

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**EL MÉTODO SOCRÁTICO-PLATÓNICO VISTO DESDE EL
SIMPOSIO DE PLATÓN**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JUAN JOSÉ JUÁREZ URBÁN

ASESOR:

DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA

MÉXICO, D. F. 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

In memoriam Juan del Río

Agradecimientos

A mis padres José de Jesús y Julia, lo mismo que a mis hermanos Jesús y Guadalupe junto con su hijo Diego, todos ellos grandes personas y luchadores en esta vida para ser mejores, sin su apoyo esto no existiría.

Nada es igual durante los estudios en la facultad sin la presencia de los amigos, gracias a Tere Bruno, Armando, Mónica, los Toños, Owen, Jesús, Edén, Francisco, Oswaldo, mi gran camarada Salvatore y su mujer.

De igual manera es importante agradecer a la Dra. María Teresa Padilla Longoria, quien fue paciente ante la tesis, gracias por sus clases en estos años, sus asesorías y correcciones, por preocuparse por los alumnos y por ser un rostro amable en la FFyL.

Reconozco el valor fundamental que tuvieron en la revisión de la tesis los sinodales: Lic. Pedro Joel Reyes López (gracias por tus observaciones y tu tiempo), Dr. Ernesto Priani Saisó (amigo, agradezco tus comentarios al trabajo, futbolero y quién además admira de la misma manera a Lionel Messi como a Giordano Bruno), Lic. Edgar Morales Flores (amigo, gracias por las observaciones y por compartir el gusto por George Bataille) y a el Mtro. José Manuel Redondo Ornelas (gracias por la lectura y las correcciones sugeridas al texto).

Mención especial merecen dos personas: Patricia Zárate Castro y el camarada de Cicálco número 26. Paty: gracias por ser el motor de esta tesis y las correcciones que me hiciste el favor de realizar, agradezco tu amor, tu compañía, tu cuerpo, a sus tres monstruos, gracias por todo.

¿Qué decir de Alonso Lenin? Camarada de alto nivel, hermano. Gracias por dejarme dormir varias veces en tu morada, llena de gatos en celo, monstruos, pesadillas, por la poesía, por tú poesía, por los amores y los desamores, los buenos y malos momentos.

También a los venideros, a quienes han decidido ir por el mismo camino, a mis primos.

Para terminar, agradezco a mis maestros en el arbitraje: a mi padre, mi primo Toño, Rene Jiménez y a Carlos González Iribarren.

*

Durante el tiempo que escribía esta tesis, siempre tuve presente mi otra pasión, el fútbol y el compromiso que guardo con él, al ser director de un partido, para que sea respetado con firmeza a las reglas de juego, gustando de hacerlo cada semana vestido de negro. Mi función también gusta de emplear la dialéctica, pues el diálogo más difícil se da con veintidós personas y el público presente; pues a todos hay que convencerlos, siendo claros a la hora de sancionar, mostrando rectitud, imparcialidad, justicia, etc., apegándome a las reglas de juego. Platón también fue un pensador que busco convencer a través del diálogo (dialéctica) basado en la verdad. Y al igual que leo con gusto un diálogo platónico, también gusto de ver rodar el balón, teniendo como máxima estas dos cuestiones: el ser filósofo tiene que ser una forma de vida, de una manera comprometida; y que, “la vida es un balón redondo”, título que debo al libro del mismo nombre de Vladimir Dimitrijević.

Índice

Introducción.....	6
Capítulo I. Antecedentes de la dialéctica socrático-platónica.....	10
a) Zenón de Elea.....	12
b) Eurípides.....	16
I. La tragedia	
II. Eurípides como un renovador de la tragedia. Antecedentes de la dialéctica socrático-platónica.....	17
Capítulo II. Capítulo II. Platón: El camino hacia el diálogo.	
a) La idea platónica de dialéctica al inicio del diálogo el <i>Symposio</i> (172a-177e).....	30
Capítulo III: El método dialéctico en el <i>Symposio</i>, en sus diferentes fases (178a-222c).....	49
La dialéctica como argumentación sin interrupciones y su sustento mítico.	
a) Fedro (178a-180b).....	52
b) Pausanias (180c-185c).....	55
c) El hipo de Aristófanes o la no dialéctica (185c-e).....	59
d) Erixímaco (186c-193e).....	61
La dialéctica se sirve del mito.	
e) Aristófanes (189c-193e).....	64
La argumentación en forma de preguntas y respuestas.	
f) Agatón (194e-197e).....	69
El Sócrates dialéctico. La dialéctica en sus diferentes formas: como argumentación, como mito y, mediante preguntas y respuestas.	
g) Sócrates (201d-212c).....	72
Sócrates como el prototipo del filósofo dialéctico.	
h) Alcibiades (212-222c).....	75
Conclusiones.....	79
Apéndice.....	82
Bibliografía.....	85

Introducción

Hablar del pensador griego Platón en el contexto filosófico es una tarea amplia, pues en sus obras se desarrollarán una diversidad de temas que a la fecha tienen especial relevancia. Platón no es un filósofo de una sola asignatura, extendió su campo temático a aspectos relacionados con la inmortalidad del alma, Eros, la física, la matemática, la política etc.; como variantes de su concepción dialéctica de la filosofía. También se muestra como un pensador que sabía dialogar con muchos de sus antecesores, Heráclito, Pitágoras, Parménides, Zenón de Elea, etc., valiéndose de sus propias aportaciones para abundar en varios de los problemas filosóficos heredados de la tradición filosófica hasta ese momento.

Esta tradición fue una herencia que la filosofía platónica adoptó. Un ejemplo muy claro lo vemos en sus obras el *Parménides* y el *Sofista*, en donde uno de los temas que trata es el problema de la unidad y la multiplicidad, cuestiones ya abordadas principalmente por los filósofos de Elea, y a las cuales Platón se atrevió a dar una respuesta distinta. Platón se atrevió a dialogar con sus predecesores, su obra, está marcada en todo momento en el hecho de estrechar la palabra con la historia, es decir, se establece una dialéctica histórica al momento de retomar problemas filosóficos ya tratados por la tradición.

Platón expone su obra a través de diálogos, estilo muy particular hasta ese momento. Esta particularidad se manifiesta cuando observamos que sus antecesores plasmaron su filosofía a través de sentencias y poemas, entre otras; sin dejar de mencionar que un rasgo distintivo que tenía la comunidad griega en ese momento era la oralidad, una de las formas por

excelencia para educar a las personas era recitando de memoria pasajes de su tradición mítica.

Platón se convierte en un heredero de ese momento, en un hijo de la tradición. De este modo, su método por antonomasia queda traducido en preguntar y responder, donde pondera el poder defender nuestras ideas de manera directa ante demás personas, sin olvidar que las respuestas dadas deben tener un sustento en la verdad. El entusiasmo de Platón será preguntar. A esta forma de preguntar e intentar dar respuesta, dando razones, a saber dialogar, le da el nombre de dialéctica, la ciencia más elevada para llegar a un conocimiento firme.

Para Platón cualquier momento es propicio para aplicar el método dialéctico, basta tener la disposición para ello. El poder dilucidar respecto a un tema puede ocurrir en la polis, en el ágora en un gimnasio, en un symposio, etc. Por ejemplo, en los primeros diálogos de Platón se registran las memorias de su maestro haciendo sus reflexiones filosóficas en lugares como estos.

La presente investigación se centra en exponer la manera en que Platón desarrolla su método dialéctico en el diálogo el *Symposio*. Esta tarea puede no ser entendida precisamente como un proceso dialéctico; debido a que los convidados al symposio en casa de Agatón, presentan su elogio a Eros haciendo argumentaciones de una manera amplia – unas más que otras–, y nada más. Sin embargo, aunque no se muestra de manera clara un proceder en el que existan preguntas y respuestas; podemos observar este método dialéctico cuando nos damos cuenta de que los convidados al symposio (Fedro, Pausanias, Erixímaco,

Aristófanes, etc.), adoptan un modo de proceder argumentativo primero, haciendo una narración, basándose en el mito o generando un proceso de preguntas y respuestas; y después, dando lugar con su participación, a la continuación de la exposición hecha. La forma dialéctica se muestra en el hecho de que no se da por terminado lo que dijo el antecesor de cada invitado al symposio, sino que se abre la posibilidad de poder ampliar lo dicho e ir fortaleciendo así la idea que se tiene al respecto del dios Eros. Así, la investigación, queda desarrollada de la siguiente manera.

El método dialéctico es una ciencia que se puede encontrar anteriormente a Platón, y que si no es dicha de una manera tal, tiene rasgos similares. Esto lo podemos constatar en dos pensadores griegos, en el filósofo eleata Zenón y en el dramaturgo Eurípides; este análisis se desarrolla en el primer capítulo del trabajo, en donde se centrará la exposición en estos dos pensadores y de la manera en que se establece con ellos los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica. En el segundo y tercer capítulo, se expone el contenido del diálogo platónico el *Symposio*, el desarrollo del método dialéctico por parte de todos los convidados y los recursos de los que se sirven para argumentar.

Elegí el diálogo el *Symposio* debido a que es una obra muy rica en cuanto a la argumentación que realizan cada uno de los personajes. Los convidados al symposio en casa de Agatón exponen su encomio a Eros de una manera dialéctica. Se presenta como Fedro, Pausanias y Erixímaco plasman su alabanza a Eros, haciendo una argumentación sin interrupciones; como Aristófanes se sirve del mito para realizar su encomio; mientras que en Agatón encontramos interrogantes mediante preguntas y respuestas; en Sócrates este el uso de la argumentación, el mito, las preguntas y respuestas; y finalmente en Alcibiades

vemos el enaltecimiento de la figura de Sócrates como un filósofo con varias virtudes que lo ponen como un prototipo del filósofo dialéctico.

He aquí el análisis de todo el diálogo el *Symposio*, un momento que alude al desarrollo de la dialéctica socrático-platónica en diferentes modos. Pues bien, sirvamos la crátera y degustemos mientras se lee.

Capítulo I. Antecedentes de la dialéctica socrático-platónica.

Desde sus inicios la esencia de la filosofía radica en el cuestionamiento sobre el por qué de las cosas. La naturaleza se muestra y la filosofía se interroga por ella. Así, el filósofo ha hecho uso de diferentes medios para dar respuesta a sus interrogantes; en esos medios podemos mencionar escritos como: las pequeñas sentencias, hexámetros, diálogos, tratados, paradojas, etc., mediante los cuales podemos acceder al entendimiento de su pensamiento filosófico.

Para el mundo griego fue muy importante la transmisión del conocimiento vía verbal. Se dice que buena parte de la obra de Homero era contada a la gente y fue así como se fue transmitiendo a las generaciones siguientes.

De igual manera, para algunos pensadores fue de suma importancia el uso de la escritura. En el terreno de la filosofía Platón es un buen ejemplo de ello; ya que de él conservamos su obra escrita como una fuente de información realmente importante en relación con los filósofos griegos anteriores. Con esto último no quiero afirmar que con Platón se da la transición de la palabra hablada a la palabra escrita; porque no pienso que sea tan tajante la cuestión; pero sí considero que Platón es uno de los grandes parteaguas en la historia de la filosofía griega, cuando nos estamos refiriendo a la obra escrita. Basta ver el caso de Sócrates para darse cuenta de la gran diferencia entre ambos, pues él no recurrió a la escritura y Platón sí. Lo que me interesa recalcar en este punto es que de Platón se conserva casi toda su obra completa, no así de los filósofos que le precedieron.

En Platón se pueden ver las dos cosas juntas, pues a través de sus diálogos junta las dos formas de comunicación. Los personajes de sus obras desarrollan un tema a través del diálogo, el tema a tratar tiene un movimiento constante de preguntas y respuestas que hace que los interlocutores nos den una idea de manifestación de sus ideas y establecimiento del debate. La prioridad es el exponer las ideas y la defensa de las mismas mediante razonamientos bien estructurados, el desarrollo del método tendrá como una de sus características principales, el diálogo en vivo. Esto es lo que conocemos *grosso modo* por método dialéctico.

Pero ya en algunos pensadores griegos anteriores a Platón podemos encontrar antecedentes de la dialéctica socrático-platónica. Por ejemplo, Zenón de Elea y Eurípides, muestran ya en su forma de escribir un antecedente de dicho método. Es decir, en Zenón de Elea podemos encontrar paradojas con un nivel de lógica alto, y por ende, razonamientos estructuralmente bien formados. Por otro lado, en Eurípides hay partes en que los diálogos de los personajes muestran un razonamiento fuerte, y el uso constante de preguntas y respuestas. Ahora bien, expondré el caso de Zenón y de Eurípides.

a) Zenón de Elea.

“¡Zenón, cruel Zenón, Zenón de Elea!
 ¡Me atravesaste con tu flecha alada
 que vibra, vuela, pero nunca vuela!
 ¡Me engendra el son y mátame la flecha!
 ¡Ah, el sol, el sol! ¡Qué sombra de tortuga
 para el alma, si huyente Aquiles, quieto!”¹

Paul Valéry.

La riqueza de los filósofos presocráticos se muestra cuando a través de su discurso se empeñan en darnos una respuesta acerca del por qué de las cosas. El uso de las sentencias, hexámetros, paradojas, etc, para poder explicarnos el mundo es un ejemplo de ello. Por esta razón presento enseguida la peculiaridad de la dialéctica a través de la cual el pensador Zenón de Elea nos explica mediante paradojas su forma de pensar; y análogamente se expone este análisis como un antecedente de la dialéctica socrático-platónica.

Solemos situar a Zenón de Elea en el mundo filosófico como un defensor de las tesis de Parménides con respecto a la multiplicidad. Aún cuando no se le da gran peso a sus aportaciones filosóficas, es notorio que cuando se habla de Zenón de Elea, inmediatamente nos remitimos a aludir a sus paradojas y a la manera por demás ilustrativa, de exponer sus ideas dialécticamente a través de ellas.

¹ Valéry, Paul, *El cementerio marino*, trad., de Mariano Roldán y Carlos R. de Dampierre, Madrid, Colección Millenium, 1999, p. 16.

Si bien es cierto, conocemos algunas noticias sobre este pensador, gracias a los testimonios que tenemos de Platón, en especial cuando hablamos de los diálogos: *Menón*, *El Parménides* y *Fedro*; así como de Aristóteles en la *Física* y de algunos otros testimonios aun cuando sea latente la distinción que hay en la interpretación de los autores citados.

La dialéctica fue un método del cual se sirvió Zenón para expresar su pensamiento “...parecía que en él la dialéctica se identifica pura y simplemente con la técnica de la discusión...”² Podríamos decir que en Zenón de Elea se desarrolla una dialéctica de la cual el uso de razonamiento deriva del despliegue de una idea, y culmina contrariamente a lo que admitíamos al inicio de sus paradojas.

Para este filósofo, era muy importante la demostración de una tesis y de la antítesis correspondiente; así como el uso continuo de la reducción al absurdo.

La filosofía que conocemos de Zenón de Elea se nos presenta más propiamente a través de sus paradojas. La manera en que explica las cosas no demuestra más que el gran ingenio que poseía el eléata para exponernos de una manera poco usual en la filosofía, algunas de las cosas que se daban por entendidas. Poseía un especial arte para exponer sus ideas, por eso mismo se ganó la mención por parte de Aristóteles, de ser el inventor de la dialéctica, “Aristóteles dice que fue inventor de la dialéctica, como Empédocles de la retórica”³.

² Cordero Nestor Luis, Oliveri Francisco José, La Croce Ernesto y Eggers Lan Conrado, *Los filósofos presocráticos II*, Madrid, Gredos, 1985, p. 20.

³ Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos ilustres*, Buenos Aires, Austral, 1951. p. 54.

La virtud de Zenón de Elea fue el lograr que del surgimiento de una hipótesis o un razonamiento comúnmente admitido, pudiera emanar un argumento que demostrara su falsedad⁴, y lo demostraba con razonamientos igualmente válidos. Si ponemos atención en alguno de sus ejemplos, podemos encontrar como resultado del concepto de la movilidad como argumento, resulta la conclusión de la existencia de la inmovilidad. Explicando más claramente esto, me remitiré a la exposición de uno de los argumentos que menciona Copleston para entender mejor a Zenón:

“Supóngase una flecha en movimiento. Según la teoría pitagórica, esta flecha ocuparía, cada instante, una posición determinada en el espacio. Más ocuparía, una posición determinada en el espacio es estar inmóvil. Por consiguiente, la flecha disparada estaría quieta, lo cual es contradictorio”⁵.

Son claros los razonamientos de Zenón de Elea en contra del movimiento. De igual manera podemos pensar que otra de las cosas que buscaba Zenón con sus paradojas era tratar de demostrar muchas de las ideas comunes que tenía la gente, todo esto en relación con el movimiento y la pluralidad, mismos que podrían llevar a uno a ciertas contradicciones de mucho mayores dimensiones que las que se trataban en el poema que había escrito su maestro Parménides.

En Zenón de Elea podemos encontrar un antecedente de la dialéctica socrático-platónica, ya que el pensador introduce la idea de la refutación racional de las ideas de sus adversarios,

⁴ Bernabé, Alberto, *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza editorial, 1988, p. 171.

⁵ F. Copleston, *Historia de la filosofía (Volumen uno)*, trad. Juan Manuel García de la Mora, Barcelona, Ariel, 2000, p. 69.

demostrando que éstas nos conducen a paradojas. Ésta también es una manera de exponer las ideas dialécticamente.

De manera análoga, puede aludir también a la figura de Sócrates, pues éste ponía en duda algunas de las ideas de sus interlocutores, solo para demostrar que sus afirmaciones podían tener un uso totalmente contrario de lo que ellos querían decir.

Retomando a Zenón, observemos que Parménides, por ejemplo, expone en su poema la imposibilidad de movimiento para demostrar su teoría. La tarea de Zenón en este caso es ocupar ejemplos cuya base sea el movimiento, mismos de los que se servirá para demostrar la inmovilidad. Esto mismo, le ayudará para defender a Parménides y para mostrarnos su pensamiento.

La exposición de las ideas de una manera dialéctica consiste entonces en aceptar un razonamiento comúnmente admitido; –por ejemplo, el decir que Aquiles alcanzará a la tortuga–, y demostrar su imposibilidad; todo esto demostrado a través de razonamientos cargados de una lógica excepcional. El movimiento mismo de los argumentos nos llevará a poder concluir lo contrario de lo que supuestamente se creó, –que Aquiles podrá alcanzar a la tortuga–.

Se entiende la dialéctica en Zenón de Elea como la técnica de discutir a través de sus paradojas, en donde el uso del razonamiento se deriva del despliegue de una idea, y culmina en lo contrario de lo que se admitió al inicio de la exposición.

b) Eurípides

I. La tragedia

“De todas las cosas, no nacer, para los hombres, la óptima,
y nunca columbrar del raudo sol los rayos.
O, habiendo nacido, cuanto antes probar las puertas del Hades
y reposar tendido con mucha tierra encima”.

Teognis⁶.

En la historia de la antigua Grecia se encuentran celebraciones con cantos acompañados de danzas relacionadas con el dios Dioniso. La tragedia nace de una evolución del género lírico antiguo, el ditarambo: himno dedicado a Dioniso, dios del vino y la vegetación.

La tragedia presenta a un protagonista, que tras cometer una falta —a veces involuntaria—, se ve envuelto en el rigor del *destino* al que tanto los dioses como los hombres se hallan sometidos. El hombre lucha contra lo irremediable, contra lo que no puede evitar, y el espectador experimenta al mismo tiempo sentimientos de terror y compasión, una emoción purificadora, la *catarsis*. Debido a que la tragedia iba dirigida a todo público, esa emoción purificadora en la mayoría de las veces conllevaba al entendimiento de una finalidad moral; es decir, podía entenderse el verdadero mensaje gracias al hecho trágico que acontecía en la tragedia. Por ejemplo, en el caso en el que un personaje llena de injurias a los dioses y los maldice, podemos ver como ellos lo castigan, hecho que nos permite vivir la *catarsis*; así, entendemos el fin moral implícito: el no maldecir a los dioses.

⁶ Bonifaz Nuño, Rubén, *Antología de la lírica griega*, México, UNAM, 1988, p. 75.

Mediante la tragedia griega se plantea un conflicto que tiene como característica principal ser un problema de índole universal en el que el desarrollo del tema en cuestión, se da a través de la utilización de su mismo pasado. Por lo general, “en la tragedia se objetiva, normalmente, un pasaje de la leyenda heroica”⁷, como contexto principal para dar forma a la representación de la misma.

Tres son los grandes creadores de la tragedia griega de los siglos V - VI a. C.: Esquilo, Sófocles y Eurípides. El análisis que se presenta a continuación se ocupa de Eurípides, quien nos muestra ya un antecedente directo de la dialéctica socrático-platónica.

II) Eurípides como un renovador de la tragedia. Antecedente de la dialéctica socrático-platónica.

El caso de Eurípides (480 – 406 a. C.) como dramaturgo es verdaderamente extraño, desde sus inicios dentro de la dramaturgia, fue varias veces derrotado en las competencias de las fiestas dionisiacas. Se dice que Eurípides participó alrededor de veintitrés ocasiones en este tipo de fiestas y sólo cinco veces logró el primer lugar, mientras Sófocles se galardonó en más de veinte ocasiones.

Este hecho resulta curioso cuando se advierte la admiración que algunas personas del pueblo griego incluyendo a Sócrates, tenían por Eurípides. El autor fue seriamente criticado por los jueces de dichas fiestas –motivos que se exponen más adelante–, aun cuando el pueblo griego lo veía con mejores ojos.

⁷ Alsina, José, *Literatura griega*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 219.

El momento en el que vivió Eurípides, pero sobre todo en el que creció, fue muy importante. En ese tiempo los nombres de Esquilo –nacido en el año 524 a. C.– y el de Sófocles –nacido en el 496 a. C. –, tenían gran renombre; así que su vida se desarrolló bajo la influencia de las tragedias de estos dramaturgos. Hay que recordar también que a Eurípides le tocó conocer la filosofía de Sócrates –quien fuera amigo suyo–; además de mantener el contacto con Tucídides, historiador nacido hacia el 470 a. C., lo que le permitió vivir un momento de gran florecimiento de la cultura griega en sus diferentes artes.

Eurípides fue un agudo crítico de la tradición y de muchas cuestiones religiosas de su tiempo. El mundo griego gozaba de grandes críticos en estas cuestiones, entre ellos podemos citar a Heráclito, Jenófanes, Sócrates, Platón, etc.; debido a esto podemos afirmar que Eurípides es fruto de una tradición y una época crítica, que incluso, llegó a costarle la muerte a algunos de ellos como es el caso de Sócrates.

La vida de este trágico fue muy modesta, se dice que nunca ocupó un puesto de relevancia en la ciudad, y también parece ser que se mantuvo alejado de cuestiones políticas y de diversos problemas del estado griego; dato curioso, dado que la mayoría de las personas que pertenecían a la ciudad, tenían participación en las cosas que sucedían en la polis.

Se conoce que tuvo tres hijos: Mnesárquides, Mnesíloco, y Eurípides el joven. Se sabe también que tenía una biblioteca propia y que escribía sus tragedias en una cueva de Salamina, misma que se situaba solitaria frente al mar⁸.

De Eurípides se conservan veinte tragedias por siete de Esquilo y siete de Sófocles, aunque se dice que compuso cerca de cien. Sin embargo, fue uno de los autores a quien se le hizo poca justicia en el pueblo griego, aún cuando fue el autor dramaturgo más leído de la época helenístico-romana.

Pero lo que en realidad hace grande a este autor trágico es una verdadera renovación de las ideas, de la técnica y del lenguaje que ocupa en sus tragedias; en cuyos pasajes podemos asentir un sentido más humano en el que se mezcla lo trágico y lo cómico:

“Además, los personajes están conversando abiertamente acerca de la condición humana y ellos están conscientes de que, esta condición, oscila entre la necesidad –lo que está determinado– y la libertad –lo que es posible cambiar–. En la tragedia es perceptible que los personajes están conversando acerca de los valores –y el reto personal que éstos implican para su consecución– como una forma preeminente para completar la naturaleza humana”⁹.

El desenvolvimiento de este dramaturgo en la concepción del pensamiento griego fue muy particular. Varias veces fue desacreditado por la forma en que concibió la tragedia. A lo largo de sus obras podemos encontrar variaciones en relación con los otros trágicos,

⁸ Vease, Eurípides, *Tragedias I*, trad., introducción y notas de: Alberto Medina González, Juan Antonio López Férrez, introducción general de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2000, p. XII – XIII. Los datos biográficos que aparecen desde el inicio de este apartado, fueron tomados de este libro citado.

⁹ Padilla Longoria, María Teresa, “*Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica*”, México, Teoría, revista del Colegio de Filosofía, número 14 – 15, junio del 2003. p. 137.

ejemplo de ello son la concepción sobre la figura de la mujer, el uso del prólogo, el coro, etc.

Algo que mantuvo en todas sus obras fue esa manera tan especial de presentar a sus personajes femeninos, –a mi parecer un tanto ambiguo–, aunque es cierto también que fue acusado de misógino por algunos pensadores más, y principalmente por su tragedia *Hipólito*. El sentido de ambigüedad al que refiero con la afirmación anterior puede ejemplificarse con el caso de la tragedia de *Las Troyanas*; pues al ser tomadas las mujeres, siendo parte ya de un motín natural, eran repartidas a los vencedores para sus placeres y su servicio. Caso extremo, presenta por otro lado a una Hécuba fuerte, que debate con Helena cara a cara, en un momento por demás angustiante. Ambas posturas ponderan posiciones alejadas de por sí completamente.

Este hecho le ganó a Eurípides una de las tantas críticas en su tiempo. Uno de los ejemplos más claros de estos ataques lo presenta con Aristófanes en *Las ranas* (v. 1043 y ss.) cuando Esquilo le dice a Eurípides:

“Esquilo: Por Zeus, yo no introducía en mis dramas prostitutas como Fedra o Estenebea, ni puede decir nadie que yo sacara a escena a ninguna mujer enamorada”.

Y esto fue sólo el inicio que marcó durante toda una época, hasta no muy lejos de nuestro tiempo, una ola de aseveraciones que coincidían en torno al hecho de que había sido Eurípides quien había matado a la tragedia (por ejemplo Nietzsche en *El nacimiento de la*

tragedia)¹⁰, por este y otros motivos –que se exponen más adelante– fue él el blanco perfecto de muchas críticas. Lo que no se entendió es que Eurípides buscaba una *renovación en la tragedia*, ya que la veía desde un ángulo propiamente humano; hecho que caracteriza la tragedia de este autor, como una obra cargada de un gran realismo y de una comprensión intuitiva de los hechos que se desarrollaban en la polis.

Otra de las críticas que se ganó Eurípides por su forma de hacer tragedia fue la del uso del prólogo. Mas si hacemos caso a Aristóteles, el prólogo es una de las partes que deben emplearse en la tragedia precedida del coro: “Prólogo es la parte entera de la tragedia que precede a la llegada del coro”¹¹. Esto fue lo que en realidad hizo Eurípides¹².

Para la mayoría el prólogo no era un recurso convincente porque ahorra tiempo y su función es orientar al público, no debemos quedarnos con la idea de éste nos va a decir cuál es el desenlace; más bien, tiene la función de revelarnos el género del suceso; mismo que nos orienta en torno al desarrollo de los hechos en la propuesta teatral.

La importancia del prólogo se manifiesta en el sentido de que es pronunciado por algún Dios, por alguno de los héroes o por un personaje importante de la obra. Acto seguido se presenta el coro o una situación dramática, que incluso se puede dar mediante el manejo de un diálogo.

¹⁰ Dejaré aún lado la crítica que hace Nietzsche a Eurípides, ya que no es el tema central de este trabajo, con respecto a que, según Nietzsche, Eurípides es el asesino de de la tragedia por profesar un socratismo, un racionalismo estético a la tragedia.

¹¹ Aristóteles, *Poética*, introducción, versión y notas de Juan David García Bacca, México, UNAM, 2000, p. 14. cf. 1452 b 19-20.

¹² Un ejemplo muy claro para entender la función del prólogo en Eurípides, puede ser su propia obra *Las troyanas* en los versos del 1 al 98.

Con estos puntos lo que pretende el poeta es advertir al auditorio sobre la visión mítica seguida; es decir, la construcción del drama desde sus cimientos, para así edificar la obra teatral.

Si analizamos el caso de *Las troyanas* podemos advertir que lo que busca el autor es explicarnos cuál es el antecedente de la tragedia (qué es lo que le precedió) y no cuál es el final; aunque no se niega en ningún momento que el prólogo puede presentar también algunos tintes proféticos.

Si esto mismo lo trasladamos a uno de los libros del *Antiguo Testamento*, –el libro de *Job*, por ejemplo– podemos observar que lo que en realidad enriquece al texto es lo que continúa después del prólogo. Las grandes frases de *Job* se presentan al inicio de su intervención y a lo largo de ésta, no sólo cuando se está planteando el problema, que es lo que ocurre al inicio del libro; es decir, el prólogo del libro de *Job*¹³, no nos cuenta el final de la historia.

De aquí se puede deducir la forma en que escribe o narra Eurípides. Durante toda su obra encontramos cierto grado de dialéctica entendida como el instrumento por el cual se puede entablar un diálogo racional, con preguntas y respuestas, fundamentadas con base en los diversos problemas que afectan al hombre, presentados a través de extensos discursos que los personajes ejecutan a lo largo de las obras. Caso muy parecido a lo que ahora conocemos como los tribunales; en Eurípides ya muestran un antecedente.

¹³ *Job*, capítulos I y II.

De una manera similar a la que conocemos de Platón, Eurípides escribe utilizando como base una serie de preguntas y respuestas que le dan forma y sentido a cada una de sus obras.

La mayor parte del discurso de Eurípides está constituido por diversos temas: lo justo, lo bueno, lo malo, etc. Recordemos esa parte en *Las troyanas* en donde Hécuba discute con Helena acerca de quién tiene la culpa de la desgracia de Troya, para una será Paris, para la otra la causante es Helena:

“Hécuba. Escúchala Menelao, que no muera privada de esto; pero concédeme también a mí la palabra para enfrentarme a ella. De los males que ha causado a Troya ninguno conoces bien, en cambio todo mi discurso –una vez ensamblado– causará su muerte sin escapatoria posible (...)

Helena. Puede que no me contestes por considerarme enemiga –te parezca que te hablo bien o mal–, pero yo voy a contestar aquello de lo que me vas acusar con tus palabras, oponiendo a tus razones las mías y mis acusaciones contra ti.

En primer lugar, ésta fue quien engendró el origen de los males cuando alumbró a Paris. Después nos perdió a Troya y a mí el anciano que no mató al niño Alejandro bajo la forma de un tizón. Escucha ahora lo que ha seguido de aquí. Éste dirimió el juicio de las tres diosas: el regalo de Palas a Alejandro era conquistar Grecia al frente de los frigios; Hera le prometió el dominio de los límites de Europa y Asia si Paris la elegía, y Afrodita, ensalzando mi figura, le prometió entregarme si sobrepasaba a la diosa en belleza. Escucha las razones de lo que pasó después: venció Ciprés a las diosas y en esto mi boda benefició a Grecia: ni me fue dominada por los bárbaros ni os sometisteis a su lanza ni a su tiranía. (...)

Hécuba. En primer lugar, me pondré del lado de las diosas y demostraré que ésta habla sin razón. No creo que Hera y la virgen Palas llegaran a tal punto de insensatez como para que una vendiera Argos a los bárbaros y Palas esclavizara Atenas a los frigios, cuando vinieron al Ida de broma y coquetería. ¿Por qué iba a tener Hera tantos deseos de aparentar belleza?

¿Acaso para conseguir un marido mejor que Zeus? Y Atenea, ¿perseguía el amor de algún dios, ella que pidió la virginidad a su padre por huir del matrimonio? No trates de hacer de las diosas unas insensatas por adornar tu maldad; no vas a persuadir a personas juiciosas. (...) Si mi hijo era sobresaliente por su belleza, tu mente al verlo se convirtió en Ciprés; que a todas sus insensateces dan el nombre de Afrodita. ¡Con que razón el nombre de las diosas comienzan por incesatez! (...)

Helena. (De rodillas frente a Menelao) No, te pido abrazada a tus rodillas, no me atribuyas la locura que los dioses me enviaron. No me mates, perdóname.

Hécuba. (También de rodillas). No traiciones a tus aliados a quienes ella mató. Te suplico por ellos y por tus hijos”¹⁴.

La discusión está centrada en el hecho de definir quién de ellas tiene razón acerca de los males que les afligen. Lo que está en juego es el sentido de justicia con respecto a lo que le pasa tanto con una como con la otra. De igual manera, una frente a la otra, dialogan con razonamientos bien ensamblados para demostrar que alguna de ellas tiene la razón. Si observamos con atención los primeros versos de la anterior cita de *Las troyanas* nos encontraremos con algo fundamental: Hécuba pide ser escuchada, dado que, –según su propia postura–, presenta un discurso bien ensamblado. Si esto se analiza de manera racional, Hécuba expone y defiende sus ideas ante los demás, a través de un modo de proceder dialéctico.

Este planteamiento no sugiere una postura que deja de lado la parte pasional que tiene nuestro cuerpo para decidir sobre algunos problemas; más bien, refiere al hecho de aseverar

¹⁴ Eurípides, *Tragedias. Vol. II: Suplicantes. Heracles. Ion. Las Troyanas. Electra. Ifigenia entre los Tauros*. Traducción e introducciones, J. L. Calvo Martínez. Revisión, E. Acosta Méndez. Madrid, Gredos, 1995. *Las troyanas* (versos, 905 – 910, 915 – 934, 969 – 984, 987 – 990, 1040 - 1046) No incluimos todo el diálogo, lo fuimos sintetizando debido a su extensión.

que si nos guiamos solamente por éstas, sin atender a la razón, evento cuyo final puede ser desastroso.

La parte racional es una parte importante para entender el sentido de la tragedia. He aquí otro análisis, ahora de otra de las tragedias de Eurípides, la parte final de *Las bacantes*: Agave mata a su hijo Penteo (le corta la cabeza y lo destroza con las demás mujeres que se encuentran en el frenesí báquico). Pero, ¿qué sucede cuando llega Agave a Tebas? Se encuentra a Cadmo quien le hace volver a la realidad cuando le muestra el trofeo ganado: la cabeza de su propio hijo:

“Cadmo. ¡Ay! ¡Ay! ¡Cuando comprendáis lo que habéis hecho, sufriréis un tremendo dolor! Pero si hasta el fin os quedáis sin pausas en el estado que estáis, sin ser felices, al menos parecerá que evitáis la desdicha. (...)

Agave. Me entregaste en matrimonio a un Esparto, según la leyenda, a Esquión.

Cadmo. ¿Luego qué hijo, en su palacio, nació de tu esposo?

Agave. Penteo, fruto de la unión de su padre conmigo.

Cadmo. ¿De quién es ahora el rostro que tienes en tus manos?

Agave. De un león según decían sus cazadoras.

Cadmo. Obsérvalo bien. ¡Breve esfuerzo es mirarlo!

Agave. ¡Ah, qué veo! ¿Qué es lo que llevo en mis manos?

Cadmo. Examínalo y entérate con toda claridad.

Agave. Veo un grandísimo dolor ¡infeliz de mí!

Cadmo. ¿Todavía crees que se asemeja a un león?

Agave. No; sino que, ¡desgraciada de mí, llevo la cabeza de Penteo!

Cadmo. Por la que ya lloraba, antes de que tú la reconocieras”¹⁵.

¹⁵ Eurípides, *Tragedias. Vol. III: Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso*. Traducción e introducciones, C. García Gual (*Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide y Bacantes*); L. A. de Cuenca (*Helena y Reso*). Revisión, A. Martínez Díez. Madrid, Gredos, 1998. *Las bacantes* (v. 1259 – 1262, 1274 - 1285). También aquí podemos ratificar el uso dialéctico que hay en las obras de Eurípides.

Esta cita nos muestra que para poder dar cabida a la consumación de la tragedia debe existir necesariamente un grado de racionalidad, de conciencia de los hechos. Agave no muestra esa característica hasta que conversa con Cadmo. El frenesí dionisiaco debió quedar atrás para poder entrar en razón y entender así los sucesos, se tiene que estar plenamente consiente para entender lo que pasa.

El diálogo tiene un sentido: mostrar la razón por la que Agave mata a su hijo, explicar su muerte. El recurso dialógico es fundamental para que Cadmo logre el razonamiento de Agave sobre el acto cometido. Cuando Agave logra el entendimiento de lo sucedido, es entonces cuando ya es capaz de vivir la tragedia.

Lo mismo sucede con la obra de *Hipólito*, cuando el padre cree que en verdad su hijo es culpable de la muerte de su esposa, y llega a maldecirlo sin dar cabida a una explicación por parte de éste, sobre los hechos sucedidos. Pero la falta de razonamiento de Teseo al ignorar los hechos desemboca en la muerte de su hijo y vive su tragedia cuando es enterado de la verdad:

“Teseo. ¡No podré detener en las puertas de mi boca la infranqueable y mortal desgracia!
¡Ay ciudad! ¡Hipólito se atrevió a violentar mi lecho, deshonorando la augusta mirada de Zeus! ¡Oh padre Posidón, de las tres maldiciones que en una ocasión me prometiste, mata con una de ellas a mi hijo y que no escape a este día, ni las maldiciones que me concediste eran claras! (...)

Teseo. ¡Ay de mi hijo!, ¿qué haces conmigo, desdichado de mi?

Hipólito. Estoy muerto y veo las puertas de los infiernos.

Teseo. ¿Vas a dejar mi mano impura?

Hipólito. No, tenlo por seguro. Yo te libero de este crimen.

Teseo. ¿Qué dices? ¿Me liberas de mi delito de sangre?

Hipólito. Te pongo por testigo de Ártemis, la que subyuga con su arco.

Teseo. ¡Hijo queridísimo, qué noble te muestras con tu padre!

Hipólito. ¡Pide que tus hijos legítimos sean semejantes a mí!

Teseo. ¡Ay de mí, corazón piadoso y bueno!

Hipólito. ¡Adiós, adiós una vez más, padre mío!

Teseo. ¡No me abandones, hijo, haz un esfuerzo!

Hipólito. Mis esfuerzos han terminado: estoy muerto, padre. Cúbreme el rostro lo más rápido que puedas con un manto (*Muere*).

Teseo. ¡Ilustres confines de Atenas y de Palas, qué hombre habéis perdido! ¡Oh desdichado de mí! ¡Cuántas veces voy a recordar los sufrimientos que me has enviado, Ciprés!”¹⁶

Está latente aquí la existencia de la fatalidad, cuando Eurípides nos presenta claramente la vivencia de las pasiones momentáneas que nos aquejan (cuando Teseo ve muerta a Fedra)¹⁷ y que nos alejan de la razón, orillándonos a una vivencia trágica cuando nuestra reacción racional llega demasiado tarde.

Con los dos ejemplos anteriores se puede destacar la importancia del diálogo y la racionalidad en la tragedia de Eurípides. Y si a estas dos partes trágicas que se acaban de mencionar, le sumamos la trágica muerte de Actiacacte en *Las troyanas*, podríamos llegar a aseverar lo mismo que Aristóteles: “...y el mismo Eurípides, aunque en otros detalles no se

¹⁶ Eurípides, *Tragedias. Vol. I: El Cíclope. Alcestris. Medea. Los Heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*: Traducción e introducción general, A. Medina González (*El Cíclope, Alcestris, Medea e Hipólito*); J. A. López Férez (*Los Heraclidas, Andrómaca y Hécuba*). Revisión, L. A. de Cuenca y C. García Gual. Madrid, Gredos, 1990. *Hipólito* (v. 884 - 891, 1445 - 1462).

¹⁷ Véase nota 15, (v. 884 - 891).

administre bellamente, no por eso deja de parecer el más trágico, por cierto, de los poetas”¹⁸.

La forma en que se utiliza el coro es también muy importante, ya que, “si logramos entender el coro, habremos entendido el núcleo y corazón de la tragedia”.¹⁹ El coro debe ser entendido como un actor más. Por ejemplo, si en un momento de la tragedia algún personaje está pasando por un sufrimiento, llámesele muerte u otra circunstancia, lo que hace el coro es continuar con las emociones que causaron esta pasión.

En suma, las partes que componen de una manera distinta la tragedia de Eurípides, como son: el prólogo, la narración y la racionalidad; son antecedentes directos de la dialéctica socrático-platónica, pues nos muestran un discurso diferente y nuevo para la tragedia. Los problemas que este autor trata en su tragedia, son expuestos de una forma más dialógica; es decir, propician y dan pie a la discusión. Por esto último es que decimos que en Eurípides se advierte una forma mas dialéctica de explicar las cosas.

Esta aseveración se muestra también en los extensos diálogos que Eurípides construye para sus personajes y que lo diferencia de los demás dramaturgos. Logra así, darle fluidez y dinamismo a su obra a lo largo de los razonamientos que se describen en sus diálogos, narraciones y estructura misma de la tragedia, encauzándolo a tener un mayor acercamiento a lo que posteriormente conoceremos como el método socrático-platónico.

¹⁸ Aristóteles, *op. cit.*, v. 1453 a 25 – 30, p. 19.

¹⁹ Murray, Gilbert, *Eurípides y su tiempo*, trad. de Alfonso Reyes, México, FCE, 1974, p. 177.

La filosofía de Platón, –como se verá más adelante–, pondrá de manifiesto en su obra, la importancia del diálogo en vivo como un discurso estructurado mediante preguntas y respuestas, que se ponen a prueba ante los demás. Para lograr esto, es necesario el manejo de un discurso racional en su estructura, como lo muestran los ejemplos de Eurípides. Las obras de este dramaturgo y de Zenón de Elea darán a luz al método que manifestará su esplendor con Platón.

Capítulo II. Platón: El camino hacia el diálogo.

a) La idea platónica de dialéctica al inicio del diálogo el *Symposio* (172a- 177e).

Los orígenes de la filosofía con los presocráticos tienen como cimiento el argumento de la interrogación orientada a la búsqueda de la naturaleza de las cosas. A través de la escritura de sentencias, poemas, las preguntas iban teniendo respuesta. De igual manera, la difusión de los grandes clásicos griegos en los que encontramos las obras de los pensadores Homero y Hesíodo, eran transmitidos principalmente a las generaciones siguientes de manera oral. No olvidemos también, que varias de las noticias que se tienen de los filósofos presocráticos son gracias a los testimonios que se tienen de ellos; es decir, así como se lograba transmitir conocimiento por medio de la escritura, también se podía acceder al conocimiento vía la palabra.

Platón es un heredero de estos momentos y hace una conjunción de estas dos herramientas: la oralidad y la escritura; a través de las cuales forja su método. Su filosofía es escrita en diálogo, y a través del diálogo se podrá ver la fusión de estos dos elementos. La primera herramienta se encuentra plasmada a la hora de entregarnos su obra por escrito; la segunda; esta constituida por el diálogo que sostienen los interlocutores a la hora de exponer sus ideas en vivo para ser puestas a prueba ante los demás.

Como ya se mencionó inicialmente, la naturaleza misma de la filosofía lleva intrínseca la acción de preguntar. Interrogarse por el cosmos; por sus orígenes, por sus causas y por la infinidad de cosas que nos puede mostrar el mundo es la esencia de su labor. En la filosofía de Platón se plasma claramente esta idea del preguntar; así, el pensador de Atenas se

pregunta a sí mismo, por la razón de lo que lo rodea, buscando las respuestas. El método de Platón se transcribe, entonces, en preguntar y buscar la respuesta a esas interrogantes, sometiendo a prueba las ideas planteadas ante los demás, a través de una conversación filosófica. Para Platón la dialéctica no es otra cosa que diálogo filosófico. Presentar lo que entiendo de Platón sobre la dialéctica en el inicio del diálogo el *Symposio*, es la tarea en cuestión. Inicialmente hablaremos de los logros de la obra platónica y de cómo la filosofía empieza a ser escrita en diálogo.

El estudio de la filosofía conlleva necesariamente a la consulta directa de los escritos de los pensadores. No es lo mismo tener noticias del pensamiento de un autor referidas a través de un testimonio, por ejemplo, –como ocurre con algunos filósofos presocráticos–, a tener acceso a sus ideas directas por una obra de la cual ellos mismos son creadores. El estudio de las ideas de Platón nos garantiza esta cuestión, pues a la mayoría de sus obras se puede tener la posibilidad de conocerlas de manera fidedigna; no así con algunos filósofos que le precedieron, y de los cuales se conoce a través de testimonios del mismo Platón y de otros filósofos posteriores; además de que se conservan pocos escritos de ellos.

El estudio de Platón nos ofrece este privilegio, pues el hecho de que se conserven la mayor parte de sus escritos nos permite conocer su pensamiento a través de su vasta obra de manera directa. Con Platón es muy notoria la evolución que tiene la filosofía en el sentido de la transmisión del pensamiento, pasa de difundirse de manera oral a la escrita. Con el uso del diálogo Platón transforma el rumbo de la filosofía. Es decir, la filosofía comienza a tomar camino a través de la conversación filosófica como herramienta fundamental. La filosofía empieza a ser pensada y escrita en diálogo.

El estilo de Platón es brillante, por lo siguiente. Nuestro pensador, escribirá en diálogo. El manejo que hace del diálogo le da un rasgo que lo distingue. A diferencia de los filósofos que le precedieron, –quienes escribieron su filosofía a manera de sentencia, poemas– Platón se convierte en algo nuevo en el mundo filosófico existente hasta ese momento; es decir, para Platón, podemos aprender filosofía a través de una conversación en vivo. “El filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma de diálogo”.²⁰ En ese diálogo los interlocutores vierten sus ideas a través de la palabra poniendo sus ideas de manifiesto, a disposición de ser examinadas. De esta manera la filosofía de Platón se convierte en la escritura de argumentos dispuestos a ser puestos a prueba ante varios interlocutores.

A continuación se expone el sentido del método platónico al inicio del diálogo el *Symposio*²¹.

La intervención de los participantes en los diálogos platónicos juega un papel importante, pues sin ellos no podría existir la reflexión filosófica. Muchas de estas intervenciones ocurren de manera espontánea, se encuentran unos a otros casualmente, y en otras, ni siquiera han estado presentes en la conversación original. En suma, Platón gusta de hacer diferentes formas de dialéctica: histórica, utilizando el mito, en conversaciones referidas por otros, en conversaciones ficticias, etc.

²⁰ Lledó, Emilio, *La memoria del logos. Estudio sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1996, p. 44.

²¹ En todo momento, nosotros ocuparemos el nombre de *Symposio* al diálogo platónico que es conocido más comúnmente como el *Banquete*. Utilizaremos ese nombre, ya que en el lapso en que se desarrolla todo el diálogo es en el *symposio*, en el momento de la comida y bebida en común.

En el *Symposio* el que nos cuenta lo sucedido es el narrador de los hechos –Apolodoro–, quién recibió la información a través de Fénix, mismo que la escuchó de Aristodemo, testigo presencial del banquete; este symposio ocurrió en la casa de Agatón²². Cabe mencionar, que el recurso que utiliza Platón de colocar una persona que nos cuenta los hechos y que no estuvo presente en la narración original, también la desarrolla más adelante en su diálogo el *Parménides*. En este diálogo, el que nos cuenta lo sucedido está alejado en tercer grado de la conversación. En el *Parménides*, el que cuenta el relato es Céfalo, que le había sido contado gracias a Antifonte, quien, a su vez lo oyó en voz de Pitodoro, quien estuvo presente en la conversación que sostuvieron, Parménides, Zenón, Sócrates y Aristóteles.

La presentación de los interlocutores en los diálogos platónicos es escenificada de una manera peculiar, esto también se nos muestra en el inicio del *Symposio*. Aristodemo tropieza con Sócrates, y éste, lo invita a la celebración que habrá en la casa de Agatón, ya que Agatón acababa de recibir un premio por una de sus tragedias. Aquí, el azar juega un papel importante, pues pudiera ser que si Aristodemo no hubiese tropezado con Sócrates, hubiera sido muy probable que ni siquiera hubiese estado en la celebración en casa de Agatón; no olvidemos, que gracias a la narración que hace Aristodemo a Fénix y éste a Apolodoro, es que sabemos de este diálogo.

Con lo expuesto anteriormente se puede afirmar que empieza a ocurrir un momento importante en la historia de la filosofía, ya que ésta empieza a ser comunicada a través del diálogo. Ya Platón en obras anteriores al *Symposio* representa su estilo dialéctico en donde

²² Platón, *El banquete*, trad., y notas por M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1997, p. 187 (173 b).

Sócrates se encuentra con alguien que las más de las veces dice saber mucho, él manifiesta ser ignorante y pide ayuda al que dice saber más. Conforme a esto, Sócrates comienza a realizar preguntas, mostrándonos así, que quien se dice que sabe no sabe del todo lo que afirma saber. La dialéctica platónica ya la podemos percibir desarrollada en diálogos anteriores al *Symposio*, como lo son los diálogos: la *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Laques*, *Ión*, *Protágoras*, *Cármides*, *Lisis*, entre otros²³.

El diálogo *Symposio* representa una obra con una característica importante para hablar de la dialéctica platónica. Es un diálogo en donde las aportaciones de los comensales serán a través de discursos. Los discursos expuestos, tendrán una original forma de argumentar. Por ejemplo, en el caso de los primeros encomios: Fedro, Pausanias y Erixímaco expondrán a través de una argumentación sin interrupciones, Aristófanes expone por medio de un mito, Agatón con preguntas y respuestas, y en el caso de Sócrates se encontraran todos estos momentos, argumentación, mito y preguntas y respuestas.

El *Symposio* tiene esta exclusiva forma de desarrollarse, pues mientras tiene lugar el momento de la bebida, cada uno de los invitados desarrolla su discurso. El diálogo inicia cuando Apolodoro relata lo que sucedió en casa de Agatón, en donde el primero en realizar su discurso es Fedro. A partir de este momento, se desarrolla una forma de proceder dialéctica por parte de los convidados, pues cada uno de ellos expondrá su encomio ante el demás, mismo que podrá ser ampliado o puesto a prueba, por esto mismo también la dialéctica la podemos entender como filosofía, pues es una aspiración a la sabiduría, es

²³ Véase, F. Copleston, *op. cit.* p. 151 y 152. En este apartado, Copleston hace un listado de las obras de Platón separándolas en: período socrático, período de transición, de madurez y de vejez.

decir, una y otra vez el conocimiento es examinado, es puesto a prueba. De ahí la importancia de la argumentación oral de los comensales, pues la palabra oral del dialéctico puede: hablar, preguntar, callar y defenderse así misma.

Desde el inicio del diálogo se puede ver claramente la invitación a la conversación. “¿Por qué, entonces –dijo Glaucón– no me las cuentas tú? Además, el camino que conduce a la ciudad es muy apropiado para hablar y escuchar mientras andamos”²⁴. La filosofía empieza a avanzar por un camino regido por la palabra en un tránsito en el que se mezclan el hablar, el escuchar y el reflexionar sobre el hecho de la conversación. Las reflexiones pueden tener lugar mientras se camina por la polis. “Efectivamente, Atenas ofrecía la posibilidad de ese encuentro. Se reflexionaba en la calle, en los gimnasios, en el ágora. Se pensaba en voz alta. Todo pensamiento era inevitablemente transformado en el lenguaje para alguien: un pensamiento compartido, esperando el asentimiento o rechazo, pero creciendo siempre entre aquellos que participaban en él”²⁵. En síntesis, la realidad empieza a ser explicada por medio de un lenguaje que se explica a través del diálogo.

La conversación filosófica o la dialéctica como la entiende Platón es, además, de un acto de aprendizaje y un momento de disfrute. El hombre se da cuenta que gracias al diálogo puede adquirir conocimiento, debatir y aprender. “Por lo demás, cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente”²⁶. El aprender es un momento desinteresado y de goce, el fin se convierte en el conocimiento que se obtenga por medio de la conversación

²⁴ *Ibid.* p. 187 (173 b).

²⁵ Lledó, Emilio, *op. cit.* p. 45.

²⁶ Platón, *op. cit.* p. 187 (173 c).

filosófica, no habrá más beneficio que no sea la verdad. Así, Platón expone el sentido de la filosofía como una búsqueda amorosa y desinteresada de la verdad. Se pone de manifiesto una idea enriquecedora del conocimiento en donde todos los involucrados aportan y adquieren beneficios conjuntos que les permiten un crecimiento epistémico, ontológico y ético.

El objetivo del filósofo en la búsqueda de argumentos sobre algún tema no se vuelve una discusión en el sentido lisonjero, no tiene pretensiones de victoria ni de aniquilación; más bien mantiene el sentido de la conversación teniendo como eje preponderante la interrogación. El filósofo (*philosophos*) se enamora, el amor expresado en la raíz de su etimología no conlleva la discordia ni al odio. El verdadero amor del filósofo centra su deseo en el amor de descubrir algo. Platón reitera así la idea del filósofo como un buscador amoroso y desinteresado²⁷ de la verdad, a quien lo que más le importa es poder aprender del otro al momento de escucharlo. Uno aprende escuchando y criticando las ideas que escucha.

Expuesto de esta manera, el instrumento principal de la filosofía platónica es el diálogo, y el método por excelencia para Platón es el dialéctico. Así, el aprendizaje de la filosofía promueve, no sólo el enriquecimiento de uno, sino de la totalidad que interviene en la acción de filosofar. Los mismos Apolodoro y su amigo, quienes conversan sobre la reunión que tuvo lugar en casa de Agatón, muestran desde el inicio del diálogo un peculiar interés por saber sobre lo que se platicó. “No vale la pena, Apolodoro, discutir ahora sobre esto.

²⁷ El desinterés que refiero consiste en que el filósofo se desentiende del provecho personal que pueda obtener a la hora del filosofar. Hay que recordar que una diferencia entre los filósofos de aquel tiempo y los sofistas, es que los sofistas obtenían un pago por sus enseñanzas, y para el filósofo esto no era lo más importante.

Pero lo que te hemos pedido, no lo hagas de otra manera, y cuéntanos cuáles fueron los discursos”²⁸. El interés se centra, en un primer momento, en escuchar el contenido de las ideas vertidas durante aquella reunión, en asimilar los discursos con miras a obtener un aprendizaje de ello. Este momento adquiere un grado de importancia considerable; pues ejerce una función generadora de otra de las actividades que Platón incluye en su método, la acción de interrogar. La intervención de los interlocutores implica ya un ejercicio dialéctico en un determinado grado; es decir, aunque las interrogantes sean simples, la dinámica está ya de manifiesto.

Es importante no perder de vista el papel que juega la oralidad griega en este acontecimiento; es decir, la fidelidad que tiene la transmisión de los hechos al momento de ser contados. No olvidemos que este diálogo (*Symposio*) está siendo contado por alguien que no estuvo presente en la conversación original; pero eso no importa, ya que ha tenido la aprobación de los hechos ocurridos, gracias a Sócrates, a quien cita como un ratificador de los hechos narrados: “Sin embargo, después he preguntado también a Sócrates algunas de las cosas que le oí a Aristodemo y estaba de acuerdo conmigo en que fueron tal como éste me las contó”²⁹.

Es fundamental poner énfasis en la importancia que tiene el contar los hechos tal y como ocurrieron; de ahí que todos los interlocutores muestren un compromiso honesto y verídico; pues está latente el respeto hacia los interlocutores originales, en cuanto que no alteran ni

²⁸ *Ibid.* p. 188 (173 e).

²⁹ *Ibid.* p. 187 (173 b).

distorsionan los acontecimientos ocurridos ni las ideas vertidas en el momento real de los hechos.

De igual forma, los interlocutores ocupan la “primera fila”, –por decirlo de alguna manera–, en la obra platónica; ya que gracias a ellos, se puede tener el intercambio de preguntas y respuestas para poder debatir sobre algún tema. Se vuelve un acto comunicativo el cual consiste en un *dar y recibir* una explicación razonada acerca de cada cosa³⁰.

No hay descanso en la obra platónica para el diálogo, la conversación está presente en todo momento, hasta en los momentos menos esperados sale a luz; es decir, cualquier instante es propicio para el acto de filosofar, aunque si bien es cierto, también puede haber estados de recogimiento como los que tuvo Sócrates. “Tal fue, más o menos –contó Aristodemo–, el diálogo que sostuvieron cuando se pusieron en marcha. Entonces Sócrates, concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo, se quedó rezagado durante el camino y como aquél le esperara, le mandó seguir adelante”³¹. Este estado le llega a Sócrates después de haber tenido un diálogo previo con su interlocutor, puede ser, que en el momento de la conversación le llegará a la mente alguna idea, y necesitara un momento de meditación para reflexionar sobre ella. Con eso se sobreentiende, que la dialéctica no está peleada o separada de los momentos en que uno pueda concentrarse por instantes en la reflexión.

³⁰ Véase, Padilla Longoria, María Teresa, “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica”, en *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, no. 14-15 (2007), p. 9.

³¹ Platón *op. cit.* p. 190 (174 d).

Para poder hablar, meditar y reflexionar sobre las cosas, es necesario durante la conversación, estar ante personas que estén en disposición y en condiciones de hacerlo. Es así, como durante el *Symposio* se presenta a los personajes poseedores de una actitud moderada y organizada. La moderación se explica a partir del hecho en que la mayoría de los personajes asumen el compromiso de dejar la bebida en demasía como se cita a continuación: “Al oír esto, todos estuvieron de acuerdo en celebrar la reunión presente, no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno”³². De igual manera, nos muestran su deseo por la conversación filosófica y se organizan para ello. “Pienso por tanto, que cada uno de nosotros debe decir un discurso, de izquierda a derecha, lo más hermoso que pueda como elogio de Eros y que empiece primero Fedro, ya que también está situado el primero y es, a la vez, el padre de la idea”³³.

Podemos decir que ahora la mesa está servida. El momento de la bebida en casa de Agatón ha sido el instante propicio para la conversación filosófica. Se ha propuesto un tema: Eros. Ahora es el momento de hacer los discursos más hermosos sobre ese dios.

El *Symposio*, no se nos presenta aquí como una reunión en donde el acto principal sea “empinar el codo”, en otro en donde se pondera la reflexión filosófica que conlleva al aprendizaje de todos los presentes. Los participantes verterán sus ideas en su discurso a Eros, los demás escucharán con respeto y podrán intervenir al respecto al término del discurso o durante el mismo si éste lo amerita. Por ningún motivo puede olvidarse la restricción de embriagarse si se quiere intervenir. Un ebrio en este contexto, no puede ser

³² *Ibid.* p. 196 (176 e).

³³ *Ibid.* p. 198 (177 d).

considerado para dar un discurso filosófico coherente. La exposición de las ideas debe tener un respaldo generado por la conciencia para no caer en un argumento emitido de la nada.

Me gustaría detenerme aquí un momento, para distinguir dos rasgos fundamentales del proceder dialéctico: primero, el aspecto ético que deben tener los personajes que realizarán el diálogo filosófico o dialéctica, y segundo, el papel educativo de un symposio. Afinemos estas dos cuestiones.

En la primera, vemos la disposición que tienen los personajes para no beber en demasía, y así, poder exponer sus ideas ante los demás de una manera más elocuente. El hecho de dejar la libación en segundo término, implica una actitud responsable y moderada. En el segundo rasgo, se observa que gracias a la exposición que realizarán los personajes invitados al symposio, y a las interrogaciones que se realizan, se obtiene un acto de automejoramiento; es decir, se propicia un espacio en donde todos pueden aprender de todos a través de la conversación. En este último punto, analizaré más adelante al symposio como un momento educativo, por ahora seguiré dilucidando lo que concierne propiamente a la dialéctica como conversación filosófica.

A partir del hecho de que Platón escribe a manera de diálogo, las probables definiciones o argumentaciones que se presentan ante los demás, pueden someterse a prueba en algún momento de la conversación; es decir, si se expone que la justicia es “el interés del más fuerte”³⁴, dicha aseveración debo defenderla ante los demás, consciente de que la conclusión hecha puede alcanzar la verdad o a la falsedad. En ese momento es en donde

³⁴ Opinión que sostiene Trasímaco en el libro primero de la *República*.

podemos descubrir el grado de certeza de la idea expuesta, qué tan apegada es a la realidad o como dirá Jaeger, “la dialéctica como la capacidad de rendir y de hacer que otros rindan cuentas”³⁵. Éste es un ejemplo más de lo que Platón denomina dialéctica.

La filosofía por sí misma, no puede dar por aceptada alguna definición sin antes examinarla. Por ejemplo, si estamos hablando de la justicia –como se hace en el libro primero de la *República*–, tenemos primeramente que buscar el sentido que tiene para nosotros dicho término, analizarlo, discutir sobre él y llegar a la formulación de un significado. Es decir, si nosotros proponemos un tema para ser discutido, lo que normalmente ocurre, es lo que se acaba de mencionar, se analiza el problema y se discute sobre él, para así dar una definición lo más acertada posible.

Ahora bien, regreso a un tema que fue de vital importancia para Platón, y que es fundamental para poder hablar de la dialéctica; la educación. Asimismo, podemos presentar el momento de la bebida –como se expresa en el *Symposio*– entendiéndolo como un momento educativo. Ahora bien, tomo la cítara para ir afinando.

La dialéctica no es una actividad que fácilmente puede ser de dominio del hombre; se debe tener una formación para ello. El camino por el cual se debe transitar para llegar a ser un dialéctico conlleva una formación educativa en la polis. La educación (*paideia*) para Platón fue de suma importancia, la manera en que una persona se debe instruir fue para él un elemento de primer orden, de ahí que en los primeros libros de la *República* por ejemplo,

³⁵ Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trads. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1983, p. 713.

éste sea un tema central. Los jóvenes de Calípolis deben ser instruidos en las artes de la gimnasia, la matemática y la música, para posteriormente pasar a mayor edad a la instrucción en la dialéctica. La dialéctica se expone en la *República* y –para ser más precisos– en el libro séptimo, como la ciencia más elevada.

Se entiende a la dialéctica como la ciencia más elevada porque para Platón la dialéctica es el método de la filosofía por antonomasia. Es el método por el cual el filósofo logra mostrar sus ideas. Gracias a la dialéctica podemos saber lo que son las cosas en sí mismas. Para Platón, “...la dialéctica comprende un proceso *elenjético*, es decir, que todo tiene que ser puesto a prueba y se tiene que mostrar su verdad o falsedad”³⁶. Es aquí donde se ve la diferencia con un sofista al que no le interesa como tal la conversación, sino que pondera la importancia del asunto en el hecho de convencer, discute sin tener como fin la verdad, mostrando a su vez el desinterés por el saber. Ésta es la gran diferencia entre el filósofo y el sofista; el segundo actúa contrariamente al filósofo ejemplificado en el *Symposio*, un filósofo moderado, ordenado y con ansias de la conversación filosófica; un filósofo que disfruta de ella, porque sabe que, a través del diálogo, aprenderá algo nuevo.

El filósofo del *Symposio*, y aún más allá, el filósofo griego, ve el momento de la bebida como un momento educativo/formativo. De este modo, –y como ya se mencionó antes– hay una reivindicación por parte de Platón con respecto a la bebida, pues ahora, el beber se ha transformado de ser un acto de exceso, a ser un acto en donde se pondera la reflexión filosófica, que suscitará que todos los presentes obtengan un aprendizaje.

³⁶ Padilla Longoria, María Teresa, “Zenón de Elea y compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística”, *Tópicos*, no. 33 (2007), pp. 119-140, p. 129.

Hay que insistir en que no solamente se trata de ir a pasar el tiempo bebiendo y hablar sobre tal o cualquier cosa sin sustento, o más aún, de parlotear. No se olvide que los presentes en el symposio muestran una organización y una actitud moderada a la hora de ingerir vino.³⁷

Se debe tener una actitud de autocontrol a la hora de la ingestión del alcohol. El ejemplo más claro es el mismo Sócrates³⁸, quien es presentado como una persona que muestra un gran autocontrol a la hora de beber, y que además de ello, verterá ante los presentes de una manera elocuente su discurso sobre Eros.

Existe una armonía en los actos del filósofo; así como puede gozar a la hora de estar escuchando los discursos de los demás, y cuestionando las ideas platenadas para poder obtener un aprendizaje de ello; el filósofo puede disfrutar al mismo tiempo del placer que le otorga la bebida. De este modo, se puede decir que en el *Symposio*, la bebida se nos presenta como un momento en que el filósofo puede formarse y enriquecerse filosóficamente. Se aprende mientras se bebe. El filósofo bebe y escucha lo que los demás dicen entrando así en un proceso dialéctico. Se escucha, se pregunta y salen a la luz un sinnúmero de respuestas. Por esto, debemos mirar a un symposio como un momento pedagógico donde el educar juega un papel esencial. Del mismo modo lo observa Josu Landa: “Por lo demás, el propio *symposion* platónico, es decir, el banquete o encuentro de bebedores, como ocasión para el diálogo con miras al abordaje de temas de interés filosófico, es un medio educativo de suma importancia. Platón confiere un estatuto más-que-pedagógico a esas reuniones para beber vino, lo mismo que a las destinadas a comer en comunión”³⁹.

³⁷ Patón, *op. cit.* p 195 (176 c)]

³⁸ *Ibid.* p. 195, 268 y 279 (176 c, 214 a y 220 a) respectivamente.

³⁹ Josu Landa. “Más allá de la *paideia*”, en Aguirre Arturo (comp.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, Afínita, México, 2007, p. 27.

A través de esta reunión de bebedores se conversa filosóficamente sobre Eros. Las explicaciones son expuestas con un proceder dialéctico. Ahora bien, abordaré algunos rasgos distintivos del método dialéctico desarrollados por Platón, retomando uno de los pasajes de su diálogo *República*.

La dialéctica busca un conocimiento firme, lo más apegado a la verdad:

“El método dialéctico, por consiguiente, dije, es el único que cancelando sucesivamente la hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlo firmemente; el único que saca verdaderamente el ojo del alma, con toda suavidad, del bárbaro lodazal en que estaba sumido, y lo eleva hacia lo alto, sirviéndose como de auxiliares y cooperadores, en esta conversación, de las artes antes enumeradas”⁴⁰.

El filósofo es un amigo de la verdad, se tiene que manejar de esa manera, sus argumentos no pueden emerger de la nada, necesitan estar apegados a la realidad, no se puede hablar de cualquier cuestión sin tener un sustento. Por eso mismo, el filósofo se pregunta constantemente sobre las mismas cuestiones, como son la justicia, el bien, etc. Su forma de vida es la interrogación constante. Este elemento –la interrogación– juega el papel primordial durante el desarrollo de sus diálogos.

En el momento en que los personajes empiezan a interrogarse sobre alguna cuestión, ni siquiera los mismos participantes de los diálogos creen saber sobre el mismo. Pero eso no importa, gracias a la conversación el filósofo ayuda a que sus interlocutores logren dar luz a sus ideas. La ignorancia parcial conduce en este caso a la búsqueda del conocimiento,

⁴⁰ Platón, *República*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1999, p. 267 (533 c-d).

argumento que fue respaldado por Sócrates como un elemento preponderante para su filosofía.

La ignorancia parcial lleva a la búsqueda de respuestas sobre las cosas, en la ignorancia parcial no tenemos un conocimiento, pero sí la ambición de conocer; misma que nos lleva por el camino de la interrogación constante. Se transita por el camino de la duda. Las constantes interrogaciones nos llevan a criticar las ideas que se analizan. Por esta razón se puede afirmar también que el filósofo es un crítico; la acción interrogadora le permite cuestionar incluso las verdades que en otro momento pudieron haberse afirmado. Nada está dicho en última instancia. Todo es susceptible de volver a ser estudiado en el momento que sea. El mismo método dialéctico nos muestra un proceso de crecimiento, un proceso que va llevando la idea de una cosa hacia lo más alto, está en potencia –para ponerlo en términos aristotélicos–, la dialéctica busca asentar firmemente una idea, aunque ésta, pueda ser analizada nuevamente. De una manera muy similar lo entenderá Crombi. “La dialéctica busca el conocimiento mirando lo que es cada cosa, y progresa destruyendo hipótesis”⁴¹. Es decir, podemos hablar de una dialéctica en constante crecimiento, que va constantemente progresando.

Y con mayor razón en el diálogo se tiene como propósito la verdad. El filósofo está comprometido a dar razones de las cosas, a justificar sus ideas. Platón va más allá; para él, no sólo es necesario dar razones de las cosas, también se requiere poner a prueba nuestras

⁴¹ Crombi, I, M, *Análisis de las doctrinas de Platón (vol. 2)*, trad. Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 547.

ideas ante los demás. El filósofo debe ser un amigo del debate limpio, dentro del cual es igual de válido el reconocimiento personal de lo que uno sabe y de lo que desconoce.

Uno debe ser capaz de reconocer que puede instruirse del otro y que la mejor forma de aprender es al escuchar y, al ser escuchado, mientras se dan razones de las cosas, sin perder de vista el fin común, la búsqueda amorosa y desinteresada de la verdad.

Ser partícipe de un proceso dialéctico en vivo es de suma importancia; la exposición directa de las ideas ante los demás es el mejor ambiente para defenderlas y ponerlas a prueba; existe una gran diferencia entre escribir sobre un tema en el que defendemos una postura, a defender una postura en una conversación en vivo, por ello decimos que el dialéctico es un virtuoso de la palabra, da razones de viva voz de las cosas que conoce.

Cuando escuchamos argumentar a una persona, lo podemos cuestionar de diversas maneras; la claridad en su forma de hablar, el dominio de los términos utilizados, la coherencia de sus ideas, etc., son elementos que nos permiten formar una base para decidir si habla con razones o no. Esto mismo se puede juzgar en el dialéctico. No se le puede creer a alguien cuando nos trata de dar razones de las cosas sin tener conocimientos firmes sobre las ideas que menciona.

Platón entiende al dialéctico como una persona que sabe preguntar y responder:

“Sócrates: Y al que sabe preguntar y responder, ¿le das tú un nombre distinto de dialéctico?”

Hermógenes: No otro sino ese”⁴².

En suma, podemos llamar dialéctico a quién sabe preguntar y responder. Es decir, el dialéctico puede ser una persona que “da y recibe” al mismo tiempo, habla y escucha; da razones y sus ideas le son debatidas. Observamos así una dialéctica en movimiento, en donde el portador de la palabra se convierte en analista de la misma; pasa constantemente de emisor a receptor; dinámica en la cual lo importante es la búsqueda de la verdad.

A partir de lo expuesto hasta ahora defino lo que se entiende por dialéctica al inicio del *Symposio* de Platón. La dialéctica es concebida como un acto que invita a la conversación, a hablar y a escuchar; en donde por medio del debate en vivo mediante preguntas y respuestas, obtenemos un aprendizaje que tiene como fin la verdad. El filósofo se torna por medio del diálogo, en un buscador amoroso y desinteresado de la verdad. El desinterés radica en que el filósofo no busca otro beneficio más que la verdad por encima de algo material o económico, eso no está en juego, lo que importa es la enseñanza obtenida a través del diálogo. Además, hay que agregar, que la dialéctica se nos presenta como la ciencia más elevada y como el método por antonomasia de la filosofía; es por ello, que en Platón se entiende la dialéctica como sinónimo de filosofía. Gracias a la conversación filosófica, se puede ir dando respuesta a las interrogantes que nos presenta el cosmos.

Es así como en el diálogo el *Symposio*, podemos encontrar un modo de proceder dialécticamente por parte de los personajes del diálogo. La forma de dialogar en éste, ocupa diferentes recursos: momentos en que los personajes pueden hacer un diálogo

⁴² Platón, *Cratilo*, trad., Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2002, p. 390 c.

extenso (hay una argumentación), lugar al debate de una manera ágil (preguntas y respuestas); utilización del mito como herramienta dialéctica, etc., esto como ejemplo de las muchas fases que contiene el método.

Así, me adentro ahora a la parte que me interesa exponer del diálogo el *Symposio*: las intervenciones de los personajes y los recursos que utilizan para expresarse durante el diálogo. La explicación de su proceder dialéctico, ocupa el interés en el capítulo siguiente.

Capítulo III. El método dialéctico en el *Symposio* de Platón en sus diferentes fases (178a-222c).

Se menciona en el capítulo anterior, que el método filosófico por excelencia para Platón es el dialéctico. Aquel que nos ofrece la posibilidad de participar en un buen diálogo apegado a la verdad, y siendo consciente de que todo lo expuesto por cualquiera de los miembros puede ser puesto a prueba mediante preguntas y respuestas.

El proceder dialécticamente puede ocurrir, en el ágora, en la polis, en la academia, etc. Lo importante es tener la disposición para aprender de los demás por medio de una conversación filosófica. Platón va más allá de esto, da un giro muy importante a sus antecesores. Con esta afirmación hago referencia a que, mediante los diálogos de Platón, no se limita a la filosofía a un solo terreno, la filosofía platónica puede darse en cualquier momento y en cualquier lugar; por ejemplo, en la *Apología de Sócrates*, se tiene como escenario la prisión en que se encuentra Sócrates, en otras ocasiones los diálogos platónicos tienen lugar en el ágora, y en otros como es el caso ahora, se desenvuelve en un symposio.

Hay que recordar que para Platón, la bebida y la conversación filosófica no están peleadas. De igual manera, podemos citar el caso de algunos poetas antecesores de Platón, hablándonos de la importancia del vino como un buen acompañante a la hora de conversar. En una reunión de bebedores se podía cabalmente estar conversando filosóficamente a la hora de degustar un buen vino en la cratera; leamos al poeta Anacreonte:

“No amo a quien cerca de la cratera plena, el vino bebiendo,
habla de contiendas y lacrimosa guerra,

sino a quien, de las Musas y Afrodita de los espléndidos dones
mezclando, se recuerda del regocijo amable.”⁴³

También podemos citar a Alceo:

“Bebamos; ¿para qué esperar las lámparas? Un dedo, el día;
baja, así, pronto las copas grandes de los armarios,
pues de Semele y de Zeus el hijo donó a las gentes
el vino, alivio de males; viértelo, una mezclando
con dos, colmadas hasta los bordes, y que una copa
siga a la otra...”⁴⁴

Es decir, existía ya una literatura dedicada a la importancia que podía tener el vino dentro de las conversaciones filosóficas; en Anacreonte podemos advertir que gracias al efecto del vino, podemos palpar, de alguna manera, los dones que nos otorgan las musas y Afrodita, con un goce amable. Por otro lado, en Alceo, el vino toma un lugar preponderante para aliviar los males que nos aquejan. Más allá de estar de acuerdo o no con estos dos poetas cuando se refieren al vino, debemos entender que en este sentido los griegos consideraban al vino como un fiel acompañante a la hora de conversar.

El *Symposio* de Platón nos presenta claramente este hecho. “A continuación –siguió contándome Aristodemo–, después que Sócrates se hubo reclinado y comieron él y los demás, hicieron libaciones y, tras haber cantado a la divinidad y haber hecho las otras cosas de costumbre, se dedicaron a la bebida.”⁴⁵ Después de libar el vino, y de hacer la ceremonia correspondiente a las divinidades, el siguiente paso es adentrarse en la conversación

⁴³ Bonifaz Nuño, Rubén, *Antología de la lírica griega*, México, UNAM, 1988, p. 147.

⁴⁴ *Ibid.* p. 137.

⁴⁵ Platón, *El banquete*, trad., y notas por M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1997, p. 194 (176a).

filosófica, sin olvidar, –como ya se comentó en el capítulo anterior– que habrá en los convidados al symposio el compromiso de una actitud moderada a la hora de beber. Cada quien establece su justa medida. No se trata de levantar el vaso y beber, sino de que el vino acompañe y sensibilice a quien elogia. No es Eros el pretexto para la embriaguez de unos cuantos, más bien, es la justificación para el filosofar. Erixímaco propone que el tema a tratar en esta reunión esté dedicado a ensalzar a Eros, sin que se niegue que el verdadero padre de la idea sea Fedro.

Pues bien, ahora los invitados al symposio verterán un discurso en honor al dios Eros. Cada uno de ellos hará su participación mediante el proceder dialéctico que mejor disponga para elogiarlo. La dialéctica puede consistir en una argumentación sin interrupciones, en la alusión a un mito para ilustrar la explicación que se hace, en interrogar mediante preguntas y respuestas; todo ello, como recursos argumentativos para exponer su encomio a Eros. Así, a lo largo de este capítulo, se expone la forma en que se presentan las intervenciones de los convidados al symposio y el uso no uniforme que hacen de la dialéctica, dada la diversidad de recursos argumentativos de que hacen uso a la hora de su intervención. Entendemos pues a la dialéctica platónica como un acto que invita a la conversación, a hablar y a escuchar; en donde por medio del debate en vivo, mediante preguntas y respuestas, obtenemos un aprendizaje que tiene como fin la verdad.

El estudio de estas formas de intervenir de cada uno de los invitados al symposio es la tarea en el presente capítulo.

La dialéctica como argumentación sin interrupciones y su sustento mítico.

a) Fedro (178a-180b)

El primero en tomar la palabra y beber de la crátera es Fedro. La alabanza hacia Eros por parte de Fedro es concisa y rápida, no le lleva mucho tiempo expresar su lisonja a Eros.

Fedro se refiere a Eros como un gran dios, el más antiguo. Un dios que inspira valor, causante de los mayores bienes. Para expresar estas ideas se vale de la mítica griega, basándose principalmente en Hesíodo, Parménides y Alceste. La intervención de Fedro puede quedar resumida por él mismo de la siguiente manera: “En resumen, pues, yo, por mi parte, afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad.”⁴⁶

Como la tarea en cuestión es hablar acerca del proceder dialéctico de los personajes del *Symposio* a la hora de sus intervenciones con respecto a Eros; afirmaré que el discurso de Fedro no tiene ninguna interrupción⁴⁷, no existe ninguna interrogante por parte de los asistentes al respecto.

A este respecto, hay intérpretes como Elizabeth Belfiore que piensan que en el diálogo el *Symposio* no se puede hablar de una dialéctica propiamente dicha. “Por otra parte, la dialéctica es perceptiblemente ausente del *Symposio*, en el cual se interrumpen (194d-e) o se olvidan las discusiones de Sócrates (223b-d). En lugar, el diálogo consiste en una serie

⁴⁶ *Ibid.* p. 204 (180b).

⁴⁷ No solamente el discurso de Fedro, no tiene ninguna interrupción en cuanto a propiciar interrogaciones acerca de su elogio, si no también los elogios que continúan al de él: Pausanias, Erixímaco y Aristófanes.

de encomios, que tiene, un carácter marcado agonístico”.⁴⁸ En este sentido, mi postura es la siguiente: la dialéctica platónica puede considerarse no solo como un acto de preguntas y respuestas constantes y rápidas, pues hay que decir, que hay respuestas que requieren de una exhaustiva tarea argumentativa para poder satisfacer las interrogantes planteadas por los interlocutores. Así mismo, todos los convidados podrán dar su encomio a Eros, y los demás, si es el caso, ampliarán lo dicho por cada uno de ellos; de igual forma, se podrá poner en entre dicho todo lo comentado si es que alguien lo considera necesario. La dialéctica en este sentido, es entendida como el acto de escuchar el encomio y si es preciso, ampliarlo o someterlo a una serie de interrogaciones.

Ahora bien, se puede preguntar si en el caso de la argumentación de Fedro puede hablarse de dialéctica. Cuando hablamos de dialéctica no solamente nos referimos al arte de dialogar y cuestionar sobre algún tema, también debemos entenderla como el arte de argumentar, de hablar sobre algo concatenando ideas de una manera clara con apego a la verdad. Es decir, debemos ampliar nuestro panorama a lo que se entiende por dialéctica y no agotarla solamente en el preguntar y responder, sino que va mas allá, haciendo uso del planteamiento de hipótesis, establecimiento de definiciones, exposición de razones, etc., y el caso del encomio de Fedro no es la excepción, si bien su participación no contiene un intercambio de preguntas y respuestas, y se da sin interrupciones, su encomio goza de dar razones de lo que él entiende por el dios Eros; de igual manera, basándose en la mítica

⁴⁸ Belfiore, Elizabeth, “Dialectic with the Reader in Plato’s *Symposium*”, *Maza* 36 (1984), 137 – 149. p. 137. Reproduzco también el texto en inglés: “Moreover, dialectic is noticeably absent from the *Symposium*, in which Socrates’ discussions are interrupted (194d-e) or forgotten (223b-d). Instead, the dialogue consists of a series of encomia, all of which have a markedly agonistic character”.

griega, plantea el origen de Eros y define sus mayores virtudes, enunciando así su concepción acerca del dios a través de sus argumentaciones.

Podemos entender el por qué de la intervención de Fedro, es un discurso corrido. Su participación alude, en realidad, a un himno a Eros. El elogio por parte de Fedro se refiere más a lo que él siente cuando habla de Eros, es una opinión personal sobre el tema y es algo con lo que los demás pueden o no estar de acuerdo; mas la finalidad de este himno es simplemente, la alabanza. Por eso nadie interrumpe o debate a Fedro, lo expuesto por él, constituye solo su sentir, no cuestiona aspectos relacionados con Eros.

Según lo mencionado se puede decir que la intervención de Fedro es una argumentación válida, proveniente de una dialéctica basada en el arte de argumentar sobre algún tema, concatenando ideas de una manera clara con apego a la verdad; esta verdad es sustentada por Fedro, a partir de la tradición mítica griega, al respecto del dios en cuestión.

El elogio ofrecido por Fedro es apenas el comienzo de una serie de aportaciones sobre Eros que tratarán los convidados al symposio. Su aportación es breve y representa el punto de partida del movimiento dialéctico. “Este discurso constituye una intervención ligera y un punto de partida”.⁴⁹

⁴⁹ G. M. A. Grube. *El pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987, p. 155.

b) Pausanias (180c- 185c)

Inmediatamente Pausanias afirma que Fedro no ha planteado correctamente su encomio a Eros. Es en este momento, en donde comienza el movimiento dialéctico por parte de los invitados al symposio, pues la actitud de Pausanias nos muestra una clara intención de ampliar lo dicho por Fedro.

La dialéctica nos presenta un elemento elenjético, por eso los interlocutores expondrán sus ideas y las ponen a prueba ante los demás; hecho que se define en la actitud de Pausanias hacia Fedro, al no quedar convencido de su exposición, y, qué mejor manera para sustentar su afirmación, que dándonos su propio encomio.

Al presentar su exaltación hacia Eros Pausanias ampliará las virtudes acerca de este dios, enriqueciendo el conocimiento que tiene como antecedente, a sabiendas de que quedan más personajes por intervenir, que nada está concluido, no existen argumentaciones finales, más bien, son susceptibles de ser criticadas y ampliadas por los demás.

Es así, como Pausanias toma su turno para dar su elogio a Eros. Antes de comenzar con el análisis de la participación de este personaje, me voy a detener en las primeras líneas de su intervención, las cuales se muestran a continuación: “Toda acción se comporta así; realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar.”⁵⁰

⁵⁰ *Ibid.* p. 205 (180e).

Es de especial relevancia recalcar lo que para él tiene una importancia considerable; el papel del vino como un digno acompañante en la conversación. Así, lo primero que enuncia Pausanias es la reafirmación de la acción del beber, del cantar y del dialogar, colocándolos como acciones que tomarán una orientación a lo hermoso o lo feo, según la forma en que se hagan.

Pausanias empieza afirmando la existencia de dos Afroditas; y como no hay Afrodita sin Eros, por consiguiente debemos hablar de dos Eros. A la Afrodita vulgar la nombra Pandemo, mientras a la celestial la reconoce como Urania. Toda acción que se realiza –dice Pausanias– no es ni buena ni mala, y el Eros que es digno de ser alabado es el que nos induce a amar bellamente.

Afrodita Pandemo es vulgar y representa el amor con que aman los hombres ordinarios de manera indistinta tanto a mujer como mancebo; no importando la inteligencia de éstos, pues lo que predomina es el amor del cuerpo por sobre el de su alma. Todo esto tiene como justificación el origen del nacimiento de la diosa, en donde participan una hembra y un varón.

Del nacimiento de Urania en cambio sólo participa el varón, y es más vieja y libre de violencia; además, ama lo más fuerte y lo que posee más inteligencia.

Pausanias hace afirmaciones importantes a lo largo de su intervención. “Y es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma...”⁵¹; y además, “resulta hermoso el que el amado conceda sus favores al amante.”⁵²

Es así como termina la exposición de Pausanias. El detalle de su participación es similar a la de Fedro, ya que tampoco existe interrupción alguna por parte de los comensales; es decir, nadie pone en tela de juicio lo dicho por Pausanias, él solamente habla y los demás lo escuchan, reiterando, como se ha dicho anteriormente, que no porque no haya interrupciones, no se puede hablar de una dialéctica, pues la dialéctica también se sirve del saber escuchar. El discurso es dicho de principio a fin. Pausanias manifiesta lo que piensa exponiendo ante los demás su manera de comprender a Eros. Esto también es una manera de exponer dialécticamente algo.

La dialéctica empleada por Pausanias consiste en hacer argumentaciones ante los demás acerca de Eros, concatenando ideas y haciendo referencia a la tradición griega –cuando nos habla de la Afrodita vulgar y celestial–; es decir, sostiene la veracidad del discurso sobre la mítica. La dialéctica de Pausanias consiste en dar razones sobre Eros de una manera amplia, dejando el campo abierto para que su discurso pueda ser ampliado o puesto a prueba ante los demás discursos de los comensales. Me parece que el hecho de dar la oportunidad a que el elogio mencionado pueda ser ampliado por quién ahora tome la palabra, constituye uno de los rasgos distintivos de este diálogo platónico. No olvidemos que Pausanias empieza su discurso con este tipo de actitud, –el decir que no a quedado

⁵¹ *Ibid.* p. 210 (183d-e).

⁵² *Ibid.* p. 211 (184d).

satisfecho del todo con el encomio realizado por Fedro—; de esta manera, el siguiente comensal también buscará —igual que todos convidados antecesores a él—, dar razones y lanzar hipótesis, acerca de lo que significa el dios Eros. Igualmente, es importante recalcar, que tanto en el encomio de Fedro como en el de Pausanias, Platón recurre a la mítica griega como fundamento para realizar su encomio a Eros. Este último punto sirve para afinar algunos detalles con respecto a la dialéctica y el mito.⁵³

Antes de que los hombres empezaran a dar explicaciones filosóficas a las interrogantes sobre el cosmos, la mayoría de estas respuestas concurrían a ser de carácter mítico, es decir, las explicaciones acerca del origen del mundo estaban relacionadas con mitos creados por el hombre, en donde los personajes principales adquirirían un rol divino y en algunas ocasiones heroico.

Los mitos podían tener argumentaciones firmes e ideas concatenadas de una manera segura; eran historias muy bien contadas con algún sustento en la verdad. En esta aseveración se muestra la diferencia entre la filosofía y el mito, pues de las múltiples cosas que se pueden preguntar, la filosofía siempre tendrá que responder apegada a la verdad. No puede valerse de argumentos que parecen verdaderos o fantásticos; mas el mito, lo tiene permitido.

El mito será un continuo recurrente para la filosofía de Platón, ya que éste tiene un carácter ilustrativo acerca de lo que es la realidad, y en la mayoría de las ocasiones, resulta un buen ejemplo para explicar algún tema. Eros no es la excepción en este caso. Los escritos

⁵³ A lo que respecta en cuanto al tema de la dialéctica y el mito, será también tema a tratar cuando se exponga el encomio realizado por Aristófanes.

antiguos en especial los de Hesíodo, les son de gran utilidad a Fedro y a Pausanias para realizar su alabanza hacia Eros.

El uso de la mítica no representa un retroceso para la argumentación filosófica, el uso de este recurso, es orientado únicamente para mostrar lo magnífico que es Eros y los dones que le son atribuidos por medio de la mítica. El trabajo que les queda a los convidados a este symposio es enaltecer y, si es el caso, ampliar lo que ha dicho la tradición con respecto a este dios, sin dejar de apegarse a la verdad. De este modo, el mito se vuelve un rasgo distintivo en la dialéctica platónica.

c) El hipo de Aristófanes o la no dialéctica (185c-e).

Después del encomio realizado por Fedro, –nos cuenta Aristodemo–, el siguiente en tomar la palabra es Aristófanes, quién no puede realizar su intervención debido a que le sobreviene un hipo, “...me dijo Aristodemo que debía hablar Aristófanes, pero que al sobrevenirle casualmente un hipo, bien por exceso de comida o por alguna otra causa...”⁵⁴

Acto seguido, el médico Erixímaco toma la palabra en su lugar, no sin antes darle algunos consejos para aliviar su malestar, “...posiblemente reteniendo la respiración mucho tiempo se te quiera pasar el hipo...”⁵⁵

Hago un paréntesis al respecto para explicar algunas cuestiones del mal de Aristófanes: el hipo es un movimiento convulsivo del diafragma que causa una respiración interrumpida, y

⁵⁴ *Ibid.* p. 213 (185c).

⁵⁵ *Ibid.* p. 213 (185d-e).

por ende, hay una dificultad al hablar; es decir, el acto de hablar se vuelve un acontecimiento de constantes interrupciones, en donde las palabras son pronunciadas con una dificultad notoria.

Muchos expertos⁵⁶ han dilucidado de diversas maneras este hecho ocurrido en aquel symposio. Algunos la han visto como una venganza por parte de Platón hacia Aristófanes, dado el hecho de que éste muestra de manera irónica la figura de Sócrates en su comedia *La nubes*; otros han presentado el hipo de Aristófanes como un elemento idóneo para mostrarnos las virtudes del médico Erixímaco con respecto a la salud.

Nosotros tomaremos este suceso como un acto que no está permitido, ya que iría en contra de la dialéctica misma. Si bien el hipo es algo involuntario, lo mejor en este caso es esperar a que se pase para que el discurso sea pronunciado de una manera más clara y entendible.

Hemos mencionado que la dialéctica es considerada como el arte de dialogar, como el poder de argumentar con vistas a buscar la verdad, en donde la exposición de nuestras ideas ante los demás, es puesta a prueba. Este hecho juega un papel central, sin olvidar, que los argumentos expuestos deben tener un respaldo en la verdad. Otra característica de importancia, es la consideración de que la dialéctica es un acto desinteresado, en donde el único “provecho personal” gira en torno a la obtención de un conocimiento a través de la conversación filosófica.

⁵⁶ Véase, S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven-Londres, 1968, págs. 90 y sigs., V. Brochard, “Sobre el Banquete de Platón”, en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940, págs. 42-81., E. Hoffmann, *Über Platons Symposium*, Heidelberg, 1947., W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, pág. 382. Todos estos interpretes analizan el caso del hipo de Aristófanes en el Symposio de Platón, mismos que son citados por el traductor del Symposio para la editorial Gredos (ya citada) que ocupamos para la presente investigación.

Por esto mismo, no le fue permitido hablar a Aristófanes, pues su hipo le impedía expresar sus ideas de una manera correcta, y sin lograr tener un dominio de la palabra, se tuvo que recurrir a buscar un remedio para su mal; así, la mejor solución fue esperar un tiempo, para que dicho personaje pudiera tomar la palabra y pronunciar su encomio a Eros. Muestra de la elección más correcta, se pide a Erixímaco que lo cure y tome la palabra en su lugar. “Erixímaco, justo es que me quites el hipo o hables por mí hasta que se me pase.”⁵⁷

d) Erixímaco (185e-188e)

La exposición del médico Erixímaco tiene un inicio similar al de Pausanias dado que manifiesta no estar completamente satisfecho de lo dicho con anterioridad sobre Eros. Expresa que no le parece mal lo anteriormente dicho por Fedro y Pausanias, mas considera que Pausanias no concluye adecuadamente su intervención. El galeno cree que todavía puede decirse más acerca de Eros y como en los dos casos anteriores, la dialéctica es el elemento principal para darnos su discurso.

De acuerdo con la forma en que se ha desarrollado la participación de los personajes, debemos ser conscientes de que la dialéctica va adquiriendo un papel central, este hecho se ratifica, a través de la actitud que muestran los convidados al symposio hacia cada encomio realizado. Así pues, todos los convidados saben, –desde que se inician los elogios con Fedro– que las opiniones acerca de Eros, irán incrementando conforme vayan avanzando las participaciones de los demás, esta es una de las características de la dialéctica en el *Symposio* y consiste en ir dando razones acerca de Eros. Esto se sostiene por las palabras

⁵⁷ *Ibid.* p. 213 (185d).

dichas por Erixímaco: “–Bien, me parece que es necesario, ya que Pausanias no concluyó adecuadamente la argumentación que había iniciado tan bien, que yo deba intentar llevarla a término.”⁵⁸ Por tanto, las últimas palabras que nos pronuncia Erixímaco, nos hacen afirmar que el movimiento dialéctico consiste en argumentar (dar razones) más sobre lo dicho por Pausanias, pues su intención es “llevar a buen termino”, lo comentado por su antecesor en el encomio.

Erixímaco comienza su encomio coincidiendo en lo dicho por Pausanias, asiente en que Eros es doble. Cree que Eros se basa básicamente en la armonía de los contrarios, haciendo una clara referencia a filosofía de Heráclito; es decir aquella en donde se cree que el universo opera simultáneamente por tensiones contrarias. Por otro lado, utiliza los elementos de la medicina para hablar de Eros, refiriéndose a que hay un Eros doble, “uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que esta enfermo.”⁵⁹ Y añade, “...de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad.”⁶⁰

Erixímaco no pierde oportunidad en su discurso para hablarnos de la grandeza de Eros en tanto que expresa que su esplendor radica en su omnipotencia. “¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general!”⁶¹, y termina así la participación hablándonos del poder de moderación y justicia que tiene Eros con respecto a los hombres y dioses para proporcionarnos la mayor felicidad.

⁵⁸ *Ibid.* p. 214 (185e).

⁵⁹ *Ibid.* p. 215 y 216 (186b).

⁶⁰ *Ibid.* p. 219 (187e).

⁶¹ *Ibid.* p. 220 (188d).

En las líneas finales de su participación vemos la conciencia dialéctica que hay en los personajes, pues el galeno le dice a Aristófanes. “Pero, si he omitido algo, es labor tuya, Aristófanes, complementarlo, o si tienes la intención de encomiar al dios de otra manera, hazlo, pues el hipo ya se te ha pasado.”⁶²

Se ratifica aquí la afirmación expuesta anteriormente, al referirse a que ninguno de los encomios planteados pretende postularse con la intención de lograr una aceptación final de los invitados al symposio. Más bien, su intención pondera una acción complementaria a través de la intervención de todos, que aterriza en el conocimiento del verdadero poder, el valor y el significado del tema en cuestión: Eros.

Así, la tarea de la dialéctica funge como un eje integrador de las intervenciones de los personajes; pues si bien es cierto que hasta ahora ninguna de las tres emitidas tienen interrupción alguna a la hora de ser pronunciadas; también es verdad que existe la plena conciencia entre los convidados de que al ceder la palabra al siguiente, su encomio queda expuesto a ser ampliado. La dialéctica platónica, se convierte así en, “...un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen”⁶³. Añadiré algo más, y es que gracias a la intervención de todos, la dialéctica se vuelve un conocimiento en constante crecimiento, pues no hay discurso que no sirva para poder aprender algo.

⁶² *Ibid.* p. 220 (188e).

⁶³ Lledó, Emilio, *La memoria del logos. Estudio sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1996, p. 48.

La dialéctica se sirve del mito.**e) Aristófanes (189c- 193e)**

Ha pasado el hipo de Aristófanes y el diafragma ha vuelto a su estado habitual. La palabra le es cedida por Erixímaco, reiterando la invitación a que amplíe lo no concluido por él sobre Eros. Aristófanes toma la palabra y comienza su elogio, igualmente digno de ser escuchado.

“Los hombres no se han percatado en absoluto el poder de Eros”⁶⁴. Es así como empieza su intervención Aristófanes. Y agrega, que de haberse percatado los hombres de ese poder, le hubiesen edificado los mayores templos, altares y sacrificios. Con este prelude, Aristófanes prepara su alabanza a Eros. Para iniciar, explica la naturaleza humana ocupándose de un mito.

Tres eran los sexos de las personas en un inicio, masculino, femenino y andrógino. La forma de cada persona era redonda, esta contenía cuatro manos y pies, y dos rostros, una sola cabeza con cuatro orejas y dos órganos sexuales. Estaban llenos de una gran fuerza y vigor, tanto que conspiraron contra los dioses. Por lo que Zeus decidió dividirlos en dos mitades, ordenando a Apolo que los sanase de lo malo que sucediera a la hora del corte.

Una vez cortadas estas dos mitades, cada una de ellas aspiraba su otra parte, cosa que causaba que murieran buscando su complemento. Viendo esto, Zeus se compadece trasladando sus órganos genitales hacia la parte delantera para que puedan reproducirse.

⁶⁴ *Ibid.* p. 221 (189c).

Los hombres llegan a ser completamente felices cuando encuentran cada uno a su amado que le pertenece. “Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo”⁶⁵. “...llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado”⁶⁶. Se entiende así el amor como la búsqueda de la otra mitad. Ésta es la verdadera naturaleza humana, el aspirar a encontrar al ser amado que responda a las mismas aspiraciones.

Aristófanes va mucho más allá de que el amor sólo se pueda dar en la unión de estas dos mitades: lo masculino y lo femenino. El varón también puede aspirar a lo masculino. “Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos”⁶⁷. Entre lo igual se puede aspirar al amor. Es por todo esto, que se debe celebrar al dios causante de todo lo dicho. Hay que ser piadoso con Eros; así, se será dichoso y feliz plenamente.

Se ve aquí como la dialéctica platónica gusta del mito para poder dar una explicación sobre algunos temas, y en esta ocasión de Eros. Existen varias consideraciones para explicar la razón por la que Platón hace uso del mito, mismas que se citan a continuación.

Anterior a la filosofía, las explicaciones acerca del origen del mundo se explicaban a través de mitos, que tenían como principal característica la participación de hombres desempeñando un papel divino y en algunas ocasiones heroicos. Al paso de las generaciones estos mitos obtuvieron gran poder y respeto. No hay que olvidar que Homero

⁶⁵ *Ibid.* p. 226 (191d).

⁶⁶ *Ibid.* p. 228 (192e).

⁶⁷ *Ibid.* p. 227 (192a).

y Hesíodo son dos pensadores respetados y continuamente citados por los griegos respecto a los temas míticos.

La mayoría de los filósofos presocráticos no dudaron en citar algún pasaje de la mítica griega, porque las muchas de las historias que se nos presentan a través del mito, guardan cierta concordancia con el mundo, y podrán ser verdaderas o no, pero tienen cierto apego a la realidad. Éstas son algunas de las razones por las que Platón hace justicia al mito, ocupándolo como recurso dialéctico a la hora de exponer algo.

Se ha dicho que la dialéctica es un conocimiento que tiene como aspiración la verdad, basándose en la argumentación ante los demás. En donde todos sacan provecho de todos, y en donde cualquier aportación dada es digna de ser examinada; así, un mito no es la excepción.

La característica ilustrativa del mito constituye una ventaja a la hora de ser expuesto y examinado. Los griegos gustaban, por ejemplo, de alguna buena tragedia, –la mayoría de las veces basada en un momento legendario–, para representarnos algún problema humano a través de alguna puesta en escena.

Para afinar esto, expongo lo siguiente. En *Antígona* de Sófocles, uno de los problemas a considerar, –siguiendo a Hegel–, es el de la ley divina ante la ley humana.⁶⁸ Antígona está

⁶⁸ Véase, G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad., de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, F. C. E., México, 2003. Hegel en la primera parte del apartado BB. El espíritu, hace un análisis de la problemática que existe entre el mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer; y toma de paso, el ejemplo de Antígona de Sófocles, para explicar estos conceptos.

ante una disyunción, no debe sepultar a su hermano por orden del rey, pero de no hacerlo, irá en contra de los honores fúnebres dictados por los dioses. Antígona decide sepultar a su hermano, y por esta acción, termina encarcelada.

Gracias a esta tragedia tenemos una enseñanza. Sófocles a través de su tragedia *Antígona*, nos ilustra un problema, la disyuntiva entre la ley del estado o la ley de los dioses; es decir, por medio de este relato, podemos saber lo cruel que puede ser la justicia del estado si tomamos la decisión de no actuar bajo sus normas. Platón es consciente de lo pedagógico de estos ejemplos, por eso se basa en los relatos míticos para exponer sus ideas. Si en algunos momentos las palabras resultan insuficientes, se puede recurrir a una imagen o representación, y que mejor que las que nos dan los mitos.

Por otro lado, considero que la alusión al mito por parte de la persona que lo utiliza para su encomio a Eros, no resulta gratuita; más bien, corresponde a la de un hombre dedicado a la dramaturgia, alguien que puede por su oficio, basarse en algún momento heroico, y representarlo en una puesta en escena.

Termina la intervención de Aristófanes, quien pide no ser ridiculizado e invita a la concurrencia a escuchar los discursos de los restantes. Me parece que ésta es una actitud, que todos los convidados han adoptado, están en la disposición de escuchar a los demás, ratificando así su actitud dialéctica; es decir, escuchar de manera completa los discursos,

para posteriormente dialogar. “–Pues bien, te obedeceré –me dijo Aristodemo que respondió Erixímaco–, pues también a mí me ha gustado oír tu discurso”⁶⁹.

El comentario de Erixímaco es fundamental para entender la dialéctica platónica, ya que muestra dos rasgos elementales que debemos enfatizar: la disposición de escuchar y el goce que produce este hecho. El primero, hace alusión al momento en donde escuchamos con atención lo que tiene que decir la persona que expone sus argumentos, y en el segundo, se pone de manifiesto la satisfacción que causa el momento de la escucha, sobre todo, por el conocimiento que se obtiene a través de ella.

De igual manera, al término del discurso de Aristófanes, el diálogo *Symposio* nos adentra en una nueva forma dialéctica, en donde la participación de Agatón y Sócrates nos mostrarán una manera diferente de exponer su encomio a la de los personajes que habían hecho su intervención sin interrupciones.

Toma ahora su turno el anfitrión del symposio, Agatón, quien está siendo festejado por una de sus tragedias. La cratera esta servida, que nos diga su discurso.

⁶⁹ *Ibid.* p. 229 (193e).

La argumentación en forma de preguntas y respuestas

f) Agatón (194e-197e)

Al momento de que Aristófanes termina su mito, Agatón y Sócrates tienen un diálogo previo al encomio de Agatón. El diálogo es efímero, pero nos anuncia que ése puede ser ahora el camino a seguir; dialogar mediante preguntas y respuestas.

El anfitrión toma la palabra y empieza con una crítica, pues dice, que lo dicho anteriormente sobre Eros, no han sido encomios, pues la resultante no ha sido dirigida a ensalzar al propio Eros, sino a los hombres por los bienes que él les causa, y además afirma que para poder elogiar al dios, es necesario explicar claramente cuál es su naturaleza misma, para poder entender entonces, de qué dones es responsable. Por ello, empieza diciendo que Eros es de entre todos los dioses, el más hermoso, feliz, valiente y mejor de los dioses.

Eros es un dios que no comete injusticias, ni vive en él la violencia, y cuya mayor virtud es la templanza. “Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, que ningún placer es superior a Eros”⁷⁰. De igual manera, así como Erixímaco hace hincapié en lo importante que es Eros en la medicina, Agatón menciona lo mismo, pero en relación con su arte. “En efecto, todo aquél a quien toque a Eros se convierte en poeta...”⁷¹.

⁷⁰ *Ibid.* p. 235 (196c).

⁷¹ *Ibid.* p. 235 (196e).

En el discurso que da Agatón que va del 197c a 197e, aproximadamente, el traductor del *Symposio* para la editorial Gredos, M. Martínez Hernández, hace una nota al pie de página al término del 197e, diciéndonos que varios intérpretes coinciden en considerar esta parte del discurso de Agatón como un verdadero himno a Eros. En donde, entre otras cosas, se habla de Eros como un dios dispuesto, cordial, amable, nada hostil, que es contemplado y admirado por los dioses, etcétera.

Con este himno termina la aportación de Agatón respecto a Eros, los presentes aplauden estruendosamente pues el anfitrión ha hablado de una manera hermosa y digna de un triunfador, dado su reconocimiento días antes con respecto a la tragedia.

Después de los aplausos Sócrates reconoce la grandeza del discurso de Agatón, haciendo el comentario de que para él sería difícil continuar después de la belleza plasmada en el encomio de Agatón hacia. Empero, aprovecha para intervenir haciéndole unas preguntas al respecto de su discurso.

La actitud de Sócrates es propia de un buen filósofo, pues ha escuchado con buena disposición el discurso de Agatón, y ahora considera prudente hacer unas observaciones al respecto. Quiere dialogar, actuar dialécticamente para poder obtener un aprendizaje con respecto a lo que ha dicho Agatón. “Pues bien, Fedro –dijo Sócrates–, déjame preguntar todavía a Agatón unas cuantas cosas, para que, una vez que haya obtenido su conformidad en algunos puntos, pueda ya hablar”⁷².

⁷² *Ibid.* p. 240 (199b).

Las interrogantes por parte de Sócrates se encuentran plasmadas del 199c al 201c. Sócrates centrará sus interrogantes, hablándoles de algunos aspectos principales: “¿Es Eros amor de algo o de nada? ¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee? ¿no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad?”⁷³, etcétera.

A todas estas interrogaciones Agatón responde que no sabía nada de lo que antes dijo (201b). Éste es un momento clave en el *Symposio* platónico, pues gracias a las interrogantes de Sócrates, Agatón descubre la riqueza que contenía su discurso a partir de las cosas que había mencionado de Eros. Sócrates ha ayudado a dar a luz conocimiento a Agatón. Es decir, a través de esas interrogantes Agatón ha aprendido algo, que él ni siquiera se ha dado cuenta que sabía de Eros, y que él mismo había dicho en su encomio, aunque sea de manera indirecta.

Vuelve aquí a salir a la luz una de las principales características de la dialéctica y es que a través de las intervenciones realizadas por cada uno de los convidados al symposio, se está adquiriendo un conocimiento; tal es el caso de lo que Sócrates ha logrado al momento de interrogar a Agatón. Ahora bien, antes de la intervención de Agatón, todos participantes habían dado su discurso de corrido, sin interrupciones, valiéndose por un lado de la narración y por otro del mito; con la intervención de Sócrates, podemos destacar una nueva forma dialéctica por parte de los presentes al symposio, las preguntas y respuestas.

Esta forma de proceder dialéctico por parte de Sócrates y Agatón, es hasta hora nueva en los presentes al convite. Si bien es cierto, ya existían momentos de diálogo a lo largo del

⁷³ *Ibid.* p. 241 (199e), 241 (200a) y 243 (201a) respectivamente.

Symposio, ninguno de ellos, había logrado la fuerza y la intención de interrogar los argumentos expuestos acerca de Eros; sólo se había hecho énfasis en la idea de completar o ampliar lo dicho sobre Eros, según como se exponían los encomios.

La tarea no está concluida, queda el turno de Sócrates, quien ya se estaba preparado desde sus intervenciones con Agatón y se encontraba ansioso por participar.

El Sócrates dialéctico. La dialéctica en diferentes formas: como argumentación, como mito y, mediante preguntas y respuestas.

g) Sócrates (201d-212c)

El encomio que Sócrates hace a Eros se desarrolla utilizando los tres elementos ya mencionados. Inicia con una argumentación que es expuesta sin interrupción alguna, pasa también por una sesión de preguntas y respuestas que se establece con una mujer llamada Diótima; y además, utiliza en una parte de su alabanza al mito, para exponer su opinión acerca de Eros.

A través de la participación de Sócrates se presenta una dialéctica en el sentido amplio del término. Es decir, su exposición no se queda en un solo tenor. Se ocupa de diferentes momentos. Argumentación, mito, preguntas y respuestas, serán los recursos de los cuales Sócrates se sirve para argumentar su elogio. Sócrates se guía de estos tres componentes dialécticos, utilizándolos como herramientas para sustentar sus ideas cuando uno de ellos no haya bastado para dejar claro su planteamiento.

Sócrates aclara que el discurso que expone ante los demás es la réplica de lo escuchado un día en labios de una mujer llamada Diótima, quién lo instruyo en las cosas del amor. Sócrates repite el discurso de la sacerdotisa, explicando al mismo tiempo, cuál es la naturaleza de Eros y cuáles son sus obras propias.

En la primera parte de su exposición se centra en decirnos que Eros es algo intermedio entre los dioses y los hombres (entre lo mortal y lo inmortal). En donde Eros no es ni bello, ni feo, ni bueno ni malo. “Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal”⁷⁴. Y agrega. “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo”⁷⁵.

La explicación de que Eros es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal se da en un diálogo continuo que mantiene con Diótima. Hasta este momento (201d-203a), el proceder dialéctico por parte de Sócrates, es a manera de preguntas y respuestas, en su conversación con Diótima. A partir de estas interrogaciones se dan ciertas definiciones, y se enuncian las primeras características de Eros.

Acto seguido, Sócrates adopta otra forma de proceder en su exposición, se ocupa del mito –como ya lo había hecho Aristófanes–, para explicarnos el origen de la afirmación de que Eros es un demon intermedio.

⁷⁴ *Ibid.* p. 246 (202d-e).

⁷⁵ *Ibid.* p. 247 (203a).

El mito dicho por Sócrates (203b-204a) es el siguiente: el origen de Eros se da cuando nace Afrodita, los dioses celebraron un banquete, entre los invitados se encontraba Poros, y al final llegó a mendigar Penía. Poros quedó completamente dormido en el jardín de Zeus, debido a su embriaguez, viendo esto Penía, aprovecha para hacerse un hijo de Poros, y se acuesta a su lado concibiendo a Eros.

Es ésta la razón para afirmar que Eros es intermedio, dado que nace de Penía, cuyo significado es de pobreza y carencia; y de Poros que representa la plenitud. Así, se puede decir también que Eros es ignorancia y sabiduría. Y al decir que es algo intermedio, se afirma nuevamente que Eros es un amante de la sabiduría; dado que lo intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, es el estar siempre en una búsqueda constante del conocimiento.

Al terminar el mito de Poros y Penía, Sócrates regresa al recuento de la conversación filosófica que sostuvo con Diótima. El diálogo arroja la siguiente definición sobre Eros. “Entonces –dijo–, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”⁷⁶. Aquí, –explica–, es en donde los hombres y las mujeres, tienen el deseo de reproducirse. La reproducción es entendida, como el acto en donde existe la inmortalidad de lo vivo, que es mortal (206c). La belleza es lo que incita a la procreación, por lo que Eros será: “Amor de la generación y procreación en lo bello”⁷⁷.

Pero, ¿cómo se puede llegar a entender la esencia de Eros? Primeramente, –desde joven– dirigiéndose hacia los cuerpos bellos. En segundo lugar, revalorando la belleza de las almas

⁷⁶ *Ibid.* p. 254 (206a).

⁷⁷ *Ibid.* p. 206e).

por sobre la de los cuerpos, y además, contemplando la belleza que reside en las normas de conducta, para poder conducirse después por las de la ciencia (210a-210c). Así, fijando su mirada en esta inmensa belleza, el hombre asciende a la belleza en sí.

De esta manera, el camino a seguir nos lleva desde el cuerpo hasta el alma, del alma hasta las normas de conducta, y de ahí a la ciencia, ubicándonos finalmente en la belleza en sí. Es un camino en ascenso, que va desde lo simple, hasta el conocimiento firme y verdadero. De la misma manera procede el método dialéctico; ya que por medio de la conversación filosófica, se empieza en lo elemental y conforme se desarrolla el diálogo, se irán dando probables definiciones.

Retomando lo citado en los pasajes 210a-210c, se confirma el parangón que existe entre Eros y la dialéctica platónica. Refiriéndonos al primero, considero que tiene un camino ascendente desde que inicia su recorrido en la contemplación de los cuerpos bellos, hasta llegar a la plena contemplación de la belleza en sí. Mientras que en la dialéctica, se va progresando conforme se desarrolla el diálogo. En ambos se da un avance epistémico que gira en torno al interés por acceder a la verdad.

Sócrates como el prototipo del filósofo dialéctico.

h) Alcibiades (212d-222c)

Terminado el encomio de Sócrates, llegó a casa de Agatón Alcibiades, quien llevaba la firme intención de coronar a Agatón por su triunfo. Alcibiades lo corona y es acogido por los demás, tomando asiento en la mesa.

Hasta ese momento Alcibiades no se había dado cuenta de la presencia de Sócrates en el symposio. Instantes después cuando se percató de ello, ambos entablan un diálogo breve, tratando el tema del acecho de Sócrates hacia Alcibiades.

Alcibiades se erige como presidente de la bebida. Erixímaco le cuenta que todos han hecho su elogio a Eros y que ahora es su turno. “Efectivamente, si yo elogio en su presencia a algún otro, dios u hombre, que no sea él, no apartaré de mí sus manos”⁷⁸. Dicho esto, Alcibiades decide hacer un encomio a Sócrates, dejando claro que dirá la verdad.

Alcibiades inicia su encomio haciendo una comparación de las figuras de los silenos y Marsias con la de Sócrates. Del primero dice que es un sátiro; del segundo, Marsias, aquel quien encantaba con su música. Sócrates por su parte mantiene rasgos de los dos; tiene el don de encantar con su boca, mas es también hábil para el manejo de la ironía en sus discursos.

Lo que a continuación refiere Alcibiades es un momento de atracción que tuvo con Sócrates cuando era más joven. Aquí se presenta a un Sócrates con preferencia por los jóvenes en cuestiones amorosas. Alcibiades relata como siendo un poco más joven hizo una invitación a Sócrates para realizar gimnasia junto a él, con el propósito de conseguir algo, pero sin lograr nada al respecto.

Viendo la resistencia que ponía Sócrates, lo invitó a cenar a su casa, y viendo que ya era muy noche, lo invitó a quedarse a dormir. Ya una vez acostados, Alcibiades le movió

⁷⁸ *Ibid.* p. 269 (214d).

despertándole, con el firme propósito de confesarle, que él era el único digno de convertirse en su amante, aterrizando dicha conversación en un acuerdo mutuo que determinaba la toma de una decisión a futuro.

Alcibíades hace también mención de otro aspecto de la fortaleza de Sócrates, cuando se refiere al momento en que lo salva en batalla, hecho que le permite ensalzar su dominio de sí mismo pese a las dificultades que enfrentaba.

Pero más allá de todas estas anécdotas que caen en las murmuraciones, voy hacer mención de algunos rasgos que se encuentran en la participación de Alcibiades, cuando nos habla de Sócrates, enfatizando al mismo tiempo lo que es la dialéctica platónica.

El primer rasgo a distinguir, es cuando a Alcibíades le piden que de su encomio y nos comenta: “–Dices bien, Erixímaco –dijo Alcibiades–, pero comparar el discurso de un hombre bebido con los discursos de hombres serenos no sería equitativo”⁷⁹. Se ha mencionado ya que los comensales del *symposio* deciden no beber demasiado, ya que esto afectaría la elocuencia para poder estructurar un discurso sensato. Alcibíades sabe de esto, pues una persona que ha tomado en demasía⁸⁰, puede cometer errores a la hora de dar un discurso; puede o no acordarse con precisión de algún dato, hablar de manera ficticia, no decir la verdad, etc. Alcibiades lo sabe, pero hace uso de su habilidad al mostrar su preferencia por elogiar a Sócrates y abandonar el encomio a Eros. Pide a Sócrates que lo corrija si hay algo en lo que él pudiera mentir; dicho esto, Alcibiades se bebe una vasija

⁷⁹ *Ibid.* p. 269 (214c).

⁸⁰ Véase, *Ibid.* p. 266 (212d). No hay que olvidar, que en este pasaje del *Symposio*, se dice que Alcibiades llega a la reunión en casa de Agatón, “fuertemente borracho.”

llena de vino e inicia su discurso. La embriaguez que presenta no será un impedimento, ya que sus argumentaciones serán supervisadas por Sócrates, quien es el protagonista de su discurso.

Alcibíades hacer alarde de manera reiterativa, el decirnos que Sócrates es una persona que se sabe administrar respecto a la bebida, pues él conoce su medida. De esta manera, subraya el gran control que tiene Sócrates de sí mismo. Esto es un rasgo que no se debe perder de vista, pues se ha dicho ya que el filósofo dialéctico descrito en el *Symposio*, es un filósofo que conoce su justa medida, pues de no ser así, esto afectaría su lucidez a la hora en que conversa filosóficamente.

Afinaré diciendo que el filósofo dialéctico del *Symposio* es un virtuoso a la hora de argumentar, en cuanto que puede hacer narraciones extensas sobre un tema, donde se puede valer, si lo considera prudente, del uso del mito, o de las interrogantes, no perdiendo nunca de vista la verdad. Otro rasgo distintivo en este diálogo es que el filósofo dialéctico es una persona que sabe escuchar, pues en los primeros encomios realizados, no hubo la necesidad de hacer interrupciones. De igual modo, exceptuando a Alcibiades, a la hora de presentar sus elogios, los demás comensales muestran tener un autocontrol con el vino y conservan su grado de lucidez a la hora de conversar.

Conclusiones

Al realizar la investigación sobre la dialéctica en el *Symposio* de Platón se descubrió que es un diálogo en donde la participación de los comensales es rica en cuanto a la forma de argumentar, pues al momento en que son expuestos los elogios a Eros se hace uso de diferentes herramientas dialécticas: la argumentación sin interrupciones, el mito, las preguntas y respuestas, y si es el caso, todas a la vez. Estamos ante un diálogo donde se hace uso de todos estos recursos dialógicos.

Por otra parte, es importante recalcar que el diálogo adoptado por cada uno de los convidados al symposio no se resume simplemente en un proceder mediante el planteamiento de preguntas y respuestas; sino que mantiene implícito dicho proceder al manifestar mediante su participación, la intención de permitir que el resto de los invitados puedan ampliar lo expuesto y problematizarlo, si así lo consideran pertinente. Esto último es un aporte importante que encontramos en la presente investigación, y lo considero uno de los puntos más significativos, ya que está es la dialéctica que desarrolla Platón en el *Symposio*.

Para sostener lo dicho anteriormente, me referiré a los siguientes pasajes del *Symposio* donde hablan Pausanias y Erixímaco, respectivamente: “No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho tan simple la invitación a encomiar a Eros”⁸¹, de igual manera, “Bien, me parece que es necesario, ya que Pausanias no concluyó adecuadamente la argumentación que había iniciado tan bien, que yo deba

⁸¹ *Ibid.* p. 204 (180c).

intentar llevarla a término”⁸². Es decir, los comensales muestran una actitud de aprendizaje sobre lo expuesto por los demás, escuchando sus encomios, y ampliando lo dicho si así lo consideran necesario; esta es una forma de dialogar.

De igual manera, al realizar la investigación sobre la dialéctica en el *Symposio* platónico, se pudo advertir la idea de que un symposio no es simplemente un acto de empinar el codo; sino que además cumple como un momento educativo, en donde los convidados pueden conversar filosóficamente y hacerse de un conocimiento. Hay una organización y compromiso por parte de los comensales; misma que consiste en la elección de un tema para conversar e iniciar la participación donde cada quién realiza su discurso de izquierda a derecha; y si el caso lo amerita, se comprometerán a beber moderadamente a la hora de hacer su exposición para no perder la lucidez.

De esta manera, se define entonces que el acto de beber se transforma de ser un acto de exceso, a ser un acto en donde se pondera la reflexión filosófica, que suscitará que todos los presentes obtengan un aprendizaje.

También se estableció, que la manera en que está representado el symposio en el diálogo platónico, da pie a que se le entienda como aquella reunión acontecida en casa de Agatón, en donde los convidados realizaron alabanzas a Eros. Ahí, quien tenga el turno de hablar, tendrá la atención de los escuchas, pero a su vez, se podrá interrogar al expositor si se tienen dudas de los planteamientos que da en su discurso. Todas las ideas plasmadas son susceptibles de ser puestas a prueba. Este es en realidad, el resultado que destaco del

⁸² *Ibid.* p. 214 (185e).

Symposio: todas las intervenciones de los convidados pueden ser susceptibles de ser ampliadas y puestas a prueba; y el participar de ello, conlleva a un enriquecimiento epistémico apegado a la verdad.

Asimismo, se concluyó que el diálogo el *Symposio* consistió en que fue un momento de bebida dedicado a alabar a Eros, mediante la conversación filosófica. A esta forma de diálogo, Platón le dio el nombre de dialéctica, método amoroso y desinteresado para acceder a la verdad. La pasión de Platón era preguntar y responder; pasión que la plasmó en sus diálogos, y que hasta nuestros días nos tiene aquí reflexionando sobre la importancia que tiene la conversación como medio para poder adquirir un conocimiento lo más apegado posible a la realidad.

Apéndice

La presente investigación se centra en exponer la manera en que Platón desarrolla su método dialéctico en su diálogo el *Symposio*, tomando como punto de partida a dos antecedentes de su método en Zenón de Elea y Eurípides. Por lo que a continuación, muestro a través de un cuadro sinóptico, las definiciones que a lo largo de la investigación se dieron de la dialéctica.

El método socrático-platónico visto desde el *Symposio* de Platón

Antecedentes de la dialéctica socrático-platónica

Zenón de Elea

Se entiende la dialéctica en Zenón de Elea como la técnica de discutir a través de sus paradojas, en donde el uso del razonamiento se deriva del despliegue de una idea, y culmina en lo contrario de lo que se admitió al inicio de la exposición.

Eurípides

La dialéctica en Eurípides se concibe como el instrumento por el cual se puede entablar un diálogo racional, con preguntas y respuestas, y fundamentadas con base en los diversos problemas que afectan al hombre, presentados a través de extensos discursos que los personajes ejecutan a lo largo de las obras de este autor dramático.

El método socrático-platónico visto desde el *Symposio* de Platón

Análisis del método dialéctico en el *Symposio*

La idea platónica de dialéctica al inicio del diálogo el *Symposio* (172a- 177e)

La dialéctica es concebida como un acto que invita a la conversación, a hablar y a escuchar; en donde por medio del debate en vivo mediante preguntas y respuestas, obtenemos un aprendizaje que tiene como fin la verdad.

El método dialéctico en el *Symposio*, en sus diferentes fases (178a-222c)

La dialéctica como argumentación sin interrupciones y su sustento mítico

Fedro (178a-180b)

Pausanias (180c-185c)

El hipo de Aristófanes o la no dialéctica (185c-e)

Erixímaco (186c-193e)

Ninguno de los tres elogios emitidos tienen interrupción alguna a la hora de ser pronunciados y se sustentan en la mítica griega, también es verdad que existe la plena consciencia entre los convidados, de que al ceder la palabra al siguiente, su encomio queda expuesto a ser ampliado, de esta manera es entendida la dialéctica en esta parte del diálogo.

La dialéctica se sirve del mito

Aristófanes (189c-193e)

La característica ilustrativa del mito constituye una ventaja a la hora de ser expuesto y examinado. Los griegos gustaban, por ejemplo, de alguna buena tragedia, -la mayoría de las veces basada en un momento legendario-, para representarnos algún problema humano a través de alguna puesta en escena. Platón gusto del mito a la hora de desarrollar su método dialéctico.

La argumentación en forma de preguntas y respuestas.

Agatón (194e-197e)

Sócrates reconoce la grandeza del discurso de Agatón, haciendo el comentario de que para él sería difícil continuar después de la belleza plasmada en el encomio de Agatón hacia Eros, hecho que ya auguraba. Empero, aprovecha para intervenir haciéndole unas preguntas al respecto de su discurso.

El Sócrates dialéctico. La dialéctica en sus diferentes formas: como argumentación, como mito y, mediante preguntas y respuestas.

Sócrates (201d-212c)

El encomio que Sócrates hace a Eros se desarrolla utilizando los tres elementos ya mencionados. Inicia con una argumentación que es expuesta sin interrupción alguna, pasa también por una sesión de preguntas y respuestas que se establece con una mujer llamada Diótima; y además, utiliza en una parte de su alabanza el mito, para exponer su opinión acerca de Eros

Sócrates como el prototipo del filósofo dialéctico.

Alcibiades (212-222c)

Alcibiades hacer alarde de manera reiterativa, el decimos que Sócrates es una persona que se sabe administrar respecto a la bebida, pues él conoce su medida. De esta manera, subraya el gran control que tiene Sócrates de sí mismo. Esto es un rasgo que no se debe perder de vista, pues se ha dicho ya que el filósofo dialéctico descrito en el *Symposio*, es un filósofo que conoce su justa medida, pues de no ser así, esto afectaría su lucidez a la hora en que conversa filosóficamente.

Conclusión. Se estableció, que la manera en que está representado el *Symposio* en el diálogo platónico, da pie a que se le entienda como aquella reunión acontecida en casa de Agatón, en donde los convidados realizaron alabanzas a Eros. Ahí, quien tenga el turno de hablar, tendrá la atención de los escuchas, pero a su vez, se podrá interrogar al expositor si se tienen dudas de los planteamientos que da en su discurso. Todas las ideas plasmadas son susceptibles de ser puestas a prueba. Este es en realidad, el resultado que destaco del *Symposio*: todas las intervenciones de los convidados pueden ser susceptibles de ser ampliadas y puestas a prueba; y el participar de ello, conlleva a un enriquecimiento epistémico apegado a la verdad.

Bibliografía

- Alsina, José, *Literatura griega*, Barcelona, Ariel, 1967.

- Aristóteles, *Poética*, introducción, versión y notas de Juan David García Bacca, México, UNAM, 2000.

- Belfiore, Elizabeth, “Dialectic with the Reader in Plato’s *Symposium*”, *Maza* 36 (1984), 137 – 149.

- Bonifaz Nuño, Rubén, *Antología de la lírica griega*, México, UNAM, 1988.

- Copleston, F., *Historia de la Filosofía (vol.1)*, trad. José Manuel García de la Mora, Barcelona, Ariel, 2000.

- C. M. Bowra. *Historia de la literatura griega*, traducción de Alfonso Reyes, México, FCE, 1994.

- C. M. Bowra. *Introducción a la literatura griega*, traducción de Luis Gil, Madrid, ed. Guadarrama, 1968.

- Cordero Nestor Luis, Oliveri Francisco José, La Croce Ernesto y Eggers Lan Conrado, *Los filósofos presocráticos II*, Madrid, Gredos, 1985.

-Crombi, I, M, *Análisis de las doctrinas de Platón (vol.2)*, trad. Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

-Eurípides, Tragedias. Vol. I: El Cíclope. Alcestris. Medea. Los Heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba: Traducción e introducción general, A. Medina González (El Cíclope, Alcestris, Medea e Hipólito); J. A. López Férez (Los Heraclidas, Andrómaca y Hécuba). - Revisión, L. A. de Cuenca y C. García Gual. Madrid, Gredos, 1990.

-Eurípides, Tragedias. Vol. II: Suplicantes. Heracles. Ion. Las Troyanas. Electra. Ifigenia entre los Tauros: Traducción e introducciones, J. L. Calvo Martínez. - Revisión, E. Acosta Méndez. Madrid, Gredos, 1995.

-Eurípides, Tragedias. Vol. III: Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso: Traducción e introducciones, C. García Gual (Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide y Bacantes); L. A. de Cuenca (Helena y Reso). - Revisión, A. Martínez Díez. Madrid, Gredos, 1998.

-Flores Ventura, Mario Javier, *El problema del paradigma en la demostración. La ciencia de la Grecia antigua. Aristóteles y Gödel*, México, UNAM, 2006.

- G. M. A. Grube. *El pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987.

- Hûlsz Piccone, Enrique, *La formación de la dialéctica platónica*, México, UNAM, 1987.

- J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 1988.

- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trads. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1983.

- Josu Landa. “Más allá de la *paideia*”, en Aguirre Arturo (comp.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, Afínita, México, 2007, pp. 13-47.

- Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*, Buenos Aires, Austral, 1951.

- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, traducción de José M. Díaz Regañon y Beatriz Romero, Madrid, Gredos 1976.

- Lledó, Emilio, *La memoria del logos. Estudio sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1996.

- Murray, Gilbert, *Eurípides y su tiempo*, traducción de Alfonso Reyes, México, FCE, 1974.

- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.

-Padilla Longoria, María Teresa, *Philosophy as Dialogue: Plato and the history of dialectic*, University of Durham, UK, 2000.

-Padilla Longoria, María Teresa, *Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica*. Teoría, revista del Colegio de Filosofía, número 14-15, junio del 2003.

-Padilla Longoria, María Teresa, “Zenón de Elea y compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística”, *Tópicos*, no. 33 (2007), pp. 119-140.

-Padilla Longoria, María Teresa, “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica”, en *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, no. 14-15 (2007), pp. 7-25.

-Platón, *República*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1999.

-Platón, *Cratilo*, trad., Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2002.

-Platón, *El banquete*, trad., y notas por M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1997.

-Valéry, Paul, *El cementerio marino*, trad., de Mariano Roldán y Carlos R. de Dampierre, Madrid, Colección Millenium, 1999.