



DISPUTAS POR EL MÉTODO: ἔλεγχος Y DIALÉCTICA EN EL *EUTIDEMO* DE PLATÓN

Hernán Inverso

[Universidad de Buenos Aires]
[hernaninverso@filo.uba.ar]

Resumen: Platón delinea la filosofía como una disciplina que supera otros modos discursivos, como la poesía y la retórica, sugiriendo que deben ser transformados y orientados a criterios objetivistas con la dialéctica como parámetro en la cual tiene importancia central el mecanismo de la refutación (ἔλεγχος). El presente trabajo se propone examinar este punto en el *Eutidemo*, prestando atención a la figura de Marsias para describir a Sócrates e identificar rasgos de la metodología platónica, y, sobre esta base, elucidar la relación entre protréptico y dialéctica en el programa de construcción de un modelo antierístico.

Palabras clave: método - megáricos - Platón - dialéctica - protréptico

Debates about method: ἔλεγχος and dialectic in *Euthydemus* by Plato

Abstract: Plato outlines Philosophy as a discipline that surpasses other genres, like poetry and rhetoric, and suggests that they must be transformed and oriented towards objectivism, and dialectic would be a parameter in which refutation (ἔλεγχος) is of central importance. This paper examines this aspect in the *Euthydemus*, considering the figure of Marsyas in order to describe Socrates and to characterize platonic methodology. On this base it is possible to elucidate the relationship between protreptic and dialectic in the construction of an antieristical model.

Keywords: method - megarics - Plato - dialectic - protreptic

Los desarrollos sobre filosofías socráticas se han multiplicado en los últimos años y han llamado progresivamente la atención sobre la necesidad de concebir el diálogo socrático como una construcción con múltiples agentes, como notan bien ROSSETTI (1977 y 2001), KAHN (1998: 1-35) y MÁRSICO (2010: 40-48 y 2013: 23ss.)¹, teniendo en cuenta el alto grado de interactividad con el que operaban los intelectuales de este período². Este aspecto invita a no per-

- 1 Sobre el desarrollo de los estudios de filosofía socrática, téngase en cuenta el punto de inflexión que sentó la publicación de *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, de G. GIANNANTONI, en 1990. Puede compararse el trabajo tradicional de HUMBERT (1967) con los más recientes incluidos en compilaciones como VANDER WAERDT (1994), ROMEYER-DHERBEY (2000) y ROSSETTI-STAVRU (2010). Sobre el fenómeno del diálogo socrático y sus posibles orígenes, cfr. ROSSETTI (2007) y CLAY (1994).
- 2 Esta caracterización es utilizada por ROSSETTI (2001) para distanciarla de modelos expositivos.

der de vista que el formato literario compartido convivió con perspectivas teóricas disímiles en múltiples planos, incluido el metodológico. Así, la noción de dialéctica asume en la filosofía platónica valores y funciones que distan de los que le atribuyen, dentro del mismo grupo socrático, Antístenes o Euclides de Mégara³. Precisamente el grupo megárico, que nos interesa en esta ocasión, está asociado con una versión radical de la refutación y sobrevuela la construcción del *Eutidemo* encarnando un modelo del cual Platón necesita distanciarse para alejar su propia metodología de las impugnaciones de vana “discusión por la discusión”. Con sus propias estrategias argumentativas cada línea socrática pugna por apropiarse del legado originario, pero a la vez por evitar que la especificidad de cada línea se vea disuelta en la polifonía grupal⁴.

3 La dialéctica en Antístenes, a quien se asocia con el iniciador o al menos inspirador del cinismo, se vincula con la *episkepsis onomáton* (“investigación de los nombres”), en un marco ontológico corporeísta. Sobre esta vertiente, cfr. A. BRANCACCI (1990). La dialéctica megárica, por su parte, se desprende de una imposibilidad de alcanzar conocimiento cierto, que desemboca en la formulación de paradojas que muestren tal imposibilidad. Sobre esta vía y su relevancia en el diálogo de la época, cfr. CAMBIANO (1977), MONTONERI (1984) y DÖRING (1971).

4 En este sentido, cabe notar que influyentes líneas de lectura actuales, como la de T. IRWIN, atienden especialmente a la raigambre socrática de la ética platónica y sus fundamentos onto-gnoseológicos. Véase, por ejemplo, IRWIN (1977 y 1995: 13-20). Nuestra lectura retoma la importancia de esta filiación, planteando además que para

En este horizonte, nos proponemos examinar la construcción del paralelo Sócrates-Marsias en *Eutidemo* como una metáfora sobre la refutación, poniendo de relieve su dimensión antierística a partir de la oposición “riesgo”-“trampa” (punto 1). Sobre esta base, estudiaremos la estrategia de incorporación del protréptico a la dialéctica como parte de la propuesta de una dialéctica colaborativa (punto 2). Con este recorrido, estaremos en condiciones de atisbar el modo en que Platón bosqueja la identidad de su enfoque en el complejo entorno de ebullición de líneas teóricas que caracteriza a la primera mitad del s. IV a.C.

1. Marsias en el *Eutidemo*: “ponerse en riesgo” vs. “tender una trampa”.

Marsias aparece mencionado en cinco obras incluidas en el corpus platónico. La que habrá de interesarnos prioritariamente es la de *Eutidemo* (285d). A ellas se suman *Banquete* (215b-e), *República* (399e), *Leyes*, (677d) y *Minos* (318b). Las dos últimas enfatizan su destreza con la flauta y lo colocan en el lugar de fundador e instaurador de la técnica de ese instrumento. En *Leyes* opera como ejemplo del cíclico redescubrimiento de saberes que tiene lugar después de

sopesar sus alcances es preciso devolver al primer plano los desarrollos de las vertientes socráticas no platónicas, a los efectos de comprender qué espacio teórico ocupa cada una y de qué estrategias de posicionamiento se vale cada uno.

la devastación de las catástrofes y se lo menciona junto con figuras relevantes para las artes como Dédalo, Orfeo, Palamedes y Amfión. En efecto, en el concierto de los mitos etiológicos, dos son los relatos que hablan del origen de la flauta. Uno de ellos lo remonta directamente a Marsias; el otro señala a Atenea, con el agregado de que la diosa descartó el invento por la antiestética posición del rostro⁵.

Una importancia similar subyace en la mención del *Minos*, seguramente apócrifo pero considerado usualmente, igual que el *Hiparco*, como obra de un académico contemporáneo del último Platón y compenetrado en los lineamientos nucleares de su doctrina⁶. En este caso, de un modo paralelo a *Leyes*, Marsias, junto con su novio Olimpo de Frigia, aparece como ejemplo de νομοθέτης de aulética y prepara la mención de *Minos* como modelo de legislador.

En contra de estos reconocimientos va la alusión en *República*, que menciona a Apolo como contracara de Marsias, en una alusión indirecta al mito que relata la ὕβρις del sileno respecto de su pericia musical y su desollamiento por parte del dios como castigo. En una variante, Marsias, tomado por la ὕβρις, desafía a Apolo, que según el juicio de las Musas lo vence con la cítara. En otras, Apolo mismo busca devolver a su lugar a

Marsias forzando el enfrentamiento para mostrarle sus limitaciones⁷. Con este trasfondo, en el marco del saneamiento de la ciudad enferma, se lleva a cabo una revisión de la μουσική que deja fuera de la πόλις purificada la poesía tradicional. Con ella, en el ámbito de la armonía, corren igual destino las composiciones en flauta, impugnadas por su inmoderación de sonidos y contrarias a la medida que pretende impregnarse en el arte en general. Es así que se afirma: “No estamos haciendo nada nuevo, mi amigo, –dije yo– cuando elegimos a Apolo y a los instrumentos de Apolo en lugar de elegir a Marsias y los suyos” (*Rep.* 399e)⁸.

Estos dos rasgos –pericia musical y ὕβρις– serán centrales para comprender el papel de las comparaciones de Sócrates con Marsias que aparecen en *Eutidemo* y *Banquete*. No solo exteriormente, como se encarga de notar el personaje Alcibiades en *Banquete* (215a), Sócrates se parece a Marsias, sino que en ambos se da la asociación entre sabiduría y abstinencia⁹. Marsias es una criatura sal-

5 Cfr. Ovidio. *Fastos*, 7. 697. Sobre Marsias y la figura del sátiro, cfr. BELFIORE (1980), ZANKER (1995: 38), LISSARRAGUE (1990) y USHER (2002).

6 Sobre el *Minos*, cfr. BRADLEY LEWIS (2006: 17-53).

7 Cfr. Apolodoro. *Biblioteca*, 4. 2 y Heródoto, 7. 26. Esta arista de la personalidad de Apolo suele mencionarse como ejemplo de la crueldad que acompaña a esta deidad asociada con la razón y la proporción y se ha utilizado para contrarrestar la construcción nietzscheana de lo apolíneo, por ejemplo en G. COLLI (1996: cap. 3) y M. DETIENNE (2001: 10 ss.).

8 Las traducciones de textos griegos citadas son nuestras.

9 Cfr. Diodoro Sículo, 3. 59. Ambos rasgos están recuperados en *Banquete*, 219c-d y 222a.

vaje, que sin embargo encanta a sus auditores, así como Sócrates es feo y confronta las costumbres, pero quienes lo escuchan quedan en alguna medida transformados¹⁰.

Concentrémonos ahora en el pasaje que nos interesa. En *Eutidemo*, la mención de Marsias aparece tras el argumento paradójico sobre el deseo de la muerte de Clinias (275d-278e). Se trata de un contexto sugestivo por sus alusiones a la violencia y el engaño¹¹. La figura de Sócrates, en plan de contemporización, calma los ánimos de Ctesipo, que ocupa el lugar de un vehemente ἐραστής que defiende a su ἐρώμενος. Para ello recurre a una suerte de declaración de principios: si los erísticos pueden hacer a los hombres virtuosos y sensatos, se ofrece como 'víctima' para que lo transformen.

El tópico del tormento como vía para mejorar está presente en la tradición mítica en la figura del asesinato de Pelias aludido en 285c. Cuando Sócrates dice que está dispuesto a entregarse a Dionisodoro, como si este fuera Medea, recuerda el engaño de la hechicera a las hijas de ese rey, a las que convenció de que si despedazaban y hervían a su padre lograrían que éste reviviera en un cuerpo joven¹². Lo relevante de este punto es

que está claro que esto fue solo un engaño de Medea, de manera que Pelias y sus hijas quedaron envueltos en una historia de horror, tormento y muerte irreparable. Del mismo modo, sobrevuela el contexto que la concesión de Sócrates al diálogo con los hermanos Eutidemo y Dionisodoro es un artilugio no exento de ironía. Al compararse con Pelias revela dos aspectos interesantes del juicio que le merecen sus interlocutores. Por un lado, es evidente que no cree que realmente tengan ni la voluntad ni la capacidad de enseñar la virtud, sino que, por el contrario, se trata de una práctica que hace que los interlocutores terminen destrozados como Pelias. Si la ἀρετή está ligada en Platón con la plenitud de la cosa, este procedimiento que debilita y destruye no puede ser nada deseable. Por otro lado, el segundo corolario está asociado con la 'presencia' de una tercera persona en juego. En el caso de Pelias interactúan Pelias como objeto de la violencia, sus hijas como operadoras del conjuro y Medea como inspiradora. Si mantenemos el paralelismo también aquí puede atisbarse una tercera instancia más allá de Sócrates, que ocupa el lugar de Pelias, y los hermanos, que están aquí en la función de las hijas, con la misma multiplicidad numérica y su apelación al parentesco. ¿Quién es entonces aquí Medea, la figura instigadora?

Hemos sostenido en otro lugar que el desarrollo entero del *Eutidemo* puede ser interpretado en clave antimegárica, lo cual señalaría hacia la parificación del instigador con Eucli-

10 Cfr. ZANKER (1995: 38).

11 Véanse los comentarios al pasaje en CANTO (1987) y NARCY (1984).

12 El tema se trata en Eurípides en *Medea*, 8 ss. Una alusión al despedazamiento y cocción de seres humanos se encontrará más adelante en *Eutidemo*, 301c-d. Sobre este tópico, cfr. LEE (1972) y SIJPESTEIJN (1972).

des de Mégara y su entorno¹³. De eso puede inferirse que quienes practican la erística son un instrumento ciego de los diseñadores de este enfoque y cuando quieren enseñar no hacen más que destruir. Detrás de la declaración de entrega a los hermanos erísticos se entrevé la creencia de estar en manos de taumaturgos improvisados e ignorantes que creyendo mejorar a los hombres los terminan descuartizando y cocinando. Sobre esta base debe entenderse la respuesta de Ctesipo que alude a Marsias:

También yo mismo, Sócrates, estoy listo para entregarme a mí mismo (παρέχειν ἑμαυτόν) a este par de extranjeros, incluso si quieren desollarme todavía más de lo que me están desollando ahora (ἐὰν βούλωνται δέρειν ἔτι μάλλον ἢ νῦν δέρουσιν), con tal de que mi piel no vaya a terminar para un odre (εἰς ἀσκόν), como la de Marsias, sino para la virtud (εἰς ἀρετήν) (*Eutidemo*, 285c-d).

Ctesipo se identifica con Sócrates y su intervención clarifica y sintetiza la posición de ambos. El riesgo al que hacemos referencia se manifiesta en la idea del παρέχειν, del entregarse a otros como opción aceptable, pero explicitando un requisito asociado con el hecho de que el vínculo sea efectivamente formativo. Al mismo tiempo, se contempla que esta formación puede incluir ejercicios costosos, como surge de la figura del desolla-

miento, frente al que hay una exposición voluntaria, pero se exige que ese esfuerzo esté orientado a la búsqueda de la ἀρετή.

El motivo de esta actitud está enraizado en situaciones como la descripta en *Banquete* (204b), donde entre la divinidad sabia y el hombre ignorante que se solaza en una conciencia ingenua y paralizante, el filósofo queda ubicado en un lugar intermedio e inestable, donde está acuciado por interrogantes y dudas que lo empujan a buscar respuestas. Este impulso implica exponerse al peligro enfrentándose a lo desconocido, espacio ignoto donde puede residir un fundamento estable que confiera sentido al entorno, pero también la aniquilación en manos de potencias que no se dominan. Este salir a lo desconocido es lo que diferencia al filósofo platónico del resto, como muestra el símil de la caverna en el capítulo 7 de *República*, en la cual el avance cognitivo se presenta en clave de relato de aventuras, de una epopeya de ascenso en busca de lo real¹⁴. Esta serie de rasgos lleva a ROWE a definir a Sócrates como *searcher* (2007: 72, nota 19), en una actitud claramente opuesta a la que despliegan Eutidemo y su hermano como estrellas del ganar a cualquier precio (2007: 17).

La conmoción del sujeto que se interna en lo extraño contrasta radical-

13 Cfr. MÁRSICO-INVERSO (2012: 26-58, esp. 42-58). Sobre las conexiones de este texto con la vertiente megárica, cfr. igualmente DORION (2000) y MÜLLER (1985: 110-120).

14 Sobre este enfoque, véase nuestro trabajo acerca del símil de la caverna en el marco del tratamiento onto-gnoseológico que fundamenta el pensamiento platónico de madurez en INVERSO-MÁRSICO (2011: 196-205).

mente con la del sujeto que, apostado en su rincón, acecha hasta que otro penetre en sus terrenos para atacarlo y someterlo. Esto último es lo que hacen los erísticos en *Eutidemo*: nunca trasponen los límites de su juego y se limitan a tender trampas a los interlocutores, como si operaran en un coto de caza con sus movimientos meticolosamente premeditados. Esta tensión atraviesa el posicionamiento de Sócrates en esta obra donde muestra la distancia entre la dialéctica-riesgo y la erística-trampa. Precisamente en este punto emerge con claridad la dimensión del ἔλεγχος. Puestos a investigar la tensión entre el modelo platónico apoyado en el diálogo cooperativo que ‘se pone en riesgo’, frente al modelo megárico que diseña argumentos a la manera de ‘trampas’, el tipo de ἔλεγχος al que cada uno recurre resulta una bisagra diferenciadora entre dos modelos dialécticos de cuño socrático¹⁵. El grado de violencia implicado en ambos será también radicalmente diferente¹⁶.

15 A propósito de la dialéctica platónica como diálogo cooperativo, seguimos la línea de lectura de A. VIGO (2001: 4-41).

16 Basta citar uno solo de los numerosos ejemplos de argumentos, algunos de ellos insultantes, que Eutidemo y Dionisodoro disparan sobre sus interlocutores: “- Dime: ¿tienes un perro? -Y es muy bravo -contestó Ctesipo. -¿Y tiene cachorros? -Y son como él -dijo-. -¿Entonces el perro es su padre? - Al menos yo lo vi apareándose con la perra -dijo-. -¿Entonces qué? ¿El perro no es tuyo? -Claro que sí -dijo-. -¿Entonces, siendo padre, es tuyo, de modo que el perro resulta tu padre y tú eres hermano de los cachorros?” (298d-e). La confusión entre los sentidos relacional y posesivo sir-

A pesar de los intentos de Ctesipo por salir del estrecho margen del interrogatorio, el argumento avanza como una maquinaria imparable. Revisemos rápidamente los pasajes en los que aparecen variantes del verbo ἔξ-ελέγχω, que proviene del sustantivo ἔλεγχος. En 272a se retrata a Eutidemo y Dionisodoro como diestros “para luchar con los discursos y refutar siempre lo que se dice” (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἔξελέγχειν τὸ αἰεὶ λεγόμενον), subrayando que esto es independiente de la verdad o falsedad del asunto. Hacia esta pericia argumentativa pretende Sócrates “entregarse” (παραδιδόναι), como en 285c. La segunda aparición, en 275e, constituye una especie de propaganda por parte de Dionisodoro, que con orgullo enfatiza que Clinias será refutado (ἔξελεγχθήσεται) cuando conteste cualquier cosa. Una nueva aparición del término en 293e contiene llamativamente una especie de grito triunfal de Eutidemo hacia Sócrates, “tú mismo te estás refutando” (αὐτὸς σαυτὸν γε δὴ ἔξελέγχεις), donde las formas pronominales enfatizan la segunda persona. Es el interlocutor el que “él mismo” (αὐτὸς) y “a sí mismo” (σαυτὸν) es rebatido. El dialéctico erístico solo marca el terreno, pero no es responsable de la caída en la trampa. En todo caso, y suponiendo que el enfoque general es megárico, la causa última de esta situación será la inad-

ve para provocar la progresión: el perro es tuyo; el perro es padre; el perro es tu padre. Aristóteles menciona el argumento en *Refutaciones sofísticas* 24, como un ejemplo de falacia de accidente. Sobre este punto, cfr. DORION (1995: *ad loc.*).

cuación entre lenguaje y realidad, de manera que toda argumentación termina en constructos paradójales¹⁷. Lo cierto es que el énfasis en la segunda persona funciona como un elemento que distancia a los interlocutores y subraya la soledad del interrogado, todo lo contrario del diálogo cooperativo.

Si, como sugerimos, 293e es una síntesis de la posición erística, en 295a se despliega la alternativa platónica: “me presto con todo gusto a que me refutes en esto” (ἡδιστα ταῦτα ἐξελέγχομαι), dice Sócrates, porque espera extraer de ello un beneficio. Las dos apariciones finales constituyen un buen contrapunto de esta oposición, dado que oponen las figuras de ‘refutadores’ (ἐξελέγοντες) y ‘refutados’ (ἐξελεγχόμενοι) ordenadas de una manera diferente de la esperada. En efecto, en un clima de reflexión y síntesis sobre el vértigo del diálogo con Eutidemo y Dionisodoro, en 303d, Sócrates bosqueja un contexto en el que se desprecia la victoria si depende de armas erísticas. La confirmación de este orden axiológico surge en 304d, donde Critias se identifica “con los que podrían ser refutados con agrado por argumentos de este tipo más que ser refutadores” (τῶν ἡδίων ἂν ἐξελεγχομένων ὑπὸ τοιούτων ἢ ἐξελεγχόντων). El espíritu de la dialéctica se distancia, entonces, de la actitud de puro ἀγών. El dialéctico, a diferencia del erístico, no persigue el triunfo argumentativo, sino que se

pone en riesgo buscando elementos dialógicos que en el modelo erístico pasan inadvertidos. El ἔλεγχος constituirá primariamente un resorte de examen y revisión de argumentos y solo secundariamente, como veremos de inmediato, apuntará a procedimientos de conquista y apropiación, lo cual distancia la dialéctica de otros géneros discursivos.

2. Modelos de dialéctica y apropiación del género protréptico en *Eutidemo*

La función del ἔλεγχος pensado en estos términos puede examinarse con provecho prestando atención al modo en que se procede en el *Eutidemo* a una apropiación del género protréptico. La relación entre ambos tipos discursivos constituye una zona controvertida, como surge de los enfoques discordantes sobre este punto. A. MICHELINI ve en el *Eutidemo* un ejemplar extraño en medio de una obra que desdeñaría el género protréptico como símbolo de la sofística (2000: 510). En las antípodas, R. SLINGS sostiene que existe una fusión entre filosofía platónica y protréptico, que se hace evidente en *Apología* (30a-b), donde Sócrates define su actividad como una exhortación a ocuparse del alma. Asociado con desarrollos como *Teeteto* (150a ss.), donde la actitud mayéutica es interpretada como un entramado dialéctico apoyado en el ἔλεγχος que permite probar (βασανίζειν) lo procreado por el interlocutor, o como la sexta definición de *Sofista* (231e)

17 Sobre los rasgos básicos de la posición megárica a propósito de las relaciones entre ontología y lenguaje, cfr. MULLER (1985) y MÁRSICO (2013: 342-352).

donde esta figura es “purificadora de almas”, el género protréptico resulta para SLINGS inescindible de la filosofía (1999: 127 ss.).

Hay, sin duda, aspectos atendibles en ambos enfoques, que sin embargo resultan parciales e inviables para dar cuenta de la relación que buscamos. Es claro que el protréptico como mera ἐπίδειξις exhortativa para unirse a un maestro no es algo que interese especialmente a Platón. Sin embargo, este rechazo emerge también en ciertos conocidos pasajes respecto de la poesía y la retórica que han cimentado la figura de un Platón antipoético, mientras que, si se presta atención al propósito general, estos formatos discursivos no son descartados de plano sino transformados e incorporados en carácter de auxilio del género filosófico. Así, contra MICHELINI, cabe sostener que la existencia de aspectos criticados no es óbice para que el formato protréptico sea recuperado bajo otra modalidad. Al mismo tiempo, contra SLINGS, hay que notar que la identificación de pasajes asimilables a los parámetros del protréptico se debe complementar con una explicación de la dinámica y relación con el discurso filosófico, punto que no se reduce a una mera superposición, sino, como sugerimos, a un programa de fortalecimiento de la filosofía por medio de la apropiación de formatos preexistentes, mecanismo que depende del enfrentamiento con otras prácticas teóricas. A los efectos de aclarar en qué consiste este dispositivo de implantación disciplinar

nos detendremos en el análisis de los modelos protrépticos del *Eutidemo*.

En 275a se instala el pedido de Sócrates de una exhortación a la filosofía y el cuidado de la virtud. De allí surge la primera demostración erística en 275d-278e, donde se despliegan dos argumentos que revelan la ambigüedad intrínseca de la noción de aprendizaje. Por vía indirecta constituyen un modo de hacer de todo protréptico un *flatus vocis*, dado que todo μανθάνειν, en sus sentidos de ‘comprensión’ y ‘aprendizaje’, está condenado al fracaso desde el inicio¹⁸. Con esto se pretende probar que, al menos frente a la exhortación a la virtud, la erística es ineficaz. Inmediatamente, con la excusa de que ha habido un malentendido, Sócrates inicia una demostración del tipo de protréptico que busca. Resulta ser una ἐπίδειξις que no apunta, como las de los sofistas, a conseguir alumnos, sino que tiene una función heurística e intrateórica. Probablemente aquí se encuentre la primera y radical diferencia entre el protréptico como prototipo retórico preexistente y la modalidad platónica que comienza la transformación abandonando los objetivos pragmáticos y materialistas, lo cual hace efectivamente posible su incorporación sin conflicto a la dialéctica.

Por otra parte, estos pasajes del *Eutidemo* son reveladores respecto del lugar atribuido a la refutación, dado

18 Sobre la paradoja del aprendizaje y su conexión con la paradoja del conocimiento de *Menón*, 80d ss., cfr. MÁRSICO (2010: 93-102) y CANTO-SPERBER (1991).

que aparece en primer plano un contrapunto entre el modo recalitrante de refutación erística y el modo colaborativo de la dialéctica platónica. En esta última se apela a un sinnúmero de artilugios para lograr la objeción respecto de la posición del interlocutor cuando esta es errónea o irreflexiva, pero tratando de evitar una ridiculización que interrumpiría el diálogo. Muchas veces la confrontación es inevitable y se llega a situaciones de choque, como sucede en *Eutidemo* 284e o en *Gorgias* 519d-e, con la amenaza de retirarse del diálogo de Calicles, pero en esos casos Sócrates activa una actitud conciliadora que alcanza su extremo en el recurso de *Hippias Mayor* (286c ss.), donde ante la esperable reacción iracunda del sofista aplica un mecanismo de ‘tercerización’ de sus opiniones, atribuyéndoselas a un adversario al que querría vencer con ayuda de Hippias. Se trata, en realidad, de su *alter ego*, ejecutor de la refutación, en un recurso que logra llevar el diálogo hasta el final a pesar de la explosiva personalidad de Hippias. Como segundo rasgo puede, entonces, contarse la reducción de la confrontación, compatibilizando la función catártica característica de la aporía con un propósito de manutención de la relación dialógica.

En el caso de *Eutidemo*, tras el despliegue de los erísticos, que culminaron su demostración hablando precisamente de la destrucción de Clinias, Sócrates opone un ejemplo de protréptico redefinido con los dos rasgos de teoreticidad y cooperación. En él se busca exhortar a los estudios

filosóficos planteando que la felicidad requiere bienes, como riqueza, salud, honores, sabiduría (278e-279b), frente a los cuales aparece como determinante la capacidad de acierto (εὐτυχία), que tras algunas dudas resulta reductible a la noción de sabiduría (279c-280b). A esta gradación que bosqueja la pirámide de bienes se agrega un criterio que la refuerza ligado con la posesión y uso (280c-e). Para ser tal, un bien requiere que se lo posea y use de manera correcta, lo cual solo se alcanza con conocimiento (281a-e), y para tener conocimiento se debe practicar la filosofía (282a-d)¹⁹.

Este recorrido, similar a muchos otros pasajes de los diálogos tempranos y de transición, enfatiza en este contexto dos aspectos nucleares: por un lado, la ausencia de un plan predeterminado, y, por otro, el avance compartido. Ejemplo del primer tipo es el punto de la redefinición de la εὐτυχία, donde Sócrates declara que “vuelve a cambiar de opinión” (279c-d). No hay, por lo tanto, un formato premoldeado que Sócrates esté tratando de aplicar a Clinias, sino que ambos se hallan embarcados en el examen. Por ello se insiste en que por haber supuesto que εὐτυχία y σοφία eran cosas diferentes estuvieron expuestos al ridículo “ante los extranjeros” (279d). De esto se infiere que la vergüenza, que patentiza el estado de carencia del

19 Esta temática es identificada por Rowe como un núcleo positivo que pasa de Sócrates a Platón y marca no solo su continuidad sino el punto ‘doctrinal’ de su posición (2007: 25ss.).

sujeto y revela su humillación, no es algo que se produzca en el seno de la interlocución sino que queda proyectada hacia un afuera inespecífico. La fuente de vergüenza no es el otro con quien se dialoga sino otros genéricos frente a quienes el interlocutor es un aliado. En este marco todo efecto confrontativo de la refutación queda minimizado por la construcción de un 'frente común' respecto del juicio de terceros²⁰.

Este modelo cooperativo está caracterizado por estructuras dilemáticas debilitadas en su poder refutatorio. Es claro que la dialéctica se aviene, en líneas generales, al modelo de preguntas y respuestas antes bien que a la exposición de discursos extensos usuales en la sofística, hasta el punto de que se ha sindicado a Sócrates como el verdadero fundador de este dispositivo de argumentación. En el modelo erístico-megárico el dilema sirve para plantear dos posibilidades opuestas y mostrar cómo ambas implican contradicción. Dentro de la obra platónica este es-

quema rige no solo pasajes como el del aprendizaje en *Eutidemo* (275d-278e), sino también otros como el llamado "dilema de la participación" de *Parménides* (130e ss.), que no por casualidad está inspirado en la erística²¹. En la versión platónica, sin embargo, no hay una restricción al esquema binario riguroso donde las respuestas solo pueden ser 'sí' o 'no'. Al contrario, se insiste en la necesidad de aclarar el sentido de lo dicho antes de responder, y las repreguntas y segundas explicaciones son muy usuales en los diálogos²². La estructura dilemática aparece como un ofrecimiento a que el interlocutor elija una opción, pero si se constata su inviabilidad, se vuelve atrás sin mayor trámite. La retractación dialéctica no pone en falta al interlocutor, que nunca quedaría expuesto al grito triunfal "tú mismo te estás refutando" de *Eutidemo* 293e, que mencionamos en el punto 1.

Esto queda bosquejado con claridad en el segundo modelo protréptico en 288d-292e. Como respuesta a las paradojas disparadas por los hermanos, Sócrates parte de los resultados del primer modelo protréptico y plantea la pregunta sobre la identidad del tipo de conocimiento buscado, que permitiría usar correctamente los bienes subalternos. El camino argumen-

20 El mismo desplazamiento que aminora el conflicto se bosqueja en la figura de Diotima en *Banquete*, así como en el tratamiento de la tercera ola, referida al gobierno de filósofos, en *República* (471c ss.), donde se trata de responder a los posibles objetos. No es una objeción a lo que venimos diciendo la puntualización de ROWE acerca de la ficcionalidad de los momentos en que Sócrates está en aporía (2007: 24-25). Evidentemente Platón tiene una idea previa de cómo sacará -o no- a sus personajes de un atolladero, pero no impide que desde el punto de vista metodológico esta construcción literaria apunte a señalar la conveniencia de una investigación abierta donde existe el riesgo de aporía.

21 Cfr. MÁRSICO (2011: 204-212).

22 Véanse, por ejemplo, las aclaraciones en pasajes clave de la obra platónica como la alegoría de la línea en *República*, 509d-511e, el método hipotético en *Fedón*, 99c ss., o el pasaje del ascenso en *Banquete*, 209 e ss. Más adelante en *Eutidemo*, 295b-c, Sócrates exige el derecho de la repregunta.

tativo es en este caso especialmente apto para vislumbrar los recodos y mecanismos de la refutación, ya que ofrece tres ejemplos sucesivos de intentos fallidos. En efecto, se propone el patrón de los instrumentos musicales, el de la composición de argumentos y el de la estrategia, cuya estructura se revela inadecuada para dar cuenta del modo en que el sujeto se vale de un bien arquitectónico (289b-290d). Lo que en el modelo erístico de Eutidemo y Dionisodoro adquiriría la fisonomía de la triple derrota de lucha libre infundida al interrogado en 277d, en el argumento guiado por Sócrates se convierte en una larga metáfora de extravío y reencauzamiento de ambos interlocutores. Clinias y Sócrates se pierden, se orientan y vuelven a perderse juntos en 290a-b:

- ¿A dónde nos tendríamos que orientar ahora? –dije yo–. ¿A qué técnica?
 –Yo no le veo salida –dijo–.
 –Sin embargo –contesté–, creo que yo la he encontrado.
 –¿Cuál? –preguntó Clinias–.
 –Me parece que la estrategia –dije yo– es más que cualquiera la técnica con cuya posesión alguien sería feliz.
 –A mí por lo menos me parece que no.
 –¿Por qué? –pregunté yo–.

El desconcierto es parejo y, cuando Sócrates intenta salir de la aporía con una respuesta posible, el otro ocupa el lugar del interlocutor lúcido que debe controlar el avance de la argumentación. Así es que en este caso Clinias se resiste a la propuesta de Sócrates y la rebate, mostrando igualmente que

los papeles de interrogador e interrogado no son fijos, sino que el diálogo cooperativo horizontal permite el intercambio de roles.

Compartido también es el camino de ambos en 291b-c, donde el triple fallo intenta ser superado sosteniendo que el conocimiento buscado es la política, pero los instrumentos teóricos para probarlo, que se desplegarán en *República*, no están en este diálogo al alcance de Sócrates y Clinias, que se ven disminuidos a la categoría de “chiquitos que persiguen alondras” a quienes los conocimientos “siempre se nos escabullían”, como si estuvieran “en un laberinto”, de manera que no avanzan y están cada vez “como en el inicio”²³. Esta confusión es la que en 293a lleva a pedir ayuda a Eutidemo y Dionisodoro a los efectos de que concluyan el protréptico indicando cuál es el μέγιστον μάθημα. La mención de la “tercera ola del argumento” puede ser entendida como una referencia intertextual al pasaje de *República* (471c) que introduce la figura del filósofo. Es, en ese caso, una indicación respecto del modo en que se podría salir de la confusión y, por contraste, del modo en que los erísticos se pierden en el caos, preocupados por hundir a su interlocutor en paradojas, cuando deberían tomarlo de aliado para volver al camino.

23 Sobre las múltiples relaciones intertextuales entre *Eutidemo* y *República*, que muestran la relación intrínseca entre obras metodológicas y programáticas, cfr. KENT-SPRAGUE (1976), KAHN (1981) y (1998: 321ss.) y PARRY (2003: 1-28).

Conclusión

Cabe recordar que el tramo final del *Eutidemo* presenta a Critón en diálogo con un interlocutor innominado, en quien suele verse una alusión a Isócrates, que critica ácidamente el modo en que Sócrates dialoga con los erísticos. Desde la perspectiva que vinimos desarrollando, este final se plasma como una indicación sobre el propósito platónico de mostrar que la dialéctica como herencia socrática adquiere, en terreno platónico, aristas constructivas y no se desplaza hacia las variantes erísticas. Platón debe evitar el riesgo de que se lo confunda con un megárico. Es por ello que se extreman en el *Eutidemo* los retratos de los vicios de los erísticos, así como las muestras de sacrificio que acompañan al platónico. No es casual que en este diálogo se den cita Medea y el suplicio de Pelias (285c), el sufriente Marsias (285d), Heracles enfrentando a la inefable Hidra (297c-d) y los gigantes castigados en el Hades (299c). Los erísticos se convierten en los monstruos del desollamiento de la alusión de Marsias, esos que en cada encrucijada teórica instalan a Escila y Caribdis para hacer insolubles los dilemas. La dialéctica platónica intentará, por el contrario, alejar a los monstruos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BURNET, J. (1957 [1900-1907]). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- DÖRING, K. (1971). *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Amsterdam: Grüner.
- DORION, L. (1995). *Aristote. Les refutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire. Paris: Vrin.
- GIANNANTONI, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis.
- MÁRSICO, C. (2013). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- MÁRSICO, C. e INVERSO, H. (2012). *Platón. Eutidemo*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- MÉRIDIÉ, L. (1931). *Euthydème. Platon Oeuvres Complètes*. T. 5, 1er. Partie. Paris: Les Belles Lettres.
- MULLER, R. (1985). *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris: Vrin.

Bibliografía citada

- BELFIORE, E. (1980). "Elenchus, Epode and Magic: Socrates as Silenus". En *Phoenix* 24; 128-137.
- BRADLEY LEWIS, V. (2006). "Plato's *Minos*: the Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right". En *Review of Metaphysics* 60/1; 17-53.
- BRANCACCI, A. (1990). *Oikeios logos. La filosofía del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- CAMBIANO, G. (1977). "Il problema dell'esistenza di una scuola megarica" en G. GIANNANTONI (ed.). *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. Bologna: Il Mulino; 25-53.

- CANTO, M. (1987). *L'intrigue philosophique: essai sur l'Euthydème de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- CANTO-SPERBER, M. (1991). *Les paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Odile Jacob.
- CLAY, D. (1994). "The Origins of the Socratic Dialogue" en VANDER WAERDT, P. (ed.) *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell University Press; 23-47.
- COLLI, G. (1996). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- DETIENNE, M. (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid: Akal.
- DORION, L. (2000). "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?" en T.M. ROBINSON & L. L. BRISSON (eds.). *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum*. International Plato Studies, vol.13. Sankt Augustin: Academia; 35-50.
- HUMBERT, J. (1967). *Socrate et les petites socratiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- INVERSO, H. y MÁRSICO, C. (2011). "Syn hóloi tòi sómati stréphein pròs tò phanón: teoría y corporalidad en el símil platónico de la caverna desde una matriz fenomenológica". En *El hilo de la fábula* 6; 196-205.
- IRWIN, T. (1977). *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- KAHN, C. (1981). "Did Plato Write Socratic Dialogues?". En *Classical Quarterly* 31; 305-320.
- KAHN, C. (1998). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KENT-SPRAGUE, R. (1976). *Plato's Philosopher-King*. Columbia: University of South Carolina Press.
- LEE, K. (1972). "Medea and the House of Pelias". En *Classical Journal* 68/1; 78-79.
- LISSARRAGUE, F. (1990). "Why Satyrs are good to represent" en Winkler, J. & Zeitlin, F. (eds.). *Nothing to do with Dionysus? Athenian Drama in its social context*. Princeton: Princeton University Press; 228-236.
- MÁRSICO, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: del Zorzal.
- MÁRSICO, C. (2011). "Formas megáricas y paradojas: el naufragio de la conexión entre hombre y naturaleza" en MÁRSICO, C. (ed.). *Legalidad cósmica y legalidad humana en el pensamiento antiguo*. Buenos Aires: UNSAMEdita; 204-212.
- MÁRSICO, C. (2013). "Megaric philosophy: between Socrates' influence and Parmenides' ghost" en CORDERO, N. (ed.). *Parmenides, venerable and awesome*. California: Parmenides Publishing; 345-52.
- MICHELINI, A. (2000). "Socrates plays the buffoon: Cautionary protreptic in Euthydemus". En *American Journal of Philology* 121/4; 509-535.
- MONTONERI, L. (1984). *Megarici: studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania: Università di Catania.
- NARCY, M. (1984). *Le philosophe et son double. Un commentaire de l' Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- PARRY, R. (2003). "The Craft of Ruling in Plato's *Euthydemus* and *Republic*". En *Phronesis* 48/ 1.
- ROMEYER-DHERBEY, G. (2000). *Socrates et les socratiques*. Paris: Vrin.

ROSSETTI, L. (1977). *Aspetti della letteratura socratica antica*. Chieti: Università degli Studi di Chieti.

Recibido: 19-09-2014

Evaluado: 05-11-2014

Aceptado: 08-11-2014



ROSSETTI, L. (2001). "The Sokratikoi Logoi as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues" en V. Karasmanis (ed.). *Socrates 2400 Years Since His Death. International Symposium Proceedings*. Delphi: European Culture Centre of Delphi; 81-94.

ROSSETTI, L. (2007). "A context for Plato's Dialogues" en BOSCH-VECIANA, A. & MONTSERRAT-MOLAS, J. (eds.). *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions- Institut d'Estudis Catalans.

ROSSETTI, L. y STAVRU, A. (2010). *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari: Levante.

ROWE, C. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: CUP.

VANDER WAERDT, P. (1994). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press.

VIGO, A. (2001). "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo". En *Tópicos* 8/9; 5-41.

SIJPESTEIJN, P. (1972). "The Rejuvenation Cure of Pelias". En *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 9; 104-110.

SLINGS, S. R. (1999). "Introduction: Protreptic in Plato" en *Plato. Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press; 127-163.

USHER, M. (2002). "Satyr Play in Plato's Symposium". En *American Journal of Philology* 123/ 2; 205-228.

ZANKER, P. (1995). *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.