de que éste haya manifestado su ansiedad por escucharlos hablar de Eros: «... si estuvieras, [Erixímaco], donde estoy yo ahora, o mejor tal vez, donde estaré cuando Agatón haya hablado bien, también temerías (ὄν φοβοῖο) mucho y estarías, por completo, tal como estoy yo ahora» (194 A). A lo cual el tragediógrafo, detectando la ironía, replica: «quieres envenenarme (φαρμάττειν), Sócrates, para que quede perturbado...» (194 A)⁴⁵. Agatón, si bien irónicamente, afirma que las palabras de Sócrates, un orador hábil, pueden llegar a paralizarlo cual veneno si lo deja hablar y, en particular, convencerlo de que el auditorio presente tiene una gran expectativa (προσδοκία) por su inminente discurso⁴⁶. Este poder encantador o, más precisamente, envenenador de la palabra es, quizás, uno de los puntos más sobresalientes del *Encomio* gorgiano: «son análogos el poder de la palabra en relación con la disposición del alma y la disposición de los fármacos (φάρμακα) en relación con la naturaleza del cuerpo [...] del mismo modo [que en el caso de los fármacos], algunas de las palabras provocan dolor, otras disfrute, otras miedo (ἐφόβησαν), otras disponen a quienes escuchan

⁴⁵ Rowe traduce el verbo φαρμάττειν por “cast a spell” inclinándose más por el poder encantador o hechizador de la palabra antes que por su capacidad farmacológica. Dicho poder encantador de la palabra aparece explícitamente en el *Banq.* (cfr. 197 E), y también es relevado por Gorgias, aunque con un léxico más próximo a lo literalmente mágico o encantador (γοητεία, μαγεία): cfr. *Enc. de Hel.* § 10 y § 14 (*in fine*).

⁴⁶ Para la relación entre este tipo de expectativa y el miedo ante un mal por venir, cfr. *Prot.* 358 D sgg.

para el arrojio y otras, [por último], envenenan (ἐφαρμάκευσαν) y hechizan al alma mediante cierta persuasión malvada» (§14)⁴⁷. Nótese, pues, que es un *logos* de este tipo, tal como lo caracteriza Gorgias, aquel que puede producir miedo (φοβεῖν) envenenando (φαρμακεύειν) las almas de quienes escuchan; precisamente lo que Sócrates, aunque desenmascarado por Agatón, parece querer hacer con éste último⁴⁸.

2. 195 B-C: avanzando sobre el punto [1] de la “hoja de ruta” del discurso de Agatón según lo esquematizamos *supra* en III – esto es: con el carácter de “bellísimo” del dios – vemos que de inmediato aparecen, aunque cumpliendo roles diferentes en la argumentación, tres de las cuatro causas que Gorgias considera en el *Encomio* como posibles razones del viaje de Helena. En 195 B-C leemos: «... no estoy de acuerdo [con Fedro] en eso de que Eros sea más antiguo que Crono y Jápeto, sino que sostengo que él es el más joven de los dioses y siempre joven, y que los antiguos hechos relativos a los dioses que narran Hesíodo y Parménides han tenido lugar (si ellos eran efectivamente veraces) por obra de Necesidad, no de Eros (Ἀνάγκη καὶ οὐκ Ἔρωτι). En efecto, no habría habido entre unos y otros castraciones ni cadenas ni otras cosas, múltiples y violentas (βίαια), sino amistad y paz...»⁴⁹. Si bien, insistimos, la Necesidad, el Eros y la violencia están, en el argumento de Agatón, cumpliendo un rol absolutamente distinto al del argumento del *Encomio* (primera, cuarta y segunda causa respectivamente), lo cierto es que su mención al comienzo no parece casual: resuenan los mismos conceptos del principio del opúsculo gorgiano. ¿Por qué no está mencionado el *logos* como cuarta causa? Porque es del *logos* de lo que, a fin de cuentas, se está hablando. Como conti-

⁴⁷ “Son análogos” traduce la cláusula τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει; traducimos los pretéritos aoristos por presente privilegiando el aspecto sobre el tiempo y respetando el contexto de la cita.

⁴⁸ Para el *logos* como *pharmakon* en el *Enc. de Hel.*, se puede cfr. CH. P. SEGAL, *Gorgias and the Psychology of the ‘logos’*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXVI (1962) p. 104 sgg., y A. CROCKETT, *Gorgias’s ‘Encomium of Helen’: Violent Rhetoric or Radical Feminism?*, «Rhetoric Review», XIII (1994) p. 85.

⁴⁹ Tomamos aquí también la traducción de V. JULIÁ, *op. cit.*, levemente retocada.

nuaremos viendo en lo que sigue, Agatón atribuye a Eros algunas de las características que Gorgias atribuye al *logos*.

3. 195 E: se dice que Eros es “delicado” (ἀπαλός) dado que no habita en la tierra o en los cráneos sino en lo más blando entre los entes (μαλακώτατος τῶν ὄντων), a saber: los caracteres y las almas (ἦθη καὶ ψυχαί). Esta “delicadeza” de Eros que lo vincula con la “blandura” de las almas también se halla presente, a su modo, en el *Encomio* Gorgias utiliza dos verbos fundamentales al caracterizar al *logos* respecto de su relación con el alma: πλάσσειν y τυποῦν. Al primero – utilizado también por Platón en *resp.* para hacer referencia a cómo los relatos míticos pueden “modelar” las almas de lo niños⁵⁰– lo hallamos en el § 11 teniendo como objeto al *logos* mismo: «¡y cuántos persuadieron a cuántos acerca de cuántas cosas, y [todavía los] persuaden, modelando (πλάσαντες) un *logos* falso!». El *logos* es, al igual que el alma, algo pasible de ser moldeado, tipificado y, por ello, implícitamente “blando” o “maleable”. Esta palabra que se modela es la que, a su vez, modela al alma de quien la escucha: «la persuasión que acompaña al *logos* ciertamente moldeó (ἐτυπώσατο) al alma como quería» (§ 13). Hallamos, aquí, el segundo de los verbos mencionados: τυποῦν, una de las capacidades adscriptas al *logos* persuasivo que remite a la acción de imprimir una forma a un objeto, de imprimir una cierta tipología, un *typos*, como en la acción de acuñar una moneda; de allí su sentido en tanto “moldear”, “formar”, “modelar”, adecuado a este contexto. Ya no se trata sólo de un *logos* moldeable y, por ello, “blando” sino también de un alma afín, lo cual podría suponer, como han sostenido algunos, que tanto en el *Encomio de Helena* como en el *Banquete* el alma es material⁵¹.

⁵⁰ Cfr. ad. es. *resp.* 377 B 5-c 5.

⁵¹ «El “carácter” y el “alma” son tratados aquí no como perteneciendo a una categoría distinta de los cuerpos materiales sino como los elementos más débiles y enrarecidos (*tenuous and rarefied*) en el cuerpo», K.J. DOVER, *op. cit.*, p. 126 (nuestra trad.). Con respecto a los caracteres (ἦθη), aquello sobre lo cual *también* habita Eros, cabe referir, quizás, el siguiente pasaje del *Enc. de Hel.*: «...el alma es moldeada, respecto de sus modos de ser (τοῖς τρόποις), a través de la vista» (§ 15). Para la traducción de la cláusula de la preposición *en* más caso dativo como “respecto de...”, cfr. L.-S.-J. *s.v.* ἐν, A.I.7. Para τρόπος como “carácter” o “modo de ser”, cfr.

4. 196 A: a la delicadeza de Eros recién comentada se añade que es fluido o flexible (ὕγρός)⁵² en cuanto a su forma (εἶδος), lo cual le permite rodear las almas y, así, permanecer oculto (λανθάνειν). Esta “invisibilidad” atribuida a Eros también la hallamos adscripta al *logos* gorgiano: «el *logos* es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y harto-invisible (σώματι ἄφανεστάτῳ), realiza obras divinísimas» (§ 8). Asimismo, esta cita del § 8 del *Encomio* aporta una similitud cuya importancia es fundamental: Gorgias hace del *logos* un dios al otorgarle la posibilidad de realizar obras “divinísimas” (θειότατα). Una vez más, el dios Eros de Agatón frente al (dios) *logos* de Gorgias.

5. *ibid.*: La gran prueba del aspecto simétrico y flexible de Eros recién mencionados⁵³ es su εὐσχημοσύνη, literalmente: su “buen (εὖ)-esquema (σχῆμα)”, su “buena-forma”, su “armonía” y “proporción”⁵⁴. Esta insistencia en la forma buena y armoniosa de un Eros que siempre está en guerra con la deformidad y la falta de armonía (ἄσχημοσύνη), su proporción y medida, hacen recordar a la definición gorgiana de la verdad que ya comentamos *supra* en el apartado A, a saber: un *logos* verdadero es un *logos* ordenado (*i.e.* con *kosmos*), armónico, formalmente organizado

L.-S.-J. *s.v.* III.2; buena es la alternativa de Casertano que traduce la cláusula ἐν τοῖς τρόποις por “dans ses attitudes” (G. CASERTANO, *L'amour entre 'logos' et 'páthos'. Quelques considérations sur l'Helene' de Gorgias*, in B. CASSIN (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris 1986). Así, estos τρόποι, al igual que los ἦθη en el *Banq.*, se vinculan estrechamente con el alma.

⁵² Tomamos esta acepción de ὕγρός como antónimo de σκληρός, “duro” (cfr. 195 E 1). Cabe señalar, no obstante, que ὕγρός tiene connotaciones eróticas que lo acercan, incluso, a “afeminado” (Cfr. L.-S.-J. *s.v.* II.6).

⁵³ En 196 A 2, recién citado en el punto 4, Platón utiliza el término *eidos* para dar cuenta del aspecto de Eros, mientras que aquí, en 196 A 5, se refiere a su aspecto mediante el término *idea*. Si bien probablemente no haya diferencia semántica significativa entre ambos (cfr. L. BRISSON, *op. cit.*, nota 298), cabe notar que Platón pone en boca de Agatón, con su significado ordinario, lo que para él será su propia terminología técnica.

⁵⁴ La connotación de “armonía” y “proporcionalidad” del término puede rastrearse en *resp.* 400 c donde se hace de la εὐσχημοσύνη y de su opuesto, la ἄσχημοσύνη, algo equivalente a lo “rítmico” (εὐρυθμος) y lo “arrítmico” (ἄρρυθμος) respectivamente.

y desarrollado, un *logos* que se ejemplifica en los discursos que estamos analizando. El Eros de Agatón al igual que el *logos* de Gorgias son ejemplos de εὐσχημοσύνη ο, lo que es equivalente, de realidades que constituyen un *kosmos*, valga la redundancia, ordenado. Esto se refuerza unas líneas más adelante cuando, a punto de concluir su discurso, Agatón afirma que Eros es «*kosmos* de absolutamente todos los dioses y hombres» (197 E 2)⁵⁵: *logos* verdadero y Eros coinciden, pues, en el hecho de ser un cierto tipo de *kosmos*.

6. 196 B: entrados ya en el punto [2] de la “hoja de ruta” – esto es: Eros es el mejor entre los dioses –, más precisamente en el primero de los argumentos [2.1] – esto es: Eros no se somete a nada ni a nadie –, afirma Agatón: «lo más importante es que Eros no comete injusticia con un dios ni con un hombre, ni padece injusticia a manos de un dios o de un hombre». En este punto Rowe ve una nueva coincidencia con el *Encomio* gorgiano en la medida en que, al igual que el sofista con Helena, Agatón se estaría proponiendo revisar y eventualmente modificar la versión mítica de Eros. En esta misma línea, Dover afirma que se trata de «una declaración un tanto temeraria [por parte de Agatón], considerando la importancia de eros como móvil de violencia y fraude en el mito, la historia y la vida diaria»⁵⁶.

7. 196 B-C: «en efecto, él [*scil.* Eros] ni padece a causa de la violencia (βίη) ni, si algo padece (pues la violencia no lo afecta), produce [violencia] cuando produce [algo]. En efecto: todo [hombre] sirve a Eros voluntariamente (ἐκόν) en todo» (196 B 7-C 2). Hallamos aquí parte del léxico típico de la ética del período clásico: la alternativa entre, por un

⁵⁵ El contexto y la polisemia del término hacen sumamente difícil justificar de modo definitivo una traducción para *kosmos*; algunas traducciones posibles para esta ocurrencia son “ornato” (V. JULIÁ, *op. cit.*), “gloria” (M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *Platón. Banquete*, en *Platón-Diálogos*, III, Madrid 1986), “honneur” (L. BRISON, *op. cit.*), “gobierno” (K.J. DOVER, *op. cit.*). Cabe agregar, como señalan L.-S.-J. (s.v. III) y Dover (*op. cit., ad loc.*) la alternativa “gobierno”, en referencia al nombre de algunos magistrados en Creta: los κόσμοι.

⁵⁶ Cfr. CH. ROWE, *op. cit., ad loc.* y K.J. DOVER, *op. cit., ad loc.* (nuestra trad.), respectivamente.

lado, la presencia de la violencia en la perpetración de un acto y, por el otro, el hecho de que dicha acción sea o no voluntaria. Hay un razonamiento implícito en el pasaje citado: *dado* que Eros no es afectado por la violencia – y que, por ello, él mismo no la ejerce sobre quienes actúa –, *entonces* todos se someten a él voluntariamente: el amor marcha por un carril distinto al de la necesidad y la violencia y, por eso, permanece en la esfera de lo voluntario⁵⁷. El Eros del *Encomio de Helena* es definido en una dirección prácticamente *contraria* a esta⁵⁸: «en efecto, las cosas que vemos no tienen la naturaleza que nosotros deseamos sino la que a cada una [de ellas] tocó en suerte; asimismo, el alma es moldeada, respecto de sus modos de ser, a través de la vista» (§ 15). El razonamiento es claro: el aspecto visible de las cosas no depende de nosotros sino de la naturaleza; nuestra alma es moldeada (eróticamente) mediante el influjo del aspecto visible de las cosas; por lo tanto, la formación y deformación de nuestros modos de ser en lo que a asuntos eróticos respecta, no depende de nosotros. A Gorgias le interesa probar que, si enamorada a través de la vista, Helena no puede ser culpada dado que no ha actuado voluntariamente: «por lo tanto, si el ojo de Helena, complacido con el cuerpo de Alejandro, proveyó a su alma un deseo-egoísta y un conflicto de amor, ¿qué es lo asombroso? Si el amor, siendo un dios, tiene la potencia divina de los dioses, ¿cómo podría quien es inferior ser capaz de apartarlo y repelerlo? Pero si, por otra parte, [el amor] es una enfermedad humana (ἄνθρώπινον νόσημα) y un error-por-desconocimiento (ἄγνóημα) del alma, no hay que censurarlo como si fuera un error-por-desmesura (ἀμάρτημα), sino considerarlo una desgracia (ἀτύχημα). Pues llegó como llegó debido a los lazos del

⁵⁷ Queda por mencionar – cosa que en el diálogo, en este contexto, no se hace – el segundo factor tradicional junto con la *bia*: la ignorancia (ἄγνοια). Si bien puede decirse que el enamorado no actúa compelido sí podría afirmarse que lo hace “poseído” o preso de cierta (maligna) locura erótica que le impide *saber* lo que realmente está haciendo. Para esto último, que veremos de inmediato ejemplificado en el *Enc. de Hel.*, cfr. ad. es. EURIP. *Hipp.* 392-402 – donde se hace de Eros una enfermedad (νόσος) que produce insensatez (ἄνοια) –; 525-32 y 1268-81. Cfr. también *Il.* xiv 294.

⁵⁸ Lo cual también contribuye, aunque por oposición, al objetivo general de nuestro trabajo: por qué es que a Sócrates el discurso de Agatón le recordó a Gorgias.

alma, no a las deliberaciones del juicio; debido a las constricciones del amor (ἔρωτος ἀνάγκαις)...» (*Encomio de Helena*, § 19). El *eros* gorgiano, si bien no sometido, aparentemente, a violencia ninguna, sí la ejerce sobre los hombres quienes, indefensos cual si enfermos, caen en la desgracia (ἀτύχημα) de tener que amar y de tener que actuar, compelidos, en conformidad con dicho amor⁵⁹.

8. 196 c: «dicen las leyes soberanas de la ciudad que ‘las cosas que [alguien] acordase de buen grado con quien [también actúa] de buen grado son justas’». La cita de Agatón es atribuida por Aristóteles a Alcídamente de Elea, lo cual resulta de suma importancia para nuestros intereses aquí dado que el orador se habría contado entre los discípulos de Gorgias, junto a otros como Licofrón (a quien Aristóteles menciona, junto con Gorgias mismo y Alcídamente, en *rbet.* 1405 b 35 sgg.)⁶⁰.

9. 197 D-E: finalmente, en el párrafo que Agatón dedica a cantar las cualidades de Eros (197 D 1-E 5), encontramos una serie de elementos que lo acercan, una vez más, a Gorgias. En 197 D 8-E 2 leemos lo siguiente: «en el discurso (ἐν λόγῳ), [Eros] es capitán-del-barco, marino, auxiliar-de-a-bordo y también salvador excelente»⁶¹. Como se ve, Eros parece ser, en lo que al *logos* respecta, el más grande y poderoso de los sofistas en tanto es capaz de ocupar todos los puestos – capitán, marino y auxiliar –: puede dirigir la nave dialógica por sí mismo y, “salvador excelente”, llegar seguro a buen puerto. No hay, en lo que al discurso respecta, cosa que Eros no

⁵⁹ Algo similar ocurre con el *logos* en el *Enc. de Hel.* cuyo poder, en tanto δυνάστης μέγας, puede ejercer sobre los hombres – de hecho, así lo hizo con Helena –; cfr. §§ 8, 9 y 12.

⁶⁰ Para la cita en cuestión, cfr. *rbet.* 1406 a 22. No obstante, como señala Q. RACIONERO, *Aristóteles. Retórica*, Madrid 2000, nota *ad loc.*, la frase puede rastrearse ya en Píndaro.

⁶¹ El texto griego reza: ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος. Los términos de la enumeración tienen diversos significados pero, como hacen notar Dover (*op. cit., ad loc.*) y Rowe (*op. cit., ad loc.*), todos comparten una acepción relativa a los diversos puestos en un barco. L. BRISSON, *op. cit.*, nota 329, advierte la relación entre los dos primeros pero no incluye a los dos últimos (inclusive traduce del mismo modo παραστάτης y σωτὴρ: “défenseur”).

pueda hacer, omnipotencia que recuerda, *mutatis mutandis*, a aquella del *logos* gorgiano caracterizado como δυνάστης μέγας, capaz de realizar “obras divinísimas” (θειότατα ἔργα). En segundo lugar, recordemos el hecho de que Eros sea «*kosmos* de absolutamente todos los dioses y hombres» (197 E 2) – cuestión ya adelantada *supra* en el punto 5 de este mismo apartado –. Por último, en tercer lugar, en 197 E 4 leemos: «[Eros] participa de un canto (ᾠδή) que canta hechizando (θέλγων) el pensamiento (νόημα) de todos los dioses y hombres»⁶². Esta capacidad de hechizar (θέλγειν) que Agatón atribuye a Eros es atribuida por Gorgias al *logos*: «los encantamientos inspirados mediante palabras (αἱ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαί) inducen el placer y apartan del dolor. El poder del encantamiento unido con la opinión del alma la hechizó (ἔθελξε), persuadió y cambió mediante una fascinación [*scil.* a Helena]»⁶³.

10. 197 E: como adelantamos *supra*, el discurso de Agatón concluye del siguiente modo: «sea ofrendado al dios, Fedro, este mi discurso, [discurso] que participa del juego (παιδιᾶς) en relación con unas cosas, y de una mesurada seriedad (σπουδῆς μετρίας) – en la medida en que me es posible – en relación con otras». Ya hemos señalado la coincidencia formal con el *Encomio* § 21 y la referencia que allí se hace al *paignion*, esto es: ambos discursos, contruidos con una cuidadosa armonía que, podría creerse a primera vista, redundaría en su verosimilitud o, al menos, en su poder persuasivo, ambos discursos, decíamos, se cierran con la quizá cínica aclaración de quienes se saben hábiles en el manejo de las palabras, aclaración que no teme declarar que todo fue un divertimento. Más desconcertante resulta la alusión a la “mesurada seriedad” de la que

⁶² Otras alternativas para la traducción de νόημα son: “esprit” (L. BRISSON, *op. cit.*), “mind” (CH. ROWE, *op. cit.*), “entendimiento” (V. JULIÁ, *op. cit.*). Optamos por “pensamiento” porque, creemos, se trata aquí de un uso no técnico sino genérico del término.

⁶³ Más arriba citamos el § 14 donde también se dice algo vinculado con esta cuestión: «... algunas de las palabras provocan dolor, otras disfrute, otras miedo, otras disponen a quienes escuchan para el arrojío y otras, [por último], envenenan y hechizan (ἐξεγοήτευσαν) al alma mediante cierta persuasión malvada». Para este “aspecto mágico del *logos*”, como él mismo lo llama, cfr. M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, p. 103 (en nota).

Agatón pretende haber dotado a su discurso. Según Rowe: «el resultado es probablemente que Agatón *está* de hecho reclamando haber sido parcialmente serio, en contraste con su modelo, Gorgias [...] No queda exactamente claro dónde descansa la supuesta seriedad del discurso de Agatón; con todo, Platón desea dejarnos con la imagen de alguien que claramente tiene una incierta relación con algo siquiera parecido a la verdad»⁶⁴. Más allá del desconcierto de Rowe – al cual, desde ya, adherimos – cabría recordar la definición gorgiana de “poesía” (ποίησις) tal como aparece en el *Encomio de Helena*: «considero y denomino a absolutamente toda poesía un discurso con medida (λόγον ἔχοντα μέτρον)» (§ 9). ¿Qué tiene que ver esta definición con lo que estamos viendo? Ya hemos mencionado al comienzo del trabajo que, como minuciosamente ha mostrado Dover, el discurso de Agatón puede ser escandido cual si fuera un texto escrito en verso lo cual podría significar, según los parámetros gorgianos, que se trata de un *logos* “con medida”. Dado que, como el mismo Dover señalaba, «Platón se ha tomado una molestia considerable en dar a la peroración de Agatón un carácter poético en adición a la caricaturización de su estructura “gorgianica”»⁶⁵, esto es: dado que, además de ser un discurso retóricamente organizado, se trata de un tipo de (pretendida) poesía, *logos* con *metron*, es probable que Agatón opte por hacer referencia a la mesurada seriedad (*poética*) de lo que en realidad fue un juego (*retórico*). Después de todo, el personaje Agatón no deja de ser, al igual que el dios Eros, poeta⁶⁶.

D. Conclusión: Agatón y el fantasma de Gorgias

Nos hemos propuesto rastrear la presencia oculta de Gorgias en el discurso de Agatón en el *Banq.* en tres planos: forma, estilo y contenido. Si bien parece una tarea imposible, fatalmente contrafáctica y especulativa, es dable pensar, por qué no, que quizás haya sido esa la intención de Platón, esto es: solapar la alusión a quien, una y otra vez a

⁶⁴ CH. ROWE, *op. cit.*, *ad loc.* (nuestra trad., destacado original).

⁶⁵ K.J. DOVER, *op. cit.*, p. 124 (nuestra trad., ya citado *supra*).

⁶⁶ Para Eros poeta, cfr. 196 E.

lo largo de su producción escrita, aparece como enemigo declarado. Muchos de los argumentos que nosotros mismos hemos utilizado para intentar dar cuenta de dicha presencia apelan, pues, a la *ύπόνοια* del texto, a aquella razón y sentido que se esconde debajo de la literalidad de las palabras y que es, por ello mismo, materia de discusión irresoluble. Por qué Platón ha optado por “esconder” a Gorgias detrás del poeta Agatón es un tema igual de irresoluble. Quizás se pueda responder que entre los comensales ya había un eventual retórico como Fedro y no un poeta; quizás la supuesta rivalidad teórica entre Sócrates y Gorgias hubiese hecho inverosímil la escena de un banquete que los encuentre amablemente unidos en el debate y no, como hubiésemos podido prever, separados y enemistados. No obstante, al lector de los diálogos no debería sorprenderle que algunos personajes históricos contemporáneos a Platón o levemente anteriores en el tiempo se oculten tras la máscara de los interlocutores de Sócrates⁶⁷.

No pretendemos, pues, haber *demostrado* que detrás de los hombros del poeta asoma la cabeza de la Gorgona gorgiana. Más bien pretendemos haber aportado elementos que permitan aunque más no sea *insinuar* que, debido a causas formales, estilísticas y materiales, es esta una posibilidad cuando menos verosímil. Lo más cercano a una *prueba* lo hallamos, una vez más, en el diálogo mismo cuando Sócrates pronuncia las palabras que hemos puesto como epígrafe: «pues ciertamente el discurso me recordó a Gorgias...». No hemos querido mostrar lo que Platón mismo aclara: que el discurso tiene tintes gorgianos – quién osaría discutirle eso nada menos que a Sócrates – sino más bien las causas por las cuales dichos tintes resuenan en la cabeza del lector de este pasaje del *Banquete*.

Universidad de Buenos Aires
estabanbieda@gmail.com

⁶⁷ Piénsese, a modo de ejemplo, en Protágoras detrás de Hermógenes y en Antístenes detrás de Crátilo en *Crat.*, o en Gorgias mismo detrás de Menón en el *Men.* y de Polo y Calicles – aunque estuviese presente – en el *Gorg.*, o en Lisias detrás de Fedro en la primera parte del *Phaedr.*, entre otros ejemplos posibles. Asimismo, sobre la omisión de un personaje como Demócrito, más “escondido” aun que los mencionados, debido a los supuestos “celos” de Platón, cfr. N.L. CORDERO, *Los atomistas y los celos de Platón*, «Méthexis», XIII (2000) pp. 7-16.

