



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**La Naturaleza divina de la creación: El concepto de *póiesis*  
en el *Simposio***

Ricardo Tappan Díaz

Tutor: Alberto Constante

Proyecto de investigación de tesis para obtener el título de Maestro en Filosofía  
de la Cultura.

México Ciudad Universitaria Invierno 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Prólogo

## Introducción

### Capítulo I

*Póiesis: el horizonte de sentido.*

Desde la perplejidad

El origen de la confusión

El concepto *póiesis*I

*Póiesis* como *aitía*

*Technai poiéticas*

La técnica socrática - *póiesis* erótica

*Póiesis* como música que corresponde a los metros y los versos

### Capítulo II

*El horizonte de sentido que abre póiesis como el lugar donde se hacen posible las obras de eros y su utilidad para los hombres.*

El camino de Sócrates y Agathón

Las obras de eros y su utilidad para los hombres

*Eros* como deseo *poiético*

La naturaleza divina de la creación

La iniciación de Diótima

## Conclusiones

## PRÓLOGO

*Investigar* es andar a través de un camino. El destino de lo investigado, si bien dirige la investigación, no es la investigación misma. La investigación es el camino recorrido y aquello que sucede en el andar en ocasiones no puede anticiparse. La investigación produce la experiencia de encontrarse con lo desconocido. Recorrer este camino, de la palabra *póiesis* en Platón, es indagar a través de la huella, del surco, del vestigio, que pretende mirar hacia lo olvidado, lo perdido y el inicio. En esta ocasión aquello que pretendía exponer, el final del camino, mostró paisajes del recorrer que no se anticipaban en el itinerario.

El destino de andar en la presente investigación mira hacia la exposición de un concepto a partir de un diálogo específico de Platón: el *Simposio*. Platón no escribe tratados y resulta así que la tarea hermenéutica se vuelve compleja y, desde esa complejidad, puede decirse que facilita el recorrer del camino. Por una parte es tarea compleja pues el texto de esta investigación se ha construido sobre el cimiento de una estructura narrativa, plena en metáforas y símbolos. Por otra parte la tarea se facilita pues la intención del estilo narrativo, del diálogo que se elige estudiar, estriba en privilegiar los abismos que impulsan el preguntar. Dichos abismos se abren desde la carencia, desde lo desconocido. Y desde aquella

carencia se alzará la fuerza que impulsa la pregunta guía sobre el concepto *póiesis*. Una interpretación necesita elaborar preguntas. Es este el método que pretende dirigir la manera de andar el camino. La *intención* del presente proyecto es privilegiar como expone la filosofía de Platón, la pregunta sobre la respuesta. Se advierte que la intención en su totalidad *no* se ha cumplido. Ahora bien, no es la imposibilidad de la perfección lo que detiene este investigar. Pues aun sabiendo las dificultades que implica un estudio positivo y serio de una obra o concepto en el pensamiento de Platón, se ha iniciado la investigación. El impulso hacia la pregunta de la presente indagación se sostiene en comprender la imposibilidad de llegar a un lugar y aun así promover el intento, siguiendo un camino que abrieron los pensadores griegos.

Es necesario advertir que aquí no se encuentra una descripción del diálogo del *Simposio* de Platón. Tampoco contiene en forma un análisis sobre la estructura narrativa del texto. Se apoya en varias interpretaciones que se lanzan en dicha dirección de describir y analizar el diálogo en su totalidad. También se contempla que el diálogo del *Simposio* es, de alguna manera, ya familiar. Tampoco contiene en forma alguna respuesta sobre *eros* o un estudio analítico sobre qué es lo que los presentes en el *Simposio* querían decir acerca de *eros*.

La interrogante inmediata es el *por qué* de haber escogido el diálogo del *Simposio* para la exposición del concepto de *póiesis* y la aportación al mundo contemporáneo de preguntarse por un concepto en Platón desde un diálogo en particular. El diálogo con el pasado histórico de la filosofía está claro que es necesario. El presente proyecto

pretende en su inicio buscar otras formas posibles de comprender un concepto y su relación con el ser humano. Eliminando el prejuicio del origen de la frase “*por sus frutos lo conoceréis*”<sup>1</sup> y tomándola como pretendía Nicol, desde su contenido literal, al hombre “*por sus obras lo conoceréis*”, la interrogante estriba en preguntarse por la noción que dirige hacia una forma fundamental del ser del hombre en los inicios del pensamiento occidental; una forma de ser en la que participa *eros* como creador.

La investigación surge del *deseo* de investigar, del *afán* de conocer otras posibilidades de comprender y de la necesidad de situarse en un suelo distinto. Todo preguntar altera también al que pregunta. Transforma el espíritu, como el alimento que recibiría de manos de Protágoras Hipócrates<sup>2</sup>. Entonces se abre la pregunta: ¿qué es *póiesis* en Platón? A partir de este cuestionar se intenta elaborar con el rigor metodológico y académico, en la medida de lo posible, un itinerario, una dirección hacia el destino que implica la búsqueda del concepto. La pregunta que pretende dirigir ésta investigación e irá en busca del lugar donde emerge la noción de *póiesis*, en su posible universalidad como concepto, dentro del diálogo que le expone en relación a la constitución fundamental de la manera de ser del hombre como ser *erótico*.

El presente estudio primero habrá de abrir el horizonte de sentido de *póiesis* en el capítulo I para posteriormente, en el capítulo II, establecido el horizonte de sentido que implica el concepto expuesto por el personaje de Diótima, preguntarse

---

<sup>1</sup> *Evangelio según Mateo* 7:16

<sup>2</sup> Platón Protágoras 313d. trad. García G. C. Gredos Madrid 1981.

por la posibilidad del hombre, como un ser esencialmente erótico, con deseos y voliciones, de desplegar, en el horizonte abierto, la parte divina de su quehacer: un quehacer *poiético*.

Un concepto no es un concepto si no está fundado y fundamentado de tal manera que haga que aquello que concibe se vuelva para él medida y camino de un preguntar...  
M. Heidegger.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, 1961 Nietzsche, trad. Vernal J. Madrid Destino.





## INTRODUCCIÓN

En ocasiones el final otorga dirección al comienzo<sup>4</sup>. En el final permanece la memoria de lo recorrido. En esta ocasión el fin del camino recorrido servirá para dar marcha al inicio de una investigación. Al final de la obra platónica hay un rastro en la memoria de lo que implica la noción a tratar en la presente investigación: *póiesis*. En las últimas obras de Platón se contiene ya el trabajo del camino realizado, en el pensamiento, de la obra de una vida. Pues en el diálogo de las “*Leyes*” Platón contempla la polisemia de la palabra de *póiesis* al tratar con los advenidos poetas trágicos. La dirección del camino radica en señalar dicha polisemia a través del concepto de *póiesis* expuesto por Diótima y extraer algunas consecuencias de ello.

En las *Leyes*, al final del camino de Platón, se plantea, de manera similar que en la *República*, una interrogante acerca de la posición de la tragedia en relación a la educación.<sup>5</sup> El “extranjero ateniense” recrea un posible diálogo con unos

---

<sup>4</sup> La presente investigación es el resultado de un acercamiento a Eduardo Nicol, quien desde sus obras me impulsó a elaborar la pregunta por *póiesis*.

<sup>5</sup> En *República* LIII Platón presenta la posibilidad de nombrar al estilo narrativo que emplean los poetas contemporáneos en las festividades como *mímesis* (imitación) A este estilo *poético* lo distingue del estilo narrativo. (*diegesis*) La palabra *mímesis* ira cobrando una posición ontológica gradualmente hasta el libro X, el lugar donde la tragedia y la poesía se encuentra a triple distancia de la Forma. *Platón Rep. 392D-394C*. De nuevo, este camino no será el de la presente investigación.

poetas advenidos<sup>6</sup> que solicitan presentar sus tragedias en la ciudad. La respuesta es la siguiente:

“Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas (*poietai*) de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación (*mimesis*) de la vida más bella (*kalón*) y mejor (*aristón*), lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas ciertamente sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza.<sup>7</sup>

Desde este pasaje de las leyes puede solicitarse y abrirse la pregunta sobre el sentido de la noción, que si bien la palabra es la misma, el resultado, es distinto. Por tanto, ¿Qué juego de significados de *poiesis* se encuentran en relación desde una misma palabra hacia distintos referentes? ¿Cómo es posible que distintos usos de una misma palabra se encuentren en un mismo horizonte de sentido? Desde aquí, Platón contempla el sentido, o mejor dicho sentidos que se abren, implican, acontecen, debido a la polisemia de las palabras, *poiesis* y *poietai*. Desde esta parte de las *Leyes*, se puede señalar la

---

<sup>6</sup> Cabe recordar que el quehacer del poeta de la música y los versos, por su profesión, viajaba entre las ciudades estado de la *Hélide*. Vid. Naggy, G (1989). “*Early Greek Views of poets and poetry*” en Kennedy, G (1989) ed. Cambridge University Press Cambridge pp18-20

<sup>7</sup> Platón *Ley. VII 817b-c* en Platón, “Diálogos”,v.IX “*Leyes*” trad. Lisi F. Ed Gredos Madrid.

(Para los términos en griego comparo con los textos de Burnet (1903) (Disponible en línea) <http://www.mikrosapoplous.gr/texts1.htm>, ed. Perdikouris A. Con acceso el 02-01-08

memoria de la obra de una vida, pues se encuentra presente la memoria de otro diálogo por lo menos de dos maneras. Primero es posible señalar cómo se designa habitualmente a un quehacer con el nombre de *poietai* y seguido de ello se muestra que no solamente dicho quehacer, (quehacer del poeta) como comúnmente se le llama al creador de versos, detenta el título de *poietai*, pues el quehacer del legista también contiene la posibilidad de recibir el nombre de *poietai*. En el fragmento citado anteriormente, el extranjero ateniense, utiliza dos referencias distintas para una misma palabra, pues son poetas tanto los poetas trágicos como los legistas. De tal manera que se emplea una misma palabra a usos distintos, uno poeta (creador de leyes) y otro poeta (creador de versos) ambos imitadores, uno de la tragedia más bella y otros imitadores de la imágenes. Esta es una tónica profundamente platónica. La apertura de sentidos de la noción, la polisemia de la palabra, puede ocasionar la confusión de denominar a una parte con el nombre del todo. En este caso, los *poietai* advenidos, quienes participan de una parte, albergan el mismo nombre que *póiesis*, el todo. De la misma manera puede denominarse a los legistas como *poietai*, pues desde esta perspectiva, su quehacer metódico (*technè*), participa de la creación-producción (*póiesis*)

En segundo lugar, es posible señalar que se encuentra la evidencia de una viable relación de palabras como *technè*, *póiesis*, *mimesis*<sup>8</sup> y *kalón*: arte como conocimiento para realizar un trabajo (*ergón*), que puede ser comunicado, o bien

---

<sup>8</sup> El problema de *mimesis*, en rigor, no se plantea en el *Simposio*, esta pregunta está elaborada con mayor profundidad en otros diálogos como *República* y *Sofista*.

enseñado; *póiesis*, como creación-producción; *mímesis* como imitación y finalmente *kalón* como lo bello, la manifestación de lo excelso y mejor<sup>9</sup>. Así en la memoria está presente el recuerdo que pervive de otro diálogo. En el *Simposio* aparecen ambos recuerdos. Aquel del trato con la noción de *poietai* y la relación que establecen las mismas palabras. Sin embargo el *Simposio* es un escenario<sup>10</sup> distinto a las *Leyes*.

Es invierno, enero del año 416 ac<sup>11</sup>. Son realizadas festividades en Atenas y se honra a la divinidad: Dioniso. Ante “*treinta mil griegos como testigos*”<sup>12</sup> la tragedia anota un triunfo y el triunfador un poeta trágico de “*extraordinaria belleza*”<sup>13</sup>. Por su victoria, su obra, su tragedia premiada en las Leneas, Agathón ha participado de la divinidad. Agathón, el nombre para el mundo griego, será inmortalizado a través de su obra. Posteriormente en honor, no a la divinidad sino al hombre, se lleva a cabo un convite. Este convite será cuidado en la memoria<sup>14</sup> haciendo partícipe de la divinidad, ahora a su

---

<sup>9</sup> Solamente hay que apuntar que cada término merece un estudio independiente debido que la complejidad de asignarle una traducción unívoca al castellano cierra la posibilidad de comprender la multiplicidad de sentidos que puede asignarse a cada uno. Sin embargo debido a las condiciones formales del presente texto solamente señalo los sentidos que pueden abrirse de manera superficial y breve.

<sup>10</sup> Escenario como el lugar dónde acontece el *juego* narrativo.

<sup>11</sup> Sobre la fecha del Banquete “histórico” escenario de Platón para su narración vid. Nussbaum, 1986. “*The Fragility of Goodness*”, Cambridge. Cambridge University Press; Dover, K. J. (1980) “*The date on Plato’s Symposium*” Phronesis vol. 10, 2-20; y Strauss, L. 2001, “*On Plato’s Symposium*” ed. Bernardete, S. 2001 EEUU Chicago University Press.

<sup>12</sup> Platón *Simposio* 175e

<sup>13</sup> Platón *Protágoras* 315d

<sup>14</sup> Es claro que existe la posibilidad de elaborar un estudio acerca del “*Banquete histórico*” sin embargo no es a donde señala el camino de esta investigación.

narrador, pues Platón le utiliza como escenario para anotar un triunfo, a la filosofía, en la antigua “*querella entre filosofía y poesía*”<sup>15</sup>.

Se inicia también esta parte de la presente investigación a través del mencionado escenario, no exclusivamente por la riqueza contextual y narrativa del diálogo, sino debido a las palabras que abren el camino para el fin acometido de esta investigación: la noción de *póiesis*. Es posible que en la obra platónica sea hasta el *Simposio*<sup>16</sup> que de manera explícita, se precise, describa y exponga la palabra de *póiesis* definida como concepto. Es también el *Simposio* el lugar donde el uso habitual de *póiesis* se separa y despliega más allá del quehacer del poeta, haciendo visible la *confusión original de la parte con el todo* que se manifiesta desde el aquel uso del lenguaje que empleó la tradición griega. Por otra parte, el sentido que se emplea en las *Leyes*<sup>17</sup> a *poietai* ya contiene implícitamente lo expuesto en el discurso de Diótima al definir el concepto de *póiesis*. En palabras de la sacerdotisa de Mantínea: *póiesis* es “*cualquier causa que haga pasar a una cosa del no ser a ser*.”<sup>18</sup>

---

Pues la narración platónica es el lugar desde dónde se va a investigar *póiesis* sin otorgarle mayor relevancia a la discusión sobre la “veracidad histórica” del hecho original.

<sup>15</sup> Platón *República X*

<sup>16</sup> Siguiendo el orden en que supuestamente Platón escribió sus *Diálogos* propuesto por Friedländer y Kahn, donde ambos ubican al *Simposio* escrito antes que el *Sofista* y las *Leyes*. Vid. Diskin, Clay (2000) “*Platonic questions dialogues with the silent philosopher*” Pennsylvania, Pennsylvania University Press.

<sup>17</sup> *Leyes*

<sup>18</sup> Cabe mencionar que el concepto de *póiesis* expuesto en el *Simposio* vuelve a aparecer en el *Sofista 219b 265b*

Desde el *Simposio*, Platón expone la riqueza del concepto de *póiesis* con mayor precisión que en cualquier otro diálogo,<sup>19</sup> cuestión que pretende evidenciar la presente investigación al explorar los sentidos y relaciones de sentido que emergen de la palabra. Así, esta parte de la investigación se dirige, simplemente, a desplegar los usos de *póiesis* a través de lo expresado por el personaje de Diótima como preludio a la exposición de los misterios del *eros*, y desde allí es posible que a su profanación. Después a señalar el lugar desde donde se ha mostrado la necesidad de exponer con claridad la noción de *póiesis*.

El siguiente capítulo se orienta por medio de la exposición de seis partes. Primero, (I) haciendo un análisis del fragmento que guía esta investigación (*Simp.*205b), se inicia un posible camino para partir del extrañamiento que surge en el personaje de Sócrates al hacerse patente que la palabra que habitualmente se comprendía como conocida, se muestra, si no totalmente desconocida, al menos confusa. Desde aquí se expone cómo surge un momento de reflexión de previos *logoi* a *eros*, pues estos no logran dar razón de lo que exponen.<sup>20</sup> (II) En segundo lugar mostrar cuál es el origen de la confusión para el caso de *póiesis*, -un tema platónico continuo- de habitualmente denominar a la parte con el nombre del todo y al efecto con el nombre de su causa

---

<sup>19</sup> A excepción tal vez del *Sofista*, sin embargo el giro aquí es distinto pues en aquel diálogo no se cuestiona de igual manera por la condición erótica del alma; además que ya se encuentra la presencia de lo logrado en el *Simposio*.

<sup>20</sup> Posiblemente como previo al asombro del *Teeteto* donde adquiere con toda su fuerza el concepto de *Thauma*. La relación de continuidad del pensamiento de Platón de ambos diálogos se vuelve evidente desde esta perspectiva, desde la técnica de Sócrates y la relación con la procreación de bellos pensamientos.

y de esta manera exponer el uso general y específico de la palabra. (III) Posteriormente trato de señalar el momento en que se eleva a concepto la noción *póiesis* y con esto pretendo elaborar un análisis de las implicaciones que se presenta para identificar los sentidos posibles que así emergen ya con el concepto descrito: (IV) *póiesis* como *aítia*, (V y VI) como *ergón* de la *Techné poiética* y las condiciones que posibilitan que una *techné* participe de la creación; y (VII) parte de la *mousiké* que corresponde a los metros y los versos.





## CAPITULO I

### *Póiesis, el horizonte de sentido.*

*Entonces hay dos clases de la producción: una es humana; la otra divina.*

*(Sof.265e)*

#### I

-¿Entonces por qué, Sócrates –replicó-, no decimos que todos aman, si es verdad que todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que algunos aman y otros, en cambio, no?

- Eso me extraña (*thaumasô*)-dije yo- también a mí.<sup>1</sup>

Llegar aquí, para Platón, no ha sido tarea llana. Como trabajo previo preparó un terreno donde la cosecha será el fruto de la perplejidad, de la extrañeza, fruto del asombro. Cinco encomios han sido expuestos previamente. Se requiere haber atravesado los previos encomios para comprender la naturaleza filosófica del discurso que expone Diótima en torno a *eros*. Podría decirse, que los encomios anteriores al

---

<sup>1</sup> Platón *Simposio 205b* Esto lo dice Diótima en voz de Sócrates que relata a los presentes en el *simposio* a Agathón, entre ellos Aristodemo, quien le cuenta a Apolodoro y este último a un “*amigo desconocido*”

elogio de Diótima muestran, en general, una confusión acerca de la esencia de *eros* y sin embargo también señalan parte de su esencia. Cada uno de los simposiastas, que describen la naturaleza de *eros*, no son personajes a los que debe menospreciarse, algunos son expertos en poesía, o discípulos de sofistas, (de Pródico e Hipias)<sup>2</sup> y por cierto uno experto en medicina. Todos ellos son amantes, poetas, y por ello se juzgaría que pueden conocer algo acerca de la naturaleza de *eros*. En su medida conocen, mas no pueden dar razón de ello. Aquí incluso Sócrates se siente imposibilitado de dar razón de *eros* y finalmente recurre a una mistagoga, una guía en los misterios.

Preguntar por lo divino<sup>3</sup> abre dos posibilidades excluyentes una de la otra. En el caso de la filosofía, así como con la religión, la pregunta por la divinidad es un preguntar imperativo, una demanda y un deber constitutivo del quehacer. Sin embargo ambas preguntas llevan direcciones diferentes. Preguntarse por lo divino en el hombre, distanciando del rigor metódico que Platón expone a lo largo de su obra a través del método dialéctico, cuestión que le demanda confrontar a la sofística por carecer de ese preguntar metódico, es profanar un misterio. Iniciarse en la dialéctica es iniciarse en los “misterios” de la filosofía. Saber cómo preguntar por lo divino en el hombre, desde el preguntar filosófico, es iniciarse en un misterio. Hablar de la divinidad es ó profanar ó iniciarse en un misterio.

---

<sup>2</sup> Strauss 2001 op. cit

<sup>3</sup> Aquí divinidad no debe tomarse simplemente desde un aspecto teológico de la palabra; sino, dicho vagamente, la posibilidad del hombre de superar su finitud e insuficiencia.

Iniciarse en el camino de la investigación radica, primero, en desconocer lo investigado. Para el caso del *Simposio*, debe aceptarse que la divinidad *eros*, en cierto aspecto, se desconoce. Ocurre que algo tan familiar y que podría decirse natural para cada uno de los presentes en el convite, resulta en un completo desconocimiento. Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agathón, quienes, por su quehacer se pensaría que comprenden y por ello describen la esencia de *eros*; al intentar explicar dicha esencia no logran dar razón de ella<sup>4</sup>. Pero cabe indicar, desde aquí, que cada encomio participa de distintas perspectivas de la esencia de *eros*. Es decir, que aquello que cada elogio describe acerca de lo que el *eros es* oscila en, lo que diría Diótima posteriormente, la opinión verdadera<sup>5</sup>. Un posible primer paso desde el *Simposio*, hacia la “revelación de los misterios de la divinidad”, se halla en comprender, siguiendo el método socrático, que la esencia de lo que se está hablando se desconoce, o mejor dicho no se conoce completamente como se especulaba. Posteriormente, y de ahí el surgimiento

---

<sup>4</sup> Elaborar una descripción de cada uno de los encomios no es parte correspondiente a esta investigación. Sin embargo puede decirse que cada encomio, presentado anterior al de Diótima, despliega correctamente algunos rasgos de *eros*; de cualquier manera sin lograr penetrar en la esencia, sin poder dar razón de lo descrito satisfactoriamente. Una segunda lectura de los encomios a la luz del texto en su totalidad permite ver que los encomios precedentes pueden sostenerse desde lo explicitado por Diótima, es decir que Diótima en cierto sentido da razón de las creencias y pensamientos de cada encomio previo.

<sup>5</sup> El ejemplo del encomio de Agathón, claramente confunde la esencia de *eros* con su fin. Es decir que aquello que describe en su encomio es la finalidad y dirección de *eros*: lo bello. En cierta medida no ha errado completamente pues ha logrado encontrar una parte fundamental de la esencia, en este caso el fin.  
*telos*

del “asombro” o “maravilla”, puede señalarse anticipando lo expuesto en el *Teeteto*, dónde la naturaleza del “asombro” allí será conceptualizada y recibirá una preeminencia para el preguntar filosófico. Dicho de otra manera, el tema del *thauma*, que si bien no se encuentra elaborado en su totalidad de la misma manera que en el diálogo posterior del *Teeteto*, traza desde el *Simposio* el camino que va a seguir Platón a continuación. Pues en el *Teeteto*, además de abordar el concepto de “asombro”, también trata la analogía de la génesis en el caso de la *Techné* socrática ya con el sentido referido anteriormente desde el *Simposio*; pues la técnica de Sócrates, puede decirse que, radica en ayudar a procrear discursos bellos

En el diálogo posterior resuenan las palabras que Sócrates a Teeteto expuso- “*Quien dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía*”.<sup>6</sup> En el *Simposio*, se manifiesta la iniciación filosófica al exponer cómo Sócrates, en la posición del interrogado y por tanto del iniciado, se hace presa de la perplejidad, del “asombro” (*thauma*) Participando dicha parte del *Simposio* como preludio a la exposición del tema en cuestión de esta investigación: *póiesis*. La perplejidad surge como resultado de percatarse o de reconocer el desconocimiento. Para que este asombrarse surja dos premisas aparentemente contradictorias se combinaron. Pues Sócrates y Diótima acordaron que en el sentido habitual se da por sabido que no todos los hombres aman ni se les denomina amantes; pero según lo indagado a través de la conversación entre Diótima y Sócrates, al mismo

---

<sup>6</sup> Platón *Teeteto* 155d

tiempo, puede decirse que todos los hombres aman y se les denomina amantes.

-¿Entonces por qué, Sócrates –replicó- por qué no decimos que todos aman, si es verdad que todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que algunos aman y otros, no?<sup>7</sup>

## II

-Pues no te extrañes (*thaumasó*) –prosiguió- ya que hemos separado, en realidad, una especie de *eros* y la denominamos, aplicándole el nombre del todo *eros*, mientras que para las otras especies nos servimos de otros nombres.

-¿Qué, por ejemplo? –dije yo.<sup>8</sup>

Puede decirse que es habitual, desde la tradición<sup>9</sup>, tomar una especie y denominarle con el nombre del todo (*onomoioi*). En este caso específico se denomina amantes a una parte separada y particular, a una especie de *eros* a pesar que se mostró<sup>10</sup>, desde los discursos previos y el diálogo

---

<sup>7</sup> Platón *Simposio* 205b

<sup>8</sup> *ídem*

<sup>9</sup> Desde la tradición pues, siguiendo a Gadamer, H. G.(1975) *Verdad y Método*, trad. Agud A y Agapito, R. Salamanca Sígueme 2005 p16. La esencia de la tradición es seguir transmitiendo lo transmitido, en algún momento la confusión se dejó a un lado para continuar *asignando el nombre del todo a la parte* sin pensar o contemplar la presencia de la premisa anterior. Surge para la tarea hermenéutica la necesidad de, apropiándose de la tradición, distinguir aquel momento de la confusión.

<sup>10</sup> Por no decir que se *demonstró* pues este sería el paso consecuente y posterior que da el discurso de Diótima

introdutorio de Sócrates y Diótima, que todos los hombres participan de *eros*. Diótima se sirve posteriormente de un ejemplo para comprender este caso. Sin embargo dista de ser un ejemplo inocente, ingenuo, o al azar como tratará de exponer la presente investigación, sino uno de los temas centrales y fundamentales del diálogo.

Platón busca asir lo fugaz, fugitivo, lo transitorio. El uso cotidiano de la palabra en ocasiones es fugaz. Cuando se desconoce el origen, la multiplicidad de sentido se abre y al mismo tiempo cierra la posibilidad de la comprensión desde el desconcierto mismo. Entonces ¿Dónde se origina dicha confusión de la parte con el todo? ¿Cuál es el lugar para buscar la forma de cercar y apropiarse de ella transformando así esta confusión en objeto de conocimiento? Para Diótima es necesario comprender y asir el concepto, implicando un suelo común para iniciar el diálogo, iniciar la búsqueda de las posibilidades que pueden abrirse desde el horizonte desplegado por la palabra. Aquí el concepto se establece en dirección hacia la búsqueda de la unidad que implica la definición expresada de una palabra en particular. En el concepto ha de comprenderse la unidad desde la cual emerge la multiplicidad de sentido del término, sus variaciones y la forma en que se establece la relación entre las distintas acepciones. A través de asirse y sostenerse en la definición abstracta y general que permita comprender a todas las particulares se prepara el terreno para el diálogo. Es decir, en el caso de *póiesis* y *eros* se busca exponer aquella multiplicidad de usos que implica la palabra a través de una relación única y general que abarque, y a su vez defina, a los términos y sentidos particulares de la noción. Por ello tanto *eros* como *póiesis* padecen por la neblina. Posiblemente es en el uso

habitual del lenguaje de la tradición donde aparece la confusión. Como se mencionó anteriormente, de manera breve, cada encomio lleva implícita la confusión de la parte con el todo, del origen con el fin (*Telos*), del efecto con su causa. Por ello una posibilidad para asir la palabra cambiante y fugaz, origen de la extrañeza, radica en apresar el concepto de *póiesis*.

### III

Diótima define *póiesis* como concepto en un momento primordial de su discurso: en la preparación para el inicio de los misterios.

-Lo siguiente. Sabes que el concepto de “creación” (*póiesis*) es algo plural ya que, sin duda, toda causa (*aitía*) que haga pasar cualquier cosa del no-ser al ser es “creación”<sup>11</sup>

Diótima pretende hacer presa a la multiplicidad de significantes de una noción particular y exponer en un solo concepto *póiesis* la relación que establecen los diferentes significados en una unidad de sentido. La exposición de la palabra intenta ir más allá de su uso particular buscando asirse de una seguridad que sostenga, desde el uso universal del concepto, la relación del modo de darse *póiesis* en los posibles usos particulares que quedan abiertos desde el horizonte general. Así, una noción con contenido específico,

---

<sup>11</sup> *Simposio 205c*



que se hace evidente desde el significado o significados que hacen posibles el uso de la palabra, tiene como estructura un solo horizonte que contiene a todas las posibilidades que puedan darse. En este caso el concepto de creación que tiene un sentido general como cualquier causa que haga pasar a una cosa del no-ser al ser, puede aplicarse y es constitutivo de los usos particulares y habituales que se abre desde el horizonte de sentido de creación. La interrogante que se abre radica en situar ¿Hasta dónde es posible abrir el horizonte de la creación? ¿Cómo puede darse la forma de ser del hombre en particular, como productor dentro del horizonte de sentido de *póiesis* abierto por Diótima, en relación al tema central del *Simposio: eros*?

Se muestra que la intención en relación a *eros*, si bien es seguro que es múltiple, no es tan clara. Diótima decide emplear un modelo conocido y familiar para demostrar con el mismo procedimiento el patrón complejo. En este caso el ejemplo complejo ha sido *eros* y el ejemplo familiar es aquel de *póiesis*. Esto también puede llevar a indicar que existe un lugar donde *eros* y *póiesis* van a encontrarse. Al menos un lugar posible a señalar se encuentra el impulso erótico del deseo de la inmortalidad, que posteriormente hará más explícito Diótima. *Póiesis*, como causa, es aquello que hace cualquier cosa pasar del no-ser al ser. Este transitar puede decirse que se presenta, al menos para el hombre, en dos lugares que en la iniciación de los misterios cobrarán mayor fuerza: en el cuerpo o en el alma. De esta manera cualquier causa que implique la creación ya sea “de cuerpo” o “alma” abre la

posibilidad de participar de la inmortalidad.<sup>12</sup> Sin embargo, Diótima señala como preámbulo que hay una relación entre ambas nociones, más allá de la similar confusión que sufren a través y del uso habitual que se ha dado desde la tradición griega.

El ejemplo que refiere a *póiesis* sirve para exponer la confusión de la denominación de la parte con el nombre del todo en *eros*, hace partícipe a uno de los temas centrales de Platón. De esta manera puede preguntarse: ¿Cuál es el objetivo y, al mismo tiempo, desde donde surge la necesidad de tener claramente apresado el concepto de *póiesis* en relación con la tópica central del diálogo<sup>13</sup>? La pregunta se mantiene abierta. Puede señalarse el camino hacia la respuesta por lo menos en dos caminos. Uno concerniente a la parte: *póiesis* y en la cuál en todo momento se abre la interrogante acerca de la posición, del lugar donde se encuentra la *techné* y creación del poeta, en relación con el conocimiento y la educación. Derivado de aquí y debido al peso que tiene la poesía como representante y constitutiva de la tradición, en el ámbito de quehacer poéticos en el sentido de productivos, más allá de el quehacer del *poietai*, en el uso habitual que es del productor de versos y metros, que es la manera “tradicional” del poeta viajero entre las ciudades estado de la Hélade.<sup>14</sup> ¿Qué otras posibilidades emergen con relación al conocimiento y la educación, en general al *ethos* del

---

<sup>12</sup> Esta cuestión será expuesta a detalle posteriormente pues es el contenido del siguiente capítulo.

<sup>13</sup> “Tópica central del diálogo” Competencia de distintos *Logoi* en torno a *eros*, la revelación / profanación de los misterios de eros.

<sup>14</sup> La descripción del sentido habitual de *poietai* puede apreciarse en el fragmento de las *Leyes VII* introductorio de la presente investigación.

quehacer humano y con ello de la *polis*? Una forma de abordar estas interrogantes puede orientarse, desde el *Simposio*, a través de la exposición de la técnica en general, y a partir de allí se abre la posibilidad de interrogarse acerca de la técnica específica, por ejemplo la técnica de la medicina como un quehacer productivo. Una posibilidad radica en contemplar a Erixímaco como representante de la técnica. Él elabora *logoi* de su *techné* como médico que organiza y combina los estados del cuerpo para llevar al enfermo del no-ser saludable al ser saludable<sup>15</sup>. ¿Cuáles son los posibles ámbitos en los que interviene *póiesis* en relación al quehacer humano y erótico? Y por ello ¿Cómo podría acontecer un momento divino de la creación?

Se torna la mirada hacia Agathón pues lo que se busca es la relación de *eros* con la creación. Pues afirma: “*Al menos se convierte en poeta todo aquel al que eros toque.*”<sup>16</sup> ¿Acaso por haberlo expuesto Agathón, un poeta y no Sócrates carece de importancia? Puede decirse y se ha dicho que la doctrina de Platón se encuentra en el discurso de Diótima. La evidencia ahora afirma lo contrario. Agathón es un *poietai* como de músico de los metros. Por ello es natural y nada extraño que pueda mostrar una parte de *eros* y de *póiesis*. En este caso, puede negarse lo dicho por Agathón, sin embargo también puede afirmarse. A la luz de la relación entre *eros* y *póiesis* señalada anteriormente, más no expuesta con todo el alcance pertinente, puede decirse que Agathón está en lo cierto. Sí se lee la afirmación de Agathón a la luz del sentido obtenido de *póiesis* a partir del concepto logrado de Diótima, *toda aitia que*

---

<sup>16</sup> Platón *Simposio* 196e

*haga pasar cualquier cosa del no ser al ser y si se lee a eros, como el hijo del recurso y la carencia, también desde Diótima, surge la pregunta ¿Podrá estar el poeta Agathón diciendo una verdad, sin saber por qué lo está diciendo? Alternando el orden de las palabras, Agathón como poeta habla con verdad, pues por lo menos se convierte en creador todo aquel que manifieste lo esencial de su condición erótica.<sup>17</sup>*

Antes de iniciar el camino de la búsqueda de la relación *eros* y *póiesis* “creo que es más fecundo volver allí donde nos desviamos”.<sup>18</sup> Póiesis implica un proceso dialéctico necesariamente. Esto es evidente. El paso del no-ser al ser, es literalmente una transformación. Esta cuestión lleva a reflexionar sobre la *causa* del proceso dialéctico. Se abren algunas posibilidades. Si se limita la interpretación al fragmento indicado<sup>19</sup> surge la posibilidad de preguntarse ¿quién o qué es aquella *aitía*? Puede responderse ya sea el hombre, el *demiourgoi*<sup>20</sup> o la divinidad. O bien, si se establece una relación entre aquello que se transformó y la causa de lo transformado, puede decirse que es el sol y agua son causa de la producción de la planta desde la semilla, o el hombre y la mujer al hijo. O bien puede responderse que es el conjunto de todo. Aquí deriva la necesidad de volver al fragmento y mostrar hacia donde, desde lo dicho por Diótima, puede señalarse el inicio de la búsqueda de aquella *aitía*.

---

<sup>17</sup> Su insuficiencia por un lado y su deseo de *bien* por el otro.

<sup>18</sup> Platón *Lysis* 214a

<sup>19</sup> Platón *Simposio* 205b

<sup>20</sup> Nótese que lleva implícito la palabra *ergón*.

Previamente cabe recapitular cual es el concepto ganado de póiesis y que horizonte de sentido se abre a partir de lo obtenido. Primero el concepto de *póiesis* es:

-Lo siguiente. Sabes que el concepto de “creación” (*póiesis*) es algo plural ya que, sin duda, toda causa (*aitía*) que haga pasar cualquier cosa del no-ser al ser es “creación”<sup>21</sup>

Por ello a todos los *ergón* de las *Technai*, que participan de este peculiar proceso dialéctico, se les denomina creaciones y creadores a sus artífices...

...de suerte que también las actividades (*ergón*) regidas por todas las artes (*Technê*) son creaciones y todos los artífices que las llevan a cabo, creadores<sup>22</sup>.

#### IV

Sobre este terreno puede iniciarse la búsqueda de aquello que implica la noción de *póiesis* en *205b* con Diótima, en la forma de sentidos posibles que se abren desde el horizonte

---

<sup>21</sup> ídem

<sup>22</sup> ídem.

desplegado por el concepto. R. G. Collingwood, en este caso, se ha adelantado a la presente investigación, tanto por el análisis del pasaje en cuestión 205b, como por la posibilidad de considerar el pasaje como el inicio de una investigación hacia la apertura del horizonte de sentido que involucra el concepto de *póiesis*. Por otra parte el método propuesto por Collingwood comparte, en apariencia, el método que Platón mismo expone al privilegiar la pregunta sobre la respuesta<sup>23</sup>. Sin embargo, la respuesta de Collingwood al explorar el mismo pasaje que guía esta investigación es distinta pues radica en exponer la igualdad de *póiesis* con causa eficiente.

Es necesario orientar la consideración de la cuestión misma: el pasaje menciona que *póiesis* es *cualquier* causa. El paso de un ente a ser desde el no-ser; el camino que se recorre un ente desde el no-ser al ser, en el caso que requiera una causa ya sea externa o interna, dicha causa recibe el nombre de *póiesis*. ¿A qué tipo de causa pertenece ésta causa? Siguiendo a R. G. Collingwood se abre la posibilidad de considerar la equivalencia del significado literal entre *póiesis* y *causa eficiente*. Collingwood, desde la perspectiva de una relación de *identidad*, escribe:

---

<sup>23</sup> Método que pretende seguir el camino de ésta investigación, sin embargo no a través de Collingwood sino de Gadamer. Gadamer Op Cit pp. 442-454 Dónde Gadamer entabla un diálogo con Collingwood acerca del privilegio de la pregunta sobre la respuesta. Sin embargo Gadamer escribe que se separa radicalmente de Collingwood puesto que para este último la posibilidad del preguntarse se cierra si la respuesta no está solucionada en el texto. El camino de Gadamer no es tan ingenuo al considerar que las soluciones a las preguntas no importan tanto como la pregunta misma ya que dichas soluciones no responden cabalmente a la pregunta originaria. Cabe afirmar que el camino que toma Gadamer lo debe en enorme medida a Platón.

“Es tan poderosa la ilusión corriente de una teoría estética en el Simposio que un distinguido comentarista de Platón<sup>24</sup> ha *torcido*<sup>25</sup> el lugar dónde destaca *poiesis* en 205b hacia un argumento sobre el “poder creativo del arte”, mientras que el contexto muestra que es una mera observación acerca del sentido literal de *poien* como causa eficiente.”<sup>26</sup>

El contexto muestra, para Collingwood, que el significado literal de *póiesis*, es el mismo que causa eficiente. Siguiendo esta premisa se cierran y abren caminos distintos. Uno de ellos es orientar la investigación hacia los apuntes de Aristóteles, que como miembro de la academia, parecería pertinente. Sin embargo, para el propósito de la investigación, no se considera el camino adecuado, pues emplear términos y conceptos aristotélicos cierra la posibilidad de comprender los conceptos que Platón pretende exponer; pues a pesar de estar relacionados ambos pensadores, parte de la investigación aristotélica pretende rechazar y elaborar una crítica de lo escrito por Platón lo que vuelve la intención de Collingwood un camino sinuoso. Una segunda posibilidad radica simplemente tratar de refutar o de negar la tesis de Collingwood. El tercer camino que se abre es apropiarse de la tesis de Collingwood desde el contexto que él mismo señala: *Simp. 205b*.<sup>27</sup> Elaborando una

---

<sup>24</sup> El nombre del comentarista lamentablemente no lo dice.

<sup>25</sup> Traduzco la palabra que emplea Collingwood “twisted” literalmente como “torcido”, el sentido es forzar un idea para que encaje en otra.

<sup>26</sup> Collingwood R.G. 1925 *Platos Philosophy of Art*, Mind New Series Vol 34 No 134 p.116

<sup>27</sup> “Lo siguiente. Sabes que el concepto de “creación” (*póiesis*) es algo plural ya que, sin duda, toda causa (*aitía*) que haga pasar cualquier cosa del no-ser al ser es “creación”

interpretación al margen del concepto aristotélico y explorando la posibilidad de comprender la noción de *póiesis* desde y a través del *Simposio*, dicho camino orientará la investigación para abrir el horizonte de interpretación hacia el sentido, más no el “significado literal” de *póiesis* que quiere exponer Platón.

Se abren algunas preguntas. ¿Es lo mismo aquello que es la causa, que lo que causa? Por ejemplo en el contexto del *logoi* de Erixímaco, es el médico la causa eficiente y sin embargo ¿es también el médico la producción misma? Si esto fuera así, el médico causa eficiente y *póiesis* son lo mismo. Y seguido con aquello que menciona Diótima acerca del *ergon* de la *techné*, donde *ergón* es lo creado y que aquel que posee la *techné* es *poietai*, involucra problemas en hacer la equivalencia entre *aitia* eficiente (quién produce) y producción. Sin embargo Collingwood no sale a la búsqueda de afirmar la relación de *aitia* eficiente con la de *póiesis*, sino a negar la posibilidad de abrir una teoría del arte y creatividad en el *Simposio*.

La pregunta de Collingwood abre a partir de la posibilidad de encontrar una teoría estética y del arte en Platón, para el caso del *Simposio* la respuesta es negativa. Esta interrogante, en el contexto de la actual investigación, se torna ambigua. El contexto actual de la investigación es acerca del concepto elaborado a partir del sentido de una noción empleada que es *póiesis* dentro de un diálogo de Platón y no buscar una teoría de arte o estética en el *Simposio*. Por consiguiente preguntarse por estética o arte, o bien obra de arte, vuelca el camino en un lugar oscuro, y finalmente en un callejón sin salida. Primero parece necesario concentrarse en la pregunta por la estética o el arte. Un problema similar



surge al preguntarse, desde el “mundo” contemporáneo, por conceptos y nociones que sería ingenuo considerar que han sido iguales desde el “mundo” griego. No por ello las preguntas resultan superficiales sino todo lo contrario. Pero optar por orientarse a través de dichas cuestiones es vagar en lugares desconocidos. Así, aislando la pregunta mencionada de Collingwood, acerca de la in-posibilidad de una busca filosofía del arte en el *Simposio*, la investigación se orienta en preguntarse, desde el pasaje mencionado,<sup>28</sup> ya no por el significado literal de *póiesis* como causa eficiente, sino por el *horizonte de sentido* que se abre desde *póiesis* como la *causa* que lleva al *ente* a recorrer el camino del *no-ser* al *ser*.

Desde el citado pasaje Collingwood cierra la posibilidad de comprender los sentidos que desde el horizonte abierto de *póiesis* puedan darse. Pues al haber establecido cómo *póiesis* equivale a *causa eficiente* remite inmediatamente al concepto aristotélico. En rigor, aquello que se menciona es que *poiesis es causa eficiente*, *póiesis* y causa eficiente mantienen relación de identidad. La parte sería aquello mediante lo cual se llama a los poetas y la denominación parece ser arbitraria. Sin embargo cabe cuestionarse si existe la posibilidad de una interpretación aislada de Collingwood, y por ello errada. Sin embargo, puede decirse que en ningún momento está equivocado al comparar, e incluso señalar como equivalentes, causa eficiente con *poiesis*. Platón mismo escribe *aitiai* y con esto establece dicha posibilidad. ¿Entonces por consecuencia el mencionado y desconocido comentarista de Platón, por exclusión de no estar en lo cierto, está equivocado? Este

---

<sup>28</sup> 205b

camino lleva a evaluar la presente situación. El autor desconocido señala una posible relación de poder-creativo con el arte. La pregunta a responderse que dirija este análisis debe, sin buscar una conciliación ingenua entre dos interpretes de Platón, tratar desde el texto mismo superar una aparente disensión entre Collingwood y su comentarista no mencionado.<sup>29</sup> ¿A partir de qué lugar en el texto y desde dónde puede considerarse la posibilidad de comprender *póiesis* como causa eficiente y al mismo tiempo, encontrar el lugar para buscar el poder-creativo del arte (*technê*)?

Uno de los posibles lugares como origen la disensión y dónde surge la posibilidad de la paradoja de encontrar dos argumentos escindidos y excluyentes como posibles, es desde una perspectiva meramente lógica, lo cual llevaría a un juego sin rumbo de argumentos. Si bien Collingwood en el pequeño párrafo citado está cuestionándose la posibilidad de hallar una filosofía del arte,<sup>30</sup> cómo podría aceptar la posibilidad inmediata y evidente de encontrar, en unas líneas descontextualizadas del *Simposio*, una respuesta positiva. Previo habrá que considerar de nuevo que la presente investigación ha de excluir la pregunta de Collingwood por razones metódicas. Sin embargo la pregunta por una filosofía del arte es conveniente a partir del cambio del sentido de la noción habitual de arte por aquel horizonte abierto por *techné*, y que es empleada por Platón, no sólo en el mismo diálogo sino en el mismo contexto acerca de *póiesis*. De esta manera la pregunta conveniente es acerca de la posibilidad de leer

---

<sup>29</sup> Collingwood Op. Cit. P 116

<sup>30</sup> En rigor quiere negar dicha posibilidad y no simplemente cuestionarla.

una filosofía de la *techné*, en relación al concepto logrado de *póiesis* en el *Simposio*.

El lugar dónde se ha de partir para superar, a partir de la negación de Collingwood, hacia su comentarista desconocido, de *póiesis* como fuerza-creativa, es desde el origen de la confusión: la polisemia del concepto mismo. Es arriesgado considerar y adentrarse a la vez en la relación de *techné* con arte. Si bien en Platón es difícil trazar una filosofía del arte<sup>31</sup> y más difícil aún reducirse a una parte limitada de un diálogo, no debe apartarse del camino la posibilidad de considerar la palabra arte (artificio) como *techné*. En el caso que se abre la posibilidad de considerar, con Collingwood, que dicha causa eficiente se relaciona con *techné*, entonces es posible por consecuencia pensar en una fuerza creativa del arte. Cambiando el nombre, considerar donde buscar una *póiesis* de la *techné* o tal vez: que posibilidad contiene una *techné* de denominarse *poetika*.

Antes habrá que señalar que la noción de *techné* en conjunto con *póiesis*, es una investigación que supera los límites de la presente, a la cual no es posible adentrarse. De cierta manera habrá que evitar que no se extienda progresivamente en un desfile sin fin de definiciones. Para ello es necesario establecer que el término *techné* ha de referirse a aquello que se indica en el *Simposio*. También es posible optar por el camino de abrir la investigación a otros diálogos dónde se muestra el término de manera más

---

<sup>31</sup> Como se entiende desde el mundo contemporáneo

concreta.<sup>32</sup> Sin embargo esta investigación debe atenerse y detenerse en el texto del *Simposio*.<sup>33</sup> De esta manera se despliega un horizonte de interpretación para comprender la posibilidad de considerar que, el autor al cual Collingwood se refiere, no está totalmente errado en referirse a una causa-creativa, no del arte como se concibe habitualmente en el mundo contemporáneo, sino de la *techné* griega.

Explorando previos análisis del diálogo de Diótima y Sócrates se indica que, desde el fragmento señalado, se entreven al menos dos sentidos de *póiesis*.<sup>34</sup> El primero uno general y en segundo uno específico o particular. El general, en este caso, es aquel que se aplica a las *techné* de producir cualquier cosa. El particular es el que concierne a la técnica de *metros y versos*. (*mousike kai ta metra*)

Recapitulando, según lo investigado se ha encontrado que, desde Platón mismo, el primer sentido de *póiesis*, - primero desde el significado amplio que a su vez implica anterioridad ontológica- es una causa (*aitía*) que hace pasar a cualquier cosa del no-ser al ser. La pregunta de si es posible reducir, como propone Collingwood, el “significado literal” de *póiesis* a causa eficiente, es aquello que dirige ahora la investigación y para ello habrá que explorar la posibilidad de introducir el término de *techné*, que se encuentra íntimamente

---

<sup>32</sup> i.e. *Gorgias*, *Protágoras*.

<sup>33</sup> A pesar que la investigación recurra a descontextualizar partes de otros diálogos de manera indicativa para ayudar a la iniciación de cada una de sus partes, como se hace con cada epígrafe propuesta.

<sup>34</sup> Santas, J (1979) “Plato’s theory of eros in the *Symposium: Abstract*” *Nous*, vol. 13, 1:pp. 67-75.

relacionado con un segundo *sentido* posible del concepto de *póiesis*. Así, aquello que se quiere poner de manifiesto es una perspectiva y una posibilidad de considerar que lo que esta pensando Collingwood, acerca de su interlocutor ausente sobre una filosofía del arte y una fuerza creadora del arte, son diferencias desde distintos sentidos de la palabra. Buscando en el fragmento escogido para exponer los el horizonte de sentido posible de *póiesis*, y siguiendo a Collingwood, no se establece una relación de *póiesis* con arte como se conoce hoy en día. Siguiendo al comentarista ausente, resulta evidente que existe, desde el fragmento en cuestión del *Simposio*, una relación entre *techné* y *póiesis* que libera y trae a la luz una segunda comprensión del sentido de *póiesis* en virtud del significado obtenido de *causa*.

## V

Ya se ha mencionado que abordar el tema acerca de *techné* en Platón, es adentrarse en desbordar el alcance y límite de esta investigación. Sin embargo fue necesario intentar señalar el lugar donde puede conciliarse un pensar sobre el arte, desde el sentido de arte como *techné*. Con ello no se quiere decir que en el *Simposio* se explora una reflexión acerca de la *techné*; sin embargo el tema surge. Así, inmediatamente después a lo ganado acerca del concepto de *póiesis* en 205b, Diótima se dirige a señalar la posibilidad de encontrar una relación entre

*póiesis* y *techné*. Diótima ha permitido ver que, más allá del quehacer de los metros y los versos, puede denominarse poéticas a otras *techné*. ¿Cabe la posibilidad que se señale, desde el *Simposio* mismo, la dirección de una reflexión hacia aquellas *techné* que pueden denominarse poéticas en el segundo sentido de actividades creadoras? Y más aun. ¿Si acontece, en el escenario del *Simposio*, el lugar que ocupa la filosofía como posible *techné* creadora en relación a otras *techné*? La pregunta sólo ha de dirigir y señalar. Así después de haber definido el concepto de *póiesis*, en palabras de Diótima, como “algo plural ya que, sin duda, toda causa (*aitía*) que haga pasar cualquier cosa del no-ser al ser es creación,” el ejemplo siguiente señala que se abre una posibilidad de aplicarse el nombre (*nomoi*) de *póiesis* a algunas *techné*: “(...) de suerte que también las actividades (*ergón*) regidas por todas las artes (*techné*) son creaciones y todos los artífices que las llevan a cabo, creadores.”<sup>35</sup>

El escenario del *Simposio* es el evento posterior a una competencia de tragedias. El diálogo del *Simposio*, a su vez, narra una competencia. Esta competencia es, en primer lugar sobre *logoi*, sobre encomios. De manera menos evidente, el *Simposio*, es una competencia entre *poietai*, en el sentido de poetas y creadores. Pero también puede considerarse como una competencia entre *technai*. Para propósito de ésta parte de la investigación, primero, partiré del encomio de Erixímaco donde señala la posible reflexión de la técnica de la medicina como *techné poietica* concerniente al cuerpo, posteriormente una comparación con la técnica de Sócrates como *techné*

---

<sup>35</sup> Platón *Simposio*. 205b

*poiêtika* como técnica dialéctica de la creación en el alma, desde el discurso de Alcibíades.<sup>36</sup>

Primero se levanta la interrogante por la técnica o arte<sup>37</sup> de la medicina y su relación con la posibilidad de participar del concepto de *póiesis* creación. Erixímaco es un médico, discípulo de un sofista y compañero amado (*eromenos*) por Fedro. Puede decirse que es una autoridad con respecto al cuidado (*melete*) del cuerpo. También puede decirse, siguiendo a Agathón, que es un poeta, un músico, pues ha sido tocado por *eros*. El discurso que posteriormente narra, dirige al menos éstas dos direcciones. La primera reside en establecer en qué consiste el arte de la medicina<sup>38</sup> y cual es su relación con *eros*. Seguido de ello se emprende en busca de la relación expuesta a otras artes, en específico a otras actividades registradas de la ciudad. En esta parte de la investigación y, siguiendo el fragmento de Diótima, es necesario plantearse la posibilidad que tienen cada una de las *techné* mostradas, junto con las actividades que regulan, de participar de la creación-*póiesis*.

Partiendo de la medicina, Erixímaco explica cual es la naturaleza de la técnica o arte de los *demiourgoi*<sup>39</sup>. Sin embargo

---

<sup>36</sup> Para esta interpretación, o mejor dicho juego interpretativo, sigo a Strauss (2001) y Nussbaum ya que cada uno ha permitido ver a través de los encomios de Erixímaco y Alcibiades respectivamente.

<sup>37</sup> Como traduce García F.

<sup>38</sup> Erixímaco se proclama *embajador* del arte de la medicina. Platón *Simposio*. 186a-188e

<sup>39</sup> Cabe mencionar que Homero y Hesiodo enuncian una lista de las actividades correspondientes a los artesanos del *demo*, entre los cuales aparecen el médico, el adivino, el poeta. Vid. Naggy, G (1989). "Early Greek Views of poets and poetry" pp18-20 en Kennedy, G (1989) ed.

previo a adentrarse en el discurso habrá que exponer una consideración para la interpretación de aquello que va a señalar Erixímaco<sup>40</sup>, no en torno a el arte específico de la medicina, ya que de lo dicho respecto a éste posee conocimiento, pues demuestra poseer la capacidad de sanar mediante el ejemplo con la acción de curar el hipo; sino en la interpretación de su conocimiento en torno a *eros*. La consideración, apenas esbozada más arriba<sup>41</sup>, radica en señalar, en tener presente el error que, según Diótima, comúnmente se comete en relación a conceptos como *eros* o *póiesis*, a saber, de confundir la parte con el todo, o el origen con el fin, o al efecto con su causa. Incluso Sócrates<sup>42</sup>, como todos quienes le anteceden en el orden de los encomios,<sup>43</sup> no se encuentra exento del problema de la confusión, pues ha confundido a *Eros* con *lo amado y no con lo que ama*<sup>44</sup>; aunque tampoco se encuentran fuera de la *opinión verdadera*, por una parte opinan correctamente, por otra, no pueden *dar razón de ello*.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Una consideración que también debe mantenerse presente para el resto de los encomios.

<sup>41</sup> En la parte que ha tratado del origen de la confusión.

<sup>42</sup> Cabe indicar que es posible el uso de la “ironía socrática”

<sup>43</sup> A excepción probablemente de Aristófanes, pues en él aquello amado es el otro, la mitad de sí y el impulso que ama es *eros*. Incluso en relación a lo dicho por Diótima, Aristófanes ha hablado correctamente, en cierto sentido pues el origen de *eros* radica en la insuficiencia. *205e* Diótima se refiere al mito del andrógino, después ella afirma que lo que se busca no es la mitad si mismos, sino lo que resulte *bueno*. Sin embargo para Diótima él comete el error de la confusión y de la opinión verdadera.

<sup>44</sup> *Simposio. 205c*

<sup>45</sup> *Simposio. 202a*



La técnica de la medicina, desde lo demostrado por Erixímaco con el ejemplo del hipo, *parece* que es una *techné* que participa de la dialéctica de la *póiesis*. Pues Aristófanes, de no-ser sano paso a ser sano mediante lo aconsejado por el médico. Entonces puede denominarse a la técnica de la medicina poética. Sin embargo algo apunta a lo contrario. La actividad regida por la técnica de la medicina no recibe el nombre de creación e incluso ¿en qué forma puede decirse que el resultado de dicha actividad es una creación? Lo que apunta a señalar que la medicina no es una *téchne poética* es el hecho que Aristófanes siempre es, ha sido y no se ha transformado. El cambio ha quedado en la mera superficie.<sup>46</sup> ¿Entonces en que consiste la técnica de la medicina y a raíz de ello en que consiste la técnica? La técnica de la medicina, según cuenta Erixímaco, consiste en saber que elementos del cuerpo se combinan y que elementos del cuerpo no lo permiten y a partir de ello reconocer qué elementos pueden ser amigos y cuales enemigos.<sup>47</sup> Pues el buen médico en palabras de Erixímaco debe...

“ (...) ser capaz de conseguir que los elementos que son más enemigos en los cuerpos se hagan amigos y se amen unos a los otros. Y los elementos más enemigos son los más opuestos: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas. En ellas supo infundir amor y concordia nuestro antepasado Asclepio, según cuentan los poetas, aquí presentes y yo lo creo y fundó nuestro arte.” (186d-e)

---

<sup>46</sup> Con toda intención trato de evitar en el contexto de esta investigación de utilizar el nombre de accidente para la enfermedad del hipo.

<sup>47</sup> Cabe mencionar que hay un parecido en relación a lo logrado por el extranjero en torno a la técnica de la dialéctica en el *Sofista*. *Sof*

Erixímaco piensa que *eros* gobierna el arte de la medicina. Incluso le eleva desde la medicina a gobernar el resto de las artes e incluso de la naturaleza (*physis*)<sup>48</sup>. Erixímaco, por su quehacer de médico y posición de amante, aparentemente es la persona indicada para hablar de *techné*, *eros* y *póiesis*. En el caso que *eros* gobierne la técnica de la medicina como técnica de la combinación correcta y armónica de elementos del cuerpo, entonces la respuesta a considerar la *techné* del médico como poética es positiva. El resultado apunta negativamente, pues ya se ha señalado que la capacidad productiva de la medicina se detiene en la superficie. Sin embargo desde lo expuesto en el *Simposio* producir salud parece producción poética. Parece que Erixímaco sigue presa de la confusión. La interrogante surge de nuevo. ¿Es posible, desde el recorrer de la no salud a la salud, considerar la técnica de la medicina como actividad creadora?

A la actividad (*ergón*) que resulta de la técnica de Erixímaco no se le denomina creación y el problema surge, tal vez, de la perspectiva que tiene Erixímaco de la dialéctica de los contrarios. Erixímaco evidentemente interpreta a Heráclito y le adjudica la imposibilidad de expresar la armonía de contrarios de manera clara. Se abre la posibilidad que Erixímaco no comprende un principio dialéctico de aquello dicho por Heráclito. Pues afirma que es “*una gran falta de lógica*

---

<sup>48</sup> Por la similitud de perspectiva con Alcmeón de Crotona y evidentemente con Empédocles le han adjudicado algunos intérpretes como el representante de los pensadores “físicos”, en el caso de esta investigación no se opta, ni discute esta interpretación. Strauss. Op cit. P.

*afirmar que la armonía difiere o que proviene de cosas que aun difieren*<sup>49</sup>. El principio dialéctico que no comprende en su totalidad es el enunciado por Diótima acerca de *póiesis*. Recorrer de un ente del no-ser al ser. Aquí parece que se vuelve necesario, para la Erixímaco, la intervención de la divinidad, de *eros*; pues, en la perspectiva del médico y la técnica de la medicina, los contrarios deben unirse a través de *eros*.

¿Cómo puede ayudar lo expuesto para distinguir qué técnicas son creadoras y cuáles no? La técnica creadora debe ser atravesada por una dialéctica en la actividad (*ergón*) que realiza, debe permitir que desde lo contrario se despliegue una trans-formación, por ejemplo desde la carencia se alza el recurso como más tarde lo expondrá en el mito de Poro y Penia. El resultado emerge de la concordancia entre ser y no-ser. En materia del cuerpo, por estar inserto en el devenir, la multiplicidad y el cambio, la medicina permite que ese cuerpo enfermo se vuelva sano, por la acción de *eros*; y por ello podría decirse que son cuerpos distintos, entonces el médico ha creado un cuerpo nuevo. Sin embargo, esto no es así.<sup>50</sup> La medicina no crea cuerpos nuevos. Se demuestra asimismo que de aquello que cambia, deviene y es múltiple, en este caso la salud y la enfermedad del cuerpo, es posible señalar en cierta manera un proceso dialéctico, un recorrer *poiético*. La medicina en éste sentido ha participado de *póiesis* desde lo concerniente al cuerpo. Pero *¿Por qué habría de sorprendernos?*<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Platón *Simposio* 187a

<sup>50</sup> Creo que se vuelve evidente algunas semillas en germen que se exponen en *Teeteto* y *Sofista*, a saber la referencia a Heráclito, el *thauma*, la procreación de ideas y la técnica, la producción, la dialéctica respectivamente.

<sup>51</sup> Platón *Parménides*. 129c

En materia del cuerpo y lo múltiple en general es evidente que puede decirse, que hay un recorrer de un ente del no-ser al ser, no sólo en la medicina, sino en todas y cada una de las *technai* del *demo*. Lo que apunta a buscar que señalar, indagar y comprender acerca de esta relación dialéctica de *póiesis* desde la parte divina del hombre, *en el alma*, eso sí sería un *portento*<sup>52</sup>

Erixímaco da un paso y se encamina a describir el resto de los *ergón* del *demo* a partir de lo expuesto por su técnica. La técnica de la medicina la gobierna *eros*, dijo Erixímaco y consiste en saber que puede combinarse y que no, buscar la concordia entre lo que se combina y mediante el *eros* establecer una armonía de los elementos. Para Erixímaco funciona igual en todas las actividades de las técnicas o artes del *demo*<sup>53</sup>. De allí parte hacia la música, la agricultura, la gimnasia, la astronomía (meteorología) e incluso la adivinación, todas ellas de gran valor para la *polis* y donde todas ellas operan de manera análoga a la medicina, pues consisten en saber qué elementos combinan, se comunican y cuáles no. En todas encuentra tanto *eros* vulgar como celeste, tanto orden como desorden, tanto tendencias constructivas como destructivas. Sin embargo, Erixímaco expone una diferencia entre la práctica y la teoría. Donde la teoría es divina y perfecta, y el quehacer humano “mortal”,

---

<sup>52</sup> *Idem 129b*. El sentido general es el mismo que en el *Parménides*. Lo divino son las Formas y dónde se encuentra la raíz del conocimiento es en ellas y no en el cambio. En el hombre el alma es lo divino, esto apunta a que hay que preguntarse ahora por la *techné poetika* del alma, no del cuerpo.

<sup>53</sup> La pregunta surge si para la técnica del poeta, del sofista y del político funciona este modelo referido después en el *Sofista*. La respuesta parece positiva. Vid. *Sofista* donde “corren el riesgo de haber encontrado al filósofo”. 253a-54a

con posibles errores con lo que da lugar a un *eros pandémico*. Erixímaco se encuentra reflexionando a nivel *práctico*.<sup>54</sup> El paso siguiente es preguntar por la técnica de Sócrates y la posibilidad de considerarla partícipe de la creación: *poíesis*.

## VI

El escenario del *Simposio* es una competencia. El juez de la competencia es Dioniso. El dios tracio ha tomado partido, su mensajero es Alcibíades. El estado que manifiesta en los hombres el vino le ha *entusiasmado*. Él pretende decir la verdad si “Sócrates se lo permite.”<sup>55</sup> Si hablar con verdad es la dirección del camino, Sócrates no ha de negarse. Ahora, si Alcibíades miente o se equivoca Sócrates podrá interrumpirle. En todo su discurso, después de coronar a Sócrates, la interrupción nunca sucede. Por tanto a ojos de Sócrates habla con verdad. Es necesario preguntar a Alcibíades cómo es la técnica de Sócrates.

Esta parte de la investigación se dirige a describir la técnica de Sócrates, como la técnica de *eros*, la condición en la que se encuentra la técnica del auténtico amante (*erómenos*) con respecto a otras técnicas y la posibilidad de considerar la técnica de Sócrates como técnica creadora concerniente, no al cuerpo, sino a lo divino en el hombre: al alma. La técnica

---

<sup>54</sup> Platón *Simposio* 187c-d

<sup>55</sup> Platón *Simposio* 214e

de Sócrates es la técnica del filósofo. Sócrates es el filósofo. Esto se hace evidente en dos momentos del diálogo. El primero cuando Diótima describe a *Eros*, su origen y su condición. El segundo momento cuando Alcibiades, sin haber escuchado encomio alguno, describe las virtudes de Sócrates. Primero habrá que preguntar acerca de su *techné*.

Sócrates posee un conocimiento. Sócrates conoce de *eros*. Sócrates no entiende “*de otra cosa más que de los asuntos del amor*”. La figura de Sócrates podría ser la indicada para preguntar por *eros*. Él es el amante y el posee la técnica de *eros*. Aun así Sócrates ha dicho que todos los presentes entienden de *eros*. Pero el *eros* que entiende Sócrates es distinto. La oración que abre el telón para inicio de los encomios a *eros* en el *Simposio* parece responder vagamente a la pregunta acerca de la *techné* de Sócrates. Pues Sócrates afirma poseer un entendimiento sobre *eros* más que de cualquier otra cosa. Aquí habrá de señalar que no es un *noein* de *eros* aquello que ostenta poseer Sócrates, sino un literal conocimiento de la *techne* de *eros*. (*epistasthai he ta erotiká*)<sup>56</sup>. De aquí pude decirse que Sócrates afirma tener un “arte”. Es posible que desde aquí se manifieste el sentido de *techne* como un *conocimiento*, no del orden de *qué* o *por qué*, sino del *cómo*, del *método*. Aquello que posee Sócrates, es evidente, no es el conocimiento de la esencia de *eros*, sino la técnica. Sin embargo ¿cómo es posible que aquel que se presenta como un “partero de almas” y continuamente se asigna la infertilidad para procrear discursos bellos, se presente ahora como el que posee un conocimiento? Esta posibilidad se abre desde la raíz misma de la palabra griega de *eros*, aquello que

---

<sup>56</sup> Platón *Simposio* 177e

posee Sócrates es el cómo del preguntar que en griego significa *erotán*<sup>57</sup>

Sócrates posee la técnica erótica al menos en dos aspectos. El primero, desde el juego de una relación semántica de la palabra y su raíz. Desde *eros* y *erotán* se abre la posibilidad de comprender la técnica de *eros* como la técnica de preguntar. Es posible dar un paso más. Así puede decirse que aquel que pregunta tiene un peculiar interés en aquel hacia el que pregunta. En este segundo sentido los dialogantes se envuelven en una relación *erótica*. En *toda* relación erótica la dirección, la intención, señala hacia la producción de algo, desde la insuficiencia de los interrogados e interrogantes. Pero si esta relación logra o no su cometido, no excluye que lo buscado, lo dirigido, lo intencionado es producir y crear. En la relación erótica Socrática ha de producirse, por supuesto, *bellos discursos*. El cómo se produce y desde dónde se produce será respuesta de Diótima y no de Sócrates. Pues arrancar la esencia de *eros* sin la iniciación es la profanación de un misterio.

El caso de Sócrates en el *Simposio* es un caso distinto. Sócrates aparece y es descrito por Alcibíades con imágenes. Las imágenes se apropian de lo descrito y revelan, conforme a lo interpretado por aquel al que se le revelan, cierto conocimiento. Sócrates es develado como el objeto de *eros* de Alcibíades. Para Alcibíades elogiar a *eros* es elogiar a Sócrates. Aquí puede señalarse, también, la posibilidad de buscar la técnica de Sócrates en lo descrito acerca de Sócrates y de

---

<sup>57</sup> En esta interpretación que parece cada vez más clara vid Reeve, C.D.C. (2006) “*Plato on Eros and Friendship*” in Benson, H. ed. *A companion to Plato*, Blackwell UK, 2006 y Halperin Op.cit. p:93

*Eros*. *Eros* en su constitución y esencia es un ser dialéctico. *Eros* hijo de contrarios, de la carencia y el recurso, siendo heredero de ambos, contiene a ambos. Por su parte Sócrates no sabe ni posee conocimiento de algo, él es infértil en discursos y en ideas; sin embargo, al mismo tiempo posee el conocimiento del como *producirlas* en las almas bellas. Sócrates es insuficiente y sin embargo se transforma quien dialoga con él. El caso es complejo pero la similitud de Sócrates con *eros* es evidente. Diótima dice acerca de *eros* lo siguiente:

-En primer lugar es siempre pobre y dista mucho de ser delicado y bello, como cree la mayoría, sino que es duro y flaco y descalzo y sin hogar, duerme siempre en el suelo y sin mantas, acostado al raso en puertas y caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia, por tener la naturaleza de su madre. Pero por otro lado, de acuerdo con la índole de su padre, está al acecho de los bellos y de los buenos y es valeroso, intrépido e impetuoso, cazador formidable, que siempre está urdiendo alguna trama, ávido de conocimiento y fértil en recursos, amante del saber a lo largo de toda su vida, formidable mago, hechicero y sofista.<sup>58</sup>

*Eros* en su esencia es insuficiente, incompleto, carente y al mismo tiempo *fértil* en recursos, valeroso, intrépido e impetuoso. La técnica de Sócrates se origina desde esta condición dialéctica. Pues de la misma manera que Sócrates se dice infértil de conocimiento al mismo tiempo posee los recursos necesarios, posee la técnica para *poiética* en otros de

---

<sup>58</sup> Platón *Simposio* 203d-e



conocimiento<sup>59</sup>. La técnica erótica de Sócrates, entonces, es la técnica más erótica de todas. ¿Pero qué produce? Al menos en el inicio genera en el otro el deseo de procrear bellos discursos, de producir virtud<sup>60</sup>. Pero surgen dos preguntas, ¿Qué posibilidad se abre para considerar la técnica de Sócrates como la técnica de la filosofía, a partir de lo expuesto en el *Simposio*? ¿Cómo evitar que y recordando a Aristófanes, lo descrito acerca de Sócrates se confunda con la *imagen* que persiste del sofista?<sup>61</sup>

Diótima ha dicho de *Eros* que es un formidable sofista. Sócrates es parecido a *Eros*,<sup>62</sup> parece también un sofista pues las técnicas son asombrosamente *similares*. ¿Dónde buscar la distinción entre la técnica del sofista y la de Sócrates, ateniéndose exclusivamente al *Simposio*<sup>63</sup>, si ambas *techne* son tan parecidas? Un posible camino consiste en señalar la diferencia desde el origen del movimiento erótico

---

<sup>59</sup> Cabe señalar la importancia de la presencia del *otro* en la producción.

<sup>60</sup> En un sentido es posible producir virtud en relación las acciones que va a señalar Alcibiades de Sócrates. Sin embargo siguen siendo imágenes de virtud. La Justicia, la Belleza o la Templanza en sí mismas no pueden producirse en el pensamiento de Platón, pues son Formas.

<sup>61</sup> La técnica de Sócrates de preguntar, o bien de saber que preguntas pueden hacerse y cuáles no y como combinar cada pregunta que puede combinarse en relación a su contraria, es peligrosamente parecida a la técnica del sofista y por ello tanto Aristófanes en las *Nubes* elabora una descripción parecida de Sócrates a la hecha por Diótima. Sin embargo adentrarse en este tema es un proyecto que merece la pena iniciar desde el Sofista y que no es posible en la presente investigación realizar.

<sup>62</sup> Para una extensa comparación entre Sócrates y Eros vid. “*Sócrates Eros: The Symposium*” y “*Sócrates Silenus*” en *Diskin 2004*

<sup>63</sup> Evitando hacer la referencia al “*Sofista*”, donde la dirección de la investigación es más clara en torno a dicha confusión. (entre sofista y filósofo)

en la insuficiencia pues Sócrates carece de conocimiento y el sofista lo posee.

Alcibíades describe con imágenes un elogio a Sócrates. La narración trata de hechos donde Sócrates participa y que vuelven evidente, en sus acciones, que éste posee virtudes. Sócrates posee templanza, es valiente y justo. Alcibíades, separando a Sócrates del sofista, paga la deuda adquirida en Potidea<sup>64</sup>. Alcibíades, sin haber escuchado los encomios anteriores, describe a Sócrates como el auténtico objeto de *eros*.<sup>65</sup> Sin embargo ¿qué dice esto de la técnica de Sócrates? ¿Cuál es la diferencia, dentro del horizonte de *póiesis*, entre la actividad (*ergón*) resultado de la *techne* del sofista, o del poeta, con la de Sócrates, si en los tres casos la actividad resultante es un recorrer del no-ser al ser?

Las tres actividades producen cambios, transformaciones en el alma de manera similar a la técnica del médico en el cuerpo. El caso del sofista se deja de lado, pues es claro que carece de una condición erótica y no demuestra poseer virtudes en la acción. El sofista se piensa a si mismo completo, acabado, poseedor de conocimiento; las virtudes que posee dice poseerlas y lo demuestra sólo con la palabra. La dificultad se abre al comparar la capacidad *poiética* de la técnica de Sócrates con la de los poetas, pues ellos *no* carecen de la condición *erótica*, como va a señalar Diótima en la revelación los misterios. El escenario del *Simposio* es entonces un encuentro entre el resultado de estas dos *techne*, pues la técnica del médico al referirse al cuerpo y no al alma,

---

<sup>64</sup> Pues Sócrates le salva la vida en batalla.

<sup>65</sup> Aunque en este caso el particular eros de Alcibiades.

tampoco participa en la competencia<sup>66</sup>. Pero ¿cuál es la relación de *techne* con *póiesis* para dilucidar el segundo sentido posible? La respuesta se cita del fragmento hasta hora analizado:

“... de suerte que, también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas creadores (*poietai*).

--Tienes razón.

--Pero también sabes --continuó ella-- que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres....”<sup>67</sup>

Desde esta perspectiva puede decirse que las actividades (*ergón*) de las *techne* son resultado del procedo dialéctico de la *póiesis* -más no en todas interviene *eros*.- Estas actividades de las *techne* son *causa* que hace transitar a algo que no-es a algo que es, del no-ser al ser. En este caso la actividad (*ergón*) regida por la *techne* es causa creadora. Ello lleva a reflexionar de nuevo aquello que parecería obvio al principio del capítulo presente, que radica en pensar un sentido de *póiesis* como creación-producción, o bien pensar *póiesis* como de causa creadora. Diótima, o bien Platón es muy claro: se denomina al *ergón* de la *techne*, a la actividad o trabajo de la técnica: *poieseis*. A aquel que la lleva a cabo *poietai*. Sin embargo no es suficiente, pues como consecuencia, se ha visto, que

---

<sup>66</sup> Me parece fundamental señalar esta competencia pues es un tema central del pensamiento platónico. Desde la apología hasta las leyes se manifiesta el interés por interrogarse acerca del de la poesía y la trans-formación que ejerce, practica, que cultiva sobre el alma.

<sup>67</sup> Platón, *Simposio* 205c

parecería que todo aquel que posee una *techne* es también *poietai*, el médico, el músico, (poeta incluido) el sofista, el adivino, el metereólogo. Asimismo todo resultado del trabajo de la *techne* es *poiesei* y por consecuencia todas las *techne* son *poiesis*. Sigue siendo un camino sinuoso.

Preguntemos una vez más por la *techne* de Sócrates, *ta erotika*; siguiendo la interpretación que relaciona el término *eros* con el término de *erotan*, amar y preguntar respectivamente. A partir de lo expuesto ¿qué condición de posibilidad requiere la actividad de preguntar para denominarle una actividad creativa o productiva? o bien ¿Es posible referirse al resultado de la *techne* de la correcta forma de preguntar una *poieseis* y a su actividad *poietica*? ¿Qué condición se requiere para nombrarse *poietica* la técnica de la manera correcta del preguntar socrático y el resultado una *póiesis*, para el caso de *ta erotika*; y al mismo tiempo, tomar distancia del resto de otras *technes* concernientes al alma para posicionarse en un lugar privilegiado con respecto a ellas?

A partir de lo obtenido parece no resultar superfluo sino direccional relacionar la noción de *póiesis* desde el problema fundamental que plantea Platón en el *Simposio*, que si bien es el *eros* de manera evidente e inmediata, de manera no tanto evidente pero sumamente importante, el tema del resultado de la actividad de *eros* y su *utilidad para los hombres*, es aquello que sostiene un cuestionar mas pertinente y tal vez con mayor incidencia desde nuestro tiempo hacia una dirección distinta.

¿Es posible pensar que todas las *techne* son *poiesis*? La respuesta apunta que no, pues habiendo recorrido el camino desde la pregunta por la *techne*, en el caso de Sócrates y

Erixímaco, desde el *Simposio*, si bien *techne* requiere un conocimiento, no todo *ergón* que resulta de las *technes* es creación. Entonces se puede decir al menos que existen seis relaciones:

No todo *ergón* es resultado de una *techne*, o bien puede haber *ergón* que no resulte de una *techne*. Existen trabajos y actividades que no requieren técnica. Sin embargo esos mismos resultados de actividades que pueden realizarse sin técnica, también pueden realizarse con técnica. La diferencia, parece, está en el resultado, donde aquel usó de técnica posiblemente es más satisfactorio. Por ejemplo la pesca o la caza pueden realizarse sin técnica, sin embargo la posibilidad de realizarse satisfactoriamente es mínima. Pero esto lleva decir que...

Todo *ergón* puede ser regido por una *techne* y así el resultado de dicho *ergón* posiblemente es más satisfactorio. Así puede decirse que hay una técnica de la pesca y de la caza. Así también resulta que...

Algunos *ergón* son imposibles de realizar satisfactoriamente sin *techne*. Como puede ser la medicina, en el caso de la cirugía

De aquellos *ergón* que requieren *techne*:

No todos los *ergón* resultado de una *techne* han participado de la dialéctica de *póiesis* como la caza y pesca con *techne*.

Algunos *ergón* resultado de la *techne* han participado de la dialéctica de *póiesis* trans-formando la parte y lo múltiple en la superficie como la salud del cuerpo de la medicina.

Algunos *ergón* resultado de la *techne* han participado de la dialéctica de *póiesis* creando desde el no-ser sosteniéndose en una condición erótica como el hombre y mujer al hijo, desde el cuerpo o los bellos y virtuosos pensamientos desde el alma.

No todos *ergón* resultado de la *techne* han participado de la dialéctica de *póiesis* creando desde el no-ser y además se sostienen en una condición erótica. Por ejemplo pensamientos desde el alma como escribir tragedias o leyes

Entonces puede decirse que no todo *ergón* es resultado de una *techne* y de aquellos *ergón* que son resultado de una *techne* no todos participan de la dialéctica de *póiesis*, de aquellas que participan de la dialéctica de *póiesis*, habrá que avocarse exclusivamente a las del alma, de aquellas que conciernen al alma habrá que concentrarse en aquellas que se sostienen bajo la condición erótica, de éstas resultantes habrá que preguntarse por las o la más útil para los hombres según los misterios.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Por ejemplo desde una perspectiva, en relación al tema de *póiesis*, la técnica del rapsoda no participa de la creación.

Sin embargo aun falta por explorar un sentido posible de la noción de *poiesis* y es aquel de uso habitual al que se le otorga a la palabra.

## VI

Habrá que replantear la posibilidad de que, en la Grecia del *Simposio*, desde la perspectiva del lenguaje se ha confundido la parte con el todo al menos para el caso de *p oiesis*.  Es el nombre con el que se denomina a los poetas y m sicos una literal confusión del término genérico de *p oiesis* con el término específico? Esta es una pregunta que no tiene dirección en el contexto buscado. La confusión no parece tener origen, o causa, o bien una razón específica de manifestarse en esa manera. Simplemente así funciona el lenguaje en el uso habitual. Para el caso de *p oiesis*, *poietai* y *poieseis* son nombres que se atribuyen a un quehacer, a aquel que desempeña un quehacer y a aquello que resulta de dicho quehacer. En rigor no hay una confusión en el hecho que se denomine de cierta manera a un sector específico del todo, sino la confusión emerge al sostener que la parte es aquella que dio nombre al todo y por ello no contemplar nada más allá de la parte.

Por consecuencia, un camino probable a seguir para la corriente investigación radica en que habría que pensar el problema de *póiesis* a partir del concepto general y no del particular. En otras palabras, como se intentó señalar anteriormente, buscar desde Platón el lugar donde se prepara el terreno para que emerja y acontezca, el sentido primordial de *póiesis* con anterioridad a su sentido específico. Sin embargo no por ello se ha de excluir en la exposición la exploración de la especie de *póiesis* que corresponde al nombre del resultado de un quehacer específico.

--Pero también sabes --continuó ella-- que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de la creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, “poesía” y “poetas” a los que poseen esta porción de la creación.

--Tienes razón --dije yo.<sup>69</sup>

Platón, en el fragmento que hasta ahora ha dirigido esta parte de la investigación, expone que el nombre que se ha dado al quehacer específico que corresponde a la música y los metros, (*peri ten mousiken kai ta metrâ*) corresponde al nombre genérico que se ha dado a aquellas *technes* que involucran el recorrido de un ente del no-ser al ser.

Habrá que hacer unas consideraciones de interpretación para la apropiación de los términos y que pueda salir a la luz la dirección del problema, tanto en esta

---

<sup>69</sup> Platón *Simposio* 205c



sección de la investigación como en lo anteriormente escrito. Los términos genérico y específico no aparecen como tal en la traducción del texto, a pesar que algunos intérpretes así lo expongan. Por lo que es necesario acotar con reserva a utilizar dicho término debido al peso conceptual que tienen en dos formas. Lo primero que habrá que considerar es la inmediata dicotomía de términos y funciones de una palabra, noción o conceptos que implica. El mencionar dos maneras de concebir la palabra, una genérica y otra específica, se inicia en la dirección de reducir la posibilidad del sentido solamente a dos:<sup>70</sup> uno genérico y otro específico. El segundo problema es el peso conceptual que tiene la pareja mencionada a partir del pensamiento aristotélico y el aristotelismo<sup>71</sup>. Así solamente se ha de servir ambos términos para señalar que existe una parte específica y que dicha parte se denomina con el nombre del todo al que pertenece. Entonces *póiesis* se abre como aquel quehacer que corresponde a música y los versos (*metron*).

Es necesario volver a exponer aquello que refiere con la música y los versos. A partir de este tercer sentido del uso del término *póiesis* se puede desarrollar otra serie de consideraciones. Primero habrá que exponer los caminos posibles de interpretación y al mismo tiempo, limitar el horizonte para evitar explorar un posible excedente de sentido. Podría decirse que aquello que inspiren las musas es

---

<sup>70</sup> Como lo exhiben los análisis y comentario de Santas 1973 y García R. 1989. Cabe mencionar que no por ello se indique que la interpretación de ambos es errónea. En lo absoluto. Solamente optan por definir dos especies distintas de *póiesis* y la definición es posible. Pero en este caso se opta por abrir los sentidos posibles que pueden darse desde la interpretación del texto mismo.

<sup>71</sup> Género próximo diferencia específica

mousike. Por ello de manera inmediata puede insertarse en la *póiesis* y *poietai*, a todo aquel cuyo quehacer involucre a las musas y posea una *techne* (*mousiké*). Incluso por este camino referirse a la filosofía. Más allá de la poesía podría decirse que Platón esta pensando en todo aquello que involucra la música. Para encontrar qué implica la música es posible remitir a hacer la pregunta, como lo hace Fedro en el principio del *Simposio*, a “mayores instancias.”<sup>72</sup> Hesíodo al principio de su *Teogonía* menciona el nombre de las musas y con su nombre también cierta función; y puede abrirse con ello la posibilidad de considerar cuál es el sentido de música: La que da fama, la muy encantadora, la festiva, la que canta, la que ama el baile, la deliciosa, la de variados himnos, la celestial y la de bella voz .

Podría decirse que no hay diferencia entre poesía, en el tercer uso de la palabra y filosofía. Pues ésta última pertenece al género de la música en la tradición griega. Por ello en algún momento el personaje de Sócrates establece la posibilidad de haber caído en otro tipo de confusión:

(...) decía el mismo consejo, con estas palabras “¡Sócrates haz música<sup>73</sup> y aplícate a ello!” y yo, en mi vida pasada creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mi también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Simp178b* La instancia mayor o aval para Fedro es Hesiodo.

<sup>73</sup> “*mousike poiiei*”

<sup>74</sup> Platón *Fed.61a*

Tomando decisiones de manera tal vez inversa a Platón - pues Platón deja la música de los versos para recorrer el camino de la “*más alta música*”- Sócrates deja parte de la *mousike* que corresponde a la filosofía y toma aquella parte de la *mousike* que corresponde a los versos. Es tentador hacer giros de interpretación desde este pasaje del Fedón hacia el pasaje en cuestión que guía esta investigación, e incluso hacia la república libro II y III, sin embargo no es conveniente por el momento ni a lo largo de una investigación que ha decidido centrarse en un sólo diálogo por razones metodológicas. El límite que evita en esta investigación buscar respuestas a la pregunta por la música en otros diálogos ya sea posteriores o anteriores, se encuentra en el *Simposio* mismo. Pues la “*parte que corresponde a la música y los versos*” (*mousiké kai ta metra*) no es todo aquello que tenga que ver con las musas, sino aquello y solo aquello que tiene que ver con las musas y que a la vez (*kai*) tiene que ver con los versos.

*Póiesis* como la forma habitual de emplear la palabra, a la cual se ha designado el mismo nombre que el nombre todo al que pertenece es aquello que tiene que ver con la música y además al mismo tiempo con los versos. En este sentido no toda música es poesía y al mismo tiempo toda música es *póiesis*

Hasta ahora esta investigación se ha servido de la posibilidad que emerge desde el horizonte abierto por la palabra *póiesis*, según aquello que Diótima expone en el fragmento escogido del *Simposio*. Sin la dirección que va a definir o tratar de capturar los sentidos posibles que emergen de la palabra, el intento radica en abrir el horizonte para después cerrar de nuevo la interpretación; y tratar de exponer que aquello que implica el uso de una palabra, de una noción, no se limita a su definición sino a su relación con y desde el campo conceptual en el que se desenvuelve. Así lo obtenido, que son los sentidos posibles desde el concepto expuesto por Diótima, debe ayudar a ampliar y al mismo tiempo limitar el horizonte de interpretación del cual se quiere partir y hacia donde se quiere partir.

El terreno donde emerge el uso de la palabra *póiesis*, se prepara desde contemplar que existe una noción, que como un concepto, abre la posibilidad de pensarse, como algunos interpretes lo hacen, desde una definición universal y otra particular, (genérica y específica) Sin embargo al tratar, no de definir, delimitar, acotar, sino de abrir, exponer, sacar a la luz, se abre una posibilidad de sentidos más allá de su contenido. Se ha logrado exponer al menos tres sentidos de un concepto que normalmente al definirlo posibilita aparentemente sólo dos maneras de su uso.

Resumiendo el recorrido de esta parte de la investigación: Un sentido primero, anterior a todos que es *póiesis* como aquella causa (*aitía*) que hace a algo recorrer el camino del no-ser hacia el ser. En este primer o anterior sentido se manifiesta un escenario, por lo menos, con 3 actores. Primero, algo que recorre un camino. Segundo, el lugar donde se encuentra ese “algo” como no-ser de ese algo.

Tercero, el final del camino donde se encuentra el ser de ese “algo”.<sup>75</sup> Desde esta perspectiva se ha de referir a la noción de *poiesis* como una *aitía*. Así la causa del hombre en particular es aquello que hace que nazca: el acto de procreación. La causa que hace el templo no es el trabajo albañil ni el arquitecto, sino el proyecto arquitectónico, la *arquitectura* del templo.

De ello se desprende que a aquellas *techne* que de alguna manera participan de la creación se les denomine *poieticas*.<sup>76</sup> La pregunta será ¿Cuáles son aquellos elementos que hacen de una *techne* participar de la *poiesis* de primer sentido, de tal manera que no se atraviese con el dar por supuesto que todas las *technes* son creadoras? Así el segundo sentido posible de creación, se relaciona en un escenario, por lo menos, con 3 actores. Se denomina *poieseis* a un a *actividad*<sup>77</sup> (*ergón*) regida por un *techne* y al que posee dicha *techne*. (*poietai*) El primer actor es la *actividad*, el segundo la *techne* y el tercero *aquel que posee una techne*.

---

<sup>75</sup> Es posible que la causa sea inmanente a ese algo o tenga que ser externa pues la experiencia cotidiana de las cosas así lo demuestra. Sin embargo es un tema delicado y no tanto evidente como complejo, pues aquello que produce el movimiento por si mismo es el alma y para el alma en Platón corresponde otro intento de investigación por si mismo. Tal vez interesante sería desde el Fedro y en relación con el carácter auto-poietico del alma.

<sup>76</sup> En *Sofista* 219 b le denomina a ciertas *technés* como técnicas de la producción como una de las formas que incluyen la totalidad de las técnicas. Sin embargo por razones metodológicas es necesario detenerse en el *Simposio*, a pesar que un lugar posible para iniciar la investigación acerca de técnicas productivas y técnicas imitativas es el Sofista.

<sup>77</sup> *Actividad* se traduce García, F. 1989 Alianza ed; *trabajo* en Hernandez, M. 1993 Gredos ed. Por otro lado, Gadamer menciona que la palabra griega *ergon* refiere a una acción intencional en Gadamer 1972 yale ed. / Porrúa ed. traduce como *obra* y *obrero*

Finalmente la forma específica que se obtiene del nombre que se da a aquellos cuya actividad consiste en la *mousika* y al mismo tiempo los versos. A este uso, que puede llamarse el habitual pues la *connotación* que se da al concepto de *póiesis* en general, como creación en el mundo griego, ha sido el terreno para referirse desde el quehacer del poeta en particular. Aquí se detiene el tercer sentido que señala a la parte de la música que se refiere a los versos.

Considerando que el texto del *Simposio* es un todo, orgánico, dirigido a abrir una serie de interrogantes centradas en una investigación, a través de un modelo narrativo de exposición, es necesario considerar de manera propia el tema fundamental expreso del texto, que es *eros* y elaborar correctamente la pregunta que despliegue el horizonte de interpretación, por el cual se ha de preparar el terreno para buscar el lugar de cruzamiento, de convergencia o de encuentro entre *eros* y *póiesis*. ¿Acaso se ha de eliminar el texto y centrarse solamente en el discurso de Diótima, que es dónde Platón expone su propia teoría según algunos intérpretes? Este no será el camino a seguir, sino lo contrario. Se analizará el discurso de Diótima en virtud de lo obtenido con el horizonte de sentido abierto de *póiesis*. Desde y a través del camino completo, partiendo con la preparación de un terreno dónde el fruto que acontece es el discurso de Diótima, complementado con el elogio que Alcibiades hace a Sócrates; se espera encontrar la adecuada posibilidad que abre el diálogo del *Simposio* para considerar el lugar de *póiesis* en el discurso Platónico. Habiendo concentrado las posibilidades que se abren a partir del sentido de *póiesis* escuchemos de nuevo a Agathón, a quien cuyo encomio sería

ingenuo considerar que se encuentra totalmente equivocado:<sup>78</sup>

“Al menos se convierte en poeta todo aquel al que *Eros* toque, aunque antes fuera ajeno a las musas”<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> *Simp196d* Así resulta propio preguntarse sobre el tema fundamental del Fedro en relación a las formas distintas de manía. Una de las cuales apunta a las musas y otra a dioses como Apolo. ¿Cual es el lugar de la manía de Eros?

## CAPITULO II

### ***Póiesis* como el horizonte donde se hacen posibles las obras de *eros* y su utilidad para los hombres.**

*Mi querido Fedro*

*¿Dónde andas ahora y de dónde vienes?*

*(Fedro 227a)*

Participar de lo divino en la religión griega resulta, desde cierto lugar, de hacerse recorrer en un camino sinuoso, nada fácil sino arduo. Por otro lado, iniciarse en lo divino demanda una búsqueda dónde a lo oculto le permita revelarse. No siempre sucede. Recibir la revelación de lo oculto, revelación del *misterio*, requiere una previa preparación para posteriormente iniciarse en los ritos adecuados.

Una vía alterna a la iniciación mística abre la posibilidad de otro camino. Aquella alternativa a dicha vía radica en seguir el camino secular, que requiere, a su vez, también sostener el peso de un trabajo arduo para el iniciado. Aquél camino vuelve su mirada a lo profano. Puede decirse que lo profano sucede al momento de revelar un misterio al no iniciado. Revelar la naturaleza de la divinidad al no iniciado es profanar un misterio y en este sentido adentrarse



en el *Simposio* es adentrarse a profanar, para el no iniciado, los misterios de la divinidad: *Eros*.

En Atenas ha transcurrido casi un año del triunfo de Agathón en las festividades a Dioniso Leneo. El escenario en el cuál se pone en juego la acción del *Simposio* parece que convive directamente, no solamente con la vida poética de Atenas, sino también con la vida religiosa y política. Pues aquel escenario puede servir de antesala a los hechos ocurridos posteriormente en torno a los involucrados en una problemática religiosa, por un lado con el momento histórico de la profanación de los misterios eleusinos; y por otro lado, política, con la decadencia ateniense a partir de la pérdida de las guerras del Peloponeso. Momentos en los que Platón estaba, tal vez viviendo como su presente. Este es el año transcurrido. Siguiendo este camino, ¿Acaso el diálogo puede leerse e interpretarse como la profanación de ciertos misterios? En dado caso, pensando que cada lector del diálogo, como apunta Platón<sup>1</sup>, es un personaje inserto en la narración del texto, ¿Cómo eludir el cargo de profanación que implica escuchar los misterios “eróticos” sin haber sido iniciado? Parece una visión lúdica, o bien una aproximación sin dirección y poco sería elaborar dichas preguntas y más aun desde la perspectiva enteramente racional, metódica y con ello, científica que solicita el estudioso contemporáneo. Puede decirse que tal pregunta podría tener dirección, tanto para la presente investigación, como para Platón, como para el lector antiguo y el lector contemporáneo, pues definir

---

<sup>1</sup> Parece que, siguiendo a Halperin (2001) y a Strauss (2000), el personaje sin nombre llamado “amigo de Apolodoro”, indica que se abre la posibilidad de integrar en la narración a cada lector del *Simposio*.

quiénes son los “*verdaderos iniciados*”<sup>2</sup> y por ello quienes salvan el cargo de impiedad y profanación al preguntarse por la naturaleza más íntima de lo divino, aquella esencia de lo más excelso y más alejado para los hombres y sin embargo al mismo tiempo la posibilidad que hace del alma de los hombres de desplegar su intrínseca e inmortal divinidad.<sup>3</sup>

Parece oportuno replantear la pregunta misma, desde la preparación para recibir los misterios, en tanto capacidad de comprender aquello que Diótima va a revelar, a Sócrates y a través de él al resto de los simposiastas ¿Quiénes son, a ojos de Platón, aquellos capaces de participar en “*los ritos de iniciación perfecta y en las supremas revelaciones, que constituyen la finalidad de aquellos, si se proceden correctamente*”<sup>4</sup>? Es posible que la respuesta vislumbre en el horizonte de la navegación tierra firme en el quehacer de la filosofía. Para ello basta tan solo mirar atrás, en el pasado inmediato en Platón, pues tocando el tema del alma, Sócrates tiene claro en el pensamiento la posibilidad de revelar los misterios más internos de lo divino:

“Ahora bien como dicen los de las iniciaciones: Muchos son los portadores de tirso pero pocos los Bacantes, y estos son en mi opinión no otros sino los que han filosofado correctamente.”<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Platón *Fed.* 69c

<sup>3</sup> Parece nimio tocar la tónica religiosa-espiritual, sin embargo para el tema de la presente parte de esta investigación, en torno a la facultad *poiética* del alma de procrear bellos pensamientos, el tema de la espiritualidad y la preparación para conocer y la creación de bellos discursos es fundamental.

<sup>4</sup> Platón *Simp* 210a

<sup>5</sup> ídem

Asignar el adjetivo de órfico o eleusino a Platón parece un mirar al interior del oscuro erebo en la presente investigación, como lo es también decir que Sócrates en el *Fedón* interpreta a los órficos, en éste caso, como portadores de la verdad. La interpretación de la presente investigación procede manera contraria. Aquello que ha de revelar y que implica a los verdaderos misterios, para Platón, son aquellos, no de la religión de Dioniso o Ceres, sino el pensar dialogando. La tarea y objetivo de esta investigación radica, desde esta perspectiva, en *intentar indicar* dónde se manifiesta la esencia de *Eros* y, en relación a aquel lugar señalado, exponer la posibilidad de considerar a *Eros* como el *daimon* (situado en medio de una naturaleza mortal y otra celeste, intérprete de las cosas de los hombres hacia los dioses y de la divinidad hacia los hombres) cuyas obras son, para lograr su cometido, necesariamente *poiéticas*; y a partir de lo obtenido tratar de dilucidar dónde acontece la naturaleza divina de la creación (*póiesis*).

La investigación no pretende inquirir, indagar, investigar, o preguntar sobre la esencia de *eros* sino sobre la relación que éste tiene, como Díotima lo ha aludido en el momento que expone la preparación para los misterios, con *póiesis*. Empezar el camino hacia la dirección indicada y no entrar en el horizonte de *eros*, sino en el horizonte de *póiesis*, es invertir un camino ya señalado por Agathón y acreditado por Sócrates justo antes de la exposición de la naturaleza del concepto obtenido de *póiesis*. Por un lado, aquello que pretende ésta investigación es exponer el horizonte que abre el concepto definido por Díotima de *póiesis* y señalar dónde se abre la posibilidad de mostrar, desde ese horizonte, al *eros* del *Simposio*.

En el diálogo en cuestión, aquello que pretende desplegarse es, desde el horizonte de *eros* a partir de su esencia, su objetivo primordial en la belleza: *pro-creación*. La naturaleza de ésta investigación parece demandar la inversión del camino señalado por aquellos que resultaron victoriosos en las competencias. -uno por treinta mil griegos en las Leneas, otro por Dioniso mismo en el *Simposio*- Para cumplir dicha demanda es necesario concentrarse en las obras *poiéticas* de *eros* y después en sus cualidades.<sup>6</sup> En pocas palabras, la presente investigación pretende señalar a *eros* a través de sus obras, invirtiendo lo señalado por Agathón y Sócrates. Es posible decir que: a *eros* “*por sus obras lo conoceréis*”; y la presente investigación se sitúa del lado que pretende mostrar, en consecuencia, la esencia de las obras de *eros*, no desde la adquisición, la posesión, o la contemplación, sino desde la creación.<sup>7</sup> Entonces el camino a recorrer será, primero, exponer la pertinencia de la inversión del método propuesto por Agathón y Sócrates; segundo, analizar el fragmento de Diótima previo a la iniciación de los misterios, donde expone la *pro-creación* tanto en el cuerpo como en el alma; tercero explorar el resultado (*ergón*) de la *techne* de *eros* desde la perspectiva adquisitiva y desde la perspectiva productiva; y cuarto a través de los *misterios* revelado por Diótima, desde el horizonte de sentido que abre el concepto *póiesis*, exponer la naturaleza divina de la creación propia del ser humano.

---

<sup>6</sup> Las cuales de manera sucinta se han expuesto en el capítulo anterior.

<sup>7</sup> Vid. Halperin 1992, 1985, Vlastos 1981, Santas 1979, Neuman 1965.

## I

El método convenido por Sócrates y Agathón radica en exponer cuál es la naturaleza de *eros* y partiendo de ello fijar cuáles son sus obras.

“Así pues el discurso que aquella mujer pronunció intentaré exponérselo según lo que hemos convenido Agathón y yo, por mis propios medios, en la medida que pueda. Por consiguiente, es preciso, Agathón, tal como tu lo has expuesto, describir en primer lugar a *Eros* mismo, quién es y qué cualidades posee y luego sus obras.”<sup>8</sup>

Este método propuesto abre al menos dos posibilidades. Primero, a través del diálogo de Diótima y Sócrates, se muestra que la concepción cotidiana y habitual que se tiene de la naturaleza del dios *Eros* y por consiguiente de manera tal vez periférica, también de la concepción habitual de la naturaleza erótica del deseo en todos los seres, cómo son presa de aquella confusión, que tiene como culminación y lugar de máxima expresión el discurso de Agathón.

Indagar acerca de aquello que es el dios y qué cualidades posee tiene como cometido mostrar el punto de partida desde la perplejidad, desde el asombro. Desde este lugar nos coloca en el punto de inicio de la *techne* de Sócrates, -misma que afirma le enseña Diótima- dónde como evento

---

<sup>8</sup> *Symp. 201e*

inicial el conocimiento de que aquello que se va a tratar, algo común, habitual y cotidiano, es presa de la ignorancia y con ello del olvido<sup>9</sup>. Así permite delimitar la investigación para evitar la confusión, tanto del objetivo como de la esencia de *eros*, no del dios sino de la condición esencial de aquellos entes con alma, condición que involucra a *eros*; y cómo a partir de aquí separar la manifestación de éste de otras manifestaciones como el *apetito* o la *filía*.

A través de indagar la naturaleza erótica, *que es y que cualidades posee*, se abre la posibilidad evitar la confusión habitual de señalar con el mismo término a otra parte del alma y a otra relación entre los hombres. Por un lado se hace evidente la posibilidad de agotar, de reducir y así confundir, la naturaleza y esencia de *eros* con la parte apetitiva del alma (*epithymia*) y por otro lado con un modo peculiar de relación humana. (*filía*)

Una vez apresado y distinguido *eros* de otras manifestaciones, con las que estrechamente se encuentra conviviendo, como *epithymia* y *filía*, se puede preguntar por sus obras y *qué utilidad tiene para los hombres*. Sin embargo debido a la naturaleza de esta investigación, tanto por el *alcance* como por su objeto *–póiesis–*, adentrarse a preguntar por la esencia de *eros* parece inconveniente y entonces menester es preguntarse primero por sus obras. Así, desde lo previo obtenido en el capítulo anterior, al abrir el horizonte de sentido de *póiesis* y exponer la noción como concepto, la inversión del camino propuesto parece viable y necesaria;

---

<sup>9</sup> Parecería referirse al olvido en Heidegger, sin embargo no debe tomarse así, sino al olvido como aquello que puede morir, metafóricamente dicho, en el alma. .

pues el horizonte de sentido abierto por el concepto de *póiesis*, es el lugar donde se abre, a su vez, la posibilidad de mostrar las obras de *eros*, como obras esencialmente y necesariamente creativo-productivas: *poiéticas*. Estableciendo así la correspondencia entre *póiesis*, como tema principal de la presente investigación y *eros*, como el objeto principal de reflexión del *Simposio*.<sup>10</sup>

El método propuesto por Agathón y Sócrates, es claro para la exposición de *eros*. Sin embargo para la exposición de *póiesis*, el método, debe partir de las obras de *eros* y apropiarse de la exposición de *eros* como un suelo sólido al cual no se ha de adentrar esta reflexión. Por ello primero el camino a seguir radica en exponer las obras de *eros* y a partir de ellas conocer su esencia.

## II

---

<sup>10</sup> Me parece necesario hacer patente que en la estructura del *Simposio* Platón sigue más o menos la siguiente exposición: Primero expone que aquello que se conoce habitualmente acerca de *eros* es presa de la confusión de términos, también habituales, como *filia* y *epithymia*, (en específico vid. Halperin 1985) y acerca del origen con el fin y el efecto con la causa y la parte con el todo. Seguido de ello y una vez establecido quien es *eros* y que cualidades posee (por cierto dialécticas) Platón expone sus obras, no sin antes manifestar su puesta en juego acerca de la noción de *póiesis* para después explicar que utilidad tiene para los hombres y cerrar con los misterios el discurso de Diótima. El problema radica en que la exposición sería y completa de lo anterior desborda tanto el objeto de esta investigación *póiesis* hacia una tópica que ha sido mayormente tratada del *Simposio* como lo es *eros*.

Si el método de exposición de Platón privilegia la búsqueda misma sobre lo encontrado, la pregunta sobre la respuesta, es necesario orientar la presente parte de la investigación, con una dirección definida y privilegiando el interrogar mismo.<sup>11</sup> A partir de la pregunta que guía la exposición de Sócrates y Agatón acerca de las obras de *Eros*, para dilucidar quien es y que cualidades posee; a su vez, la presente investigación abre la posibilidad de cuestionar: Dentro del horizonte de sentido del concepto que abre *póiesis*, desde una *techne poietica*, ¿cuáles son las condiciones que posibilitan a una obra (*ergón*) de considerarle resultado del impulso de *eros* y participar de la condición erótica fundamental del alma? Desde este cuestionar la presente parte de la investigación ha de dirigir su mirada hacia el fragmento del *Simposio* donde Diótima en voz de Sócrates expone las obras de *Eros*.

Previo a la exposición de las obras de *Eros*, ha quedado establecido que tanto Sócrates, en aquel diálogo con Diótima, así como los previos encomiantes<sup>12</sup> se encontraban presas de la confusión al considerar que *eros era lo amado, no lo que ama*<sup>13</sup>. Por un lado *eros*, en su carencia primordial alza, levanta, el ímpetu mismo de superar su propia insuficiencia como hijo del recurso y la pobreza; y por otro lado, el hombre en su propia insuficiencia primordial, como finitud, ya descrita por Aristófanes, también se encuentra en una situación fundamentalmente erótica. El *eros*, la divinidad, de la que participan los hombres, es la posibilidad misma de la

---

<sup>11</sup> Gadamer op.cit. pp 439-447

<sup>12</sup> Posiblemente Aristófanes es la excepción a esta regla, a cuyo encomio refiere posteriormente Diótima, de manera indirecta

<sup>13</sup> *Symp 204c*



superación de la finitud. Eros es aquello que ama y no lo que se ama. Por tanto, pregunta Sócrates a Diótima como preámbulo a la exposición de las obras de eros y su utilidad para los hombres: ¿qué necesidad (*chresis*) tiene el hombre por eros? Este guiñar abre el camino para preguntarse por sus obras (*ergon*), pues el hombre necesita de eros y eros se manifiesta, entre otras posibilidades, como utilidad para los hombres.

Las obras de eros, en tanto divinidad descrita por Diótima, no se muestran de manera evidente, pues en ello radica el misterio. Por otra parte es posible que aquellas obras acontezcan y se reflejen en las acciones del hombre como ya apuntó anteriormente Aristófanes. Es necesario preguntarse por la *pertenencia* mutua de eros con el hombre. Sin embargo la pregunta no es por eros, ni por sus obras, sino por el concepto logrado de *póiesis*. La relación no parece tanto evidente, así que habrá que volver camino para buscar qué tipo de obras, una vez señalada la posible pertenencia de eros y el hombre, del alma del hombre como fundamentalmente erótica, pertenecen a la naturaleza de la creación. Para ello un camino a seguir es buscar en la constitución erótica del hombre, desde la insuficiencia de su ser, aquella dirección que le lleva por el camino de eros como *deseo*.

El hombre en principio y por naturaleza se manifiesta como un ser insuficiente. Como insuficiente está en busca de aquello de lo que está carente. Como ya apunto Aristófanes en su encomio el hombre desea. Sin embargo ¿cuál es la parte que hace del encomio del poeta cómico, a través de la mirada de Diótima, un *logos*<sup>14</sup> insuficiente? Parece necesario

---

<sup>14</sup> Entendido en este caso logos como palabra y discurso.

retroceder para evaluar el encomio de Aristófanes desde el discurso de Diótima, pues en apariencia ambos se dirigen en la misma dirección, de la carencia a la completud, de la insuficiencia al movimiento de complementariedad. La respuesta parece señalarse al momento que Diótima afirma que cuenta una historia...

(...) según la cual los que van buscando la mitad de sí mismos, esos son los que están enamorados; pero lo yo afirmo es que el amor no es de mitad ni de todo, a no ser que de algún modo, amigo, resulte ser bueno... (*Symp* 205e)

No por causa de lo citado, debe dejarse de lado, o excluirse la pregunta de Aristófanes por la naturaleza (*physis*) del hombre. Cabe la posibilidad que el encomio del poeta muestre la condición erótica, insuficiente, del alma de los hombres; sin embargo no pueda dar razón de ello. Una parte de su encomio, el mito del andrógino, procura exponer que aquellos que toca eros son todos y cada uno de los hombres en su condición primaria y elemental. Desde cierta perspectiva puede el discurso de Aristófanes iluminar aquella parte del discurso de Diótima que se pregunta por las obras de *Eros*. En palabras de Halperin:

“La función del mito de Aristófanes dentro del diseño más grande del argumento de Platón en el *Simposio*, puede caracterizarse en ambos términos tanto positivo como negativo: por una parte funciona para demoler la

concepción convencional de los griegos acerca de *eros* como un apetito y desde allí limpiar el terreno en el cual Diótima va a construir su teoría erótica.”<sup>15</sup>

Parece que la función del encomio de Aristófanes no se encuentra cerrada exclusivamente a las anteriores dos instancias. Parece que el mito apunta más allá que a limpiar un terreno y demoler una actitud convencional. El encomio de Aristófanes demuestra también además de lo expuesto por Halperin: 1. Que el lugar para buscar las obras de *eros* se manifiesta a través de la acción humana. 2. Que la base donde se sostiene *eros* en el hombre es desde la insuficiencia, tal vez como deseo. 3. Que el hombre en su insuficiencia depende de algo más que él mismo, en este caso otro hombre. 4. A pesar de la presencia de la idea de belleza, (cuya intervención, como el elemento primordial y directivo de *eros* se expondrá posteriormente) como Forma directriz de *eros*, el hombre necesita su correlato de hombre; y 5. La naturaleza de aquel deseo es insondable para los hombres, incluso para un poeta como Aristófanes: pues *el alma de cada uno es evidente que desea otra cosa*<sup>16</sup> *que no puede decir con palabras, sino que adivina lo que desea y lo expresa enigmáticamente.*<sup>17</sup>

Diótima remite al mito de Aristófanes directamente y comparte la visión del poeta y sin embargo, aquello que señala como incompatible es que Aristófanes ha prescindido de aquello que fundamental y directriz en la naturaleza de las

---

<sup>15</sup> Halperin 1985 Op. cit., pp.76

<sup>16</sup> Más allá de la unión del cuerpo, i.e. sexual.

<sup>17</sup> Platón *Symp.* 192d

obras de *eros* y que como resultado de una confusión presentará Agathón como la esencia de *eros*, pues como ya se mencionó varias veces, el poeta trágico confunde a *eros*, lo que desea, con aquello que desea. Por tanto puede decirse que Agathón ha expuesto la naturaleza de aquello que *eros* desea; y por ello y con ello desean todos los hombres y que según Diótima es aquello que no contempló el poeta cómico: la belleza en sí.

Ahora entra en juego aquello que se desea: la belleza. Regresando a la pregunta que guía esta parte de la investigación: dentro del horizonte de sentido del concepto que abre *póiesis*, desde una *Techne poietica*, ¿cuáles son las condiciones que posibilitan a una obra (*ergón*) de considerarlo resultado del impulso de *eros* y participar de la condición erótica fundamental del alma? Se suma la pregunta: ¿En que dirección y bajo que condiciones el deseo de lo bello, como elemento fundamental, final del impulso erótico, aparece en y necesita del horizonte de la creación?

Una posibilidad para aproximarse a la pregunta radica en intentar mostrar aquel misterio expuesto por Diótima y que comienza su revelación desde el discurso de Aristófanes acerca de la naturaleza insondable de *eros* para los hombres. Desde aquel objeto de amor de *eros*: la belleza. Como punto de partida puede decirse que todos los hombres desean la belleza. La pregunta debe replantarse, y Diótima así lo hace, para buscar qué desean los hombres obtener de la belleza. La respuesta la expone en voz de Sócrates con la intervención de un cambio de términos: de belleza por bien:

-¿Entonces- dijo ella-, se puede decir así, simplemente que los hombres aman el bien?

-Sí -asentí-

-¿Y qué? ¿No se debe añadir –dijo- que también aman poseer el bien?

-Debe añadirse.

-¿Y, en ese caso – continuó-, no solo poseerlo, sino también poseerlo para siempre?

- También eso debe añadirse.

-Luego en resumen, el amor consiste en el deseo de poseer el bien para siempre. Eso es precisamente, Sócrates, lo que a continuación trataré de enseñarte

Combinando los términos de belleza por bien posiblemente se convierte en un discurso más comprensible para el dialogante –Sócrates- y así lograr aprehender la forma de las obras de *eros* desde la perspectiva del deseo<sup>18</sup>. Pues todo hombre desea poseer el bien. Sin embargo la posesión del bien es insuficiente para las obras de *eros*. Pues todo hombre, según lo convenido en el diálogo, desea poseer el bien para siempre. Aquello a lo cual ha de dirigirla mirada, entonces, no estriba solamente a aquella condición necesaria y constitutiva para que pueda manifestarse el trabajo de *eros*, la *posesión*, sino también a aquella condición suficiente que radica en la posesión del bien *para siempre*. Por tanto es posible decir, desde esta perspectiva, que se hacen presentes dos condiciones, una suficiente y otra necesaria en el despliegue erótico. Posiblemente bajo ésta condición suficiente se va a

---

<sup>18</sup> Adentrarse en la naturaleza del deseo también merece un estudio completo e independiente el cual desborda los límites de la presente investigación.

mostrar el horizonte de la creación, pues para que aquella pueda cumplirse es necesario indagar la manera en que se abre la posibilidad de su concreción.

### III

Se muestra a través de Diótima, o mejor dicho, a través del diálogo entre Diótima y Sócrates, aquello por lo cual los hombres necesitan y participan de *eros*. Es decir, el deseo de poseer el bien para siempre. Aquí parece necesario volver a un lugar que ha sido tema de discusión de varios intérpretes de Platón. La discusión sobre la relación entre bien y belleza. Si acaso el bien y la belleza mantienen una relación de identidad, o bien son dos formas distintas, no es menester de la presente investigación. Aquello necesario radica en exponer la postura de la discusión que se ha tomado para guiar el camino a recorrer. Dicha postura consiste en aceptar que lo bello y lo bueno no mantienen una relación de identidad y sin embargo se interrelacionan mutuamente y son inseparables para el caso de su exposición<sup>19</sup>. Algunos intérpretes de Platón señalan que la necesidad de intercambiar uno por otro, belleza por bien, expone a su vez, que ambos en rigor no guardan o mantienen aquella relación de identidad a pesar que puedan intercambiarse para la

---

<sup>19</sup> Entrar en el tema de la interrelación de las formas no es parte de la presente investigación y probablemente Platón no entra en dicho tema hasta el *Parménides* y el *Sofista*. De tal manera que, por razones expositivas, simplemente se da por entendido que belleza y bien pueden ocupar el mismo lugar en el movimiento erótico.

comprensión de los trabajos de *eros*. El argumento que sostienen, a pesar de su debilidad, menciona que si belleza y bien fueran lo mismo, Sócrates habría comprendido desde el primer momento el ejercicio dialógico<sup>20</sup> de Diótima para llevarlo a la conclusión mencionada. Desde este momento, y como ejercicio ejemplificador, la presente investigación toma el lugar para volver a colocar lo bello en lugar de lo bueno dentro del discurso de *eros*, tal vez logrando así dilucidar desde una posición distinta la relación de lo bello con el quehacer *poietico* que eventualmente se manifiesta como necesario para que se manifieste *eros* a través de sus obras.

La pregunta que guía ahora esta parte de la investigación, parece apuntar a que, en el caso de lo expuesto por aquel diálogo de Diótima y Sócrates, desde “*el deseo de poseer el bien para siempre*” ¿que posibilidad tiene el hombre en su finitud, si su anhelo de belleza le impulsa a intentar poseerla, de poseerla *para siempre*? ¿Desde que horizonte puede poseer la belleza para siempre?<sup>21</sup> La respuesta no parece tan obvia y sin embargo solamente se puede lograr desde una parte muy peculiar del horizonte de sentido abierto por el concepto de *póiesis*,<sup>22</sup> que en el discurso Diótima le denomina *génesis*.

---

<sup>20</sup> Que también puede decirse un ejercicio erótico.

<sup>21</sup> Para ello merece la pena recordar al mito de Aristófanes donde se muestra tanto la imposibilidad de comprender la naturaleza erótica desde el cuerpo, prescindiendo del alma pues al quedar unidos por Hefesto aún no pueden dar cuenta de que es aquello que quieren.

<sup>22</sup> Como va a anticipar Diótima en el ejemplo que guió el primer capítulo de ésta investigación, es decir que posiblemente esta es una razón por la cual escogió Platón el ejemplo de *póiesis* para explicar la confusión de nombrar a la parte con el nombre del todo de *eros*. Sin embargo es posible que sea una mera

Antes de exponer la naturaleza de la pro-creación, que es el resultado expositor de las obras de *eros* en el hombre, tanto del cuerpo como del alma, primero habrá que explorar la posibilidad opuesta y contraria a la que guía la investigación. Buscar si es posible que la actividad de *eros* se manifieste desde otro lugar distinto al horizonte de sentido de *póiesis*. Aquel lugar que parece más propicio y “lógico”, pues se hace evidente desde la sentencia resultante del diálogo de Diótima y Sócrates, es aquel que se sostiene considerando que *eros* en sus fines dirige su mirar a la posesión. Es decir, desde la perspectiva del horizonte de la adquisición. La posesión se expresa como condición necesaria de la manifestación de la actividad de *eros* en el hombre. La naturaleza adquisitiva de *eros* parece mostrarse como el lugar más natural y propicio para mirar a través de sus obras. Se abre la posibilidad de partir de la siguiente suposición: La actividad de *eros* en el hombre es esencialmente *adquisitiva*.

Para el caso de *eros* puede decirse que su origen tiene relación partícipe de su actividad. En el origen de *Eros*, el *dáimon*, participan dos divinidades: Poro y Penia. El origen de *eros* es el recurso y la carencia, *eros* insuficiente y al mismo tiempo detenta el ímpetu y los medios para trans-formar su carencia en recurso. *Eros* en esencia participa de la insuficiencia y la necesidad de cambiar su condición, a pesar que en ocasiones lo obtenga y en otras no. El *eros* en el hombre, la condición erótica del humano, le hace si bien insuficiente, desde dicha insuficiencia, fértil en recursos. Para

---

conjetura, de cualquier manera no es incidente el porqué de un ejemplo en esta investigación.



*eros* desde esta perspectiva, puede decirse, con Diótima, que quien se conoce carente desea. El *eros* divino, como del hombre, puede decirse provisionalmente que es necesidad y deseo.

Inmediatamente se muestra evidente que aquella necesidad y deseo implican el poseer. Quien carece, carece en origen debido a que no tiene aquello por lo que esta carente, aquello de lo que carece. Sin embargo, si aquel que carece esta ávido por no-carecer entonces desea lo que carece en la forma inmediata del poseer. *Eros* desea y desea poseer. Por ello puede decirse que el objetivo de *eros*, sus obras acontecen en el horizonte de sentido de la adquisición y no en el de *póiesis*. Provisionalmente puede decirse que *eros* es en esencia adquisitivo. Entonces es posible decir que: ¿la naturaleza del deseo es la adquisición de aquello que se desea? Parece que la noción de deseo y necesidad es guía y eje en el contexto de *eros*. Posiblemente son indisolubles o inseparables *eros* y deseo. Parece que por exclusión *eros* y deseo eliminan, cierran, el horizonte de aquello que indaga esta investigación –*póiesis*- y abren el horizonte de la adquisición.<sup>23</sup> Si esto es así y la naturaleza del deseo es adquisitiva, entonces preguntar por la relación de *eros* y *póiesis* es preguntar por la posibilidad de encontrar en el horizonte del sentido *póiesis* alguna manifestación de *eros* como deseo. De lo contrario el horizonte se ha cerrado por tanto *eros* y *póiesis* no se relacionan de manera alguna.

---

<sup>23</sup> Es de comprender que posteriormente el extranjero de Elea divide las *techné* en adquisitivas y productivas desde esta perspectiva, sin embargo esta simple conjetura es de carácter lúdico y no científico.

Desde esta perspectiva, *eros* adquisitivo cumple solamente con la demanda de Diótima como condición necesaria para la concreción de sus obras. Aquella condición suficiente no puede cumplirse desde la perspectiva de la adquisición. Por ello *eros* no puede ser adquisitivo. ¿Dónde buscar la posibilidad de poseer el bien *para siempre*? Se ha mencionado con anterioridad y de forma muy superficial el lugar para buscar esta posibilidad. Así que ahora es menester explorar, con mayor precisión, la peculiar forma de *póiesis* que *eros* detenta en su actividad para consumir aquella condición necesaria y suficiente que involucra el fin de dicha actividad: *poseer la belleza para siempre*. Por tanto una posibilidad radica en exponer, de manera indicativa solamente,<sup>24</sup> la naturaleza del deseo erótico y con ello dilucidar si ello excluye el horizonte de *póiesis*.

A través del camino de considerar a las obras de *eros* en el hombre como deseo y excluirle del horizonte del concepto de *póiesis*,<sup>25</sup> - pues por evidencia inmediata del común de los hombres, el deseo parece que implica adquisición- por dicha exclusión, probablemente, se esta intercambiando *oro por bronce*. No por ello la pregunta por el deseo y *póiesis*, del deseo fuera del horizonte de la adquisición, invalide la pregunta misma. Habrá que exponer, a pesar de haber tratado de eludirlo, el concepto de deseo. Sin embargo, como se apuntó anteriormente y por la necesidad material de la presente investigación, habrá de referirse directamente y tal

---

<sup>24</sup> Exponer la naturaleza del deseo de nuevo es desbordar el límite de esta investigación, por tanto el sostén de la investigación consecuente es un estudio previo en Halperin 1985.

<sup>25</sup> El horizonte de *póiesis* abarca todo aquello que hace pasar cualquier cosa del no-ser al ser.

cómo se expone, debido a que muestra el concepto de deseo desde el mismo diálogo del *Simposio* y cuya interpretación comparte, sostiene y desde la cual se encamina, parte de ésta investigación, al trabajo realizado por Halperin en torno a *eros* platónico.<sup>26</sup> De manera más concreta habrá que preguntarse desde la esencia misma que expone Diótima, a la manera del “*quién es y que cualidades tiene*: ¿cuál es la relación entre *eros* y deseo?

*Eros* según lo mencionado por Diótima: “...describe la “dialéctica entre lo ausente y lo presente<sup>27</sup> -de pérdida y posesión, gratificación y frustración, placer y dolor- que sirve de estructura en la fenomenología del deseo y que informa la relación del alma erótica con su objeto. Pues la naturaleza de la belleza, en los objetos que pasionalmente deseamos, radica en renovar por siempre el deseo que consume, que en un momento fueron asistidos por nuestro sentimiento de carencia.”<sup>28</sup>

Desde la perspectiva adquisitiva, que de manera evidente desde su forma habitual pertenece al deseo, puede decirse que éste surge de la carencia y se consume en la posesión. El

---

<sup>26</sup> Halperin expone un riguroso trabajo sobre el *eros* platónico en Halperin, D. 1985 “*Eros and What Men Call Love*” en Smith, N. ed., 2002 *Plato’s Critical Assesments* Routledge. El mismo que sucintamente expone, la parte que corresponde a *eros* y deseo en Halperin, D. 1992 “*Plato and the Erotics of Narrativity*” en Smith, N. ed., 2002 *Plato’s Critical Assesments* Routledge. Artículos donde, cabe mencionar, intervinieron Helen Bacon y Martha Nussbaum

<sup>27</sup> La traducción de la cita de Halperin es mía. Por ello cabe anotar que el sentido de lo ausente y presente no tiene relación con el poema de Parménides, lo que sucede es que la traducción del inglés derivó en estas palabras ha sido coincidencia.

<sup>28</sup> Halperin 1992 Op. cit. p .99

deseo de nuevo está dentro del horizonte adquisitivo. Considerar el deseo como meramente adquisitivo parece que agota la relación del deseo con el *eros* que describe Diótima, pues consumir el *eros* puede aniquilar el deseo y consumir el deseo puede aniquilar el *eros*. Como Diótima habría señalado la condición necesaria para que las obras de *eros* se manifiesten, en relación al deseo, es poseer lo bello. Sin embargo Diótima abre un paso más en la distancia y en lugar de agotar las posibilidades del deseo en la consumación del mismo, abre el horizonte de posibilidad al solicitar una condición suficiente que radica en poseer el bien *para siempre*.

Desde una perspectiva fáctica y habitual la imposibilidad se hace presente, pues el hombre por naturaleza es mortal, a pesar que *eros* tiene su mirada puesta en el *para siempre*. En origen y esencia *eros* es dialéctico. La presencia de *eros* en el deseo, implica que aquel no tenga su mirar en el consumir, a pesar que así sucede debido a la naturaleza mortal, sino dirige su mirada en el preservar. Buscando en apariencia consumir, *eros* preserva y así la posibilidad y necesidad de contener lo bello por siempre alimenta la dialéctica *erótica*, de aquello que Halperin menciona como lo ausente y presente: lo mortal y lo inmortal como Diótima va a señalar posteriormente.

*Eros* como esencialmente dialéctico no podría consumirse en la satisfacción. Consumirse en la satisfacción es esencial de una forma peculiar del deseo que Platón llama apetito. La naturaleza del apetito es consumir y allí termina su función directriz. La naturaleza del apetito termina en *hedoné*. En la naturaleza del deseo desde *eros* la función no tiene una consumación sino un constante renovar. Por una parte el deseo como apetito parece apuntar a la satisfacción y el

deseo, como manifestación de las obras de *eros*, prácticamente no puede satisfacerse, al menos, desde la perspectiva fáctica. El problema ha retornado al principio sin haber penetrado en los misterios de *eros*.

El deseo y *eros* convergen en la dialéctica de pérdida y gratificación, de lo mortal y lo inmortal y por ello *eros* es un *daimon* y no un dios. *Eros* es intermediario y por ello intérprete entre los dioses y hombres y desde el deseo erótico el hombre puede participar de lo divino. El hombre puede participar de la “inmortalidad”. El modo de darse esta participación busca, no del consumir o recuperar una pérdida elemental, primordial, sino de la participación de la posesión *perpetua* de lo bello. La forma de lograr dicha participación, por tanto, no radica en adquirir, sino se manifiesta desde el horizonte que implica esta investigación. Se manifiesta desde una forma peculiar de *poiesis*: pro-creación. (*genesis*)

“*Eros* en esencia es creativo.”<sup>29</sup> Logra su cometido mediante *pro-creación*. Pues Diótima ha hecho notar que al *eros* del hombre no le basta con poseer la belleza sino de perpetuamente conservarla. La manera de lograr dicha perpetuación es a través de la actividad poietica. *Eros* y *poiesis* convergen en un mismo lugar: *eros* necesita una actividad poietica para realizar sus obras y alcanzar su cometido de poseer la belleza *para siempre*.

Ahora parece necesario adentrarse a *eros* y la *techné* para realizar sus obras. La pregunta ahora radica en señalar cómo y qué implica, desde el horizonte abierto por el concepto de *poiesis*, aquella forma peculiar que resulta de la

---

<sup>29</sup> Halperin Op.cit. pp 90

pro-creación, como la condición suficiente para perpetuar la posesión de lo bello.

#### IV

El objetivo de las obras de *eros* requiere *necesariamente* de una forma peculiar de *póiesis* que es la pro-creación. Diótima expone la manera en que la procreación lleva al *eros* del hombre a su cometido de poseer la belleza para siempre. Allí se manifiesta también la constitución dialéctica de *eros* al presentarse como adquisición superada en la pro-creación. Para procrear es necesario engendrar. La forma de perpetuarse radica en engendrar. Hacer-se de la belleza, apropiarse de la belleza, es procrear *en* la belleza. El horizonte de *póiesis* ha demostrado ser el lugar dónde se manifiesta las obras de *eros* y con ello su esencia dialéctica, tanto de la mortalidad y la inmortalidad, la divinidad y lo terrenal, la carencia y la posesión. Sin embargo, si en dicho horizonte se despliegan sus obras, cabe preguntar ¿qué tipo de obras y actividades, productivo-creativas, pertenecen al *eros* del hombre cuando se ha manifestado la posibilidad que su deseo radica en engendrar en la belleza?

Preguntar por las obras de *eros* y la utilidad que tiene para los hombres debe hacerse desde la perspectiva del alma.

Pues es el alma y en el alma donde acontece tanto el deseo de *eros* como el apetito. Un cuerpo no atrae a otro cuerpo, el mito contado por Aristófanes lo hace evidente con lo *cómico* que resultaría pensar que así sea al unirse con la otra mitad y con-vertirnos en el esférico andrógino. Sin embargo parece que todos los entes con alma, incluyendo los animales, poseen cierta condición erótica que se hace patente en su impulso sexual. Los hombres, al igual que los animales, no saben cual es la verdadera causa de ese *eros*, que no ha de consumarse en el acto de *posesión* y para dilucidar ello hace falta profanar un misterio de la divinidad y así exponer el lugar de un impulso erótico, que en su fundamento, busca poseer creando, o adquirir produciendo.

El camino de esta investigación tratará de evitar preguntarse por las obras poieticas de *eros* en los animales y el cuerpo y encaminarse hacia la indisoluble relación de *eros* y *psyche*. El camino de las obras de *eros* en el hombre, desde el horizonte de la creación, busca engendrar en la belleza, pues pro-crear, a una nueva generación, es hacer participar lo mortal en la inmortalidad. Sin embargo aquello que surge inmediatamente es la pregunta por el *eros poietico* del alma y es desde esta pregunta que puede dilucidarse el potencial para el hombre de *eros*, o dicho de otra manera la *utilidad que tiene para los hombres*.

Así dejando atrás la utilidad evidente y sin embargo misma utilidad que oculta el verdadero objeto de las obras de *eros*, a saber, la procreación biológica del hombre para perpetuarse y participar de lo inmortal, es necesario preguntarse por aquello mismo que oculta: la belleza y dónde entra en juego

con ella el alma. Los hombres ignoran que el objeto de *eros* es la belleza y sin embargo pueden reconocer la imagen de belleza en las cosas mundanas. Estando frente a la belleza y padeciendo del impulso de *eros*, de ese deseo intencional de poseer la belleza perpetuamente y así adquirir la felicidad; le asignan como la causa y el origen de dicho padecer a otras tantas cosas<sup>30</sup> y no a la belleza en sí que se hace manifiesta para el *ojo del alma*.<sup>31</sup> Encontrar de manera originaria el objeto de la obra de *eros* en el hombre radica en atravesar el camino de los *verdaderos iniciados*. Puede decirse que los poetas trágicos y cómicos, han dado en la luz, pero no pueden dar cuenta de ello.

La relación de *eros* y alma es indisoluble.<sup>32</sup> Las obras de *eros*, en el alma del hombre, lo llevan por el camino del deseo. A pesar que el alma busque pro-crear y engendrar en cuerpos bellos también es posible, según la adivina de Mantinea, engendrar y procrear en almas bellas. Surge inmediatamente una cuestión que puede convertirse en obstáculo. Un hombre desea engendrar para preservar-se.<sup>33</sup> Preservar su ser es participar de la inmortalidad, de lo divino. Para el caso en los cuerpos es evidente la función del engendrar o concebir, el alma ha visto la imagen de belleza en un cuerpo y desea concebir o engendrar. Se abre una pregunta: ¿qué sucede en el caso del alma que quiere

---

<sup>30</sup> Por recordar a Hipias y sus ejemplos

<sup>31</sup> *Rep* 533d

<sup>32</sup> Como se va a mostrar en posteriormente en Fedro.

<sup>33</sup> Queda claro que de ninguna manera refiero exclusivamente a hombre como género, sino como conjunto de mujeres y hombres. Simplemente habrá que preguntarse en el caso Diótima-Sócrates, quién es el que engendra y quién concibe.



engendrar en la belleza de otra alma? ¿Acaso ese deseo de engendrar resulta del *eros* que quiere que el hombre mortal participe de lo inmortal? Si esto es así el alma en esencia es mortal y el *eros* de inmortalidad se sostiene desde dicha mortalidad. Como menciona Hackfort<sup>34</sup> es posible que el alma del *Simposio* explicada por Diótima no sea inmortal. La pregunta para dilucidar, en este contexto acerca de la inmortalidad del alma o no, es la pregunta que puede servirnos para comprender la obra de *eros* que radica en procrear en otra alma. Afirmar que el origen no es en la dialéctica de la “ausencia y presencia”, de lo divino y lo mortal es negar todo lo avanzado hasta aquí y ello es un callejón sin salida. Pues medianamente se ha mostrado que la esencia de *eros* es dialéctica. Entonces el *eros* del alma de procrear en otra alma debe fundarse en el origen dialéctico del deseo y la carencia, de la insuficiencia y completud, de lo mortal y lo inmortal. Entonces: Si el alma es inmortal<sup>35</sup> debe haber algo de ella que participe de lo mortal para cumplir con las condiciones expuestas desde la esencia dialéctica de *eros*. Dejando abierta esta cuestión habrá que encaminarse a la manera en que el alma pro-crea en la belleza de otra alma, e

---

<sup>34</sup> Hackfort, R. (1950) “*Immortality in Plato’s Symposium*” *The Classical Review*, Vol.64, No 2. pp 43-45; y Neuman, H. (1965) “*Diotimas Concept f Love*” *The American Journal of Philology*, Vol. 86 pp.33-59

<sup>35</sup> Considerando contra Hackfort que el *Simposio* no es la excepción concerniente a la inmortalidad del alma. Pues la anomalía surge al interpretar el alma del *Simposio* como mortal, mientras que la evidencia indica que ha sido escrito en la misma época de la Republica y que además que el contenido apunta a ser una antesala al Fedro dónde claramente el alma se considera inmortal.

identificar cómo lo hace y qué es aquello que resulta de dicha *póiesis*, que evidentemente no es una nueva alma.

Siendo el alma una, la misma e inmortal, para que necesite de concebir debe contener algo en ella misma y que no sea ella misma, que sea mortal. Diótima expone literalmente algunos elementos que se pierden del alma: hábitos, caracteres, opiniones, apetitos, placeres, tristezas, temores. Sin embargo, estableciendo una analogía con el cuerpo, Diótima empata lo previo con el pelo carne huesos y sangre. Entonces debe haber algo más importante aun, tan importante como un *vástago* al cual el alma esté dispuesta a todo para preservarle:

No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad ese celo y ese amor acompaña a todo ser.<sup>36</sup>

De la misma manera que los animales y los hombres buscan perpetuar su vida mortal a través de su descendencia, la procreación no está confinada al proceso físico de concebir. El alma de naturaleza inmortal<sup>37</sup> desea pro-crear en la belleza de otra alma. La pregunta, partiendo desde aquello *en* el alma que es mortal, torna su mirar hacia lo que se pierde y además es lo que más *estima por naturaleza*: conocer.

(...) también los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros de modo que nunca somos los mismos ni siquiera en relación con los

---

<sup>36</sup> *Symp.* 208a

<sup>37</sup> No hay lugar en el *Simposio* dónde exprese lo contrario de manera explícita.

conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular. Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino por lo que se marcha y ya está envejecido deja en su lugar a otra cosa semejante de lo que era. Por este procedimiento, Sócrates, -dijo- lo mortal participa de lo inmortal, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera.<sup>38</sup>

El alma es inmortal, mientras que hay algo en ella que no lo es, aquello necesita de *eros* y a su vez, *eros*, logra su cometido desde el horizonte de *poiesis*. Por tanto es difícil afirmar, como se pretende, que Diótima piense que el alma es mortal<sup>39</sup>. Como consecuencia aquello que muere debe ser renovado, la naturaleza de *eros* del alma del hombre, como ya se mencionó indisoluble una de la otra, busca engendrar en el alma bella conocimiento: *episteme*. Desde este lugar la obra de *eros* que intenta perpetuar en la belleza radica en engendrar aquello que puede morir en el alma. Desde aquí el cuestionar abre dos direcciones. La primera radica en preguntar acerca de qué tipos de conocimiento se engendran y mueren

---

<sup>38</sup> Platón *Simposio*

<sup>39</sup> Sin embargo puede decirse que semejante afirmación excluye e invalide la anamnesis del Menón, pues conocer ya no es recordar sino engendrar y cuidar con la práctica. Aunque no por ello también signifique que se excluya o invalide lo adquirido por Platón. En mi perspectiva aquello que sucede es que hay una continuidad en la teoría de la anamnesis, si hacemos patente que el olvido es lo que hace muera el pensamiento. Sin embargo ésta conjetura amerita una investigación diferente a la presente.

constantemente, antes de preguntar el cómo se engendran. La segunda pregunta radica en preguntar la manera en que estos mueren y renacen. Por un lado se olvidan y por el otro engendran <sup>40</sup>.

La metáfora parece aclararse. El alma del viviente, busca perpetuarse y participar de lo inmortal, mediante la pro-creación del cuerpo a través de su herencia<sup>41</sup>, aunque de la belleza no logre hacer-se todavía. Por otra parte, puede darse el caso, que el alma del viviente quiera perpetuar aquello en el alma que puede morir, u olvidar, en éste caso es el conocimiento. De la manera en que muere el conocimiento ya lo dijo Diótima, en el fragmento citado y es a través del olvido. Por tanto, aquello que va a perpetuar, a pro-crear el conocimiento, aparenta ser el opuesto del olvido, que es el recuerdo. Entonces ¿es posible responderse que el recuerdo es el resultado de aquella obra poietica de *eros* después de engendrar en el alma? Parece poco satisfactoria esta relación recuerdo-olvido-*póiesis* de *eros*. La anomalía radica al menos y de manera evidente en que el recuerdo no crea sino recupera, a pesar que el olvido sí termine y acabe con el conocimiento. Probablemente primero hay que cuestionarse sobre el conocimiento mismo, sin salir del horizonte de la *póiesis*. No es preguntarse por el conocimiento, sobre su concepto, sobre que es en si, sino

---

<sup>40</sup> Por un lado merece la pena también tratar la relación del conocimiento cómo lo engendrado con el diálogo de Teeteto y por otra parte con el olvido expuesto en el mito de Teuth en el Fedro.

<sup>41</sup> De la belleza aún no ha logrado hacer-se, pues ello implica una iniciación histérica. Es decir que el alma del viviente desea lo bello y no sabe por qué eso es aquello que desea, sino que dicha condición se manifiesta en el apetito sexual, o en el deseo de riquezas o cualquier otra cosa.

cómo participa dicha noción de la creación y posteriormente, volver al recuerdo como posible, pero no muy satisfactoria respuesta al problema de lo mortal en el alma, del olvido.

Buscar elevar la noción de conocimiento a concepto, no es la tarea del *Simposio*, ni mucho menos de la presente investigación. Sin embargo, abrir la posibilidad de señalar donde participa el conocer del horizonte de *póiesis* y *eros* es ineludible. Conocimiento, en el sentido que se busca de la creación, la establece posteriormente Diótima. La analogía se deriva de nuevo del movimiento de engendrar y concebir. Pues aquello que se concibe en el alma es un conocer. Diótima presenta a los pueden concebir y son fértiles, en aquello que concierne ahora, en el alma:

(...) pues hay, efectivamente –dijo– quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz ¿Y qué es lo que le corresponde? Juicio prudente (*phronesis*) y cualquier otra virtud. (*areté*), de las que precisamente son progenitores los poetas todos (*oi poietai panthes*) y cuantos artistas se dice que son inventores. (*demiourgoi*) Pero, con mucho –continuó–, la más importante y más hermosa forma de prudencia es el ordenamiento concerniente a las ciudades y comunidades, que recibe el nombre de mesura (*sophrosine*) y justicia (*dikaiosine*)<sup>42</sup>

Los ejemplos citados por Diótima, no agotan la posibilidad del conocimiento, sino solamente menciona aquello que “le corresponde al alma concebir y dar a luz”. Si bien no ha citado ni definido que es el conocimiento, sin embargo si ha mencionado cuál es el conocimiento que un alma *debe* pro-

---

<sup>42</sup> Platón *Simposio*

crear, en la otra que *debe* dar a luz. Parece que la virtud como conocimiento es aquello de lo que participa lo mortal en alma de lo divino. El conocimiento es una forma de pro-crear en la belleza discursos. (*logoi*)

El paso siguiente *debe* establecer bajo que condiciones permanecen aquellas virtudes como conocimiento. Es volver atrás al momento dónde se establecía la mencionada anomalía entre las relaciones recuerdo-olvido-*poiesis* de *eros*. Aquello que parece poco satisfactorio radica en considerar la permanencia de lo concebido y dado a luz en el alma, que evidentemente, ahora, corresponde a la virtud, aunque por ello no agota otras posibilidades, como un recuperar y no un pro-crear.

Diótima posteriormente aclara:

En efecto, al estar en contacto, creo yo, con lo bello y tener trato con ello, procrea y alumbra lo que desde antaño llevaba en su seno, teniéndolo en su memoria tanto cuanto está junto a él como cuando está lejos y en común con él contribuye a criar lo que han concebido...<sup>43</sup>

Explícitamente el conocimiento se encuentra en la memoria, en el alma. Es claro que el tipo de conocimiento que involucra la virtud debe originarse del contacto con lo bello y el recuerdo de éste, que solamente puede darse por que el alma ha estado en contacto con lo bello y en su memoria ha llevado, cual fértil, aquello que ha de dar a luz. De aquí puede

---

<sup>43</sup> Platón *Simp* 209c

decirse que hay movimiento *poietico* de *eros* en el alma, al situarse fértil para engendrar virtud en forma de conocimiento. Por ello puede decirse al menos que existe una continuidad y no ruptura entre la *anamnesis* que viene gestándose desde el *Menón* y de la inmortalidad del alma que viene gestándose a su vez desde el *Fedón*.

Hasta aquí se ha puesto en evidencia, o bien, se ha expuesto, que el alma en contacto con lo bello, probablemente cuando podía prescindir del cuerpo y contemplar la belleza, se vuelve fértil y desea pro-crear en la belleza, para hacerse eternamente de ella, aquello que resulta de dicha relación es el conocimiento y el conocimiento que corresponde engendrar son las virtudes como lo mejor para los hombres y sus ciudades. Las preguntas consecuentes son todavía ¿cómo mantener el recuerdo de virtud, pues el conocimiento muere constantemente en el alma? Y ¿cómo recuerda el alma el contacto con lo bello así volviéndose fértil para engendrar y dar a luz?

Parece claro que la mortalidad del alma es un asunto que se ha dejado atrás. Pues no hay una frase explícita del *Simposio*, mucho menos de Sócrates y Diótima, donde se diga que el alma es mortal. Sin embargo para que acontezca en el horizonte de *póiesis* (creación) *eros* (deseo) en el alma, debe haber algo en ella que se considere “mortal”, pues *eros* como intermediario de los dioses y los hombres puede decirse que es el vínculo de lo inmortal en lo mortal y en parte, ésta vinculación muestra la esencia dialéctica de *eros*. Pues lo “mortal” en el alma radica en el olvido, a pesar que no mantienen una relación de identidad mortal y olvido, pues Diótima está haciendo uso de la metáfora para expresar su analogía de olvido, como aquello que destruye y por ello

permite renacer, conocimientos, hábitos, caracteres, opiniones, apetitos, placeres, penas o temores.

## V

El *Simposio* inicia con la siguiente línea:

*“Me parece que no estoy mal preparado acerca de lo que me preguntáis.”*

Recordar o bien mantener el recuerdo de lo ya dado a luz se vuelve parte primordial de la estructura del *Simposio*. Pues con la frase que inicia el diálogo se abre la posibilidad de buscar la respuesta a la pregunta sobre cómo mantener el recuerdo<sup>44</sup>. *Ameletos* es la palabra que expresa Apolodoro, en *172a*, misma palabra que en *208b*, ahora en su forma positiva *melete*, emplea Diótima como ejercicio para infundir un nuevo recuerdo<sup>45</sup>. El preámbulo a la narración del banquete celebrado en casa de Agathón, en el *Simposio*, coloca en evidencia la necesidad imperativa del cuidado y ejercicio (*melete*) como la técnica *poietica* para el alma, la procreación del alma de bellos pensamientos. Como señala en su interpretación Halperin, Apolodoro pone en evidencia el descuido de Fenix al haber olvidado la narración de los hechos ocurridos en el banquete de casa de Agathon. Apolodoro por su parte demuestra el cuidado que siguió,

---

<sup>44</sup> Halperin 1992 en “*Plato and the Erotics of Narativity*” en Smith, N ed. *Platós critical assesments*. London Routledge (1998). p 248

<sup>45</sup> idem



primero, al aprenderse de memoria el relato de Aristodemo y segundo, haber cotejado directamente dicho relato con Sócrates. El diálogo, la técnica socrática, es el modo de *infundir un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha*, *Melete* es el modo de preservar del olvido lo que se conoce y se ha engendrado en la belleza. El ejercicio *melete*, pasa a ser una parte importante de lo ya dado a luz en el movimiento *poiético* de *eros*, en el movimiento de pro-crear<sup>46</sup>.

Al estar en contacto con la belleza, el alma del hombre donde *eros* expresa sus obras, desea ante todo hacerse de lo bello; y siendo el cuerpo del hombre mortal, no puede hacerse de la belleza para siempre. Aquello que permite que los hombres posean para siempre lo bello, aunque no de forma cabal, es la condición de *eros* como intermediario entre lo celeste y lo terreno, entre dioses y hombres. El alma por su parte, siendo inmortal, no por ello está exenta de presenciar la mortalidad, una mortalidad de pensamiento, del conocimiento, de caracteres o hábitos que acontecen en forma de olvido. La posibilidad que la belleza haya tenido contacto con el alma ocasiona que el impulso erótico de procrear en ella se manifieste. ¿Cómo puede darse que aquellos hombres que, como en el mito de Aristófanes, no saben realmente que es lo que desean y, como Alcibíades, desvíen el impulso erótico hacia otros lugares, cosas, personas o todo un océano de fines; en lugar de ello, accedan al saber *re-conocer*, aquellos pocos fértiles de alma, que la

---

<sup>46</sup> Merece la pena recordar que la analogía de la procreación y el descuido de lo engendrado también es utilizada en un conocido pasaje del Teeteto que termina: “y los que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron al alimentarlo mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad. *Teet* 149 e (i.e. Aristides en Laques y ¿Alcibiades?)”

finalidad del impulso creativo de *eros* es procrear en lo bello? La salida a ello definitivamente requiere la iniciación en los misterios de *eros*, aquellos que logren seguir el camino recto, *los verdaderos iniciados*, podrán re-conocer en su vida la belleza, apropiarse de ella, para siempre y participar de una naturaleza divina y este es el objetivo *poiético* de *eros*: procrear *en* lo bello.

La iniciación de Diótima en los misterios ha sido fuente de amplios comentarios y estudio. Desde éste lugar Diótima muestra la importancia de la relación interpersonal en la actividad creativa de *eros*. Para exponer el final de ésta parte de la investigación vale recordar la iniciación de los misterios de *eros* y tratar de dilucidar si es posible seguir a Diótima, desde lo obtenido hasta ahora, desde la actividad inminentemente *poiética* de *eros*, como el lugar dónde acontecen las obras de *eros* y su utilidad para los hombres. Así la investigación tornará su mirar hacia los *ritos de iniciación perfecta*.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Algunos autores como Vlastos, 1973, han utilizado el discurso como una base para considerar que “La teoría Platónica del amor” es “defectuosa y esencialmente egoísta” La posición en esta investigación es totalmente contraria al menos en dos sentidos: La crítica de Vlastos se divide al menos en las siguientes tesis: 1. El amor en Platón, como Vlastos lo define, es el deseo *para uno mismo* de poseer el bien para siempre. 2. Platón no se percató que el amor fundamentalmente y primariamente tiene personas como su objeto; para Platón el amor de las personas está colocado en un lugar muy por debajo de una entidad abstracta, la belleza absoluta. “De lo que nos enamoramos de las personas es de la imagen de la idea de belleza en ellas.” Vid. Levy, El problema fundamental de la crítica de Vlastos es que él mismo menciona que amor (love) y eros es lo mismo y que no hay por que temerle a dicha igualdad. Ello es cuestionable, si heredamos de Aristóteles una definición de amor como amar es desear buenas cosas para alguien por el beneficio exclusivo de ella”. Y por otra parte heredar de la ética kantiana que las personas no son medios sino fines en sí mismos. Sin embargo Platón está muy alejado de ciertos prejuicios acerca del “amor” que Vlastos no parece evitar. Por otra parte es más radical que considere al amor como egoísta y a las personas como escalones para pro-crear

Al menos se extraen del rito de iniciación de Diótima 9 pasos. Los cuales no deberán tomarse como protocolos a seguir en una iniciación mística, sino como el devenir del hombre en el amor por la sabiduría. En la dirección de recorrer desde el *eros* mismo el *recto camino*<sup>48</sup>, el recto *eros*, para finalizar en la ciencia única que se ocupa de la belleza.

Que se enamore de un solo cuerpo y en él *engendre* razonamientos bellos.

Comprender que sólo hay una belleza: la Forma.

Amar todos los cuerpos bellos por que ellos participan de la Forma Belleza.

Despreciar la belleza del cuerpo y aquietar el deseo violento de uno solo.

Considerar más preciosa la belleza de las almas que la del cuerpo.

*Procrear y engendrar* razonamientos bellos que hagan a los jóvenes mejores. (*nomoi*)<sup>49</sup>

Encaminarlos después hacia las ciencias. (*epistemas*)

Puede así contemplar la belleza *procreando* muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable *amor a la sabiduría*.

---

en lo bello. La posición que adopto aquí es radicalmente contraria. El eros en Platón es aquello que nos permite crear como hombres todas las artes y ciencias y la creación de ellas sólo es posible en común, en compañía. Que el eros humano sea un misterio hace que la intención “real” si acaso hay algo así, sea oscura. De cualquier manera la intención erótica de procrear no será egoísta en sí misma, ni pienso que la teoría platónica del amor, como Vlastos la llama, sea egoísta. Sin embargo dicha discusión no es la discusión central de este proyecto de investigación

<sup>48</sup> *Symp.210 a-c*

<sup>49</sup> No comprendo aún por que Vlastos dice que la ascensión es radicalmente egoísta. Si no se considera que el bien del otro es inminentemente fundamental y, junto con la compañía del prójimo es imposible seguir el camino hacia la revelación final.

Avistar una ciencia única que se ocupa de la belleza.

Es de notar el movimiento de *eros* en el ámbito del horizonte que corresponde al análisis de esta investigación, donde en soledad es imposible participar de las obras *poiéticas* de *eros*, donde una preparación del alma es necesaria para lograr el cometido de *eros*. La ciencias y las leyes, al final de éste fragmento, acontecen a través de la creación en común. La ciencia única y mas excelsa, que se ocupa de la belleza, junto con de las otras Formas, la define Diótima como sigue:

-Y tu intenta – añadió- prestarme cuanta atención sea posible...

En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en cuanto a las cuestiones relativas al amor, al contemplar en su orden y de manera correcta las cosas bellas y aproximarse ya al final de su iniciación en las cosas del amor, repentinamente avistará algo maravillosamente bello por naturaleza, aquello, Sócrates, por lo que precisamente se realizaron todos los esfuerzos anteriores, algo que, en primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no aumenta ni disminuye; en segundo lugar, no es bello en un aspecto ni feo en otro, ni unas veces sí ni otras no, ni bello con respecto a una cosa, ni feo con respecto a otra, ni bello aquí ni feo allá, De modo que para unos sea bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá la belleza como un rostro o unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento ni como una ciencia, ni en absoluto que existe como algo en otra cosa; por ejemplo, en ningún ser viviente, en la tierra o en el cielo, o en algún otro ser, sino la propia belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las demás cosas bellas participan de aquella de una manera, tal que, aunque nazcan las demás y mueran, ella en nada se hace mayor ni menor, ni le sucede nada. Por tanto, cuando alguien se eleva a partir de las cosas de aquí por

medio del recto amor a las jóvenes y comienza a avistar aquella belleza podría decirse que casi alcanza el final de su iniciación. *Symp 211a-c*

## CONCLUSIONES

Después de la andanza inicia el regreso a casa y este volver no siempre implica andar un camino conocido. Después de caminar hacia el destino de lo investigado es necesario volver al inicio. En el regreso surgen nuevos acontecimientos pues el regreso nunca esta asegurado. La pregunta que abre el horizonte de sentido del concepto de *póiesis*, destino de esta investigación, mostró en el recorrer mismo la posibilidad del hombre por el ímpetu propio del preguntar y del conocer. Desde el quehacer humano como productor, la superación de su finitud, de su insuficiencia. Aquí finitud no significa meramente la posibilidad existencial de encontrarse con la muerte. Insuficiencia tampoco significa meramente quebranto o pérdida. Aunque en ellos lleve implícito ambas posibilidades, finitud e insuficiencia encaminan a un algo más allá del morir y estar necesitado del otro. Ambas resaltan un sentimiento trágico. El saber que la constitución esencial del ser del hombre es finita, incompleta e insuficiente. Sin embargo la tragedia es recorrer el camino opuesto y volcarse al deseo de participar de lo divino. Lo divino concede lo completo, in-finito, suficiente, perenne, perpetuo, permanente, estable. Hacia allá se dirige el pensar en Platón. A encontrar dicha posibilidad de participar de lo divino, de la unidad. Así surge un cuestionar en el *Simposio*, ¿qué posibilidad tiene el hombre de participar de la divinidad? ¿Desde dónde y hacia dónde puede hacerse posible? Eros es

el *daimon* que interpreta para el hombre o divino y para lo divino el hombre. Erótica es la constitución del hombre y la posibilidad de hacerse de la divinidad es en la creación.

Platón muestra que la creación no acontece en lo individual. En cierto sentido parece que para el hombre hacer-se de la unidad es a través de la dualidad. Crear desde la insuficiencia y la finitud es contemplar la dualidad necesaria del correlato del hombre. Bien el hombre es *símbolo* de hombre en ello radica parte de su constitución erótica. La otra parte radica en su posibilidad de levantarse hacia lo divino, y la tragedia consistirá no en la imposibilidad de volverse divino, sino en la creencia que la participación de la divinidad consiste en levantarse en contra de la finitud y negarla. La parte divina del hombre sólo es posible por que el hombre es finito, insuficiente. Negar la finitud también es negar la posibilidad de divina del hombre, del *daimon* eros que se hace presente desde el horizonte de la creación Eros no es la divinidad sino un intermediario, la posibilidad de participar de la divinidad; en este sentido eros es entusiasta. En esa constitución dialéctica, entre mortal y divino, entre finito y autosuficiente, en su carencia se levanta su ingenio y en ello radica la posibilidad de la creación

La presente investigación, resultado de una pregunta por el concepto y los sentidos que se abren a partir del mismo horizonte, desemboca en dos lugares si bien distintos también indisolubles. En lugar de aclarar y cerrar interrogantes, parece que se abren otras. Primero desde la posibilidad del hombre de crearse a través de su quehacer o quehaceres con otros hombres; y segundo, por la posibilidad de hacer cada quehacer humano desde el con-vivir humano, desde la dualidad. Ambas posibilidades, según Platón, se

levantan desde la constitución esencial del hombre como ser finito e insuficiente.

La pregunta por la posibilidad de comunicarse con la divinidad que tiene el hombre y de participar de lo divino, ha sido a través del quehacer *mántico*. -cuestión que puede dirigir el camino ahora al diálogo del *Fedro*-. Participar de la divinidad también puede realizarse desde otro lugar. Sin embargo, no por excluirle de lo religioso, dicho lugar sería profano. Pues lo profano radicaría en asegurarse de lo divino sin haber sido iniciado. Para llegar a aquél lugar donde emerge la posibilidad divina también es necesaria una iniciación. Es posible iniciarse abriendo el camino de un investigar hacia un destino. Es un investigar siempre acompañado, nunca solitario, pues iniciarse requiere seguir al iniciador. El destino del camino es el horizonte dónde se posibilita que el *dáimon eros* realice sus obras. Dicho horizonte es el horizonte que abre *póiesis* como creación. *Eros* en esencia es *poiético*, por su parte el hombre se constituye erótico por sus frutos, sus obras, a través del quehacer *poiético*. El hombre puede participar de la divinidad a pesar de su naturaleza mortal. El intermediario de los dioses en la forma más elemental de todos los hombres es eros, el intermediario de la divinidad y lo humano aparece en el quehacer humano *poiético*.

El camino de la investigación expone una parte del *Simposio* desde la pregunta por el sentido de *póiesis* que Platón contempló. *Póiesis* puede participar tanto en lo divino como en lo mortal. La divinidad es creadora, así como puede, aunque de manera distinta, ser creador el hombre. En el *Simposio*, la pregunta es por la parte mortal de *póiesis*, por la parte humana. La pregunta por *póiesis* desembocó en la



pregunta por la posibilidad de la creación también del alma, parte divina del hombre. ¿Cómo el alma siendo divina puede crear-se o producir-se? Habiendo reconocido dicha posibilidad ¿Es posible alguna técnica para que el alma pueda crear-se o producir-se? La respuesta parece indicar que es la técnica dialéctica en todos los sentidos. En este punto Platón es muy socrático. La técnica del preguntar, la conversación propia es la técnica de eros. Platón posteriormente va a separarse de Sócrates cuando en *Teeteto* exponga la *diánoia*, entonces parecería que se ha superado la necesidad imperante del otro. Sin embargo Platón no ha dejado de lado el diálogo por la *diánoia* sino expande, abre la posibilidad del *noein* al *dia-noein* así como Sócrates expandió la sofística del logos (palabra y discurso) a la filosófica del dia-logos.

La técnica más erótica de todas debe a su vez ser la más *poiética* de todas: la técnica del preguntar. Sin embargo dicho preguntar, podría decirse en cierto sentido, es la técnica del investigar. El camino del investigar a su vez es el camino hacia el *intento* de superación de la tragedia primordial de ser humano en general. La tragedia de su finitud y su insuficiencia, que si bien puede tomarse como lo trágico de vivir, es a su vez aquello que posibilita la participación de la divinidad. En la carencia se alza el recurso. En la finitud del hombre se posibilita su divinidad. La tragedia es bella a pesar de ser trágica. Ésta es una parte de la condición elemental del ser humano. El ser humano creador *poiético*, en su condición erótica es héroe en la tragedia.

Un cuestionar consecuente será acerca de aquello que el hombre crea. Platón nos encamina a cuestionar acerca de la posibilidad del alma de crear. Aquí se abrieron dos posibilidades. El alma creadora también se crea a si misma.

Este crear es desde la condición erótica del hombre. El alma *poiética* no es auto-poiética pues en su insuficiencia le impera crear-se, más que su *alteridad*, desde su correlato, su complemento. Se muestra así la necesidad de ejercer el quehacer a partir de la comunidad y no desde la soledad. Así iniciarse en los misterios de la filosofía, de la ciencia, es recurrir a lo común. Común en el sentido del quehacer comunitario.

El *Simposio* presenta más que una serie de encomios y elogios a la divinidad. Al parecer es una iniciación de misterios en filosofía, misterios del pensar, del andar en el pensar y el investigar en conjunto y nunca en soledad. El recorrido de la ciencia, de la filosofía es para el otro y con el otro. El quehacer filosófico es el quehacer *erótico* más *poiético* de todos. Aquello que se crea es en el alma y , en cierto sentido el alma misma lo más divino y valioso para el hombre. Crear en el alma ciencias, filosofía, virtud o arte es también un preservar. Lo preservado es lo creado, la forma de preservar es engendrando. Platón ha visto a través de lo finito y lo ha conformado como la posibilidad que hace del hombre un ser *poiético*. En el hacer se encuentra lo divino, el lugar dónde eros, el *dáimon*, puede lograr su cometido es en el horizonte de *póiesis*. Preservar lo bello es engendrar en compañía almas bellas a través de bellos pensamientos.

Pero *dáimon* también es destino. En el inicio el hombre tiene un *dáimon* y este *dáimon*, que constituye parte del origen y el destino del hombre es de *eros*. Eros sólo logra su cometido a través de un modo peculiar de *póiesis*. Un modo peculiar en compañía cuyo destino es engendrar en lo bello. El alma divina del hombre contiene la posibilidad de contemplar la belleza a través de la creación de bellos

discursos en almas bellas. Hacia allí radica la posibilidad de participar de la divinidad.

Aquí se encuentra el inicio y no el final de un andar. La investigación ha abierto otras interrogantes. El cuestionar se dirige ahora hacia aquella posibilidad del alma de transformarse en común. El hombre se constituye constantemente y constituye desde su correlato y hacia su correlato. Conformado por y desde su constitución erótica se trans-forma y trans-forma. El horizonte que abre el concepto de *póiesis* en el *Simposio* de Platón no se agota en la discusión sobre el amor, sobre la poesía, sobre los discursos o la finitud del hombre. Sino se alza más allá de la proximidad pues encuentra en la constitución fundamental y erótica la posibilidad de ejercer la fuerza más divina de todas en la creación. El cuidado de cada alma en un convivir a través de la fuerza del diálogo y desde aquí salir en busca de la posibilidad de hacer poesía, ciencia o filosofía.

En el enfrentamiento con la finitud se levanta la posibilidad de construir y transformar el alma. Platón ha visto a través de la finitud como el origen de la mayor posibilidad humana en su tiempo, y la más bella, la de engendrar en el otro bellos discursos y engendrar imágenes de virtud para así contemplar posteriormente la belleza misma. La búsqueda de lo permanente es algo propio de Platón y la filosofía en sus inicios. Hoy lo permanente ha caído. Sin embargo el mensaje del *Simposio* a la luz de otro tiempo lleva por un camino distinto. Dicho camino puede transitarse desde la dialéctica del recurso y la carencia, desde la correlación humana y llevar por el camino del preguntarse acerca de la posibilidad del hombre de ejercer su *daimon*. Dicho *daimon*, eros, se ejerce desde el horizonte que abre el

sentido de la creación como póiesis. Creación de bellos pensamientos es creación de almas bellas.

Esta investigación sólo abre más interrogantes acerca de un pensar que no puede reducirse al *Simposio* y que abre todo el camino de una tradición. Aquí puede originarse y debe encaminarse un investigar acerca de la manera de abordar las formas *poiéticas* que son y han sido constitutivas del ser del hombre. El *Simposio* abre la investigación. El tiempo y el recurso académico detiene aquí la investigación que puede y debe orientarse a la constitución fundamental del ser del hombre como erótico y divino a la vez, es decir preguntar ¿Cómo se ha dado la necesidad de crear y producir en el alma y el alma para lograr la superación del ímpetu de allanar la finitud e insuficiencias desde el ser propio del hombre que ha llevado por el camino de las ciencias, la literatura o la filosofía misma? En este sentido elaborar un recorrido desde la posibilidad abierta por Platón sobre la capacidad *poiética* del ser del hombre en tanto ser erótico y preguntarse cómo se ha desarrollado dicha capacidad y en respuesta a qué finitud e insuficiencia. Es posible que este camino necesite un trabajo sinuoso y complejo, el destino de dicho camino es largo y arduo al cual tal vez no es posible llegar cabalmente, sin embargo aquello que impera a iniciarlo es el andar mismo y encontrar los valles, montañas ríos y lagos en el caminar, encontrar a otros caminantes y detenerse para regresar a Platón, dialogar, ser engendrados con bellos pensamientos y, si la fortuna está de nuestra parte, engendrar bellos pensamientos en almas bellas.



## BIBLIOGRAFIA

Antón, J.P. & Kustas, G.L. eds. (1972) "*Essays in greeks and ancient philosophy*" Albany NY.

Asmis, Elizabeth (1992) "*Plato on poetic creativity*" in Kraut, R ed. "The Cambridge companion to Plato" Cambridge. Cambridge University Press (1992).

Bacon, Helen (1959) "*Sócrates crowned*" Virginia Quarterly review. Vol.35: 415-30.

Belifiore, E. (1992) "*Plato's greatest accusation against poetry*" Canadian Journal of Philosophy vol. 9: 39-62.

Benson, Hugo (2006) "*A companion to Plato*" Blackwell.

Cavarnos, Constantine (1953) "*Plato's teaching on fine arts*" Philosophy and phenomenological research, vol. 13, 4: 487-498.

Collinwood, R.G. (1925) "*Plato's philosophy of art*" Mind vol. 34, 134: 154-172.

Diskin, Clay (2000) "*Platonic questions dialogs with the silent philosopher*" Pennsylvania, Pennsylvania University Press.

Dover, K. J. (1980) "*The date on Plato's Symposium*" Phronesis vol. 10, 2-20

Dover, K.J. (1964) "*Eros and nomos Plato's Symposium 182a-185c*" Bulletin of the London's Institute of Classical Studies. Vol 1: 31-42. London.

Edman, Irwin (1936) "*Poetry and truth in Plato*" The journal of Philosophy, vol. 33, 22: 605-609.

Ferrari, G. R. F. (1992) "*Platonic love*" in Kraut, R ed. "The Cambridge companion to Plato" Cambridge. Cambridge University Press (1992).

Ferrari, G.R.F. (1989) "*Plato and poetry*" The Cambridge history of literary criticism vol. 1:92-148. Cambridge.

Ferrari, G.R.F. (1987) *“Listening to the cicades. A story on Plato’s Phaedrus”* Cambridge, Cambridge University Press.

Fielander, Paul (1958) *“Plato an introduction”* 3 vols. Trans. Mayerhof, H. New Cork.

82, 3:330-344.

Gadamer, Hans Georg (1972) *“Dialogue and dialectic eight hermeneutical studies in Plato”* trans. Smith, C. Yale University Press, 1980.

Geo, Ainslie H. (1922) *“Plato and the poets”* Mind, vol. 31, 122: 195-199.

Gilbert, Catherine (1934) *“The relation of the moral to the aesthetic Standard in Plato”* The philosophical Review, vol.43, 3: 279-294

Gould, Thomas (1962) *“Platonic love”* London.

Grisswold, Charles J.R. (1986) *“Self knowledge in Plato’s Phaedrus”* New Haven, CN.

Grisswold, Charles J.R. (1981) *“The ideas and the criticism of poetry in Plato’s Republic book X”* “Journal of the history of philosophy” vol. 19: 135-50.

Janaway, Christophe (2006) *“Plato and the arts”* ed. In Benson H. ed. A companion to Harris, Majorie (1930) *“Beauty and the good”* The philosophical review, Vol. 39,5: 479-490.

Kahn, Charles (1997) *“Plato and the socratic dialogue”* Cambridge University Press.

Kraut, Richard (1992) *“The Cambridge companion to Plato”* Cambridge, Cambridge University Press.

Hackfort, R. (1950) *“Immortality in Plato’s Symposium”* The Classical Review, Vol.64, No 2. pp 43-45

Kraut, Richard (1973) *“Egoism, love and political office in Plato”* The philosophical review , vol. Plato,Blackwell UK, 2006.

Leshner, J., Nails, D & Sheffield, F (2005) *“Plato’s Symposium: issues in interpretation and reception”* Cambridge, Mass. Harvard University Press.

- Moravcsik, J. (1972) "Reason and Eros in the ascent pasaje in the Symposium" in Antón, J.P. & Kustas, G.L. eds. (1972) "Essays in greeks and ancient philosophy" Albany NY.
- Moravcsik, Julios & Tempko, Philip ed. "Plato on beauty, wisdom and the arts." New Jersey.
- Murdoch, Iris (1977) "El fuego y el sol-¿porqué Platón desterró a los artistas?" trans. Rosenbleured Pablo, FCE, 1982.
- Nehamas, Alexander (1982) "Plato on imitation on poetry in Republic X" in Smith, N ed. Platós critical assesments. London Routledge (1998).
- Neuman, H. (1965)"Diotimas Concept f Love" The American Journal of Philology, Vol. 86 pp.33-59
- Nussbaum, Martha (1986) "The fragility og goodness, luck and ethics in greek tragedy and philosophy" Cambridge. Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2000) "The Knowledge of Love" Cambridge. Cambridge University Press.
- Patterson, Richard (1982) "The platonic art of comedy and tragedy" in Phylosophy and literature vol. 6: 76-93.
- Reeve, C.D.C. (2006) "Plato on Eros and Friendship" in Benson, H. ed. A companion to Plato,Blackwell UK, 2006.
- Roochnik, David (1996) "Of art and wisdom Plato's understanding of Techne" Pennsylvania, Penn State University Press.
- Rosen, Stanley (1998) "The quarrel between phylosophy and poetry. Studies in ancient thought" New York.
- Rutherford, R.B. (1995) "The art o f Plato", Cambridge. Cambridge University Press.
- Santas, Jerasimos (1979) "Plato's theory of eros in the Symposium: Abstract" Nous, vol. 13, 1: 67-75.



Sheffield, F. (2005) *“Plato’s Symposium the ethics of desire”* Oxford Clarendon Press.

Vlastos, Gregory ed.(1971) *“Plato a collection on critical essays”* Garden City, N.Y. Anchor Books.

Vlastos, Gregory (1992) *“Stage and actors in Plato’s Symposium”* Greek, Roman and Byzantine studies, vol.33: 51-68.

Vlastos, Gregory (1981) *“The individual as an object of love in Plato.”* Platonic studies. Ed. Vlastos, G. Princeton. Princeton University Press, 1981.

Warner, Martin (1979) *“Loveself in Plato’s Symposium”* The philosophical Quarterly vol. 29-117: 329-339