



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**

**El concepto de dialéctica en
el *Simposio* de Platón**

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A

René Esaú Sánchez Hernández

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Rodrigo Figueroa Corona



Tesis realizada gracias al Programa UNAM-PAPIME PE405420
"La filosofía grecolatina: su estudio, enseñanza y difusión"

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., octubre de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

La filosofía ha sido para mí un camino profundamente íntimo. Aunque he compartido ideas, espacios, tiempos y circunstancias con muchas personas, aquellas por las que algo de esto es posible son realmente pocas.

Naturalmente, agradezco primero a mi madre, quien al oír que quería estudiar algo tan ocioso como filosofía no repuso nada y solo comentó “haz lo que quieras, hijo”. Sin el sostén y la libertad que me ha concedido a lo largo de estos años, Platón, Hegel y anexos no habrían pasado de ser para mí como algunos de esos animales que, recordando a Borges, de lejos parecen moscas.

Le doy las gracias también a mis sinodales: a la Dra. María Teresa Padilla Longoria, a la Dra. Leticia Flores Farfán, a la Dra. Jeannet Ugalde Quintana y al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco, por tomarse el tiempo y la molestia de leer esta investigación.

Reconozco y agradezco profundamente el apoyo recibido de la DGAPA, a través del Programa PAPIIME–UNAM PE405420 “La filosofía grecolatina: su estudio, enseñanza y difusión”, sin el cual la realización de este producto no hubiese sido posible.

Me siento obligado, además, de agradecer a Gabriel, quien, después de años de enseñarme filosofía moderna y mexicana, se percató de que yo estaba condenado a ser uno de esos exploradores que tan pronto cartografían un lugar, corren a intentar comprender otro. Con la compleción de esta tesis llevo hasta las últimas consecuencias las cosas que me ha enseñado sobre amistad, estilo y dedicación.

Agradezco también a Enrique Hülsz por haberme devuelto el amor a los clásicos y a Rodrigo Figueroa, quien ha tenido que soportar en estos años mis necesidades filosóficas. Del Seminario “Poesía y filosofía en la Grecia arcaica y clásica” agradezco a Santiago y Erick, quienes comparten la cualidad de ser para mí grandes amigos y profesores, y a

Jonathan, quien me ha acompañado en este descenso a los nueve círculos de la titulación.

And last but not least, agradezco infinitamente a Fernanda por haber estado a mi lado en este viaje vital que cada vez se me revela más extraño y abrumador. Por ella he comprendido lo que significa que el amor te conduzca hacia lo bello y sin su presencia no habría podido contestar jamás a la pregunta de Hefesto “¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?” Quién diría que la respuesta involucra comer pan.

A los que volveremos

Índice

| | |
|--|-----|
| Capítulo I | 8 |
| 1.1. Poesía..... | 8 |
| 1.1.1. Homero..... | 8 |
| 1.1.2. Arquíloco | 13 |
| 1.1.3 Píndaro | 18 |
| 1.2 Filosofía | 22 |
| 1.2.1. Zenón y Parménides..... | 22 |
| 1.2.2. Heráclito | 26 |
| 1.2.3 Sócrates | 30 |
| Capítulo II | 39 |
| 2.1.1 Cronología..... | 39 |
| 2.1.2 Estilo y temas | 42 |
| 2.2. Lógica y dialéctica..... | 45 |
| 2.2.1. Encomios..... | 46 |
| 2.2.2 Sócrates | 53 |
| 2.2.3 Diotima | 58 |
| 2.3 Ética y deseo | 61 |
| Capítulo III | 72 |
| 3.1 Eros | 72 |
| 3.1.1 δαίμων..... | 73 |
| 3.1.2. Mito | 75 |
| 3.1.3. Naturaleza intermedia..... | 78 |
| 3.2. Diotima..... | 81 |
| 3.2.1 ¿Existió Diotima?..... | 81 |
| 3.2.2. Introducción de Diotima | 84 |
| 3.2.2.1. El nombre de Diotima..... | 85 |
| 3.2.3. Su función en el diálogo..... | 86 |
| 3.2.4 ¿Por qué Diotima es mujer? | 89 |
| 3.3. Erótica y filosofía..... | 92 |
| 3.3.1 Escala amoris | 92 |
| 3.3.2 Narraciones y desdoblamientos..... | 100 |
| 3.3.3. Eros y filosofía | 103 |
| Conclusiones | 106 |
| Bibliografía | 114 |

Introducción

El presente trabajo se propone explorar la noción de *dialéctica* a lo largo del *Simposio* de Platón. Si bien ésta atraviesa el corpus platónico, no se obtiene una definición sino hasta *República*. En este sentido, cabe preguntarse si desde diálogos anteriores se puede perfilar un conocimiento respecto de ella y, en todo caso, qué alcances u objetivos podría llegar a tener. Así pues, he aquí la pregunta que se busca responder: “¿Es posible acercarse a una noción de *dialéctica* desde el *Simposio*?”.

La tesis que sostengo plantea, por un lado, que hay una tradición previa a Platón que puede ayudarnos a entender el concepto de *dialéctica* y que, de hecho, precisamente por ese trasfondo intelectual, resulta difícil entenderla como un mero método silogístico. Por otro, sugiero una relación de analogía entre el ejercicio dialéctico y las artes eróticas que se exponen en el discurso de Sócrates–Diotima.

El *Simposio* es, según me parece, el diálogo platónico en el que más se encuentran mezclados los ámbitos filosóficos y literarios. Aunado a esto, la variedad de personajes, discursos e ideas puede complicar un acercamiento vertido exclusivamente sobre un aspecto ético, retórico, poético, etc. Por ello, trataré al diálogo de la manera más íntegra posible, considerando que posee contenidos propios de la filosofía como de la poesía y mitología, y que en él se intercalan cuestiones éticas, metafísicas, lógicas y epistemológicas. Es por esta riqueza que me parece necesario realizar la presente investigación.

Ahora bien, en *República* VII se expone más claramente en qué consiste la *dialéctica*. Se describe como el más alto de los procesos que nos acercan al conocimiento de lo real. En estricto sentido, es un método racional que radica en “impulsarse mediante la argumentación hasta cada cosa que es en sí misma, y no abandona[r] hasta haber captado con la inteligencia pura lo que es en sí el Bien”.¹ Considerando el tema del *Simposio* y la analogía entre las artes eróticas y el ejercicio dialéctico, propondré, también, que dicho método no solo es racional, pues hace uso del deseo.

Respecto al tema que se desarrollará, los grandes comentaristas han dicho poco. Por ejemplo, Charles Kahn en *Plato and the Socratic Dialogue* refiere a la definición que hace Platón en la *República* sobre dialéctica: ahí aparece como método usado por el filósofo para alcanzar la verdad, y es, a su vez, toda una disciplina y dinámica que busca precisamente el perfeccionamiento del hombre. Kahn investiga lo que el término significa en otros diálogos y, sin embargo, su atención sobre el *Simposio* es muy breve y lo compara con otras obras como *Lisias*.

En su artículo *A Dual Dialectic in the Symposium*, Kenneth Dorter sostiene que hay dos tipos de dialéctica en el diálogo, una que busca aclarar qué es lo Bueno, y otra que busca dilucidar la naturaleza de Eros. Esta investigación, aunque con más énfasis en el diálogo que la que nos ofrece Kahn, en ocasiones parece

¹ Platón, *República*, Buenos Aires, Losada, introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico, 2005, VII, 532 a–b.

quedarse en un terreno retórico y literario y no enfrentar con profundidad todos los problemas que cada una de estas dos vertientes ofrecen.

La gran mayoría de la bibliografía se aproxima al *Simposio* del mismo modo que los autores anteriores: o bien en virtud de otros, comparando y buscando una cohesión intertextual, o bien estudiando un solo aspecto ético–metafísico que parece más bien insuficiente. Así, por ejemplo, aunque el texto *Plato's Symposium: The Ethics of Desire* de Frisbee Sheffield realiza un estudio profundo sobre la naturaleza de Eros y el diálogo en general, presupone la noción de *dialéctica* ofrecida en *República* y llega a confundir al agente que desea con el objeto deseado.²

A pesar de lo anterior, el libro *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure and Myth in the Symposium* de Kevin Corrigan y Elena Glazov–Corrigan fue de especial ayuda para el desarrollo de esta investigación y es en el que me baso principalmente para algunas partes de mi argumentación. Este ha sido, según considero, de toda la bibliografía, el que más ha podido aproximarse al diálogo platónico y a la *dialéctica* de una manera más íntegra y extensa.

En tanto trabajo monográfico, la metodología es de carácter analítico. Se pretende enfocar el estudio, sobretodo, en el *Simposio*. Con esto quiero decir que se referirá a otros diálogos platónicos sólo en la medida que nos sea útil para comprenderlo de mejor manera. Del mismo modo, se han de tratar brevemente otros autores y obras con el objetivo de aclarar la noción de *dialéctica*.

² Esto ha de tratarse en los capítulos II y III.

Así pues, el índice se encuentra dividido en tres capítulos. Respecto del primero cabe decir lo siguiente: si partimos, por un lado, de que el concepto de *dialéctica* está inserto no sólo en una tradición filosófica sino también dentro de una cultura, resulta necesario indagar en sus antecedentes para tener una visión más amplia y diáfana de lo que pueda significar. Por otro, vale la pena recordar que dicho término –ἡ διαλεκτική– es de acuñación platónica, por lo que se requiere realizar dicha indagación en dos sentidos: uno de corte filológico, enfocado al verbo *διαλέγεσθαι* que sí aparece expreso en la poesía antigua y cuyo sentido se aproxima a lo que posteriormente dirá el ateniense; y otro que me propongo revisar en este capítulo y que podemos nombrar, de manera preliminar, como *desdoblamiento dialéctico*.

Por *desdoblamiento dialéctico* entiendo la reflexión efectuada por una sola persona y que consiste, más precisamente, en dirigir un juicio o una propuesta a *sí mismo* con la esperanza de comprobarlo verdadero o bueno. A manera de ejemplo, que baste el pasaje de *Ilíada XI* cuando Odiseo se detiene a preguntar qué sería mejor, si huir y que lo llamen o cobarde o mantenerse en la batalla y ser capturado por los troyanos. Dicha pregunta, indica él, se la ha suscitado el ánimo. Este mismo paradigma será tratado con detenimiento más adelante.

La relevancia y lo verdaderamente interesante en detenernos a revisar este *desdoblamiento dialéctico* se sustenta en cómo, por un momento, el *uno* se hace *otro* para dialogar. Dicho movimiento nos resulta sugerente porque revela la necesidad de la dialéctica de un *otro* para funcionar de manera efectiva. Reitero:

aunque la idea de *desdoblamiento dialéctico* y su referente parezcan arbitrarios y/o *petitio principii*, su demostración se basará en la revisión de pasajes específicos y en la reflexión filosófica.

Finalmente, cabe señalar que este primer capítulo se dividirá en dos grandes apartados: uno correspondiente a la poesía y otro a la filosofía. Lo anterior, con el objetivo de abarcar los dos principales trasfondos culturales que pudieron haber dado lugar al concepto de *dialéctica* en Platón. Aunque tanto poesía como filosofía son campos considerablemente amplios, vamos a ceñirnos solo a algunos casos. Respecto de la primera, sólo trataré a Homero, Arquíloco y Píndaro, de quienes, sospecho, podemos obtener una visión general del término. Sobre la segunda, analizaré a Zenón, Parménides, Heráclito y Sócrates, claros referentes filosóficos de la noción que nos interesa.

El objetivo del segundo capítulo será profundizar en las características de la dialéctica socrática, pero referidas, en esta ocasión, al diálogo que se pretende investigar. Para lograr lo anterior, me parece menester tratar primero el lugar del *Simposio* dentro del *corpus* platónico, esto considerando que la influencia socrática es más fuerte en algunos diálogos que en otros. Así, si Sócrates ha tenido ya su propia versión de la dialéctica, tal debe estar referida o replicada en el *Simposio*.

En un segundo momento, me dedicaré a ver hasta qué punto la visión silogística que proponen John Burnet y Gregory Vlastos está presente en el diálogo. En este apartado también revisaré brevemente el conflicto entre *narración* y *argumentación*. Además, dedicaré una sección a indagar en la ética detrás de lo que los participantes de la obra dicen. Si la dialéctica socrática no se reduce a una

formalidad lógica y sus objetivos se vierten sobre el acercamiento a lo Bueno y Bello, entonces vale la pena identificar esos objetivos a lo largo del diálogo.

En el último capítulo se investigará la relevancia de los personajes y del objeto del diálogo, con miras a dar cuenta de su lugar dentro de la dialéctica. Para lo anterior, se dividirá en tres partes: la primera girará en torno a Eros y su naturaleza, la segunda interrogará “¿Quién es Diotima?” y la tercera considerará la relación que tienen el ejercicio dialéctico y el erótico. Aunque todo el diálogo gira en torno a la naturaleza de Eros, para este apartado nos dedicaremos exclusivamente a lo que exponen Sócrates y Diotima, pues en los capítulos anteriores ya hemos puesto énfasis en lo que otros encomiadores nos presentan.

Finalmente, debo aclarar que habrá conceptos a lo largo de la investigación que no traduciré, como ἀρετή, θυμός, λόγος, διαλέγεσθαι, ἦθος y δαίμων. Tal decisión se funda en que prefiero mantener la polisemia que cada uno presenta. De hecho, a excepción de ἀρετή cuyo significado es más o menos convenido como *excelencia*, *bondad* o *virtud*,³ nos detendremos en todas las palabras. Fuera de estos vocablos, aquellos que aparezcan en griego solo tendrán relevancia dentro del apartado en que estén.

³ Cfr. Henry Liddell, Robert Scott, and Henry Stuart Jones. *A Greek–English Lexicon*. 9th ed. with revised supplement. Oxford: Clarendon, 1996, c.v. fysis. A partir de aquí, todas las referencias a dicho diccionario serán presentadas como “Cfr. *LSJ*, s.v. fysis”.

Capítulo I

1.1. Poesía

1.1.1. Homero

Sobran respuestas cuando alguien se pregunta “¿Por qué volver a Homero?”: él es la Ítaca a la que siempre retornamos gustosos. Aunque para efectos de esta investigación, más allá del magnetismo que siempre nos conduce a él, hay dos razones importantes por las que nos incumbe. La primera, es que previo a la filosofía, la sabiduría griega estaba contenida⁴ en la poesía épica de Homero y Hesíodo. Prueba de ello, es que en la ἀρετή de la *Ilíada* y la *Odisea* “se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos”.⁵ Así, a pesar de que la ἀρετή homérica refiere a una excelencia sustentada en el valor heroico, sus implicaciones pedagógicas compaginan con el sentido que cobrará la διαλεκτική dentro de la filosofía platónica. Es más, cualquier pensamiento original que pretendiese asentarse dentro de los ideales de la cultura griega, debía encargarse de desplazar, primero, las enseñanzas de los poetas.⁶ Por todo lo anterior, detenerse en Homero nos resulta un paso obligado.

⁴ Anthony Long afirmaría que, más que contenida, son virtualmente idénticas. A. A. Long, “The Scope of Early Greek Philosophy” en *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by A. A. Long 1999, p. 4.

⁵ Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 2012, p.28.

⁶ A. A. Long, *The Scope of Early Greek Philosophy*, p. 4.

La segunda razón, es que en su obra aparece el vocablo διελέξατο, que prefigura al verbo διαλέγεσθαι. Más específicamente, el término aparece en *Ilíada* XI, cuando Odiseo dice:

“¡Ay de mí! ¿Qué va a ser de mí? El mal es grave si huyo
y me dejo intimidar por la masa. Más estremecedor es si me cogen
solo, ahora que el Cronión ha puesto en fuga a los demás dánaos.
¿Pero por qué mi ánimo me ha suscitado este debate (διελέξατο)?”⁷

Crespo traduce διελέξατο como *debate*, aunque el vocablo tiene dos significados principales que pueden alejarse de la expresión que ofrece el español. La primera acepción aparece cuando se considera que διαλέγεσθαι es la forma media de διαλέγειν, donde λέγειν no es una forma verbal de conversación, sino de *elegir y recoger*.⁸ A pesar de que la pregunta ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; no hace referencia explícita a una elección, el contexto sí la sugiere: Odiseo debe decidir entre huir (cosa que mostraría su cobardía) o quedarse, probando su valentía pero facilitando la captura por parte de los troyanos. En este sentido, Odiseo debe elegir lo que participe más claramente de la excelencia heroica antes mencionada. De cierto modo, esta es la primera asociación entre διαλέγεσθαι y ἀρετή. Sobre esta relación entre el acto de decidir y la búsqueda de la virtud volveremos en los capítulos siguientes.

⁷ Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de Emilio Crespo, 2015, Canto XI, 404–407.

⁸ Emile Janssens, “The Concept of Dialectic in the Ancient World”, translated by Henry W. Johnstone, Jr, en *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 1, No. 3 (Summer, 1968), p. 174.

El segundo sentido de *διελέξατο* es *conversar* y a diferencia de *elegir* es más adecuado para el pasaje homérico que estamos revisando. Murray traduce el verso 407 como: “But why doth my heart thus hold converse with me?”.⁹ Tal decisión es más sugerente que la de Crespo, no solo porque está cerca del sentido original del vocablo, sino porque es una manifestación clara de eso que podemos llamar el *desdoblamiento dialéctico*. Por un instante, Odiseo *dialoga* con su *θυμός*. De esto cabe hacer un par de matices. Uno de ellos es que en este pasaje puede decirse que hay una *reflexión*. Sin embargo, me parece que no es el término adecuado para describir el desdoblamiento, pues la reflexión es una vuelta, un regreso sobre uno mismo. Por el contrario, en la *Ilíada* el momento se asemeja a una interrupción proveniente de alguien más, es decir, no parece una vuelta sobre sí mismo, sino un límite con el que las ideas del héroe se encuentran.

Algo semejante puede verse en *Odisea* IX, 303, cuando nuevamente Odiseo relata:

Y en mi magnánimo corazón (*θυμός*), yo concebí (*βούλευσα*) la osadía
de ir cerca, sacar la aguda espada adyacente a mi muslo
y herirlo en el pecho, donde el diafragma al hígado tiene,
tras palpas con la mano; no obstante, otra inquietud me detuvo...¹⁰

Aquí hay dos usos de *θυμός*. El primero, acompañado de *βουλευώ*, que a su vez significa *deliberar* o *aconsejarse*. La traducción de Tapia Zúñiga refleja una cierta interioridad: el plan de apuñalar al cíclope se concibe dentro del *θυμός* del

⁹ Homer, *Iliad*, London, Loeb Classical Library, with an English translation by A.T. Murray, 1978, p. 511.

¹⁰ Homero, *Odisea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, prólogo, version rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga, 2017, Libro IX, 299–303.

héroe. Eggers Lan nota que esta acción de urdir, aunque parece reflexiva (pues se genera dentro de uno), es también irracional.¹¹ Lo anterior es relevante porque precisamente esa emotividad es la que denota, en la poesía homérica, una posible interioridad y, por ello, una potencial reflexión, pues como dice el mismo traductor y comentarista: “Podríamos concluir que todos los desdoblamientos que evidencian en Homero una conciencia de la propia interioridad son predominantemente emotivos: por eso tienen lugar en el pecho, inclusive cuando poseen connotaciones de actividad reflexiva”.¹²

Sin embargo, resulta interesante que el segundo uso de θυμός en el mismo pasaje de la *Odisea* parezca, de nuevo, ajeno y exterior. En la traducción de Tapia Zúñiga el término aparece como *inquietud*; esa perturbación que contiene la osadía del héroe, pero que procede de fuera. Precisamente esta capacidad de delimitar es la que delata la exterioridad, puesto que: “... tanto *thymós* como *ménos* y *noûs*, si bien suceden en el hombre (en sus *phrénes*), le advienen desde afuera, no emanan del ‘yo’, no forman parte de él, sino que implican su negación o cuanto menos su limitación (los momentos en que no se es “causante”, *aítios*), a partir de ‘lo otro’”.¹³

¹¹ Conrado Eggers Lan, *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1967, p. 67.

¹² *Ibid.*, p. 74. Es curioso que oponga la actividad reflexiva con aquello que yace en el pecho. En su texto, Eggers Lan describe los distintos vocablos que podrían dar cuenta de una interioridad y, como es de esperarse, no todos poseen las mismas connotaciones. Algunos son expresamente órganos, como *phrénes* y *kardíe*, pero otros son solamente localizables dentro de ciertas áreas del cuerpo (aunque no constituyan parte de él). Tal es el caso de *ménos*, *thymós* y *noûs*. Estos, como afirma, se originan desde fuera. Dentro de esta división, yacen también otras diferencias. A la que hace referencia la oposición del pasaje citado es que mientras el *thymós* es sumamente emocional y puede fácilmente localizarse en el pecho, *noûs* parece más abstracto y más ‘racional’. Esto no exime, sin embargo, la posibilidad de “alegrarse con el *noûs*”, como sucede en *Odisea VIII*, 78.

¹³ *Ibid.*, p. 76.

¿Hasta qué punto es legítimo, pues, hablar de una reflexión, de una atención sobre *uno mismo*? Quiero decir, ¿hasta qué punto eso que hemos llamado *desdoblamiento dialéctico* verdaderamente requiere de un otro? Me parece que con lo anteriormente expuesto obtenemos respuestas contradictorias: por un lado, el θυμός se percibe *dentro*, pero por el otro, sus acciones refieren siempre a un *afuera*. Esta oposición podría solucionarse proponiendo un *desdoblamiento*, en el que el *yo* se hace *otro* para aconsejarse, conversar y, en última instancia, encaminar su actuar hacia la ἀρετή. Después de todo, si algo es patente en los dos pasajes homéricos es que Odiseo pone sobre la mesa tanto su valor como su ingenio: si huye a las naves, sería un cobarde, pero no sería capturado por los troyanos; esperar un poco más y no matar al cíclope en ese momento, es más ingenioso en tanto que asegura las vidas de él y sus compañeros. He ahí el verdadero sentido de la ἀρετή heroica.

Finalmente, alguien podría notar que, bajo estos *desdoblamientos dialécticos* o *desdoblamientos*, más allá de la implicación de conversar, yace también la de *elegir*. En el primer caso, como se ha mencionado, es evidente. Pero en el segundo es más bien debatible, pues a diferencia de *Ilíada* XI, Odiseo no ha considerado todavía la posibilidad de esperar, es decir, no sopesa sus dos opciones, sino que, por el contrario, cuando ha logrado urdir una le aparece la otra. De cualquier modo, estas dos acepciones, la de *elegir* y la de *conversar*, serán nuestros paradigmas para las páginas que siguen.

1.1.2. Arquíloco

La decisión de incluir a Arquíloco en el presente análisis no es arbitraria: por un lado, en uno de sus fragmentos se encuentra claramente el *desdoblamiento dialéctico*, noción que hemos propuesto con anterioridad; por otro, dedicarnos a su estudio nos enfrenta con un problema sumamente importante: el del surgimiento de la conciencia¹⁴.

En poetas como Safo, Alceo y, sobretodo, Arquíloco, se ha visto el nacimiento y expresión de la conciencia individual, una que padece, desea y, por lo mismo, es capaz de oponerse a la ἀρετή homérica¹⁵. Propugnada por académicos como Hermann Fränkel, esta idea se ha asentado en varios círculos de estudios sobre los clásicos.

Repetidamente, hasta en los menores restos que quedan de su obra, se subleva Arquíloco contra los elevados ideales y apuesta por una decidida sobriedad y claridad. Si el espíritu humano es tan completamente transformable y si el instante que modifica nuestro ser cambia también radicalmente nuestra imagen del mundo, la situación eventual de la propia persona adquiere una importancia sobresaliente.¹⁶

¹⁴ Vale la pena agregar, quizás, que en uno de sus fragmentos también se encuentra presente el verbo *διαλέγεσθαι*, esto es en el 171 según la versión de Molina Ayala (en algunas otras el Fr. 171 es el inicio de la fábula del águila y el zorro):

φιλέιν στυγνόν περ ἔόντα,
μηδὲ διαλέγεσθαι

Quererlo aunque sea aborrecible,
y no dialogar.

Aunque parecería oportuno tratar dicha aparición, lo cierto es que, dada su brevedad, decir algo de ella no pasaría de ser un mero ejercicio de especulación. Su verdadero valor estaría en la aparición explícita del vocablo, pero tal valor no aporta ni quita a la investigación filosófica. De ahí que haya optado por no desarrollarla en el cuerpo del texto.

Cfr. Arquíloco, *Fragmentos*, México, Textofilia, Colección Ión, traducción de José Molina Ayala, 2011, Fr. 121.

¹⁵ Mark Griffith, "Greek lyric and the place of humans in the world" en *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Felix Budelmann, 2009, p. 81.

¹⁶ Hermann Fränkel, *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*, España, Visor, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, 1993, p. 140.

El pasaje más aludido para sustentar esta valoración es, de hecho, uno que podríamos relacionar casi naturalmente con *Ilíada*, XI, 404–407, es decir, con el primer pasaje de Homero que hemos presentado. Dicho fragmento de Arquíloco es el siguiente:

¡Aquel arnés irreprochable! Alguno entre los sayos
mucho se alegra con mi escudo.
Sin querer, lo dejé
junto a una mata. ¿Qué me importa ese escudo?
¡Que se pierda!; mas yo me salvé.
Otro no inferior adquiriré de nuevo¹⁷.

En estas líneas se manifiesta una inversión de los valores tradicionales y heroicos propios de la épica. Si lo comparamos con el momento en que Odiseo duda si regresar o quedarse, Arquíloco parece optar por la huida, abandonando el escudo y el honor; éste es el predominio del *sentido común* al que refería Fränkel.

En virtud de lo anterior podemos preguntar: ¿Realmente se puede hablar de un *despertar de la individualidad* que se separa de la tradición y el contexto moral? ¿O será que proyectamos nuestras categorías modernas? Estas incógnitas pueden llegar a sentar las bases de un problema profundamente filosófico en el que también se enraíza la dialéctica, a saber, la relación yo–otro.

¹⁷ ἀσπίδι μὲν Σαΐων τις ἀγάλλεται, ἦν παρὰ θάμνῳ
ἔντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἐθέλων,
αὐτὸν δ' ἐξέσάωσα τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;
ἔρρέτω· ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίῳ
Cfr. Arquíloco, *Fragmentos*, fr. 5.

Respecto de Arquíloco, estudios más recientes al de Fränkel sopesan la posibilidad de que, más allá de instaurar el predominio del *yo*, el carácter fragmentario de su obra nos deja vedado un contexto ritual y oral¹⁸. E incluso, muchos de los aspectos autobiográficos y estilísticos que algunos observan en su obra son prácticamente extensiones etopéyicas¹⁹ y temáticas de pasajes de la *Odisea*²⁰.

De hecho, estos parecidos son los que nos traen de vuelta a la investigación sobre la dialéctica. En el Fr. 128 hay un paralelo con la *Odisea* que hasta Jaeger,²¹ uno de los que apoyaban la idea de Arquíloco como inaugurador de la conciencia, reconoce. El pasaje de Homero es el siguiente.

¡Aguanta, corazón (κραδίη)! Algo incluso más perro otrora aguantaste

¹⁸ Paul Allen Miller, *Lyric Text & Lyric Consciousness: The birth of a genre from archaic Greece to Augustan Rome*, London, Routledge, 1994, pp. 22 y 23.

¹⁹ Allen Miller describe algunas similitudes entre Odiseo y Arquíloco, como que los padres de ambos son reyes, pero sus madres esclavas, o que ambos fueron prometidos con riquezas y una esposa solo para luego ser traicionados, teniendo así que buscar su propia mujer y oro. El comentarista usa estos ejemplos para atacar la idea de que, cuando Arquíloco relata, por ejemplo, que le había sido prometida Neobula, éste habla desde su propia experiencia, con sus propios sentimientos e ideas. Según Miller, tanto en la *Odisea* como en el Fr. 196 a (donde se narra el encuentro con Neobula) lo que sucede es que ambos participan de un *leitmotiv* presente ya en la tradición oral. Esto puede parecer debatible si partimos de que los parecidos pueden ser meras coincidencias. El problema es que Miller no cierra la puerta a dicha posibilidad, sino que pretende poner en entredicho el *yo* desde el que supuestamente canta Arquíloco; es decir, busca igualar el *yo* con Odiseo en tanto *personajes*. Además, a esto agrega que el cortejo y la relación que establece con la hija de Licambes en realidad es parte de un rito de fertilidad, cosa que refuerza la idea de que los fragmentos parten de una tradición y un contexto específico. Cfr., *Ibid.*, pp. 21 y 22.

²⁰ Un pasaje paralelo al Fr. 5 de Arquíloco, se encuentra en *Od.* XIV 276–277, cuando Odiseo relata:

αὐτίκ' ἀπὸ κρατὸς κινέην εὐτυκτον ἔθηκα
καὶ σάκος ὤμοισιν, δόρυ δ' ἔκβαλον ἔκτοσε χειρός:

*Al punto quité de mi testa mi yelmo bien trabajado,
y de mi hombro, el escudo, y solté de mi mano mi pica...*

Para los griegos era un acto reprochable el de abandonar el escudo. En este caso, el héroe lo hace para acercarse a un rey egipcio y besarle, como dicen los árabes, la tierra entre las manos. Con esto cabe preguntarse, nuevamente, hasta qué punto cabe hablar de una inversión de los valores.

²¹ Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, pp. 126 y 127.

aquél día, cuando el cíclope, indomable en coraje, tragaba a mis fuertes amigos: resistías hasta que una artimaña te sacó desde el antro, cuando tú pensabas morir²².

Mientras tanto, el de Arquíloco reza así:

Corazón (θυμέ), corazón, por dolores intratables turbado, sostente, y de enemigos defiéndete arrojando un pecho contrario, colocado firmemente cerca de las emboscadas de enemigos. Y no te enorgullezcas en público si vences, ni vencido, en casa derrumbándote, te lamentes, sino alégrate por lo que haya que alegrarse, y no te duelas demasiado por los males, sino conoce cuál ritmo tiene a los hombres.²³

Ambos momentos son un diálogo íntimo, una invitación a la imperturbabilidad. Jaeger nota que, a diferencia de Odiseo, el lírico agrega la moderación, pues: “En ella funda Arquíloco su exhortación al propio control y la advertencia ante todo desbordamiento sentimental, en la alegría y en la pena, es decir, ante toda constricción exterior, ante la felicidad o la desdicha provenientes del destino”.²⁴ Si bien es interesante, el comentario omite la diferencia de vocablos que existe entre ambas obras.

²² Homero, *Odisea*, XX, 18–21.

²³ Arquíloco, *Fragmentos*, fr. 128.

²⁴ Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, p. 127.

Así, aunque en las dos traducciones citadas se utiliza corazón, en griego el pasaje de Homero dice καρδίη, y el fragmento del lírico θυμός. Si partimos, pues, de la postura de Eggers Lan, es realmente Odiseo quien se exhorta a sí mismo –en tanto que καρδίη sí es usado para referir algo interior–. Arquíloco, por el contrario, conversa con algo externo, con su θυμός.²⁵ Es aquí cuando se presenta más claramente el desdoblamiento dialéctico: quien realiza la invitación debe desdoblarse, ser otro por un momento, para dialogar.

Ahora bien, no podemos omitir la moderación que observa Jaeger, pues en tanto que se relaciona con *el ritmo de los hombres*, reincide sobre la idea de un *ethos* y un contexto no solamente social, sino enteramente humano. Con ello, ¿podemos seguir hablando de una individualidad crítica en Arquíloco? Una respuesta afirmativa resulta debatible. Finalmente, cabe señalar que para efectos de esta investigación debemos tener presente que el *desdoblamiento dialéctico* aparece con el objetivo de exhortar a la acción²⁶ y, sobretodo, al desarrollo moral.

1.1.3 Píndaro

Aunque con Homero y Arquíloco es suficiente en cuanto a antecedentes poéticos, me ha parecido una necesidad agregar, además, a Píndaro, pues la breve aparición

²⁵ Sobre este sentido externo de θυμός, cfr. Conrado Eggers Lan, *El concepto de alma en Homero*, p. 76.

²⁶ De hecho, Chris Carey señala que uno de los temas predominantes de la lírica griega es precisamente ese: la exhortación a la acción. Curiosamente, también es el tema de las “reflexiones” que tiene Odiseo en *Iliada* XI, 404–407. Quizás éste es realmente uno de los objetivos de la *dialéctica*. Tal cuestión habrá de verse en los siguientes capítulos. Cfr. Chris Carey, “Genre, occasion and performance” en *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Felix Budelmann, 2009, pp. 37–38.

del *desdoblamiento dialéctico* en uno de sus epinicios guarda una relación con el *Simposio* platónico (212 a), donde Diotima concluye: “Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal él también?”²⁷

El pasaje de Píndaro es aquél que dice:

...Loxias, corroborando en su juicio con su confidente rectísimo:
con su espíritu (νόω) que todo lo sabe,
pues a él no le roza lo falso, ni le engaña
ni dios ni mortal con acciones ni planes.²⁸

Antes de establecer la relación entre el poeta y el filósofo, vale la pena hacer algunas observaciones. A diferencia de Homero y Arquíloco, Píndaro utiliza aquí el vocablo νόος, que según ha apuntado Eggers Lan es considerado como un factor externo, patente en el interior pero sin la carga emocional de θυμός. La exterioridad vuelve a comprobarse a través del verbo que Ortega traduce como “corroborar”, πείθω, cuya definición primaria es la de persuadir.²⁹ Así, no es que Apolo corrobore su juicio, sino que el νόος le ha persuadido con el conocimiento de Corónide engañándolo. El uso de νόος y no de θυμός puede deberse a que quién entabla

²⁷ Platón, *Simposio*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Marcos Martínez, 2011, 212 a.

²⁸ Λοξίας, κοινῶνι παρ' εὐθυτάτῳ γνώμαν πιθῶν,
πάντα ἰσάντι νόω: ψευδέων δ' οὐχ ἄπτεται: κλέπτει τέ νιν
οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς.

Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Alfonso Ortega, 2002, *Pítica III*, 28–30.

²⁹ William H. Race utiliza el verbo *convince* en su traducción, denotando el carácter de *otro* que tiene el νόος. En cualquier caso, πείθω mantiene esta idea de dirección ofrecida por alguien más. Cfr. *LSJ*, s.v. fysis.

relación con el *vóος* es Apolo, un dios caracterizado siempre por la luz y claridad mental, es decir, distinguido por un tono más racional.

Por otro lado, resulta interesante la ambigüedad de la descripción ofrecida. Es decir, no queda claro quién no puede ser engañado por dioses ni mortales, si el propio Apolo o el *vóος*. Podría pensarse que es un problema con la traducción ofrecida por Ortega, pero lo cierto es que la misma imprecisión está presente en la de Suárez de la Torre y la de William H. Race. La primera sostiene:

...Loxias. Tuvo conocimiento gracias al más certero avisador;
su espíritu que todo lo sabe;
él con las mentiras no tiene contacto y no se le oculta
ni dios ni mortal en obra o intención.³⁰

Mientras que la de Race dice:

Loxias perceived it, convinced by the surest confidant,
his all-knowing mind.
He does not deal in falsehoods, and neither god
nor mortal deceives him by deeds or designs.³¹

A través del uso de *He* nos podemos dar cuenta de que la descripción hace referencia a Apolo y no a su mente (que tiene otro género). Sin embargo, al atender el griego nos encontramos con que el pasaje también es ambiguo. Si consideramos que tanto *Λοξίας* como *vóος* son masculinos, el vocablo *viv* podría referirse a cualquiera de los dos. El objetivo de incidir en todo esto es que la *vόησις* será

³⁰ Píndaro, *Obra completa*, España, Cátedra, edición y traducción de Emilio Suárez de la Torre, 2008, *Pítica III*, 28–30.

³¹ Pindar, *Olympian Odes & Pythian Odes*, Massachusetts, Harvard University Press, edited and translated by William H. Race, *Pythian III*, 28–30.

posteriormente considerada como la forma más alta de conocimiento por Platón³². Parece, aunque sea por un instante, que la idea de posicionar al *vóος* por encima de todo es con el objetivo de que, en palabras de Píndaro, no caiga en falsedades, pues ni dioses ni mortales puedan engañarlo.

En cambio, si acaso el *epinicio* se refiere al dios y no al *vóος*, la relación con el pasaje citado del *Simposio* se vuelve más clara. El camino que lleva al culmen de la *escala amoris* está intervenido por la Verdad, de modo que en ese asiento de inmortalidad y divinidad es donde cabe precisamente la exclusión de la falsedad y las dudas.³³ En otras palabras, la semejanza a los dioses que establece Diotima, puede estar caracterizada también por la superioridad epistemológica que esta supone.

Me parece que con este breve estudio sobre la *dialéctica* y el *desdoblamiento dialéctico* en la poesía griega se han sentado las bases de los capítulos siguientes. Aunque haya repartidas en el canon otras apariciones del vocablo o del *desdoblamiento*, lo cierto es que no serán muy distintas de las presentadas. Finalmente, es necesario tener en mente los siguientes aspectos derivados de esta investigación: *διαλέγειν* puede ser *conversar* o *elegir* y tanto el verbo como el *desdoblamiento dialéctico* requieren necesariamente de *otro*, de un agente externo para consolidarse. Asimismo, la relación entre *dialogar* o *conversar* y *actuar* es muy estrecha, al grado de que la última parece ser el objetivo de las primeras. Con lo

³² Cfr., Platón, *República*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, 2011, 509d–5011e.

³³ Sobre esto volveremos en el Capítulo III.

anterior, podemos dedicarnos ahora al estudio de los antecedentes filosóficos del concepto.

1.2 Filosofía

1.2.1. Zenón y Parménides

Indagar en la relación de *dialéctica* y filosofía, al menos del modo en que lo he hecho, nos lleva a hablar necesariamente de los eleatas,³⁴ pues se ha considerado a Zenón como inventor de la dialéctica.³⁵ De tal procedimiento puede dar cuenta Platón en el *Parménides* en 128d, cuando en boca del propio eleata comenta: “Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner al descubierto que, de su propia hipótesis –‘si hay multiplicidad’–, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno”.³⁶

A través de Diógenes Laercio, sabemos de un texto perdido de Aristóteles donde se le atribuye el calificativo de dialéctico al eleata: “Dice Aristóteles en su *Sofista* que Empédocles fue el primero en descubrir la retórica, y Zenón el inventor de la dialéctica”.³⁷ Nótese que por *dialéctica* el estagirita entendía la interrogación

³⁴ Entiendo por *eleatas* a los filósofos nacidos en Elea, es decir, Parménides y Zenón.

³⁵ Cfr. G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, España, Gredos, versión española de Jesús García Fernández, 2019, p. 366.

³⁶ Platón, *Parménides*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, 2011, 128d.

³⁷ Diogenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, 2007, p. 440. Cfr. Janssens, *The Concept of Dialectic in the Ancient World*, p. 178.

filosófica que llevaba o bien a la reducción al absurdo o a la aceptación, por parte del interlocutor, de una tesis contraria a la que había presentado.³⁸ “The method of Zeno was, in fact, to take one of his adversaries fundamental postulates and deduce from it two contradictory conclusions. This is what Aristotle meant by calling him the inventor of dialectic, which is just the art of arguing, not from true premises, but from premises admitted by the other side”.³⁹

Nótese que, según lo anterior, parece que las intenciones de Zenón nunca fueron presentar propuestas o hipótesis contrarias a la de sus adversarios, sino simplemente demostrar que aquellas tenían resultados contradictorios.⁴⁰ Y, en todo caso, parece que tampoco busca el establecimiento de una verdad objetiva, es decir, se enfoca solamente en señalar que sus adversarios se hallan en el error. Si nos detenemos sobre el único de sus fragmentos indudablemente auténtico,⁴¹ lo anterior es claro:

Si existe la multiplicidad, es necesario que sus integrantes sean tantos cuantos son: ni más ni menos que ellos. Pero si fuesen tantos cuanto son, serían limitados. Si existe la multiplicidad, los entes son ilimitados, pues en medio de los entes siempre hay otros, y nuevamente, en medio de estos otros más. Y así, los entes son ilimitados.⁴²

Al decir que los entes son ilimitados no está ofreciendo una descripción o un juicio de la realidad en tanto verdad, sino que atenta contra los postulados de los

³⁸ Cfr. G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 366.

³⁹ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1908, p. 361.

⁴⁰ Cabe aclarar que afirmar algo así es más bien complicado. Según me parece, la afirmación que hace Burnet parte de los testimonios de Aristóteles y de Platón, que a su vez no dan cuenta de las intenciones propias del libro de Zenón. La sola ausencia de dicho libro (o libros) vuelve muy difícil reducir, de manera categórica, los objetivos del eleata al de atentar contra los postulados pluralistas.

⁴¹ Cfr. G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 351.

⁴² Néstor Luis Cordero et.al., *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, Gredos, 1985, p. 63.

pluralistas. La ausencia, pues, de un resultado positivo (entendiendo por este una conclusión correlativa a la realidad) podría hacernos pensar que lo que desarrollaba Zenón era un ejercicio erístico o, peor aún, sofístico. En realidad, referencias como las de Epifanio, Galeno y Simplicio (varios siglos posteriores a la de Diógenes Laercio) dan cuenta de lo anterior, pues lo llaman erístico o *bilingüe* (por su capacidad para sostener tesis contrarias) y hacen énfasis en que su *método* no era más que un *ejercicio* por el que, de hecho, hasta cobraba.⁴³

Consideremos también lo siguiente: la idea que pudo haber tenido Zenón de dialéctica quizás fue distinta de la que Aristóteles le atribuía, pensando específicamente en el carácter tan silogístico y en que este último contaba con lo que la dialéctica había sido para Sócrates y Platón. Además, como he venido demostrando, antes de Zenón había una tradición poética donde el vocablo *διαλέγεσθαι* ya sugiere un ejercicio de discernimiento. Finalmente, no podemos ignorar que Zenón fue discípulo de Parménides y que muchos de sus fragmentos buscaban precisamente defender la tesis parmenídea de la unidad. En este sentido, cabe preguntarse si no hay ya en su maestro algún tipo de *dialéctica*.

En *Early Greek Philosophy*, John Burnet llega a afirmar que el método usado en el *Poema* de Parménides es dialéctico.⁴⁴ “He first asks what is the common presupposition of all the views with which he has to deal, and he finds that this is the existence of what is not. The next question is whether this can be thought, and the

⁴³ *Ibid*, pp. 31 y 32.

⁴⁴ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 206

answer is that it cannot. If you think at all, you must think of something. Therefore there is no nothing".⁴⁵

La descripción es en realidad insuficiente para la afirmación que hace Burnet. Visto así, el *ejercicio* que desarrollará Zenón tiene un antecedente clarísimo, pero esta formulación aparentemente lógica hace uso de principios que no aparecen de manera explícita hasta Aristóteles. En todo caso, Burnet aristoteliza a Parménides.

Aunque anacrónico, tal acción de formalizar los argumentos parmenídeos es bastante natural al grado de que podríamos realizarla sin tanto problema: supongamos que alguien sostiene la tesis P, desde la cual se desprenden las consecuencias Q & R. Tanto Parménides como Zenón, habrán de tomar por verdadero P, pero sus análisis mostrarán que la conjunción Q & R es falsa. En el caso del primero, la falsedad habrá de venir de algún axioma ontológico, es decir, de la idea de que "sólo puede pensarse aquello que es", presuposición que ha de oponerse con facilidad a P. En el caso del segundo, la falsedad proviene de la contradicción $\sim(Q \& P) \& (Q\&P)$. Finalmente, en ambos casos se comprueba que P es una tesis falsa por *modus tollens*.

Podría parecer que con lo anterior he privilegiado una aproximación lógica a la dialéctica; nada más alejado de la realidad. Aunque factible, tal acercamiento excluye gran parte de la riqueza propia de la filosofía parmenídea: el uso del mito, la construcción poética, la gran preocupación ontológica y metafísica del *Poema*, y el amplio catálogo de imágenes y símbolos que coadyuvan a dar un sentido al texto

⁴⁵ Ibid, p. 205.

y que forman parte, en última instancia, del conocimiento al que intentamos acceder cuando leemos dicha obra.⁴⁶

Aunque problemática, esta visión de la dialéctica es una de las que más prevalece en los estudios clásicos. Precisamente por eso no la abandonaré, pero la problematizaré de manera continua.

1.2.2. Heráclito

Antes de revisar la dialéctica socrática, vale la pena mencionar a Heráclito. Aunque cuando el Oscuro de Éfeso no hace mención de dicha técnica ni caracteriza su filosofía como dialéctica, será Hegel quien lo sitúe como el pionero de la lógica dialéctica.⁴⁷ En este sentido, debemos entender *dialéctica* como el proceso a través del cual la realidad se desenvuelve a lo largo de la historia (y de sí misma). Dado que el idealismo alemán dista en temas y siglos de nuestra investigación, quedémonos con el énfasis que pone Hegel sobre la contradicción: en ella se expresa uno de los aspectos más reales del mundo y de la conciencia y, en última instancia, es la que nos obliga a avanzar.

⁴⁶ Fernández Mouján dará una afirmación bastante sugerente sobre este respecto: “Existe una resistencia a aceptar que el conocimiento más importante puede quizás no ser el más seguro en términos metodológicos”. Lo anterior lo dirá, precisamente, atentando contra la idea de que la *dialéctica* debe presentarse siempre como un andamiaje lógico y metodológicamente seguro de principios dados *a priori*. Cfr., Raimundo Fernández Mouján, “Parménides como precursor de la dialéctica platónica” en *Archai* 26, 2019, p. 4.

⁴⁷ Cfr., Roberto Cañas Quirós, “La dialéctica en la filosofía griega” en *Intersedes*, vol. IX, no. 22, 2010, p. 38; Jorge Uscatescu, “Heráclito y la interpretación” en *Revista de estudios políticos*, No. 194, 1974, p. 210.

Bien se podría decir, como con Zenón, que Heráclito también era bilingüe, pues afirmaba cosas opuestas entre sí. Dice Aristóteles en su *Metafísica*: “Parece, por otra parte, que la doctrina de Heráclito, al afirmar que todas las cosas son y no son, hace que todas sean verdaderas”.⁴⁸ Para el estagirita, tal estilo no hacía sino atentar contra el principio de no contradicción. Así, en otro pasaje reformula: “Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice”.⁴⁹

Difícilmente podríamos decir que la contradicción heraclíteica representaba una suerte de *final del callejón*, del que nada podía decirse o salir. Por el contrario, es precisamente en los opuestos donde se encuentra la más real armonía, cosa por sí misma deseable: “Heráclito, que dice: “lo opuesto es lo que conviene”, y “todo nace de la discordia””.⁵⁰ La oposición, pues, no es sino condición de posibilidad de lo armónico;⁵¹ la realidad es una complementación de contrarios.

De Aristóteles también viene la idea de que Heráclito dedicó su filosofía a las cuestiones cosmológicas y naturales, al situarlo entre los *filósofos físicos* gracias a fragmentos como el fr. 54:⁵² “Canje del fuego son todas las cosas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, 2011, IV, 7 1012a.

⁴⁹ *Ibid.*, IV. 3. 1005b.

⁵⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Julio Pallí, 2011, VIII, 1, 1155b.

⁵¹ Para la interpretación de este pasaje, Kahn refiere al primer fragmento “...aún cuando todo sucede según esta razón...”. A su parecer, *lóγος* no se detiene solamente en el discurso o en la razón de la cual nace todo, sino que *λόγος* funciona como estructura, en este caso, una de oposición, tensión y conflicto. Cfr., Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 207.

⁵² Sigo aquí la ordenación dada por Miroslav Marcovich. Cfr. Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios, 1968.

mercancías”.⁵³ Junto con el fragmento 51, denotan al fuego como ἀρχή de la naturaleza: “Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas”.⁵⁴

Cabe hablar de la crítica que hace Harold Cherniss a la “historia de la filosofía” aristotélica. Hasta antes de la primera mitad del siglo XX, los textos de Aristóteles eran considerados la fuente más fidedigna sobre la filosofía presocrática. Sin embargo, Cherniss ha demostrado que, aunque dicho *corpus* contenía más testimonios y citas que cualquier otro, la visión del estagirita reducía los alcances de los presocráticos a la pura física.

The settled notion that all the Presocratics were interested exclusively in matter and attempted to refer everything to their material principles, which, as has been seen, takes rise from the attempt to analyze all previous philosophy as a foreshadowing of the doctrine of the fourfold causality, obscures the relationship of religious ideas to earlier philosophical thought.⁵⁵

En todo caso, Aristóteles ve a los presocráticos como antecedentes de su filosofía, cortando muchas de las ramas en las que se bifurcaban las ideas de los presocráticos. Así, nos resulta imposible olvidar que los fragmentos heraclíteos vierten su atención en la vida humana.⁵⁶ De ahí, por ejemplo, el fragmento 1:

⁵³ Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 135.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ Harold Cherniss, *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, p. 374.

⁵⁶ Conrado Eggers Lan, de hecho, se decanta por pensar que el filósofo de Éfeso no tuvo siquiera intenciones de atender lo natural o cosmológico, sino que sus fragmentos siempre están enfocados en cuestiones ético–metafísicas y ético–religiosas. Cfr. Conrado Eggers Lan & Victoria E. Julia, *Los filósofos presocráticos, I*, Madrid, Gredos, 1981, p. 314.

De esta razón, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos.⁵⁷

Lo interesante de este fragmento es el reconocimiento de una verdad común que la mayoría de los hombres, aunque forman parte de ella, fallan en reconocer. Y en este mismo sentido la parte final del fragmento 23: “Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia”.⁵⁸ Esta razón, este λόγος, del que todos participamos es precisamente la complementariedad de los contrarios. El λόγος es, pues, un constitutivo de la realidad cosmológica y humana. Es en este sentido que los fragmentos heraclíteos encuentran eco en Platón y en el relato que presenta Sócrates en la *Apología*.

Mirado como metáfora de la filosofía, el relato del oráculo contiene una caracterización de ésta en términos primariamente gnoseológicos como una búsqueda, un examen o una indagación, y su núcleo, la bien llamada docta ignorancia, exhibe a flor de piel la unidad de los contrarios, la sustancia vital de los *logoi* de Heráclito.⁵⁹

Así, Sócrates da cuenta de que la ignorancia y la sabiduría constituyen una sola unidad filosófica.⁶⁰ Si acaso cabe la interpretación, podríamos decir que la

⁵⁷ Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, p. 129.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁹ Enrique Hülsz Piccone, “Sócrates y el oráculo de Delfos” en *Theoría*, No. 14–15, junio de 2003, p. 89.

⁶⁰ Al respecto, es interesante lo que escribe Eduardo Nicol: “Los temas capitales que se han suscitado en la historia de la idea del hombre, confluyen, se resuelven y armonizan en Sócrates.

dialéctica de Heráclito es una que, aunque aparentemente formal (por la idea de contradicción), constituye –en tanto complementación– un aspecto epistemológico y ético innegable gracias a que nos llevan a la búsqueda de saber y la necesidad filosófica de significar y distinguir nuestras acciones. Quizás así, resulta más fácil emparejarla con lo que tratamos de investigar.

1.2.3 Sócrates

Aunque en el capítulo siguiente ha de tratarse la cuestión de si el *Simposio* es un diálogo socrático o no, es necesario presentar al propio Sócrates como parte del contexto conceptual de nuestra investigación, pues parece ser él quien introduce, según desarrollaré, la *dialéctica* como método filosófico.⁶¹ Sin embargo, lo anterior vuelve necesario el afrontar la *cuestión socrática*.

Al igual que con Homero, dicho problema hace referencia a las dudas sobre la vida y pensamiento del filósofo. Aunque tenemos noticia de él gracias a Platón, Aristóteles, Jenofonte y Aristófanes –recordemos que Sócrates nunca escribió nada–, incluso con dichos testimonios nos resulta difícil tener un retrato histórico e intelectual del filósofo.⁶² “Parece cierto que la versión platónica es la más rica filosóficamente (al menos en esto, ni Aristófanes ni Xenofonte pueden rivalizar con

Unidad y pluralidad, tradición y renovación, individuo y comunidad, λόγος e inspiración, dialéctica y acción”. Cfr. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Herder, 2004, pp. 301 y 302.

⁶¹ Nótese que asumo esto a partir de algunos testimonios (como el que se presentará en páginas siguientes), pero afirmar categóricamente que Sócrates fue quien introdujo la *dialéctica* como método resulta complicado. Cfr. Janssens, *The Concept of Dialectic in the Ancient World*, p. 175.

⁶² Cfr., W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III: Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, versión española de Joaquín Rodríguez Feo, 1994, p. 314.

Platón) y que, en su dimensión histórica, Sócrates es un problema abierto, sin solución simple, aun restringiéndose a los textos platónicos”.⁶³

Puesta la atención sobre los diálogos de Platón, el grave problema que presenta la *cuestión socrática* es que resulta difícil saber qué de lo que dice Sócrates fue dicho o pudo haber sido dicho por el Sócrates histórico y no por el personaje literario platónico. Esta pregunta, naturalmente, tiene de presupuesto que hay un Sócrates histórico separado del Sócrates literario y que, de haberlos, ambos están separados de Platón. W. K. C. Guthrie llega a reconocer, incluso, que “Toda exposición debe comenzar admitiendo que existe, y existirá siempre, un *problema socrático*”.

Parece, por un lado, que cualquiera que pretenda estudiar con seriedad los diálogos platónicos debe tener una postura frente a este problema; por otro, intentar ofrecer una resulta, por sí misma, una empresa tan complicada que obnubila la que previamente se tenía contemplada. La propia diversidad de posturas⁶⁴ incluso vuelve difícil acercarse al problema.⁶⁵ Sin embargo, en palabras de Enrique Hülsz: “La oposición de un Sócrates “real” (=“histórico”) a uno “ficticio” (=“literario”) es una simplificación y representa un falso dilema, pues (1) no disponemos de suficiente

⁶³ Hülsz, *Sócrates y el oráculo de Delfos*, pp. 71–72

⁶⁴ Sin duda alguna, el mejor estado de la cuestión lo ofrece Guthrie en el tomo III, pt. 2 de su *Historia de la filosofía griega*. De hecho, el inicio de su investigación sobre Sócrates busca mostrar la falsedad de la tesis de que nuestras fuentes primarias no han querido sino describir un personaje ficticio. Cfr., Guthrie, *Historia de la filosofía griega III: Siglo V. Ilustración*, p. 314.

⁶⁵ Según me parece, los mejores estudios sobre la figura de Sócrates son la entrada sobre el filósofo en *The People of Plato* de Debra Nails y la sección “The Platonic Sokrates” en *The Play of Characters in Plato’s Dialogues* de Ruby Blondell. Dichos estudios no pretenden abogar por una postura respecto de la cuestión socrática sino que describen y presentan lo que se sabe de Sócrates, conjugando lo “histórico” y lo “literario”, sin, además, llegar a especular.

información confiable antes de Platón, (2) la “idealización” platónica es una “esencialización”, y (3) hay más de un Sócrates en Platón”.⁶⁶

Para efectos de esta investigación, lo que realmente nos interesa de Sócrates es la influencia metodológica que pudo tener en Platón. Es decir, nos interesa en tanto filósofo que reconocidamente hizo uso de la dialéctica y del cual, además, partió Platón para la creación de su obra.

De hecho, es él quien muestra más claramente la naturaleza de la dialéctica, sin depender de interpretaciones contemporáneas o de prejuicios filosóficos como el que tuvo, por ejemplo, Aristóteles sobre Zenón. En los *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte señala lo que el ateniense entendía por διαλέγεσθαι:

Únicamente los que se dominan pueden examinar las cosas que más importan, seleccionarlas por clases con palabras y hechos, y elegir lo mejor para abstenerse de lo peor. [...] Añadía que el nombre de dialéctica (διαλέγεσθαι) venía de ahí, de reunirse en común para reflexionar clasificando las cosas en sus géneros. Por ello había que intentar conseguir la máxima aptitud en esta disposición y preocuparse de ello al máximo, ya que por este procedimiento se forman los mejores hombres, los más aptos dirigentes y los más hábiles para el diálogo.⁶⁷

En este testimonio, el uso de διαλέγεσθαι se explica, más bien, por διαλέγειν, es decir, por la acción de *seleccionar* y *distinguir*. Lo anterior recuerda a uno de los

⁶⁶Hülsz, *Sócrates y el oráculo de Delfos*, p. 72. La tercera afirmación está íntimamente relacionada a algo que se tratará en la primera parte del siguiente capítulo, a saber, la evolución del pensamiento platónico. La variedad de Sócrates' solo puede existir en la medida que la imagen que tiene Platón sobre su maestro cambia debido a su evolución intelectual, a sus propias necesidades narrativas y a su relación filosófica con el primero.

⁶⁷Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza, 1993, IV, v.11–12.

primeros usos vistos en páginas anteriores.⁶⁸ En otro sentido, también podría extender la similitud con el *Poema* de Parménides,⁶⁹ en donde, al haber dos caminos, uno de verdad y otro de falsedad, debemos examinar lo que cada uno supone para avanzar hacia la certeza de *lo que es*.⁷⁰

Si nos detenemos en la *Apología* platónica,⁷¹ las palabras de Jenofonte encuentran un correlato en algo que el propio Sócrates comenta. Para ello, hay que fijar nuestra atención en algunos aspectos: el autodomínio, la examinación, la elección de lo mejor y la reunión con otros para la discusión de las cosas.

“Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y él dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco.⁷²

⁶⁸ Cfr., supra, ref. 5.

⁶⁹ En el artículo antes citado de Fernández Mouján, se explora, además, la relevancia filosófica que tenían los nombres para Platón y Parménides. Es decir, refiere a la relación entre un nombre (o λόγος) y su referente ontológico.

⁷⁰ Néstor Luis Cordero, *Los filósofos presocráticos*, II, p. 477.

⁷¹ Éste es considerado por algunos comentaristas el diálogo históricamente más preciso sobre Sócrates: “Even admitting the large part played here by Plato’s literary elaboration, there are external constraints that make his *Apology* the most reliable of all our testimonies concerning Socrates. Insofar, then, as we can know anything with reasonable probability concerning Socrates’ own conception of philosophy, we must find this in the *Apology*”. Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 89.

⁷² Nótese, además, como el mismo Sócrates lleva a cabo un *desdoblamiento*, a través del cual supone o imagina dialogar con alguien más. De cierta forma, hace como si fuese *otro*. Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Julio Calonge, 2011, 29d–30a.

Quizás el único elemento que no está tan presente en este pasaje es el autodominio. A mi parecer, el mismo depende de otro proceso socrático por antonomasia: el autoconocimiento.⁷³ Quien se conoce, sabrá reconocer qué clase de cosas posee, del mismo modo en que podrá encaminarse, a través del autodominio, a aquellas cosas que realmente valen la pena. En última instancia, esta dialéctica depende necesariamente del reconocimiento de la condición carente, de una ausencia de virtud pero presencia de voluntad.

Del mismo modo, la destreza y habilidad en el diálogo es tanto suficiente como condición necesaria de lo anterior: la agilidad dialéctica supone que el interlocutor será capaz de adentrarse dentro de lo que dice, dentro de su λόγος, dando cuenta de la verdad que hay tras de él. De ahí que Sócrates insista en que, si alguno de aquellos con quienes hable dijese preocuparse, se dedicaría a examinar y cuestionar sus afirmaciones. Parece, pues, que la dialéctica es un ejercicio cuyo medio, aunque epistemológico, posee un fin ético innegable.⁷⁴

La forma de proceder socrática puede ser definida en términos éticos como un método de vida a través del auto-conocimiento con el propósito de que lleguemos a ser mejores personas. El método socrático-platónico, a través de su fase *elénctica* (en algunas ocasiones —especialmente en los denominados diálogos "socráticos"— aparece *tan sólo* como un método del ἔλεγχος) nos da la oportunidad de examinar nuestras vidas.⁷⁵

⁷³ Esta relación entre autoconocimiento y autodominio se explora de manera más amplia en el *Cármides*.

⁷⁴ En realidad, como se demuestra en los libros V, VI y VII de *República*, ambos están íntimamente relacionados.

⁷⁵ Ma. Teresa Padilla, "La naturaleza del método socrático-platónico" en *Tópicos*, 25, 2003, p.41.

Precisamente este aspecto eléctico ha sido para otros comentaristas el sello metodológico de la dialéctica socrática. Al igual que pasaría con Parménides o Zenón, algunos han visto en los diálogos tempranos una suerte de pasos silogísticos bajo los cuales Sócrates examina o refuta a su interlocutor.⁷⁶ En *The Socratic Elenchus*, Vlastos reconstruye de manera lógica el núcleo del método socrático, es decir, el ἔλεγχος.⁷⁷ Dicha reconstrucción es la siguiente:

1. El interlocutor, partiendo de sus opiniones, afirma que P. Sócrates considerará falsa esta tesis y el objetivo de su ejercicio discursivo será refutarla.
2. Sócrates logra que su interlocutor afirme las tesis Q y R, que provienen, a su vez, de una tesis independiente de P. Esto no quiere decir que Sócrates crea y sostenga que Q y R, por el contrario, son recursos de los que se vale para cumplir su cometido.
3. Sócrates y su interlocutor convienen que si Q y R son verdaderas, entonces $\sim P$.
4. Por mero *modus tollens*, Sócrates logra que la tesis P se muestre falsa y así logra refutarla.⁷⁸

El método es muy semejante al que Burnet describe de Parménides, con la gran diferencia de que la refutación no depende de lo ontológico (de lo que no-es),

⁷⁶ Sobra decir que uno de estos diálogos es la *Apología*. De hecho, Vlastos parte de ella para el siguiente desarrollo lógico. Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1982), p. 711.

⁷⁷ Según el LSJ, ἔλεγχος puede ser entendido como *reproche, desgracia, deshonor* y, el que nos parece más adecuado para esta parte, *argumento de refutación*. Cfr. LSJ, s.v. fysis.

⁷⁸ Vlastos, *The Socratic Elenchus*, p. 712.

sino de un rigor puramente lógico. El gran problema es, como se ha demostrado en páginas anteriores, que los objetivos dialécticos de Sócrates iban más allá de un ejercicio de refutación, por lo que no podemos reducirlos a una dinámica silogística y formal. Dudo que Vlastos hubiese afirmado que lo eran, pues él mismo indica que el filósofo se valía de este método racional para sostener sus ideas morales.⁷⁹ Sin embargo, colocarlo como el *núcleo* de la dialéctica termina por extender este dejo analítico por sobre todo el concepto.

Finalmente, me gustaría tratar el tema de la agrafía socrática, pues se relaciona con la idea de diálogo y la necesidad de otros para la filosofía. Que el ateniense no haya escrito nada a pesar de su profunda y dedicada visión de la vida, además de ser un hecho histórico, es un problema filosófico. ¿Por qué no escribir? Aunque afirmar alguna u otra motivación detrás de esto no pasaría de ser un ejercicio de especulación, lo cierto es que tal y como se nos muestra en las obras de Platón y Jenofonte, para Sócrates la filosofía se vierte necesariamente en la vida y viceversa. Para ello, sólo basta revisar lo que se nos presenta en *Apología* o *Fedón*: las discusiones entre lo que significa trabajar, morir, convivir y/o (según el *Simposio*) desear.

Eduardo Nicol señala que Sócrates mismo representaba el rechazo del poder y la soberbia. “Sus contemporáneos, y toda la posteridad, conocen y comentan sus virtudes de humildad, de pobreza, de temperancia, su porte sencillo y su fácil abstinencia de todo lo que implique distinción y brillo y vana dignidad”.⁸⁰ Dado que

⁷⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 713.

⁸⁰ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 310.

la escritura puede dotar de prestigio al autor (dependiendo, naturalmente, de la calidad de su obra), el catalán sugiere que Sócrates no ha escrito para deslindarse de tales reconocimientos.

Sin embargo, en compañía de Nicol también podemos ir un poco más allá y ver la profunda necesidad socrática de compartir la verdad con el otro: “la verdad, ni es un mal ni es un secreto, y como todos los bienes, el hombre encuentra un goce en compartirla con otros, en hacer a los demás partícipes de ese bien que él ha sabido descubrir”.⁸¹ No es que la verdad no pueda ser transmitida de manera escrita, de hecho escribiendo se asegura una obra el mayor alcance posible. Sin embargo, la escritura abandona la intensidad de la palabra hablada, del λόγος que se escucha; de la tensión y la emoción que se construyen mientras se dialoga, depende necesariamente el impacto de dicha verdad. Esto tampoco significa que la lectura no pueda producir un cambio en nuestra manera de actuar o pensar, pero resulta más catártica la examinación y problematización continua e inacabada —aporética, tal vez— de nuestros valores e ideas.

En suma, un sistema filosófico que se escribe tiene un final fijo: podemos abrir el libro en las últimas páginas y saltarnos todo el proceso intelectual para leer solamente la conclusión. Pero, en mi opinión, dialogar es algo cuyo final no

⁸¹ *Ibid.*, p. 311.

⁸² Según me parece, de aquí también viene la importancia de entender a los personajes de los diálogos platónicos como representaciones. Es decir, cada interlocutor representa *algo*: un sector de la población, una profesión, una idea. Parte de la maestría narrativa y filosófica del ateniense consiste precisamente en volver al que aconseja y al aconsejado en problemas filosóficos.

conocemos, cuya respuesta aún no está dicha. Los propios temas de las conversaciones se renuevan, cambian, sin concluir unos ni otros. No escribir es, a mi juicio, una forma de identificar la vida y la filosofía, pues el final de ambas nos está vedado. Es por ello que vivir y filosofar son ejercicios continuos, tan incompletos como imperfectos, de modo que, *ipso facto*, podemos encaminarnos precisamente a mejorar nuestra condición. Si algo nos demuestra Sócrates es que a través de la oralidad existen los más puros sentidos de comunidad e intercambio. Nada más necesario para el alcance de la verdad. Más aún, podría afirmar que ahí yace precisamente la estructura y forma dialógica del *corpus* platónico; en última instancia, Platón quiso replicar ese modo de hacer filosofía a través de la palabra.⁸³

⁸³ Esto ha de tratarse en el apartado 3.3 de la presente investigación.

Capítulo II

2.1 El *Simposio* en el *corpus* platónico

Quisiera presentar en este primer apartado algunas características del *Simposio* que hacen referencia, a su vez, a su lugar dentro del *corpus* platónico. Hay tres aspectos sobre los que quisiera detenerme: la cronología, el estilo y los temas. Los últimos dos serán desarrollados a la par, pues refieren a parámetros usados para datar los diálogos. Naturalmente, trataré de enfocarme, por mor de la brevedad, en la obra que compete a la investigación.

2.1.1 Cronología

El orden y datación de las obras platónicas ha sido muy problemática para los estudiosos, pues los parámetros bajo los cuáles pueden ordenarse dichos textos escritos a lo largo de cincuenta años son muy variados y de resultados extrañamente diferentes. En algunos casos, se analizaba el uso o desuso de alguna palabra, interpretada en ocasiones como maduración o desapego al pensamiento socrático.⁸⁴ En otros, eran los temas los que mostraban los intereses del filósofo ateniense.

⁸⁴ Leonard Brandwood “Stylometry and chronology” en *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Richard Kraut 2006 pp. 90–121.

Me interesa presentar ahora los dos que considero más relevantes: la de evidencia histórico–narrativa y la de análisis estilométricos.⁸⁵ La primera remite a las referencias de acontecimientos históricos encontradas dentro de un diálogo. Por ejemplo, el *Teeteto* toma lugar después de que el personaje homónimo regresa herido de una campaña militar en Corinto, la cual ha sido identificada como aquella librada en el 369 a.C. Así, esto da pauta para considerar al diálogo como posterior a dicha fecha. Del mismo modo, hay obras que se suceden unas a otras en términos narrativos. Por ejemplo, el *Timeo* comienza con una recapitulación de lo expuesto en la *República* y se dice que tal ha sido una discusión tenida “ayer”, de manera que puede establecerse que el primero sucede también en creación al segundo.⁸⁶

Respecto de los análisis estilométricos, refieren a la evolución y cambios de estilo que un autor tiene a lo largo de su vida.⁸⁷ Este tipo de datación fue inaugurada por Lewis Campbell durante la segunda mitad del siglo XIX y, gracias a la comparación de vocabulario, gramática y estructura, dedujo que había afinidades entre diálogos tardíos como el *Sofista*, el *Político* y las *Leyes*. Los estudios de este tipo también se sirven de señalar la repetición de palabras a lo largo del *corpus*, o del uso–desuso de hiatos, etc.⁸⁸

⁸⁵ Guthrie nos presenta cuatro parámetros: la de crítica literaria, la de las consideraciones filosóficas y las mencionadas. Precisamente las que he seleccionado son las que califica como “más objetivas”. No por ello, claro está, han dejado de suscitar debates. Cfr. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 41–54.

⁸⁶ Cfr., Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, pp. 52–54.

⁸⁷ Me parece interesante mencionar, además, el método proléptico de plantea Charles Kahn, en el que establece que “el autor y su concepción de la escritura son esencialmente los mismos en los diálogos socráticos y en los tardíos; únicamente cambia el público al que se dirige”. Esto pasaría de largo muchos de los cambios estilísticos que sufre un autor a lo largo de su vida. Cfr. Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, pp. 380–383.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 49.

Ha sido por el análisis estilométrico que se ha producido un esquema cronológico medianamente aceptado,⁸⁹ de modo que los diálogos quedan divididos de la siguiente manera:

1. **Tempranos:** *Apología, Critón, Laques, Lísias, Cármides, Eutifrón, Hippias Menor y Mayor, Protágoras, Gorgias e Ión.*
2. **Medios:** *Menón, Fedón, República, Simposio, Fedro, Eutidemo, Menéxeno y Crátilo.*⁹⁰
3. **Tardíos:** *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo y Leyes.*

91

Ahora bien, si quisiéramos especificar la fecha de redacción del *Simposio* aparece el problema de qué referencia debemos tener para datarla pues podemos o bien tomar la fecha de la victoria de Agatón o la fecha que comentan algunos historiadores. Si hacemos caso a la primera, debió ser después del 416 a.C., si consideramos la segunda, algunos indican una cercanía con el momento en

⁸⁹ Esto no significa que no haya otros esquemas relevantes. De hecho, la evidencia histórico narrativa produjo su propia cronología referida, a su vez, a los eventos en la vida de Platón. De este modo, el *corpus* quedaba dividido de la siguiente manera:

Antes de la primera visita a Sicilia: *Ión, Hippias menor, Protágoras, Apología, Critón, Laques, Lisias, Cármides, Eutifrón, Libro I de la República y Gorgias.*

20 años posteriores: *Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Simposio, Fedón, República, Fedro, Parménides y Teeteto.*

Entre la segunda y tercera visita a Sicilia: *Sofista y Político.*

Después de la tercera visita: *Timeo, Critias, Filebo y Leyes.*

Cfr. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, p. 53.

⁹⁰ A partir de este esquema, hemos de considerar al *Simposio* estrictamente como un diálogo intermedio.

⁹¹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, p. 50. La aceptación no debe ser considerada como dogma, pues hay todavía muchas críticas y dudas respecto de algunos diálogos que o bien parecen no encajar del todo en la categoría en que están o que, por su propia extensión, tomaron mucho tiempo en redactarse. En este aspecto, el estudio que ofrecen tanto Guthrie como Branwood, son bastante ilustrativos.

que los arcadianos fueron separados por los espartanos, en el 385 a.C.⁹² Aunque, también se ha propuesto que fue redactado alrededor del 400 a.C.,⁹³ tal idea resulta más bien difícil de seguir dada la fecha de la sentencia y muerte de Sócrates en el 399 a.C.⁹⁴ Eso habría dado a Platón solamente un año para la redacción de *Apología*, *Critón*, *Fedón* y *Simposio*, por mencionar algunos. Dicha empresa es, por demás, imposible.

2.1.2 Estilo y temas

Una de las características de los diálogos temprano es su brevedad,⁹⁵ por lo que el *Simposio*, al menos basado en eso, cuenta como diálogo posterior. Del mismo modo, los primeros tienen como protagonista principal y directo a Sócrates, mientras que otros le ofrecen tanta presencia como a sus interlocutores.⁹⁶ Terry Penner indica que una de las más notables características de estos diálogos es su carácter alegre y extrovertido, mientras que los demás suelen ser tanto más técnicos como pesimistas.⁹⁷ Del mismo modo, otra peculiaridad del diálogo temprano es la *aporía*,

⁹² Ibid., p. 365.

⁹³ Ibid., p. 366.

⁹⁴ Esto, naturalmente, si asumimos que Platón escribió sus diálogos después de la muerte de su maestro. Hay mucho debate al respecto y las respuestas no apelan necesariamente a razones objetivas sino a interpretaciones de la propia filosofía de Platón. Cfr. Ibid., pp. 54–56.

⁹⁵ Con excepciones notables como el *Gorgias* y el *Protágoras*.

⁹⁶ De hecho, la escuela anglo–americana ha convenido en llamar a los diálogos tempranos como diálogos *socráticos*. Esto con base, primero, en que corresponden a la época inmediatamente posterior a la muerte de Sócrates y en que éste posee la autoridad filosófica y atención narrativa. Cfr. Christopher Rowe, “The *Symposium* as a Socratic Dialogue” en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Washington, DC, Center for Hellenic Studies, edited by James Lesher, Debra Nails & Frisbee Sheffield, 2007, pp. 9 y 10.

⁹⁷ Esta valoración de Penner es, por demás, debatible. *Apología*, que aparece en muchas ocasiones como el primero de los diálogos platónicos no posee un carácter alegre y, por el contrario, se siente como un trago amargo respecto de la posición del filósofo en la sociedad ateniense. Incluso *Critón* posee un ambiente más bien trágico. Por otro lado, no se puede afirmar del todo que diálogos como

es decir, un final en el que la cuestión que se trataba no es del todo resuelta y, por el contrario, lo único que queda claro es la ignorancia del interlocutor.⁹⁸

Lo anterior puede darnos ciertas pistas de la relevancia del *Simposio* como diálogo intermedio, en primer lugar porque su longitud es mayor a la de diálogos tempranos, aunque comparte un carácter más alegre y festivo. Incluso cuando Alcibíades entra borracho, cambiando fuertemente el tono ominoso y metafísico del discurso de Sócrates a uno más mundano y burdo, la celebración continua, los flautistas tocan y todos ríen.

En otro aspecto, el protagonismo no recae enteramente sobre Sócrates. Esta afirmación la hago considerando varias cosas: la primera es que el inicio del diálogo no va directo sobre las acciones de Sócrates, sino que descansa sobre lo que Aristodemo le contó a Apolodoro y que ahora él relata a su amigo. Del mismo modo, el motivo de la reunión es por la victoria de Agatón, por lo que él es el anfitrión y centro de todo lo que sucede alrededor, al grado de que Alcibíades entra buscándolo a él y no se percata de la presencia de Sócrates. Finalmente, incluso cuando Sócrates toma la palabra, su discurso se centra en lo que otra persona, es

Sofista o *Timeo* sean necesariamente pesimistas. Me parece, pues, que el carácter está determinado por el tema, cosa completamente distinta. Por tanto, que el tema se vuelva más metafísico o científico en diálogos posteriores solo supone un tratamiento diferente y con ello, un tono distinto. Cfr. Terry Penner, "Socrates and the early dialogues" en *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Richard Kraut, 2006, p. 125.

⁹⁸ Debo aclarar que me parece que el tema de la *aporía* es uno al que algunos comentaristas (como el propio Penner) se han aproximado de manera errónea. Que un diálogo o un ejercicio filosófico termine de manera aporética no debe ser sinónimo de fracaso, es decir, no debe pensarse que hemos sido incapaces de resolver una cuestión. En el caso de Sócrates y Platón, podemos no llegar a saber qué es algo (la virtud, la belleza, etc), pero conseguimos distinguir qué no es ese algo. El resultado es positivo en la medida en que ese *no-ser* complementa el *ser* de una cosa. Asimismo, me parece que el carácter aporético de los diálogos socráticos es muestra de cuán acabado es el ejercicio filosófico y, precisamente por eso, de cuán constantes debemos ser. Cfr. 1.2.3 de la presente investigación.

decir, Diotima, le ha enseñado. Nuestra atención, pues, es constantemente desviada de la presencia de Sócrates.

Esta dinámica no solo se ve reflejada en cómo se desarrollan las cosas en términos estilísticos o literarios, sino que incluso los propios temas son una conjugación de los intereses tanto de Sócrates como de Platón. Las cuestiones éticas en conjunto con la naturaleza de las cosas importaban al primero, mientras que el segundo mostró una mayor atención a lo metafísico. Abonando al problema, Rowe comenta lo siguiente:

We might be able to say of a dialogue that refers to Platonic Forms that it is, to that extent, Platonic rather than Socratic, but only in virtue of that single feature; and there may well be other features of them of which the same could be said —if only we knew which these were). But by the same token, the fact that the *Symposium* contains, and even proposes, a Socratic psychology also makes it Socratic rather than Platonic.⁹⁹

A pesar de que el *Simposio* presenta el tema de las Formas platónicas, manifestadas en la idea de lo Bello, culmen de la *escala amoris*, esta psicología socrática a la que refiere Rowe está dada precisamente porque el centro del diálogo son Eros y el deseo. La presencia de un aspecto metafísico, más que socavar las preocupaciones socráticas, incluso parece complementarlas y llevarlas a otro nivel. La respuesta que ofrece Rowe a la pregunta de si es el *Simposio* un diálogo socrático resulta aporética, no es que el diálogo no presente aspectos platónicos, pero no son suficientes para nombrarlo tal, ni tampoco hay razón suficiente para llamarlo solamente socrático. Hay, pues, una oscilación entre los diálogos

⁹⁹ Christopher Rowe, *The Symposium as a Socratic Dialogue*, p. 19.

tempranos y los de madurez. La intención de Platón a la hora de dotar a los participantes previos de ideas semejantes pero no tan pulidas como las de Sócrates no es otra que diferenciarlo de los demás,¹⁰⁰ al mismo tiempo que señala cómo la erótica socrática ayuda a su propia teoría de las Formas.¹⁰¹

A manera de balance final respecto del *Simposio* en relación con los demás, podemos afirmar ciertas cosas. La primera es que como diálogo intermedio sigue padeciendo de una fuerte influencia socrática, cosa que, en términos de la investigación que me interesa, sugiere un uso continuo y amplio de ese método llamado *dialéctico*, incluso sin que el propio Platón diera su propia definición. Por otro lado, en tanto que existen características de los diálogos tardíos, es de esperar que haya una noción en ciernes de la *dialéctica* que expondrá posteriormente en *República*.¹⁰² Así, el concepto por el que indagamos se encuentra, al menos desde este diálogo, entre la gran carga de la tradición literaria –aunada a la influencia de Sócrates— y la búsqueda platónica de la autenticidad filosófica. Es bajo estos parámetros que el problema que me motiva cobra relevancia.

2.2. Lógica y dialéctica

¹⁰⁰ Esta idea será problematizada en páginas adelante.

¹⁰¹ Rowe, *The Symposium as a Socratic Dialogue*, p. 21.

¹⁰² Aquí no se asegura que *República* sea una obra posterior. De hecho, algunos estudios lingüísticos, sobre todo los de Ritter y Lutoslawski, sugieren que el Libro I fue escrito en un momento entre los diálogos tempranos y los diálogos intermedios. A pesar de que se llega a consensos generales, las discusiones en estos temas siguen vigentes. Cfr., Leonard Brandwood, *Stylometry and chronology*, pp. 97–102.

Aunque en el capítulo anterior se demostró que la dialéctica socrática no se reduce a un procedimiento silogístico, me parece necesario profundizar en esta iteración metodológica aplicándola sobre el propio diálogo. El objetivo de esto no es otro que el de agotar las posibilidades interpretativas de la *dialéctica* en la obra. Independientemente de si quien escribe es partidario de esta reducción lógica o no, el presente no podría ser un estudio serio si no indagase, precisamente, en estas iteraciones.

Para lo anterior, dividiremos esta sección en tres apartados, el primero dirigido a los encomios previos a Sócrates, el segundo dedicado al diálogo que establece éste con Agatón y el tercero analizará el intercambio que tiene Sócrates con Diotima.

2.2.1. Encomios

La principal dificultad de atender silogísticamente los discursos previos al de Sócrates yace precisamente en que su objetivo es distinto al *elenchos* socrático. En 117d, cuando se exhorta a los presentes, el vocablo que se usa es ἔπαινον,¹⁰³ es decir, elogio o alabanza.¹⁰⁴ Así lo traduce Martínez: “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”.¹⁰⁵ Pocas líneas después, la palabra que se usa

¹⁰³ δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἔρωτος.

¹⁰⁴ Cfr. *LSJ*, s.v. *fysis*.

¹⁰⁵ 177 d.

es ἐγκωμιαζέτω¹⁰⁶, que igualmente se traduce como alabanza u oda laudatoria. Más intuitivamente, de aquí parte la recurrencia de traducirlo como “encomio”. El encomio, a diferencia del *elenchos*, no tiene como objetivo el perfeccionamiento de alguien, ni la aproximación a la verdad; su única tarea es resaltar las cualidades del objeto del discurso y, en todo caso, alabarlo por sus logros y hazañas. Podríamos decir, incluso, que el encomio pertenece a un ámbito retórico, por lo que su apreciación podría ser, en todo caso, estética.¹⁰⁷

En todo caso, me parece que aproximarnos de manera lógica o silogística puede brindarnos más claridad sobre lo que cada uno de los encomiadores presentan, al mismo tiempo en que nos permite establecer relaciones entre cada uno de los discursos. Tal ha de ser el proceder de las siguientes páginas.

El discurso de Fedro¹⁰⁸ es breve y sencillo, pero atiende preocupaciones éticas muy específicas. Comienza señalando, con base en Hesíodo y Parménides, que Eros es el dios más antiguo de todos y, por ello, el que más bienes nos ha dado.¹⁰⁹ Es esto último lo que permea todo su encomio y en lo que se han de centrar otros interlocutores, la relación de Eros con el hombre: “Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente,

¹⁰⁶ ἀλλὰ τύχη ἀγαθῆ καταρχέτω Φαῖδρος καὶ ἐγκωμιαζέτω τὸν ἔρωτα. Nótese que en este caso, la palabra parece venir de la mezcla entre ἐν y κωμιάζω, no precisamente de ἐγκώμιος.

¹⁰⁷ Cfr. Frisbee Sheffield, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 45.

¹⁰⁸ Fedro fue un aristócrata ateniense, asociado al círculo de amigos de Sócrates y Platón. Poco se sabe realmente de su vida fuera de lo retratado por Platón. De lo que sí se tiene certeza, es que profanó los misterios eleusinos y se le obligó a huir de Atenas. Cfr. Debra Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2002, pp. 233 y 234.

¹⁰⁹ 178 b–c.

esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor”.¹¹⁰

La caracterización que nos ofrece de Eros es la de un dios benévolo, que incita a los hombres a actuar virtuosamente. Por lo que sigue, parece que la idea que tiene Fedro de una *vida noble* no va más allá del honor y el valor. “Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios “inspira valor” en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo”.¹¹¹

Desde aquí se atisba, por otro lado, que las relaciones que tienen al amor de por medio pueden dirigirnos hacia lo bueno, hacia τὸ καλόν, aunque los detalles del camino estén dados de manera muy burda.¹¹² Fedro apunta, según parece, a una vía negativa, en la que la sola idea de vergüenza que supone ser vistos actuar deshonorosamente por nuestro amado nos invita a actuar bien.¹¹³

Si tuviésemos de todo lo anterior que rescatar una “tesis”,¹¹⁴ bien podríamos quedarnos con la conclusión que él mismo nos ofrece: “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”.¹¹⁵

¹¹⁰ 178 c.

¹¹¹ 179 a–b.

¹¹² Cfr. Frisbee Sheffield, “The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato’s Endoxic Method?” en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Washington, DC, Center for Hellenic Studies, edited by James Lesher, Debra Nails & Frisbee Sheffield, 2007, p. 24.

¹¹³ 178 d–e.

¹¹⁴ Nótese que esto forma parte de la búsqueda de claridad en lo que se presenta y no quiero decir que de hecho Fedro proponga una tesis para comprobar.

¹¹⁵ 180 b.

La participación de Pausanias¹¹⁶ resulta de gran utilidad para nuestra investigación, pues lo primero que ofrece es un replanteamiento de la cuestión: “No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho de forma tan simple la invitación a encomiar a Eros. Porque, efectivamente, si Eros fuera uno, estaría bien; pero en realidad, no está bien, pues no es uno”.¹¹⁷

Lo que sigue es una distinción entre el Eros Pandemo y el Eros Uranio, el primero más vulgar y menos digno de ser admirado que el segundo. De aquí se desprende una distinción que sirve a la argumentación posterior en el diálogo, y es que vale más el Eros Uranio porque nos incita a amar los bienes del alma: “Y es pérfido aquél amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable”.¹¹⁸

Uno podría cometer el error de pensar que la participación de Pausanias es en realidad una respuesta o crítica a Fedro,¹¹⁹ sobre todo cuando concluye: “Ésta es, Fedro —dijo— la mejor contribución que improvisadamente te ofrezco sobre Eros”.¹²⁰ Sin embargo, debemos tener en cuenta que Fedro ha sido el de la idea de

¹¹⁶ De este Pausanias se sabe realmente poco. Aparece solamente en obras de Platón y Jenofonte, pero, por ellas, se conoce que fue amante de Agatón. Cfr. Debra Nails, *The People of Plato*, p. 222.

¹¹⁷ 180 c.

¹¹⁸ 183 e. Considerar siquiera que el alma permanece nos lleva a una discusión metafísica que poco a poco se va cimentando. Este es, pues, el primer momento de esa primera teoría del alma en el *Simposio*.

¹¹⁹ Podríamos partir de lo silogístico y detenernos a analizar de manera lógica los encomios hasta ahora:

- 1) La “tesis” de Fedro podría desarrollarse más y quedaría como $P = R \& S \& T$, siendo R que Eros es el dios más antiguo, S que es el más venerable y T el que mejor encamina a los hombres a la virtud.
- 2) Pausanias inicia afirmando que $\sim Q$, es decir que Eros no es uno. Dado que relaciona lógicamente a Eros con Afrodita, su origen está subyugado al de la Uránida. Con eso, pasa de $\sim Q$ a $\sim R$. Cosa suficiente para negar todo P y, con ello, todo lo que ha dicho Fedro.

¹²⁰ 185 c.

encomiar a Eros, por lo que más que una respuesta es una manera de *rendir cuentas* a quien ha propuesto la dinámica de la reunión.

En el caso de Erixímaco,¹²¹ desde el inicio afirma que solo ahondará en lo que ha dicho su antecesor.¹²² Lo relevante de su discurso es que extiende la presencia de Eros a todas las cosas: “No sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia”.¹²³

Esto no supone ningún tipo de oposición a las posturas de los anteriores encomiadores; que Eros esté en todas las cosas no contradice ni que haya uno vulgar y uno celeste, ni que lleve a los hombres a una vida virtuosa.

Erixímaco hace hincapié en que se requiere de una técnica que armonice los contrarios, no con el objetivo de crear un punto medio, sino buscando siempre que, aquél que está ausente de algo o con una cierta desmesura, se le infunda lo que carece y se ordene lo que posee: “Una vez más, aparece, pues, la misma argumentación: que a los hombres ordenados y a los que aún no lo son, para que lleguen a serlo, hay que complacerles y preservar su amor”.¹²⁴ La relevancia de esto será patente durante el discurso de Sócrates–Diotima.

¹²¹ Erixímaco fue un físico y médico ateniense. Se sabe que fue un gran amigo de Fedro porque suele describirseles juntos. Del mismo modo, fue acusado de profanar los misterios eleusinos, pero no se sabe si fue ejecutado o exiliado. Cfr. Debra Nails, *The People of Plato*, pp. 143 y 144.

¹²² 185 e – 186 a. Cfr. Frisbee Sheffield, *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method*, p. 25.

¹²³ 186 a–b.

¹²⁴ 187 d.

Aristófanes¹²⁵ inicia su discurso diciendo:

Efectivamente, Erixímaco, tengo la intención de hablar de manera muy distinta a como tú y Pausanias habéis hablado. Pues, a mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros [...] pues es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano.¹²⁶

En este sentido, uno podría pensar que el comediógrafo sostiene la misma idea de Fedro, es decir, que Eros es el dios que más beneficia a los hombres. El problema, naturalmente, es que no se trata de una cuestión argumentativa ni de debate. En todo caso, que ambos comuniquen el mismo juicio revela la influencia de una tradición predominantemente poética. La constante referencia a la mitología o a la épica no es gratuita.¹²⁷

Lo anterior, aunado al uso del mito por parte de Aristófanes, vuelve más complicada una aproximación silogística o lógica.¹²⁸ El comediógrafo afirma, con base en el mito del andrógino, que lo doble no es el dios, sino el hombre: “Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo del hombre, al haber quedado seccionado en

¹²⁵ Aristófanes fue un comediógrafo griego de quien sobreviven once obras. Su comedia *Las nubes* ataca fuertemente la educación sofística y tiene como uno de los personajes principales a Sócrates. De hecho, Platón y Aristófanes comparten personajes en sus obras, aunque el tratamiento que se les da es distinto. El comediógrafo aparece en el *Simposio* como uno de los que logra quedarse despierto toda la noche con Agatón y Sócrates, discutiendo de comedia y tragedia. Cfr. Debra Nails, *The People of Plato*, pp. 54–57.

¹²⁶ 189 c–d.

¹²⁷ A lo largo del diálogo podemos encontrar varias ocasiones en que el mito se usa para sustentar algo. Cfr. 178 b–d, 179 d–e, 189 d – 191 e, 195d, 196 c–d y 203 b–e.

¹²⁸ Pensemos, incluso, el gran problema que es la diferencia entre *mito* y *razón* para algunos intérpretes. La crítica platónica a la poesía proviene precisamente de la imprecisión de la verdad poética. Comenta Penelope Murray: “Problematic truth status is here presented as a defining characteristic of myth. And myth is by implication contrasted with a form of discourse that is true”. aunque agrega, “But *muthos*, we should note, is nevertheless a kind of *logos*”. Cfr. Penelope Murray, “What is a *muthos* for Plato?” en *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, edited by Richard Buxton, 1999, p. 251.

dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando su propio símbolo”.¹²⁹ Así, Eros no sería sino el “nombre para el deseo y persecución de esta integridad”.¹³⁰

Aunque los diálogos poseen aspectos que se contraponen, como lo señalado arriba, la lógica no es suficiente para abarcar la totalidad de lo que se dice.¹³¹ La tarea de los encomiadores no es sino ofrecer retratos distintos de un mismo objeto; es dar a conocer los diversos rostros de un mismo símbolo, de un mismo Eros.

Antes de que Agatón¹³² inicie su discurso, se da un breve diálogo entre él y Sócrates que nos interesa, no tanto por lo que puede abonar sobre Eros, sino por el vocablo que usan. Fedro, interrumpiendo la plática que llevaban los otros dos, le pide al poeta que mejor se dedique a encomiar al dios. Agatón responde: “Dices bien, Fedro; ya nada me impide hablar, pues con Sócrates podré dialogar, también, después, en otras muchas ocasiones”.¹³³ El verbo que utiliza es *διαλέγεσθαι*, el mismo que en atribuía páginas atrás Jenofonte a Sócrates.¹³⁴ La conversación que empezaban a tener Sócrates y Agatón y que bien pudo ser el inicio de un diálogo

¹²⁹ 191 d.

¹³⁰ 192 e.

¹³¹ Si forzásemos lo dicho por Aristófanes, habría una negación a la tesis ~Q de Pausanias, aunque, siguiendo la lógica, eso no implica la negación de las consecuencias de ~Q.

¹³² Agatón fue un poeta ateniense amante de Pausanias. Aparece en obras de Platón, Jenofonte y Aristófanes. La visión que se presenta de él, al menos en el *Simposio* es por demás positiva: la reunión de hecho toma lugar para festejar su victoria en las Leneas, da una grata bienvenida a Sócrates y Aristodemo, provee un discurso que además inquiriere sobre la naturaleza de Eros y es, junto con Aristófanes, el único que se queda toda la noche platicando con Sócrates. Cfr. Debra Nails, *The People of Plato*, pp. 8–10

¹³³ 194 e.

¹³⁴ Cfr. 1.2.3 de la presente investigación.

temprano, es interrumpida para pasar a otra cuestión. La atención continuamente está desviándose de Sócrates y de su método.¹³⁵

Respecto del encomio que ofrece el poeta, se relaciona con lo dicho por Fedro cuando afirma: “Y yo, que estoy de acuerdo con Fedro en muchas otras cosas, no estoy de acuerdo, sin embargo, en que Eros es más antiguo que Cronos y Jápeto”.¹³⁶

Si continuamos observando el texto bajo el lente lógico con el que se atribuye generalmente al método socrático, el discurso de Agatón parece hasta cierto punto irrelevante. No interviene directamente en las propuestas de los demás encomiadores y, por el contrario, deja la sensación de inaugurar otro punto en el desarrollo del diálogo. Lo relevante viene precisamente cuando aparece Sócrates.

2.2.2 Sócrates

La intervención del filósofo inicia con una serie de preguntas a Agatón; el *diálogo* que se había pospuesto en pasajes anteriores resulta ineludible y se presenta por fin el ejercicio dialéctico. “En verdad, querido Agatón, me pareció que has introducido bien tu discurso cuando decías que había que exponer primero cuál era la naturaleza de Eros mismo y luego sus obras”.¹³⁷ La atención sobre *lo que es Eros* es ya un elemento propio de la filosofía socrática, el famoso τὸ τί ἐστι.

¹³⁵ 195 b. Cfr. 2.1.2. de la presente investigación.

¹³⁶ Si consideramos la conjunción de las “tesis” de Fedro, lo que dispone Agatón atenta contra lo que el primero propone.

¹³⁷ 199 c.

Ea, pues, ya que a propósito de Eros me explicaste, por lo demás, espléndida y formidablemente, cómo era, dime también lo siguiente: ¿es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada? Y no pregunto si es amor de una madre o de un padre —pues sería ridícula la pregunta de si Eros es amor de madre o de padre—, sino como si acerca de la palabra misma <<padre>> preguntara: ¿es el padre padre de alguien o no? Sin duda me dirías, si quisieras responderme correctamente, que el padre es padre de un hijo o de una hija.

¿O no?¹³⁸

Las preguntas socráticas parecen incidir sobre una idea propugnada por Agatón y que en realidad son una serie de falacias: que Eros es joven por relacionarse con los jóvenes¹³⁹, que se aproxima a las almas blandas y huye de las endurecidas, por lo que él también es blando y no duro¹⁴⁰, etc. Así, la conclusión a la que llega el filósofo en 201 c, a saber, que Eros está falto de cosas bellas y buenas, revela la nula capacidad argumentativa de dicha asociación y, en todo caso, sigue dejando como una incógnita la naturaleza erótica.

Pero detengámonos un momento en el método que usa Sócrates y veamos hasta qué punto nos resulta suficiente su desarrollo como una muestra clara del ἔλεγχος.

- 1 Agatón afirma que P, es decir, que Eros es el dios más hermoso y el mejor.¹⁴¹ A efectos del siguiente análisis, dicha afirmación puede desdoblarse un poco más, al afirmar que P=H&M, donde H significa

¹³⁸ 199 c–d.

¹³⁹ 195 c.

¹⁴⁰ 195 e.

¹⁴¹ 197 b–c.

“Eros posee la belleza” y M “Eros posee el bien”¹⁴². Esto resulta claro cuando pensamos, quizás muy socráticamente, que nadie que sea bello carece de belleza y que si alguien o algo es *el mejor*, es porque posee bondad o es *bueno*.

- 2 Tanto él como el filósofo convienen que Q, es decir, que Eros es amor de algo.
- 3 Aunque la conversación cambia un poco, pues Sócrates le pide al poeta que guarde en su mente la pregunta de qué ama Eros, hemos de adelantarnos a 201a, cuando el filósofo pregunta: “¿no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad?”¹⁴³ Dado que ambos coinciden en que es así, podríamos decir que confirman que R y que S, siendo R “Eros ama la belleza” y S “Eros desea la belleza”.¹⁴⁴
- 4 Ahora bien, uno desea y ama aquello que no se posee.¹⁴⁵ Así pues, han establecido que si R y S, entonces ~H es decir si Eros ama la belleza y desea la belleza, entonces no es bello él mismo.
- 5 Nuevamente, por *modus tollens* la tesis P de Agatón se encuentra negada.

¹⁴² Desde aquí resulta curioso la asociación entre Belleza y Bien. Aunque en el poeta aparecen mencionadas por razones distintas y con motivos distintos, el propio Sócrates hará clara la relación en 201 c, cuando pregunte: “Las cosas buenas, ¿no te parece que son bellas?”

¹⁴³ 201 a.

¹⁴⁴ En realidad, a diferencia de la igualdad entre Belleza y Bien, nunca se establece formalmente la identidad entre *desear* y *amar*. En 200 a Sócrates pregunta: “¿desea Eros aquello de lo que es amor?” Dicha relación es, sin embargo, muy relevante para lo que sigue en el diálogo y es, en realidad, uno de los aspectos que define el carácter ético de esta conversación, pues el deseo es también un objeto de la ética.

¹⁴⁵ “También a mí me lo parece”, afirma el poeta en 200 a.

Nuestra investigación bien podría terminar aquí: si el ἔλεγχος socrático está presente, también lo está su propia idea de dialéctica, no hay nada nuevo bajo el sol. Sin embargo, todo sigue pareciendo insuficiente. Las participaciones previas a Sócrates se sienten accesorias y no parece haber una respuesta positiva a la cuestión de *cuál es la naturaleza de Eros*.

Vale la pena, pues, detenerse a pensar sobre el valor discursivo de los encomios anteriores. ¿Hay alguna razón de que no haya un verdadero *diálogo* hasta el momento en que aparece el filósofo? Antes de dialogar con Agatón, Sócrates afirma:

Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado. Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuí a Eros [...] ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta forma, pues no podría.¹⁴⁶

Aunque esto crea una distancia con los anteriores discursos (en tanto que se pasa de una visión poética o retórica a una filosófica y dialéctica), esto no supone que Sócrates considere como falso lo que sus antecesores han dicho. Pues como Frisbee Sheffield dice: “The previous speakers may believe many fine things about *erôs* (and some false ones), but they will not know either that these opinions are true, or why”.¹⁴⁷ Por tanto, lo que interesa al filósofo es la verdad, cosa que queda clara con la respuesta que ofrece Sócrates a Agatón cuando éste le dice que no

¹⁴⁶ 198 e – 199 a.

¹⁴⁷ Sheffield, *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method*, p. 30. Cfr., Murray, *What is a muthos for Plato?*, p. 253.

podría contradecirlo: “En absoluto, replicó Sócrates, es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil”.¹⁴⁸

A partir de lo anterior, podríamos pensar que los discursos previos justifican de algún modo la búsqueda o la corrección filosófica que propone Sócrates, es decir, que lo que aportan son los caminos errados que, aunque intuyen un poco de la naturaleza de Eros, no acaban por describirla cabalmente. Esta postura, sin embargo, omite lo que Aristodemo comenta en el prólogo del diálogo: “No obstante, os diré las cosas más importantes y el discurso de cada uno de aquellos que me pareció digno de mención”.¹⁴⁹ Las participaciones de hecho ayudan a resaltar la figura de Sócrates, pero todas han sido dignas de mencionarse, de ser preservadas. “The detailed speeches provide the opportunity to examine a variety of puzzles and issues arising from the topic, and this enables one to discern more clearly where the resolutions might lie”.¹⁵⁰ Como se ha dicho con anterioridad, los discursos ofrecen rostros de un mismo dios, pero Sócrates es el único que buscará adentrarse y develar lo que hay detrás de ellos.

Hay que cuestionar, pues, la naturaleza del método socrático. Si asumimos lo que nos han propuesto comentaristas como Vlastos o Robinson, es decir que dialéctica socrática es un ejercicio de refutación,¹⁵¹ sería conformista de nuestra

¹⁴⁸ 201 c.

¹⁴⁹ 178 a.

¹⁵⁰ Cfr., Sheffield, *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method*, p. 45. Sheffield sugiere brevemente la relación que hay entre la consideración de los encomios previos a uno de los pasos de la *escala amoris*. Aunque no profundiza en ello, realmente me parece que ahí está la verdadera clave de la presencia de los discursos. Sobre esto volveremos más adelante en el Capítulo 3.

¹⁵¹ Cfr., I.2.3 de la presente investigación.

parte. Y, en todo caso, bien podríamos llamar al mismo Sócrates un sofista.¹⁵² Sin embargo, la conclusión del filósofo es todo menos concluyente. Que Eros ama la belleza porque no la tiene es quizás el trazo más definido del dios hasta ese momento. Es contradictoria, sí, pero con respecto a lo que sostenía Agatón y no en sí misma.

Esto desplaza al filósofo de la categoría de sofista: el reconocimiento de la Verdad como único fin y paradigma nos saca de lo exclusivamente lógico y nos posiciona en un ámbito epistemológico. Ya no se trata solo de refutar, sino también de alcanzar esa verdad con el otro. Incluso, si somos estrictos, aquello en lo que todos coinciden es que el fin del deseo es el bien, que aquello a lo que nos conduce Eros es a la virtud. Aunque la parte lógica del diálogo es débil, la ética o pedagógica no.

2.2.3 Diotima

Si nos enfocáramos argumentativamente en la intervención de Diotima, podríamos dividirla en 2 partes: una *elenctica* y otra narrativa.¹⁵³ Sobre la primera, podemos saber que hubo un ejercicio refutatorio de por medio porque el propio Sócrates

¹⁵² Con esto hago referencia a lo planteado en el *Sofista*, cuando el extranjero señala que la refutación es la más grande y poderosa de las refutaciones y, al preguntársele que quiénes son tales refutadores, responde que “teme llamarles sofistas”. Aunque el pasaje ha sido ampliamente considerado como ambiguo, la interpretación común es que este ‘temor’ viene de conferirle a los sofistas la capacidad de purificar. Cfr., Platón, *Sofista*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Néstor Luis Cordero, 2011, 230 e – 231 a & G.B. Kerferd “Plato’s noble art of sophistry” en *The Classical Quarterly*, 4, 1954, p. 85.

¹⁵³ Esta distinción supone que hay una diferencia radical entre ambas, cosa bastante debatible si a Platón se refiere. Tal cuestión se tratará líneas más abajo.

afirma: "...también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello, ni bueno".¹⁵⁴ Si prestamos atención al uso de "mismo", podemos pensar que el procedimiento dialógico había sido idéntico al que tuvo el filósofo con el poeta.

Ahora bien, esta parte *elenctica* es más bien breve, luego de indagar un poco en las preconcepciones de Sócrates, Diotima lleva al filósofo a confirmar que Eros no es propiamente un dios, pues todos los dioses son tanto bellos como buenos.¹⁵⁵ En términos formales, podríamos agregar (a sabiendas de que el *ἔλεγχος* se manifiesta del mismo modo que con Agatón) una perspectiva distinta desde la lógica cuantificacional. Si consideramos, pues, que todos los encomiadores junto con Sócrates conciben a Eros como un dios, podríamos enunciar lo siguiente:

- a) Para todo X tal que X es un dios, entonces este posee cosas buenas y bellas.
- b) Eros, en tanto que desea aquello que no tiene, carece de lo bello y bueno.
Esto queda demostrado gracias al diálogo entre Sócrates—Agatón y Diotima—Sócrates.
- c) Por lo tanto, Eros no es un dios.

El resultado, naturalmente, atenta contra lo que todos han sostenido. Esto ha propiciado una lectura sobre el lugar de Sócrates frente a los encomiadores; la misma propone que lo que resuelve el filósofo junto con Diotima pone de manifiesto

¹⁵⁴ 201 e.

¹⁵⁵ 202 d.

que los otros que han hablado son ignorantes, aunque se precien de saber.¹⁵⁶ Esto está relacionado con la intención de la dialéctica socrática, es decir, con la examinación gnoseológica y la búsqueda de la verdad. Sin embargo, la propia sacerdotisa de Mantinea señala que hay un punto medio entre el saber y el no saber:

¿No sabes – dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre conocimiento y la ignorancia.¹⁵⁷

Que Sócrates mismo equipare sus creencias con las de Agatón antes de su encuentro con Diotima, puede ser señal de esta *recta opinión* de la que todos, de algún modo, han participado. “In the *Symposium*, as in the *Meno* and the *Phaedo*, Plato seems to assume that one will end up with the right starting points for further inquiry because there is something about the nature of the mind that ensures such progress is possible”.¹⁵⁸

Ahora bien, en lo que respecta a la parte que hemos denominado narrativa, resulta curioso que Diotima recurra a ella para dar cuenta de la naturaleza intermedia de Eros. Podríamos pensar, de nueva cuenta, que hay una escisión entre el aspecto literario y el argumentativo, pero, como hemos tratado de demostrar, la riqueza filosófica del diálogo no se reduce a una visión silogística y formal.

¹⁵⁶ Cfr., Frisbee Sheffield, *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method*, pp. 43–45.

¹⁵⁷ 202 a.

¹⁵⁸ Sheffield, *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method*, p. 45.

Precisamente, la riqueza retórica que supone hablar a través de mitos resulta útil para efectos de la argumentación platónica, con la gran diferencia de que a ésta última le interesa no tanto el deleite sino la verdad. “The fact that Socrates envisages stories with the right (philosophical) content suggests, at the very least, that the distinction between stories and argument should not be taken to imply that stories, as such, have no philosophical substance, and should therefore receive no philosophical analysis”.¹⁵⁹

Con una relación así, ¿nos es posible reducir la dialéctica en el *Simposio* a un mero despliegue y desarrollo silogístico? La respuesta es no. Por el contrario, si hemos de pensar la *dialéctica* desde lo que nos ofrece este diálogo debemos hacerlo valiéndonos en conjunto de lo filosófico y literario. Antes de hacerlo, vale la pena detenernos en otro aspecto de la obra que se ha presentado ya en pasajes anteriores, a saber, la ética.

2.3 Ética y deseo

Una de las lecturas más comunes del *Simposio* es aquella en donde se atiende al objeto amado, el cual, si partimos de la sección anterior, queda claro que se trata del Bien y de la Belleza. Esto deviene fácilmente en una lente ética que permea todo el diálogo, de modo que parece que lo único filosófico en este texto tan literario es la felicidad o el Bien como fin.

¹⁵⁹ Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 45.

Dicha postura no proviene de la nada: si volvemos brevemente sobre los encomios que se han ofrecido, todos señalan siempre a Eros como causa de bienes. Fedro da cuenta de lo anterior citando a Hesíodo,¹⁶⁰ Acusilao,¹⁶¹ Parménides¹⁶² y Homero,¹⁶³ y su postura, que ha quedado definida con anterioridad, es precisamente que Eros infunde valor e inspira a los hombres a obrar hermosamente. El encomio también pone de manifiesto que el cultivo de la virtud depende íntimamente de una relación erótica, de ahí que proponga que “si hubiera alguna posibilidad de que exista una ciudad o un ejército de amantes y amados, no hay mejor modo de que administren su propia patria que absteniéndose de todo lo feo y emulándose unos a otros”.¹⁶⁴

La gran diferencia con Pausanias es, como se ha comentado en el apartado anterior, que distingue dos tipos de Eros: el Pandemo y el Celeste, el primero vulgar y ordinario, el segundo hermoso y masculino.¹⁶⁵ La distinción propone algo más interesante: la neutralidad de la acción: “Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea [...] Ninguna de estas cosas es en sí mismo hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea”.¹⁶⁶

¹⁶⁰ 178 b.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ 179 b.

¹⁶⁴ 178 e.

¹⁶⁵ 180 d – 181 c.

¹⁶⁶ Idem.

Esto nos lleva de nuevo al problema de la cronología del *corpus* platónico. El lugar del *Simposio* como diálogo intermedio lo ha hecho objeto de debates sobre la presencia de la metafísica platónica muy a pesar de la psicología socrática. En este caso particular, entendemos *psicología* socrática como la idea de que todo deseo nos lleva a la felicidad o el bien.¹⁶⁷ Rowe argumenta en contra de la idea de que este diálogo ha abandonado dicha psicología (postura que han tomado comentaristas como Anthony Price)¹⁶⁸ y que la división que realiza Pausanias no hace sino *ensalzar* lo que luego dirá Sócrates.

The ending of the *Symposium*, if not the ending of the round of speeches with the irruption of Alcibiades, surely marks out Socrates as the winner of the competition: whatever anyone else present may have supposed, Socrates—thanks to Diotima—is (so the implication surely is) better informed than the rest about the nature of *erôs*.¹⁶⁹

Aunque lo que señala Rowe es importante, es decir la idea de que las participaciones previas a la del filósofo no van sino escalando hasta culminar¹⁷⁰ con el maestro de Platón, me parece todavía más relevante algo que pasan de largo tanto Price como Rowe: que el *Simposio* nunca se ha tratado de la causa final del deseo, sino del agente.

Antes de desarrollar más lo anterior, hay que volver a Pausanias y su elogio. Si partimos desde este enfoque sobre el quién, nos resulta más fácil aterrizar la

¹⁶⁷ A esto habría de oponerse, por ejemplo, la psicología platónica manifiesta en *República* IV, 436b– 441c, cuando se distinguen los deseos racionales de los irracionales.

¹⁶⁸ Cfr., Anthony Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 254 y 255.

¹⁶⁹ Rowe, *The Symposium as a Socratic Dialogue*, p. 15.

¹⁷⁰ Nótese que Rowe no establece una escisión, sino una continuidad. Al igual que Sheffield, considera que las participaciones previas coadyuvan a lo que presentará el filósofo.

masculinidad del Eros Celeste. “De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia”;¹⁷¹ solo los hombres pueden participar de esta clase de amor. No se trata de cualquier hombre con otro, sino de uno joven, el *erómenos*¹⁷² y de uno viejo, el *erastes*. Detrás de esta relación hay, naturalmente, una función pedagógica, de ahí que luego afirme: “Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastía y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, si se pretende que resulte hermoso el que el amado conceda sus favores al amante”.¹⁷³ En última instancia, que el joven complazca al adulto será con el objetivo siempre de obtener la virtud.¹⁷⁴

Erixímaco concuerda con Fedro en que el resultado de una relación así es la virtud: “aquél que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder de todos y el que nos proporciona toda felicidad”.¹⁷⁵ Para él, *eros* promueve la unión de los opuestos, tanto en el mundo de los hombres como en la naturaleza,¹⁷⁶ de ahí que la moderación aparezca como ejemplo de virtud. El encomiador, valiéndose de la división que ha hecho Pausanias, hace énfasis en la naturaleza doble de *eros* que se manifiesta en el amor de una cosa con su contrario. Es posible, si se extiende un

¹⁷¹ 181 c.

¹⁷² En el caso de Pausanias, este indica que el joven debe ser amante, más bien, por poseer *alguna inteligencia*, hecho que se manifiesta cuando empieza a crecer la barba, es decir, alrededor de los 18 años.

¹⁷³ 184 c–d.

¹⁷⁴ 185 b.

¹⁷⁵ 188 d

¹⁷⁶ Esta idea de *eros* como puente vuelve a aparecer en el discurso de Sócrates–Diotima.

poco esta idea, que la relación entre un hombre viejo y uno joven sea producto de esta misma armonía.

Lo interesante del discurso del médico es la necesidad de una τέχνη. De hecho, parte desde ahí para profundizar en la armonía como fin. “La medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto”.¹⁷⁷ Claro, la medicina se encarga de armonizar energías opuestas en los cuerpos, ¿pero quién ha de lograr algo semejante con el alma?¹⁷⁸ En realidad, el encomio tampoco aclara qué τέχνη ha de lograr dicha *justicia*: Erixímaco hace mención de la música como otro tipo de conocimiento sobre las cosas amorosas¹⁷⁹ (enfocadas a la propia armonía y al ritmo), así también la astronomía (en relación al movimiento de los astros y el cambio de las estaciones)¹⁸⁰ y la adivinación (que conecta a dioses y hombres a través de las operaciones amorosas de la ley divina y la piedad).¹⁸¹ La poca precisión también recae sobre a qué se refiere con *armonía* y *justicia*.

En el caso de Aristófanes, encontramos un cambio con respecto a la idea de que Eros conduce a la virtud o que se requiere propiamente una educación (como sugería Pausanias). Para dar cuenta de las verdaderas intenciones del amor, el

¹⁷⁷ 186 c–d.

¹⁷⁸ La sola posibilidad de la pregunta sugiere que hay, así, elementos opuestos en el alma; es decir, que muy contrariamente a lo que argumentaba Rowe en “Symposium as a Socratic Dialogue”, hay un importante reconocimiento de una *dualidad* en el deseo. Aunque lo anterior no llega a ser manifestación de la psicología platónica de la *República* y, como hemos acordado, los encomios anteriores más bien abonan al discurso de Sócrates–Diotima, dicha *dualidad* es algo que no podemos dejar de lado y que, incluso, permea gran parte del diálogo y del sentido de esta investigación.

¹⁷⁹ 187 c.

¹⁸⁰ 188 b.

¹⁸¹ 188 d–e.

comediógrafo parte del mito del andrógino, que bien puede resumirse así: antes, ambos sexos estaban unidos en un solo ente de cuatro brazos y cuatro piernas, su cuerpo era redondo y su fuerza increíble. Y por su gran *hybris*, osaron desafiar a los dioses y éstos, tras mucho pensarlo, decidieron no matarlos (pues se acabarían los sacrificios), sino partirlos en dos, de modo que siempre estuviésemos incompletos.¹⁸²

Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo.¹⁸³

En este sentido, *eros* no es sino la búsqueda de nuestra totalidad; la visión de Aristófanes enfatiza, pues, nuestra carencia profundamente ontológica. Es cierto que dicha unión con nuestra mitad produce felicidad: “nuestra raza solo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza”.¹⁸⁴ Pero, en última instancia, no es la *eudaimonia* el fin del deseo, sino un producto de su culminación.

Que Aristófanes reconozca una *carencia* sirve de introducción perfecta para un Agatón, quien señala que aunque rodeados de encomios muy bellos, persiste la ausencia de una imagen clara de lo se alaba: “La única manera correcta, sin embargo, de cualquier cosa, es explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza

¹⁸² 189 d – 191 d.

¹⁸³ 191 c–d.

¹⁸⁴ 193 c–d.

de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable”.¹⁸⁵

Aparece finalmente el verdadero objeto del diálogo: la naturaleza del agente, *Eros*. El discurso de Agatón busca precisamente ofrecer cualidades del dios. Afirma, pues, que es el más hermoso y el mejor,¹⁸⁶ el más joven y delicado.¹⁸⁷ Con esto último difiere de Fedro, quien lo consideraba el más antiguo, según contaba Hesíodo.¹⁸⁸ Del mismo modo, asegura que por dicha juventud ha de huir de los más viejos, y por su delicadeza, de las almas duras.¹⁸⁹

A diferencia de Erixímaco o Aristófanes, quienes insistían en un movimiento de unificación de los contrarios, Agatón opta por una dinámica de unión entre los semejantes: “mucha razón tiene aquel antiguo dicho de que lo semejante se acerca a lo semejante”.¹⁹⁰ Lo anterior oscurece el verdadero objeto del deseo: si *Eros* se junta con aquellos que comparten su belleza y juventud, es decir, con los que ya son bellos, jóvenes y tiernos ¿a qué podría aspirar alguien que *quiere*?¹⁹¹ Es cierto que esta iteración erótica también posee rasgos éticos: “además, de la justicia también participa de la mayor templanza. Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a *Eros*”.¹⁹² Pero ¿qué podría querer alguien que ya es virtuoso y templado? La respuesta es,

¹⁸⁵ 195 a

¹⁸⁶ Ídem.

¹⁸⁷ 195 c.

¹⁸⁸ Cfr., 178 b.

¹⁸⁹ 195 b–d.

¹⁹⁰ 195 b.

¹⁹¹ Cfr., Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 27.

¹⁹² 196 d.

como responderá posteriormente Diotima, que la posesión de dicha virtud y templanza se prolongue. El poeta, sin embargo, no es claro con esto.

Quizás, por otro lado, el deseo erótico apunta a la posesión de una τέχνη. “¿acaso no sabemos que aquel a quien enseñe este dios resulta famoso e ilustre, mientras que a quien Eros no toque permanece oscuro?”¹⁹³ Pero, nuevamente, ¿qué pasa con los que no son tocados por él? ¿Por qué se acercaría a los que ya poseen una cierta destreza? O, como señalará Sheffield, ¿por qué la relación entre eros y belleza deviene en creación y no en posesión?¹⁹⁴ A pesar de la intención, Agatón tampoco logra definir la imagen de Eros y, por el contrario, hasta deja más dudas que sus antecesores.

En una clara muestra de que las participaciones se tejen entre sí, Sócrates inicia su discurso declarando lo que bien pudo haber hecho Agatón: “¿Cómo dices, Diotima? [...] ¿Entonces Eros es feo y malo?”¹⁹⁵ La pregunta reincide sobre el carácter ontológico: lo que Eros es y los comentarios siguientes intentan proponer no una carencia total, en la que el dios sea feo, sino un punto intermedio.¹⁹⁶ Y, como si Diotima volviese a corregir a todos los que han participado con anterioridad (y, naturalmente, a los que leemos el texto), afirma:

Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello,

¹⁹³ 197 a.

¹⁹⁴ Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 26.

¹⁹⁵ 201 e.

¹⁹⁶ 202 b.

delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter distinto¹⁹⁷.

Se vuelve clara, entonces, la distinción entre la ética y la erótica: la primera ha de encargarse de lo Bello y Bueno, que por sí mismas son dignas de ser amadas, pero la segunda siempre se enfocará en *quién es el que ama*. Se podría pensar, como mostrábamos en el capítulo anterior,¹⁹⁸ que el *ser* estaba íntimamente relacionado con el *hacer*: el héroe no lo era por sí solo, sino en tanto que realizaba acciones heroicas. Es válido creer, así, que como Eros nos hace amar las cosas buenas, él mismo es bueno. Quien piense de tal modo cometería el error de identificar el *agente* con el *proceso* y el *producto*.

El discurso de Sócrates–Diotima es un rescate de la posición intermedia y de lo que esta supone, pues coloca a Eros en ese interludio omniabarcante (dado que es puente en lo ontológico, ético y epistemológico). “Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio entre estos dos”.¹⁹⁹

No trato de decir que lo que propone Diotima carece de un enfoque ético. De hecho, lo ético está patente, entre otros momentos, cuando le comenta a Sócrates: “En este período de la vida, querido Sócrates —dijo la extranjera de Mantinea, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí”.²⁰⁰ Es decir, sí hay un resultado de felicidad y virtud, al grado de que es ésta

¹⁹⁷ 204 c.

¹⁹⁸ Cfr., 1.1.1 de la presente investigación.

¹⁹⁹ 202 b.

²⁰⁰ 211 c–d.

la que nos procura la inmortalidad: “Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”²⁰¹ Pero, de nueva cuenta, la contemplación de las ideas y la generación de virtudes no son sino el resultado de un camino erótico manifestado en la *escala amoris*; la culminación ética no se identifica con la *τέχνη erótica*.

Las referencias que ofrecían Erixímaco y Agatón respecto de la relación entre *Eros* y *τέχνη* ya no han de parecernos gratuitas: es un arte el que nos conduce a dicho fin. Si la medicina cura los cuerpos, ha de haber un arte que cure también al alma, si adivinación media entre dioses y hombres, habrá un arte que también oscile entre lo mortal y lo inmortal. Aunque dicha *τέχνη* es la *erótica*, no debemos dejar de pensar análogamente en la *dialéctica*.

Recapitemos brevemente lo expuesto hasta ahora y cómo afecta al propósito de nuestra investigación. En el primer apartado, indagamos el lugar que podría tener el *Simposio* en el *corpus* platónico, con el objetivo de ver cuánto de la influencia socrática podía estar contenida en el diálogo. Dado que dicha obra es considerada uno de los diálogos intermedios o de transición, es posible encontrar posturas tanto de Sócrates como de Platón. Así, nos resulta más fácil esperar la aparición de la dialéctica socrática.

Esta dialéctica, que según vimos a través de Vlastos y Robinson, consistía en una argumentación lógica cuyo objetivo era la refutación de la tesis principal del

²⁰¹ 212 a

interlocutor (a través de una reducción al absurdo), no hizo su aparición en la obra sino hasta el diálogo entre Agatón y Sócrates. Dado que pensar a la *dialéctica* como un simple método de refutación fue insuficiente para dar cuenta de otros aspectos del diálogo, se consideró que en la dialéctica convivían aspectos de diversa índole como filosóficos, narrativos y éticos.

Lo anterior nos puso sobre el terreno de la ética: atender al *fin* donde se expresaba la virtud, fue a lo largo de los primeros encomiadores algo esencial para dar cuenta de la propia dialéctica. Sin embargo, como quedó demostrado, ética y erótica son materias distintas; el objeto nunca es lo mismo que el proceso. Es evidente que erótica y dialéctica tampoco se identifican, pero es más fácil situarlas dentro de un mismo género, pues ambas son *camino*s que llevan al Bien. Del mismo modo, se dio cuenta de cómo lo verdaderamente relevante dentro del diálogo es el *quién*, es la naturaleza de aquél que ama y dialoga.

Si hemos comprendido que el fin de la dialéctica y el deseo es el mismo, indagar sobre quién es Eros y por qué Sócrates dialoga solo con Agatón es necesario para poder definir mejor a la propia dialéctica desde esta obra. Tal cosa será realizada en el siguiente capítulo.

Capítulo III

3.1 Eros

En estricto sentido, la respuesta a “¿qué o quién es Eros?” cambia a lo largo del diálogo. Se dice que es un δαίμων (202 d), luego se afirma que es propiamente el deseo de poseer el bien (206 b), el amor a la inmortalidad (206 e — 207 a) y, finalmente, el amor a la sabiduría (210 c—d). Aunque dichas caracterizaciones parecen distintas, en última instancia participan de una misma dinámica y de un mismo tipo de agencia.²⁰²

Si bien lo que acabamos de señalar podría, en apariencia, oponerse a la distinción entre objeto y agente,²⁰³ es necesario volver a señalar la relación entre ser y hacer. Los héroes eran tales por sus acciones; su *ser* se determinaba por su *hacer*. En el caso de Eros, su *ser*, es decir, su naturaleza, determina su *hacer*.²⁰⁴ Esto permite seguir distinguiendo entre el *agente*, el *proceso* y el objeto, al mismo tiempo en que da cuenta de por qué las distintas variaciones eróticas participan de una misma capacidad.²⁰⁵ Vale la pena, pues, considerar lo anterior a lo largo de este apartado.

²⁰² Entiendo aquí por ‘agencia’ la capacidad y el modo de actuar de un agente.

²⁰³ Cfr. 2.3 de la presente investigación

²⁰⁴ Cfr. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 46.

²⁰⁵ Cfr. Kevin Corrigan & Elena Glazov–Corrigan, *Plato’s Dialectic at Play: Argument, Structure and Myth in the Symposium*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2004, p. 133.

3.1.1 δαίμων

Asumiendo, entonces, que no es un dios ni un mortal, ni bello ni feo, ni sabio ni ignorante, Sócrates pregunta qué es Eros, a lo que Diotima contesta: “Un gran demon (δαίμων), Sócrates. Pues todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal”.²⁰⁶ No obstante, intentar definir qué es un δαίμων es algo más bien problemático.²⁰⁷ “The word is used in poetry as a synonym of theos (god), but it also designates supernatural beings below the level of gods such as the spirits of the “golden race” who roam the earth as beneficent guardians in Hesiod (WD 122)”²⁰⁸

En su edición, Martínez señala por qué traduce δαίμων como *demon*: la complejidad del término no corresponde con ninguno en nuestro idioma, y puede entenderse como genio, espíritu, dios, etc. En la versión de Cambridge, se usa precisamente la palabra *spirit* e indican que δαίμων es una suerte de deidad menor (*lesser deity*), cosa que, a mi parecer, encasilla la multiplicidad de acepciones. La versión alemana hace algo semejante a la de Martínez, pues decide traducir el vocablo como *Dämon*.

²⁰⁶ 202 d–e. En el texto griego, la parte final del fragmento es *μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*. Traducirlo como ‘está entre lo divino y lo mortal’ es adecuado, incluso la versión de Cambridge dice ‘between god and mortal’. Sin embargo, la versión alemana dice ‘zwischen Gott und Mensch’, *entre dios y el hombre*. A mi parecer, es un error poner específicamente ‘el hombre’, pues reduce la naturaleza mortal que ansía perpetuarse a solo el ser humano. Ahora bien, el vocablo *θεοῦ* funciona como genitivo tanto de un sustantivo masculino, como de un sustantivo neutro, por lo que, aunque no hay un artículo u otro tipo de pistas contextuales, la traducción más adecuada, a mis ojos, sería precisamente ‘lo divino’, ‘the divine’ y/o ‘das Göttlich’, pues engloba el ámbito de lo divino y no solo una personificación de ello.

²⁰⁷ El LSJ lo traduce como *dios, poder divino, fortuna* e, incluso, *poder para controlar el destino de los individuos*. Cfr. *LSJ*, s.v. *fysis*.

²⁰⁸ Corrigan, *Plato’s Dialectic at Play*, pp. 119–120

Fuera del diálogo que nos interesa y de las acepciones mencionadas, resulta necesario señalar esa que aparece en el fragmento 94 de Heráclito: “El modo de ser del hombre es su genio divino (δαίμων)”.²⁰⁹ Enrique Hülsz señala que, en este caso, δαίμων puede ser intercambiable por *destino*.²¹⁰ Y es para Heráclito algo sobre lo que ejercemos cierto control y que no nos aparece necesariamente como ajeno y enteramente divino.²¹¹

Asimismo, es necesario mencionar la descripción que el propio Sócrates nos ofrece de su δαίμων. El ateniense lo describe en *Apología* de la siguiente manera: “Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita”.²¹²

Estas dos últimas acepciones se asemejan más a lo que muestra Burkert en *Greek Religion*: “Daimon does not designate a specific class of divine beings, but a peculiar mode of activity [...] Daimon is occult power, a force that drives man forward where no agent can be named [...] Every god can act as a daimon, not every act of his reveals the god. Daimon is the veiled countenance of divine activity”.²¹³

²⁰⁹ Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, p. 139.

²¹⁰ Heráclito, *Fragmentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, versión al español de José Gaos y edición crítica de Enrique Hülsz, 1989, p. 17.

²¹¹ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 284.

²¹² Como se verá a continuación, el uso de δαίμων en *Apología* es distinto al que hay en el *Simposio*. En este caso, parece que a lo que refiere Sócrates es a la voz interior de la conciencia y no precisamente a un ser divino. Cfr., *Apología*, 31d.

²¹³ Walter Burkert, *Greek Religion*, Massachusetts, Harvard University Press, 1985, p. 180.

3.1.2. Mito

El mito en cuestión, narra la génesis de Eros:

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros.²¹⁵

Según este relato,²¹⁶ el δαίμων sería hijo de Poros y Penia, literalmente, la riqueza y la pobreza, lo que, como indica lo anterior, lo pone entre la carencia y la abundancia. En *Erotic Wisdom* afirman que, por este mismo origen, no solo es intermediario entre lo humano y lo divino, lo ausente y lo que rebosa, sino que lo es de toda suerte de contrarios: sabiduría e ignorancia, fealdad y belleza, mortalidad e inmortalidad, etc. El hecho de estar en ese lugar no supone neutralidad, sino que demuestra su participación de ambos extremos.²¹⁷

²¹⁴ No por ello debemos considerar al δαίμων como otro personaje literario o argumentativo, las acepciones anteriormente expuestas precisamente fueron presentadas para tener una noción más amplia del término y ver, en última instancia, que no era otra suerte de ficción platónica.

²¹⁵ 203 b–c.

²¹⁶ Hay toda una discusión sobre si, por ser un relato mítico, hay sustancia filosófica en esta parte del diálogo.

²¹⁷ Gary Alan Scott & W. A. Welton., *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, New York, State University of New York Press, 2008, p. 96.

Profundicemos un poco más en lo que el mito nos ofrece. Penia, en tanto pobreza, es un principio material del deseo;²¹⁸ mendigar supone *necesitar* y, por ello, es necesariamente *pedir*. Que ella se acerque después de que todos han terminado de comer, sugiere que irá a mendigar las sobras de los alimentos.²¹⁹ Aunque se pueda atribuir pobreza al alma, nos parece, más bien, que el sentido más directo de pobreza es la carencia material.²²⁰ Por otro lado, Poros representa esa abundancia que da lugar al ocio, al sueño, a la procreación y, más bellamente, a la filosofía. Como hijo de Metis, no solo posee una naturaleza divina, sino que también participa de la prudencia y la virtud. En este sentido, también resulta interesante pensar su relación entre el mundo material y espiritual; Eros, al ser siempre *amor de algo*, lo es necesariamente de un objeto, pero al tener este carácter divino también va más allá de la experiencia individual.²²¹ Recoge, pues, lo universal y lo particular.²²²

En una nota distinta, vale la pena señalar el despliegue de la *riqueza* divina que se manifiesta en la historia. Es decir, aquello de lo que los dioses disfrutaban (la comida, por ejemplo) es de tal abundancia que es capaz de ser compartida con alguien más (en este caso, Penia) que no necesariamente es un dios.²²³ Y, además,

²¹⁸ Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 126.

²¹⁹ Alguien podría afirmar, incluso, que el filósofo o el amante del conocimiento está en una constante *hambre de saber*, expresado, dada la naturaleza doble del propio Eros, en una necesidad tanto material como espiritual.

²²⁰ Corrigan va un poco más lejos y presenta a Penia como un aspecto primordial y material, a manera de un *receptáculo*, semejante al que Platón trata en el *Timeo*. Naturalmente, como el mismo lo señala, profundizar más en el tema supone salir de lo que el *Simposio* nos ofrece. No por ello la analogía es, por demás, sugerente. Cfr. Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p.120.

²²¹ Cfr., *Ibid.*, p. 120.

²²² Esto se ve expuesto, de mejor manera, en la *escala amoris* donde el tránsito entre lo particular y lo universal se da siempre en virtud de Eros.

²²³ Que Penia no es ninguna clase de divinidad queda demostrado por lo que tanto Sócrates y Diotima afirman: que los dioses son poseedores y, por ello, no necesitan de nada. Además, la

aquello que se *da*, no por el hecho de ser recibido por alguien o algo inferior es menos divino (ni los alimentos mendigados dejan de ser perfectos, ni Poros abandonó los jardines de Zeus para concebir a Eros con Penía).²²⁴

De la misma manera, en tanto que Eros es la conjunción de los opuestos, puede manifestarse en diversos modos, incluso en el amor entre hombres y mujeres. Con esto quiero decir, que el Eros que presenta Diotima corrige un aspecto presente, por ejemplo, en la intervención de Pausanias, a saber, que el amor más excelente es solamente el homosexual.²²⁵ Esto, naturalmente, no niega al amor homosexual, por el contrario, nos demuestra que el amor nace de y hacia cualquier tipo de personas, objetos y fines. En suma, esta visión de Eros recoge, por un lado, la unión de los opuestos que presentaban Erixímaco y la idea de que Eros se acerca a y une lo semejante, presente de manera notable en la intervención de Agatón.

En su artículo *Who loves? The Question of Agency in Plato's Symposium*, Carolina Araújo comenta: "What I intend to have shown in this concise approach to the whole text is that the narrative of the Symposium transfigures Eros qua a motivation, and therefore does not simply envisage it as a compulsion, defined exclusively by its object".²²⁶ Con lo que hemos expuesto, cabe preguntarse si dicha *compulsión* no es más bien una *necesidad*, pensando, naturalmente, en que Penia,

sobreabundancia divina recuerda, naturalmente, a la idea de *Bien* de los neoplatónicos, más específicamente Plotino, cuyo Uno supraontológico, en tanto Sumo Bien, era capaz de desplegarse a manera de emanaciones, de lo más alto a lo más bajo.

²²⁴ Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 127.

²²⁵ Cfr., 2.3 de la presente investigación.

²²⁶ Carolina Araújo, "Who loves? The Question of Agency in Plato's Symposium" en Tulli M. & Eler, M. (ed.) *Plato's Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Germany, Academia Verlag, 2016, p. 360.

en tanto pobre, necesita aquello que desea. De ser así, más que un impulso o, como señala Araújo, una *motivación*, Eros es una condición, un estado intermedio. Es decir, no es propiamente un movimiento.²²⁷ Esto nos lleva a investigar la manera en que Eros vive en y desde lo intermedio.

3.1.3. Naturaleza intermedia

Hacia 202 e, cuando Sócrates cuestiona a Diotima sobre el poder que tiene Eros, ésta responde:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros, llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo.²²⁸

Posteriormente agrega: “No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre”.²²⁹ Lo anterior da cuenta de un constante movimiento de fluctuación entre uno y otro

²²⁷ Esto, por ningún motivo, excluye la posibilidad de que Eros tenga su propia dinámica.

²²⁸ Esta idea es semejante con aquella expresada en el *Gorgias* 508 a, donde la amistad es un vínculo que une al universo. También se parece, en mi opinión, con el Fr. 26 de Heráclito: “No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una”. Si la exposición ha sido hasta ahora clara, la idea de que aún a pesar del vínculo existen los contrarios también encuentra un referente en el Fr. 27: “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo, ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y la lira” y, naturalmente, en el Fr. 25: “Conexiones, totalidades–no totalidades: convergente–divergente, consonante–disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas”. Cfr. Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, p. 132.

²²⁹ 203 d–e.

estado. Recién manifiesta las cualidades de su padre, las pierde para volver a ser como su madre, solo para recobrar la abundancia paterna, *ad infinitum*.²³⁰

Esta capacidad de participar de ambos lados deja claro algo que Juliana González comenta, a saber, que el Eros platónico lleva en su seno mismo el no—ser y la contradicción.²³¹ Dada precisamente su génesis, Eros siempre vive en virtud de su contrario, de su otro, y en esta búsqueda por obtener lo que se carece queda patente que hay un “reconocimiento del no—ser como *principio de movimiento*, en el orden de la temporalidad, y como *principio de comunicación* o vinculación interhumana”.²³² Esta doble participación, concluye, revela que la compleja *physis* humana encuentra fundamento precisamente en la contradicción de ser y no—ser.

El aspecto de Eros que más nos interesa es, sin embargo, su lugar entre la sabiduría y la ignorancia (μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας)²³³, es decir, su lugar como la *recta opinión* (ἡ ὀρθὴ δόξα). Es relevante, pues, que aquél que ama el saber esté siempre entre la ausencia y la plenitud.²³⁴ Es precisamente esto lo que le da la cualidad de ser filósofo.²³⁵ “Ninguno de los dioses ama la sabiduría, ni desea ser

²³⁰ Cfr. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 43.

²³¹ Algo semejante concluye Cristina Rossitto: “But if the intermediate is being at the same time both contraries [...], it follows that it constitutes a proper ontological status: being such, however, requires the simultaneous presence of the features of both contraries, even though in different proportions”. Cfr. Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 57 & Cristina Rossitto, “Plato’s *Symposium* and the Notion of Intermediate” en Tulli M. & Erler, M. (ed.) *Plato’s Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Alemania, Academia Verlag, 2016, p. 307

²³² Idem.

²³³ Cfr. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 374–375.

²³⁴ Cfr. Ruby Blondell, “Where is Socrates on the “Ladder of Love”?” en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Washington, DC, Center for Hellenic Studies, edited by Leshner, J., Nails, D., & Sheffield F., 2007, p. 177.

²³⁵ Cfr. Cristina Rossitto, *Plato’s Symposium and the Notion of Intermediate*, p. 306.

sabio, porque ya lo es [...] Los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es bello ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente”.²³⁶

Si pensamos que el filósofo debe estar en un punto medio entre la ignorancia y la sabiduría, debe, por un lado, reconocer que no sabe y, por otro, desear saber. Agatón logra lo primero cuando comienza diciendo: “En efecto, me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos”.²³⁷ Sin embargo, falla con lo segundo, pues aunque se ha percatado de que ningún encomio presenta la naturaleza de Eros, cuando participa lo hace *como si* la conociera.²³⁸

Sócrates, por el contrario, es alguien que ha reconocido su ignorancia, pero que continuamente expresa que desea saber. En el propio *Simposio*, el filósofo afirma: “Pues por eso, precisamente, Diotima, como te dije antes, he venido a ti, consciente de que necesito maestros. Dime, por tanto, la causa de esto y de todo lo demás relacionado con las cosas del amor”.²³⁹ Esto me lleva de manera ineludible a tratar al personaje de Diotima.

²³⁶ 203 e – 204 a.

²³⁷ 194 e – 195 a.

²³⁸ En *Lógica del sentido*, Deleuze dedica un espacio muy interesante a Platón. En él, sostiene que la dialéctica platónica busca, más bien, la selección y distinción entre aquellos que *pretenden* al saber, y aquellos que *simulan*. La asociación con la *Odisea* es evidente, pero importa, para efectos de esta investigación, la idea de *pretender*. Al final del día, Agatón es alguien que *pretende* saber, no en el sentido de que *busca* algo, sino en el sentido de que *aparenta* y *simula*. Aunque debatible en muchos aspectos, el texto de Deleuze me parece tan necesario como sugerente. Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 256–264.

²³⁹ 207 c.

3.2. Diotima

3.2.1 ¿Existió Diotima?

Cuando nos acercamos a la sacerdotisa de Mantinea, por un lado, parece que la entendemos en tanto personaje ficticio, pues no tiene como tal un referente histórico; por otro, tal ausencia no es suficiente para negar su existencia.²⁴⁰ De hecho, el conocimiento que tenemos del mundo antiguo es más bien limitado y la posibilidad de que se haya perdido la evidencia histórica de Diotima es muy alta.

Sin embargo, más allá de las imprecisiones de la historia, hay una razón por la que lo más común es ver a Diotima como personaje ficticio y es que en 205 d ésta hace una referencia a lo que contó Aristófanes previamente: “Y se cuenta, ciertamente una leyenda —siguió ella—, según la cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados”.²⁴¹ Al respecto, en su traducción del *Simposio*, Alexander Nehamas y Paul Woodruff comentan: “Diotima’s reference to that speech makes it hard to believe that Socrates is reporting a conversation he actually had with a woman called Diotima and lends credence to the hypothesis that Diotima is a character Socrates dreamed up for this occasion”.²⁴²

Aunque lo anterior es un argumento por demás aceptable, lo cierto es que tampoco podemos asumir que la historia que cuenta Aristófanes ha sido creada

²⁴⁰ Nails, *The People of Plato*, p. 137.

²⁴¹ 205 d.

²⁴² Plato, *Symposium*, translated, with Introduction and Notes, by Alexander Nehamas & Paul Woodruff, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989, p. 52. Cfr. Nails, *The People of Plato*, p. 137.

única y exclusivamente por Platón. Como se muestra en otros diálogos,²⁴³ el ateniense ha llegado a referir a discursos o textos de los que no tenemos otro testimonio más que el suyo. De ello no se concluye que Platón inventó tales obras y sus contenidos. Así pues, la historia que cuenta Diotima pudo pertenecer a algún texto que no nos ha llegado.²⁴⁴

Armand D'Angour ha propuesto que Diotima es, en realidad, una representación de Aspasia de Mileto, quien fuese amante de Pericles y maestra de Sócrates en la retórica. Las razones por las que concluye lo anterior son:

- a) Pericles era apodado "Olímpico" y, en estricto sentido, era la representación legislativa y ordenadora de Zeus en Atenas. Diotima significa "quien es honrada por Zeus".
- b) Aspasia aparece como una figura sabia y conocedora de la retórica que instruyó a otros. No obstante, también era alguien a quien se acudía en busca de consejo respecto de τὰ ἐρωτικά.²⁴⁵
- c) Pericles murió de peste y a Diotima se le relaciona con la peste al haber prescrito los sacrificios para posponerla diez años.

Aunque lo anterior puede dar cuenta de una suerte de inspiración, lo cierto es que la propuesta de D'Angour también depende un poco de la especulación, como cuando reflexiona:

²⁴³ Cfr. *Parménides*, 127 c y 128 a – b; *Fedro* 227 c – 228 a.

²⁴⁴ Cfr. Nails, *The People of Plato*, p. 138.

²⁴⁵ Armand D'Angour, *Socrates in love: The Making of a Philosopher*, London, Bloomsbury, 2019, p. 171

Perhaps, in seeking to assuage Socrates' disappointment, the eloquent Aspasia urged him to ask himself what true love really means, and then proposed something like the doctrine allegedly imparted by Diotima in Plato's *Symposium* to Socrates in his younger days: that physical desire is only the starting—point for true love, and that particular, personal concerns should ultimately yield to higher goals.²⁴⁶

En última instancia, aún si Platón partió de Aspasia para crear al personaje de Diotima, esto no afirma categóricamente su existencia fuera de la ficción.

Por otro lado, Robert Gregg Bury, en su introducción al *Simposio*, llega a señalar que Diotima debe ser necesariamente ficticia, pues de no serlo, su teoría del amor no sería original, sino derivada.²⁴⁷ Asimismo, resulta interesante que se nos presente como una *extranjera*.²⁴⁸ Si a esto se une el hecho de que Diotima habla y participa en una fiesta en la que no está presente y, en tanto sacerdotisa, posee conocimientos que no son necesariamente suyos, se enfatiza su imagen como una mezcla de realidad y misterio.²⁴⁹

Para efectos de esta investigación, más allá de la incógnita sobre la existencia histórica de la sacerdotisa, hemos de acercarnos a ella de la manera en que nos aparece, es decir, como un personaje inseparable de lo que relatan Sócrates y Platón.

²⁴⁶ Ibid. p. 175.

²⁴⁷ Plato, *The Symposium*, Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909, p. xxxix.

²⁴⁸ En diálogos posteriores, como el *Sofista* o el *Político* persiste un personaje conocido, simplemente, como *Extranjero*, del que solo sabemos que proviene de Elea. Cfr. Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 113.

²⁴⁹ Cfr. Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, Idem.

3.2.2. Introducción de Diotima

Sócrates introduce al personaje en 201 d, cuando, tras haber dialogado con Agatón y demostrado, muy a pesar de lo que afirmaba el poeta, que Eros no era ni bello ni bueno, cuenta:

Pero voy a dejarte por ahora y os contaré sobre el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantis,²⁵⁰ Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia.²⁵¹

Resulta interesante, en virtud de lo que se ha expuesto hasta ahora, que Sócrates mencione el incidente de la peste, pues durante el encomio de Erixímaco se indica que las plagas no son sino la prevalencia de un Eros inarmónico: “Pero cuando en las estaciones del año prevalece el Eros desmesurado, destruye muchas cosas y causa gran daño. Las plagas, en efecto, suelen originarse de tales situaciones”.²⁵² Aunque esto podría abonar a la idea de que Diotima es un personaje ficticio, no está de más recordar que quien cuenta esta anécdota es Sócrates, no ella, por lo que tal evento pudo haber sido traído a colación en virtud de lo que expuso Erixímaco. En cualquier caso, nos importa la capacidad de Diotima para armonizar los contrarios, cosa que, según se relata en el diálogo, es algo tan propio de los médicos como del mismísimo Eros. Diotima nos aparece, pues, en este primer momento, como una representación del Eros platónico.

²⁵⁰ Aquí el traductor ha elegido “Mantis” en lugar de “Mantinea”. En estricto sentido, la segunda es más adecuada, pues viene directamente de Μαντινεία.

²⁵¹ 201 d.

²⁵² 188 a.

3.2.2.1. El nombre de Diotima

Hay, sin embargo, más temas que discutir. Por ejemplo, el nombre “Diotima de Mantinea” nos presenta por sí solo dos aspectos tan interesantes como necesarios. Διοτίμα bien podría significar “aquella que honra a Zeus” o bien “aquella que es honrada por Zeus”.²⁵³ R.G. Bury relaciona esto con algunos pasajes del *Fedro*, en donde se menciona que Zeus posee una naturaleza ordenadora, gobernante y sabia. Asimismo, todos los que sean “de Zeus” buscarán que aquél al que aman participa de esta naturaleza del Crónida.²⁵⁴ “The characteristics of Zeus, namely guiding power (ἡγεμονία) and wisdom (σοφία), attach also to his ὄπαδοί: consistently with this, Diotima is σοφή (201 d) and “hegemonic” as pointing out the ὀρθή ὁδός to her pupil and guiding him along it in a masterful manner (210 a, 211 b)”.²⁵⁵

Asimismo, esta relación con Zeus también podría ser una referencia al culmen de la *escala amoris*, en la que, según relata, uno logra hacerse amigo de los dioses y llega a ser inmortal.²⁵⁶ De tal modo, representa también las recompensas de todo aquél que se inicie y consolide en las artes eróticas.²⁵⁷

Por otro lado, que venga de Mantinea nos lleva casi de manera inmediata a pensar en las artes manticas. De hecho, en el encomio de Erixímaco se afirma que “la adivinación (μαντική) es, a su vez, un artífice de la amistad entre dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres

²⁵³ Cfr. Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 111

²⁵⁴ Cfr. Platón, *Fedro*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Emilio Lledó, 2011, 246 e & 252 e.

²⁵⁵ Plato, *The Symposium*, edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury, xxxix.

²⁵⁶ 212 a.

²⁵⁷ Cfr. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 67.

que conciernen a la ley divina y la piedad”.²⁵⁸ Así, vuelve la idea de Diotima como personificación de Eros, en tanto que, como se ha afirmado en 202 e, éste comunica a dioses las cosas de los hombres y viceversa.

3.2.3. Su función en el diálogo

Ahora bien, me parece que su función dentro del diálogo no puede ser estudiada a cabalidad si no se considera la relación que tiene tanto con Sócrates como con Platón. Si asumimos que Diotima es una ficción creada por Sócrates, podríamos llegar a pensar, por ejemplo, que la sacerdotisa es un dispositivo literario cuyo fin es mantener la docta ignorancia socrática o, incluso, una manera de corregir sutilmente a los anteriores encomiadores utilizando a una persona que no necesariamente es el propio Sócrates.²⁵⁹ Aunque lo anterior es plausible, reduciría la intervención socrática a nada más que un dispositivo literario y dejaría fuera gran parte del significado filosófico que tal sección posee.

Me gustaría proponer, para efectos de esta investigación, que Diotima ejemplifica lo que en capítulos anteriores habíamos denominado *desdoblamiento dialéctico*.²⁶⁰ Consideremos, pues, lo siguiente:

- 1) En 201 d, Sócrates asume una condición de desventaja y carencia (sobretudo, epistemológica), semejante a la que Agatón demostraba con anterioridad.

²⁵⁸ 118 c–d.

²⁵⁹ Cfr. Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 112

²⁶⁰ Cfr. 1.1 de la presente investigación.

- 2) Para poder superar dicha condición, Sócrates se ha desdoblado en alguien aparentemente exterior a él: Diotima. Sin embargo, relata dicho encuentro desde su perspectiva, es decir, no cita las enseñanzas de la sacerdotisa como si se citara una obra enteramente ajena. Lo que cuenta, aunque tiene un contacto con lo exterior, como Poros emborrachado, sigue estando dentro de su perspectiva, sigue estando dentro de los jardines de Zeus.²⁶¹
- 3) Tal desdoblamiento le permite acceder a una verdad encontrada *en común* con alguien o algo más.
- 4) Dicha verdad, de hecho, le encamina a un perfeccionamiento epistemológico y moral, tal como hemos mostrado en el primer capítulo.

Semejante a esta idea, Frisbee Sheffield comenta: “The interaction between Socrates and his alter ego dramatically illustrates certain aspects of the philosophical procedure for pursuing wisdom”.²⁶² De igual modo, Kevin Corrigan indica: “The result is that the speech becomes something held in common –not at all a private view, but rather something to be examined and checked”.²⁶³

Con lo anterior también toma sentido lo que contestaba Sócrates a Agatón en 201 c: “es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir”.²⁶⁴ La verdad a la que se ha de referir, entonces, es a la verdad examinada, convenida y que, en

²⁶¹ Esto es especialmente relevante porque manifiesta una mezcla entre lo subjetivo y lo objetivo. De hecho, Kevin Corrigan propone que una de las principales funciones de Diotima es separarse de los encomios que se desplegaban en distintos niveles de subjetividad. “By adopting the dialectical method and giving his speech to Diotima, Socrates gives a new objectivity to his position. Thus, Diotima’s leading role only intensifies the dramatic suggestion that Socrates’ truth is not the child of his own preferences or limitations”

Cfr. Corrigan, *Plato’s Dialectic at Play*, p. 114.

²⁶² Sheffield, *The ethics of desire*, p. 68.

²⁶³ Corrigan, *Plato’s Dialectic at Play*, p. 114.

²⁶⁴ 201 c.

última instancia, te incita a la acción y el perfeccionamiento. “Diotima evidently represents in some measure that standard of truth beyond both Socrates and Agathon, yet open to all”.²⁶⁵

Ahora bien, tampoco podemos olvidar que el Sócrates que se nos muestra en los diálogos está permeado por la configuración platónica; no hay distinción entre un Sócrates histórico y el Sócrates de Platón. Así, podríamos incluso aventurarnos un poco más y proponer dos niveles distintos de desdoblamiento: uno en el que Platón se desdobra a través de Sócrates y otro en el que este último se desdobra con Diotima. La función que podría tener el primer nivel de desdoblamiento será tratado en la siguiente sección del capítulo.

Podríamos, a manera de conclusión, afirmar que Diotima es una *imagen*. Pero no hay que entender *imagen* en el sentido mimético, como cuando uno pinta un árbol y se parece (o pretende parecerse) al real. Más bien, nos referimos aquí al tipo de imágenes que nos hacemos cuando no nos es posible mirar directamente a la verdad.²⁶⁶ “Diotima is a dialectical image, not thrice removed from the original, but a paradigm herself through which one may see the truth she represents and of which she speaks”.²⁶⁷ Algo que abona a lo anterior, es el hecho de que en todas las líneas que corresponden a la intervención de Sócrates, no hay ni una sola descripción física de Diotima, es decir, no es una imagen en tanto imitación.

²⁶⁵ Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 114.

²⁶⁶ Cfr. *República*, 532 b–c: “...su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales, y no ya sombras de figurillas proyectas por otra luz que respecto del sol era como una imagen”.

²⁶⁷ Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 115.

Lo que importa de su imagen es, entonces, lo que dice y representa: la conjunción entre sabiduría e ignorancia (manifestada en la propia historia de Sócrates yendo a buscarla), la sacralidad de un conocimiento sobre el amor (mostrado en su condición de sacerdotisa), y, finalmente, la expresión más alta de sabiduría que convive con la propia divinidad. Aunque lo anterior podría finalizar nuestro estudio de Diotima, hay un aspecto de ella cuya discusión es, en todo sentido, ineludible.

3.2.4 ¿Por qué Diotima es mujer?

De la relación entre el *erómenos* y el *erastes* resaltábamos la importancia que daban encomiadores como Pausanias a la pederastia y la homosexualidad.²⁶⁸ De hecho, en lo que concierne a todo el diálogo previo a la participación socrática, no figuran la mujer²⁶⁹ ni la heterosexualidad. ¿Por qué si una relación homosexual y pederastica es aparentemente la más benéfica, quien termina instruyendo a Sócrates en τὰ ἐρωτικά es, más bien, una mujer?

Podemos ofrecer respuestas a tal pregunta en distintos niveles. En uno erótico y narrativo, establece un balance respecto de la figura femenina de Penía apareciendo, por el contrario, plena de conocimiento. De este modo, Sócrates, que vendría a ser la parte masculina de Poros, se nos muestra, más bien, pobre e ignorante. Lo anterior, además de que reincide en la conjunción de contrarios propia

²⁶⁸ Cfr. 2.3 de la presente investigación.

²⁶⁹ Que no es lo mismo que las diosas. Recordemos que algunos encomios hacen mención de Afrodita.

de Eros, pone de relieve la figura de lo femenino como compañera ideal de una relación.²⁷⁰

En otro sentido, muchísimo más rico y filosófico, las relaciones heterosexuales son las únicas capaces de procrear. Resulta relevante, pues, la génesis de Eros que propone la sacerdotisa, porque es la única dentro de todo el diálogo que convierte al δαίμων en producto de un acto sexual.²⁷¹ Además, uno de los grandes temas de la obra es la inmortalidad y la reproducción, pues no solo basta con llegar al bien, sino también poseerlo: “La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero solo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo”.²⁷²

Así, Diotima representa, en tanto mujer, las propiedades creativas de Eros.²⁷³ “The basic epistemological model for the content of Diotima’s speech as a whole is sexual intercourse between man and woman and giving birth to, and rearing, the offspring”.²⁷⁴ Sin embargo, sería un error de nuestra parte pensar esta procreación pura y solamente física.²⁷⁵ De hecho, a lo largo de la intervención de la sacerdotisa se distinguen dos tipos de fertilidad.

²⁷⁰ Nótese, además, que si Diotima representa la verdad a la que nos queremos acercar, corresponde en género con el vocablo σοφία.

²⁷¹ Fedro solo refiere a que existió, junto con Gea, después del Caos (178 b); Pausanias indica su relación con Afrodita, pero únicamente hace mención de que una es hija de Urano y otra de Zeus y Dione (180 d); y, luego, ni Erixímaco ni Aristófanes ni Agatón comentan algo al respecto.

²⁷² 207 d.

²⁷³ Cfr. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 67.

²⁷⁴ Corrigan, *Plato’s Dialectic at Play*, p. 116.

²⁷⁵ Cfr. Sheffield, *The Ethics of Desire*, pp. 86–94.

Los que son fecundos –dijo– según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro [...] Hay, en efecto –dijo– quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz.²⁷⁶

Al respecto, Frisbee Sheffield ha de concluir: “Diotima embodies the euporetic aspect of erōs which transcends the limitations of a mortal, deficient, nature”.²⁷⁷

Me parece, con lo expuesto hasta ahora, que el rol de Diotima depende completamente del juego de contrarios que habíamos presentado hacía un par de páginas. Así, aunque la concepción de Eros es sexual, la concepción de la verdad es dialéctica, y aunque es Sócrates, en todo caso, el que guarda en su sexo la posibilidad de inseminar, es él quien termina dando a luz a la sabiduría gracias a Diotima.

Finalmente, aunque con lo anterior Platón logra desplazarse del *ethos* griego que favorecía a los hombres, y la pederastía,²⁷⁸ no por esto la filosofía platónica excluye o minimiza la homosexualidad.²⁷⁹ Si la presente exposición ha sido clara hasta ahora, se podrá notar que el énfasis está siempre puesto sobre la conjunción de los contrarios, misma que se manifiesta en muchísimas más cosas que el sexo y el género. Además, si la procreación es un tema que queremos tratar, no podemos

²⁷⁶ 208 e – 209 a.

²⁷⁷ Cfr. Sheffield, *The ethics of desire*, p. 67.

²⁷⁸ Cfr. David Halperin, “Why is Diotima a woman” en *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, edited by D. Halperin, 1990, p. 129.

²⁷⁹ No hay que olvidar que con la participación de Alcibíades hay precisamente un retorno a las relaciones homosexuales.

olvidar que la fertilidad más importante es la del alma y que los mejores vástagos son la virtud y la sabiduría (tal como las que da a luz Sócrates).

3.3. Erótica y filosofía

Me parece que, con todo lo que va de la investigación, podemos acercarnos por fin a lo que conlleva esa τέχνη que hubo de confiar Diotima a Sócrates. Sin embargo, hay dos aspectos que me gustaría se tuvieran en cuenta durante las páginas siguientes: el primero es si acaso la *escala amoris* no refleja más bien un camino individual y personal, negando así la necesidad de un otro;²⁸⁰ el segundo es más bien una pregunta: si asumimos que todo filósofo participa de la naturaleza de Eros, ¿en qué parte de dicha *escala* se encuentra el quehacer filosófico?

Cabe mencionar, además, que en este primer apartado haré uso de la organización de la escalera que usa Ruby Blondell, pues divide de manera muy clara los escalones de lo erótico, lo que posibilita una mirada más profunda en el juego dialéctico que ahí se gesta.

3.3.1 Escala amoris

Antes de exponer la escalera de Eros, habrá que dar un breve contexto de ella. Su objetivo, dentro del texto platónico, es dar cuenta del recto camino que hay que

²⁸⁰ Cfr. Gregory Vlastos, "The Individual as an Object of Love" en *Platonic Studies*, United States of America, Princeton University Press, edited by Gregory Vlastos, 1989, pp. 3–34.

seguir si alguien quiere saber las cosas del amor. De fondo, hay un deseo de poseer siempre lo bueno, pues Eros desea precisamente eso, y es, a su vez, este anhelo lo que lleva a las personas a ser felices.²⁸¹ Bajo mi lente, esto ha de conseguirse cuando lo que deseamos es lo Bueno en su sentido más formal. "Entonces —dijo—, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien."²⁸² Warner señala algo muy pertinente: "We are aware that whatever happiness we achieve can be but transitory, for we are mortal".²⁸³ Al menos en un primer sentido, es patente por qué habríamos de desear la inmortalidad.

Y la pregunta que surge aun a sabiendas de lo anterior es cómo podríamos procurarnos algo de ese modo. Según Diotima, eso es solo posible con la "procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma".²⁸⁴ Esto refiere a un impulso creador al que todo hombre llega a determinada edad, pero, dado que parece imposible querer procrear en lo feo, necesariamente buscamos hacerlo en lo bello. De ahí que, como se verá a continuación, en todo el camino se señale qué y con qué hemos de procrear en la belleza.

1er Escalón: "Es preciso que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y si su guía lo dirige rectamente,

²⁸¹ El vocablo utilizado para felicidad es εὐ δαίμονια, que en la tradición posterior se acuñó como la palabra por excelencia para denominarla. Sin embargo, en el contexto de este diálogo la relación con Eros como δαίμων es casi inmediata. Con el prefijo εὐ-, 'bueno', se sugiere, literalmente, *un buen δαίμων*, lo que, bajo mi interpretación, quiere decir un buen tipo de deseo, una buena conexión con aquello de lo que participamos.

²⁸² 206 b.

²⁸³ Warner, 'Love, Self, and Plato's Symposium' en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, No. 117, October 1st 1979, p. 331. Esto, además, se relaciona con la el estado de fluctuación que presenta siempre Eros. Cfr. 3.1.3 de la presente investigación.

²⁸⁴ 206 b

enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos”.²⁸⁵

Lo relevante de este primer paso es el enfoque que tiene hacia la particularidad corporal. Aunque se afirme que debe dirigirse a τὰ καλὰ σώματα, haciendo uso del plural, la atención debe estar puesta sobre uno de todos ellos. En breves líneas, se muestra algo que se repite a lo largo de toda la escalera, a saber, el paso de lo múltiple a lo uno.

2do Escalón: “Luego, debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante”.²⁸⁶

Sheffield atisba, de manera muy adecuada, una suerte de preparación para la aprehensión de una unidad mayor.²⁸⁷ El hecho de reconocer la belleza de la forma en los cuerpos es, por así decirlo, un ensayo de la aprehensión de la forma de la belleza, de lo bello en sí. En este sentido, si en el anterior escalón se pasaba de la pluralidad de cuerpos bellos a uno, aquí se regresa al conjunto en total, abstrayendo, sin embargo, la forma de la belleza de la que todos esos cuerpos participan.

²⁸⁵ 210 a.

²⁸⁶ 210 a – 210 b.

²⁸⁷ Frisbee, *The Ethics of Desire*, p. 115.

3er Escalón: “A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes”.²⁸⁸

En este tercer momento vale la pena resaltar, como hace Sheffield, la distinción entre los bienes del alma y el cuerpo: pasar de lo corpóreo a lo anímico supone siempre una clase de bienes capaces de, como se indica en este caso, hacer mejores a los jóvenes.²⁸⁹ Esta vuelta al interior posibilita el alcance y aprehensión de tipos más elevados y perfectos de belleza. Blondell indica que es precisamente con el alma –o la mente, dependiendo la tradición—, y solo con ella, que podemos contemplar lo bello en sí.²⁹⁰

Por otro lado, los vocablos ταῖς ψυχαῖς de nuevo aluden a la pluralidad de almas, que luego ha de abandonarse para enfocarse en la belleza anímica de una persona. Además, a partir de esta atención a la belleza del alma, se pasa al mundo de cosas que no se pueden palpar, que no son corporales. Si bien el segundo escalón encuentra su relevancia en la forma de la belleza de los cuerpos, insiste en amar a todos precisamente por esa participación corporal. En este caso es imposible ver el objeto, al menos corporalmente.

²⁸⁸ 210 b – 210 c.

²⁸⁹ Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 114.

²⁹⁰ Ruby Blondell, ‘Where is Socrates on the “Ladder of Love”?’ en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Ed. Leshner, J., Nails, D., & Sheffield F., Washington, Hellenic Studies No. 22, 2007, p. 155.

4to Escalón: “Para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante”.²⁹¹

Según me parece, en este escalón hay una introducción a la verdad común. Consideremos que las normas de conducta y las leyes son pactos colectivos que prescriben un modo de ser dentro de una ciudad. Si en el anterior escalón el individuo bien guiado debía engendrar bellos razonamientos en las almas, ahora nos encontramos con la presencia de *otros*, necesarios a su vez para la procreación de virtudes. Esta es, pues, la parte en la que como iniciados comprenderemos que la verdad y la belleza conllevan participación colectiva

5to Escalón: “Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas”²⁹²

Como se indica en *Erotic Wisdom*, con esto el alma fértil termina de conocer las cosas que ella es capaz de crear: leyes, normas y conocimientos bellos.²⁹³ Por otro lado, poner a las ciencias por sobre lo legal o moral sugiere que su belleza es, hasta cierto punto, menos corruptible y más universal que la de los cuerpos o lo político—social. Por otro lado, precisamente por esta universalidad, hay un reconocimiento total de lo otro. Es decir, hay una mejor comprensión del alcance que tiene o puede tener una verdad (en este caso, provista por las ciencias).

²⁹¹ 210 c.

²⁹² 210 c.

²⁹³ Scott, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, p. 130.

6to Escalón: “Y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría (φιλοσοφία)”²⁹⁴

Como puede apreciarse al final del texto en griego, aquí aparece por fin la filosofía. “Philosophy, then, is a very advanced form of Eros, an elevated kind of loving and begetting”.²⁹⁵ Por otro lado, nótese que Diotima insiste en no apegarse a lo bello del cuerpo de un muchacho o un hombre. Esto incide sobre el amor homosexual y la pederastia: aunque Diotima es mujer, sabe que tal relación predomina dentro del ἥθος griego. Para la sacerdotisa, tal apego es insuficiente para conducir al iniciado a la filosofía y la virtud.²⁹⁶

7mo Escalón: “Hasta que, fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente [...] En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores [...] Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de

²⁹⁴ 210 c–d.

²⁹⁵ Scott, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, p. 130.

²⁹⁶ Cfr. 3.2.4 de la presente investigación.

un rostro ni de unas manos ni de un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro lugar”.²⁹⁷

Y eso que es bello por naturaleza no será otra cosa que lo bello en sí. Es, pues, lo que no perece, ni cambia, ni es bello para unos y feo para otros. De cierta forma, este es un movimiento semejante al del 2do escalón, un recogimiento de lo múltiple en una unidad. Solo que, en este caso, no es una suerte de ensayo, sino el acercamiento directo y final con la idea de lo bello. Lo interesante es que tal encuentro es, más bien, una aparición casi repentina. A mi parecer, esto se relaciona con el movimiento *daimónico* de Eros que es sutil, repentino, de ganancia y pérdida.

8vo Escalón: “Cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza,²⁹⁸ puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: [...] partiendo de éstos terminar en aquél conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí [...] Sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes

²⁹⁷ 210 d – 211 a.

²⁹⁸ Aunque todo la escala parte y se dirige hacia lo bello, vale la pena preguntarse por qué la belleza y no lo bueno. En *Erotic Wisdom*, donde se realiza este ejercicio, se complementa diciendo que, desde la perspectiva de Diotima, con la contemplación de lo bello uno siempre está más cerca de palpar el Bien. Valiéndose, además, de que la posesión íntegra del bien conlleva la inmortalidad, parece adecuado secundar lo que comenta Diotima. Cfr., Scott, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, pp. 130 y 131.

verdaderas, ya que está en contacto con la verdad. Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal él también?”²⁹⁹

Este pasaje muestra a lo que todo ejercicio filosófico apunta. Si en el 6to escalón aparecía ya el amor por la sabiduría, aquí se exponen sus posibilidades más elevadas. Esto nos lleva a preguntarnos si, acaso, no será la filosofía una manifestación que participa de la erótica. La respuesta, según hemos tratado de dilucidar a lo largo de esta investigación es que sí, pero vale la pena hacer unos cuantos matices más.

Aunque dentro del discurso de Sócrates–Diotima esta parte es literalmente el culmen, no es por ello el final del diálogo. De hecho, la posterior aparición de Alcibíades en estado de ebriedad es, según me parece, un retorno inmediato a la corporalidad, es un último matiz al desarrollo filosófico que propone el ateniense. Así, parece que tal final lleno de gozo y felicidad en lo bello vale la pena en la medida en que puede balancearse con una vuelta al punto de inicio. De aquí que, por ejemplo, el desprecio que suelen atribuirle a Platón por el cuerpo sea, desde el *Simposio*, una mala lectura de la doctrina del amor.

Ahora bien, la *escala amoris* parece denotar eso que señalábamos al inicio de la sección, es decir, que el ascenso hacia la forma de lo Bello se hace de manera individual. De hecho, si nos detenemos un momento en los primeros tres escalones, se sugiere una suerte de instrumentalización de los demás: solo nos acercamos a

²⁹⁹ 212 a.

ellos en tanto que participan de cierta belleza que no les pertenece y tal aproximación debe ser efímera.³⁰⁰ Sin embargo, como se trataba en la sección dedicada a Diotima y tal como se señala en el último escalón, el fin de todo ascenso es la *procreación* de virtudes. Pero tal *procreación* no aparece por generación espontánea, requiere un continuo proceso de ganancia—pérdida que se desarrolla única y exclusivamente en virtud de otro. De ahí, incluso que Sócrates cuente la historia de Diotima con miras a que los presentes durante el simposio aprendan también esos misterios que le han sido revelados. “Her work, at least here has been to persuade Socrates, as Socrates wants to persuade others (212b5), of correct erotic practices. Socrates’ intention is both educative and interpersonal, just like Diotima’s role as a guide”.³⁰¹ Esto nos lleva a tratar, finalmente, el desdoblamiento de Platón en Sócrates y de Sócrates en Diotima.

3.3.2 Narraciones y desdoblamientos

¿Por qué presentar ideas filosóficas a manera de diálogo? O, reformulando, ¿por qué escribir filosofía a partir de un género literario? El *corpus* platónico ha sabido distinguirse de otros precisamente por la manera en que está presentado. Aunque este es un tema que no puede agotarse en apretadas páginas, me gustaría traer a colación solamente dos respuestas a las preguntas planteadas. La primera, es que al ser un *diálogo* Platón convierte al lector en partícipe de la discusión;³⁰² segunda,

³⁰⁰ Cfr. Sheffield, *The Ethics of Desire*, pp. 155–163.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 176.

³⁰² Esto, naturalmente, presupone que no tenemos información sobre cómo deben leerse los textos; no tenemos un manual de instrucciones. Sin embargo, la propia forma dramática (más allá de Platón)

que al hacerlo dota de vida a la filosofía y viceversa, pues los personajes de las obras hablan desde sus vidas y circunstancias éticas, políticas, morales y epistemológicas.³⁰³

La primera incide sobre lo que habíamos tratado en 3.2.3, específicamente en los niveles de desdoblamiento que se ejecutaban durante la intervención de Diotima. Así, me parece que la función de dicha sección puede entenderse desde dos perspectivas: por un lado, si asumimos que Sócrates es un personaje desdoblado de Platón, su reconocida ignorancia y el haber recurrido a Diotima para aprender es un ejercicio de examinación que Platón ha dispuesto sobre sí mismo;³⁰⁴ es un reconocer que el filósofo no lo sabe todo y que, en última instancia, el acceso a la verdad está siempre condicionado a un otro.³⁰⁵

In this sense, Diotima represents the living reality of the dialogue itself, whether she is fictional or not, namely, that the other dialectical pole be really *other*, and not one's own voice or wishes masked as otherness, so that one can be

casi siempre involucra una relación con el público, ya sea representando un sector de la población o revelando a los espectadores información que los personajes no necesariamente conocen. Sobre este tema, Cfr. Mario Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos, traducción de Miguel Salazar, 2012, pp. 9–14 y 65–78.

³⁰³ Ambas respuestas son presentadas por Ruby Blondell en *The Play of Characters in Plato's Dialogues*, aunque también introduce otra que no está de más mencionar. Indica que el uso de personajes pudo haber sido también una manera de evitar caer en dogmatismos sobre la propia doctrina platónica. En otras palabras, si Platón hubiese escrito una obra donde un personaje fuese Platón mismo, asumiríamos categóricamente una identidad entre ese Platón, sus ideas, y las del artífice del diálogo. Así, la autoridad va cambiando a lo largo de los diálogos y, aunque en la gran mayoría predomina la figura de Sócrates, no podemos olvidar que, en otros momentos, Sócrates queda relegado por alguien más. Cfr. Ruby Blondell, *The Play of Characters in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 37–47.

³⁰⁴ Nótese, además, lo que mencionábamos en 2.1, a saber, que el *Simposio* es considerado un *diálogo de transición*. Todo tipo de cambio, si acaso hay alguno, debe ser resultado precisamente de una examinación. Sin embargo, no me encuentro en condiciones de afirmar tal relación de manera categórica, simple y sencillamente porque no nos interesa el famoso desarrollismo y porque eso constituye, por sí mismo, otro tema de investigación.

³⁰⁵ Podría decirse, incluso, que depende de un ejercicio como el que presentábamos en 1.1.1, semejante al de Odiseo en la *Ilíada*.

genuinely changed by experience of encounter and come to give birth to a reality that is not digestible, but that can be *tested*. At root, this is the function Diotima assumes, together with Socrates, in this speech.³⁰⁶

¿Cómo es que esto corresponde a la primera respuesta que habíamos presentado? ¿Cómo es que la autoexaminación platónica da cuenta de la participación del lector? La respuesta está precisamente en que quienes se acercan al texto buscan *saber*.³⁰⁷ Así, el diálogo en cuestión se presenta como una invitación a la examinación de nuestras creencias u opiniones. A diferencia de los grandes sistemas filosóficos como los de Kant o Hegel, el propio desarrollo de la historia y la discusión llevan de la mano al lector y, más aún, le acompañan en la búsqueda de la verdad. En palabras considerablemente mejores que las mías: “Socrates was of a different view, namely, the view that philosophical truth occurs in a much bigger amphitheater, where, in an important way, the philosopher is not the principal actor in what is apparently his own play, but an active recipient”.³⁰⁸ Para seguir siendo coherente con mi posición respecto de Sócrates, a la cita anterior habría que agregar que, por pura extensión, Platón también participaba de dicha perspectiva.

Por otro lado, respecto de la segunda respuesta ofrecida, no podemos sino traer a colación la pluralidad de personajes que el *Simposio* presenta: poetas, médicos, comediógrafos, filósofos, generales, sacerdotisas, en suma, amantes.³⁰⁹

³⁰⁶ Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 118.

³⁰⁷ La filosofía (que no es lo mismo que la divulgación de la filosofía) es una de esas disciplinas que, si no es por vocación, uno difícilmente se adentra.

³⁰⁸ Corrigan, *Plato's Dialectic at Play*, p. 115.

³⁰⁹ En esta sección tan literaria y a este respecto, no puedo dejar de pensar en aquél famoso pasaje del *Ulysses* de James Joyce: “Every life is in many days, day after day. We walk through ourselves, meeting robbers, ghosts, giants, old men, young men, wives, widows, brothers-in-love, but always meeting ourselves”. Cfr. James Joyce, *Ulysses*, Germany, Everyman's Library, 2003, p.319.

Todos hablan desde su arte y de su vida. “He thus represents philosophy as constructed by “real” life —not just as relevant to people’s lives (though of course it is that), but as both enabled and shaped by the lives and personal circumstances of those who participate in and are affected by it”.³¹⁰ Tal multiplicidad de personajes abre la puerta a una diversidad de lectores, vidas y opiniones. No obstante, dicha pluralidad, conforme avanzamos en la *escala amoris*, ha de irse convirtiendo y ascendiendo a una unidad³¹¹ motivada por el deseo de saber eso que ignoramos. Me parece ahora oportuno aterrizar en la filosofía como manifestación de la erótica.

3.3.3. Eros y filosofía

Como veíamos en el 6to escalón de la *escala amoris*, la filosofía era una forma de amor. Si partimos del supuesto de que quienes ahí se encuentran son los que son fecundos en el alma³¹² de manera filosófica, podemos afirmar que ningún dios es filósofo, pues todos ya son sabios. “Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es [...] Los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios”.³¹³

Así pues, quienes aman la sabiduría, literalmente, los filósofos, no son sabios porque, de serlo, serían dioses, pero tampoco son ignorantes, o al menos no en un mismo sentido que el otro extremo. Más bien, son sabios de su propia ignorancia.

³¹⁰ Blondell, *The Play of Characters in Plato’s Dialogues*, p. 48.

³¹¹ Cfr. fr. 26 de Heráclito: “No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una”. Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, p. 132.

³¹² Para ese momento dentro de la *escala* solo quedan precisamente los que son fértiles en el alma.

³¹³ 203 e – 204 a.

Quien, a todas luces, ignora lo que no sabe, bien se distingue de quien sabe que ignora, es decir, del filósofo. Para secundar esto, que baste recordar las ocasiones en que Sócrates afirma saber que ignora.³¹⁴ Ahora bien, con esto hay una asociación muy clara entre Eros y el filósofo, entre lo daimónico y lo filosófico, al menos en el sentido del deseo de la sabiduría.

Recordemos, sin embargo, lo que se presentaba en 203 e, a saber, “Más lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros no está nunca falto de recursos ni es rico”.³¹⁵ De este modo, aunque el filósofo, sea Sócrates o cualquier otro, alcance la contemplación de la forma de lo Bello, esa plenitud de sabiduría y, en todo caso, de felicidad, se pierde de inmediato. Se hace presente, pues, la dinámica que señala Blondell en su capítulo *Where is Socrates in the Ladder of Love?*; Sócrates sube y baja la escalera, pero no según su consideración, sino por su propia naturaleza mortal.³¹⁶ En otras palabras, el filósofo sólo es sabio por instantes.

Si algo deja clara la naturaleza de Eros es que hay una dinámica de ganancia y pérdida, de ser y no—ser, en cualquiera de los modos en que engendremos en lo bello: esto es el carácter daimónico y, por ello, erótico. Con la filosofía no sucede algo distinto: quien logre subir toda esa escalera podrá ser llamado filósofo,³¹⁷ pero

³¹⁴ Cfr. Scott, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, p. 97.

³¹⁵ 203 e.

³¹⁶ Ruby Blondell, *Where is Socrates in the Ladder of Love?*, p. 177.

³¹⁷ Podrá, como en el fragmento citado de Píndaro, dejar de ser engañado como un dios. Cfr. 1.1.3 de la presente investigación.

recién lo sea tendrá que volver por donde vino y admitir su ignorancia, como Sócrates, para nuevamente acercarse a una Diotima que lo instruya.

Conclusiones

A lo largo de la presente tesis he tratado de no privilegiar los aspectos filosóficos sobre los literarios, los lógicos sobre los éticos, etc. En efecto, me parece que el *Simposio* es un diálogo al que uno debe aproximarse de la manera más íntegra posible, pues la riqueza del mismo yace en la conjunción de temas, perspectivas, personajes, etc. No es que los estudios no puedan dirigirse en una sola dirección, pero sería un error pensar que, por ejemplo, la argumentación filosófica está separada del uso del mito.

Ahora bien, respecto de la pregunta que motivó esta investigación, hay dos sentidos en los que, según me parece, podemos entender la *dialéctica* desde el *Simposio*. El primero corresponde al que se ha tratado en el último capítulo: la dialéctica como *camino* o *método*. Tal acepción se opone, por ejemplo, a considerarla como un mero ejercicio silogístico o de refutación. No es que la examinación que supone este camino no conlleve el uso de argumentos, pero tales no constituyen su totalidad. Para esto, que baste considerar el diálogo que sostienen Sócrates y Diotima, donde el uso del mito fue fundamental y donde la τέχνη erótica se expuso, precisamente, como un camino ascendente.

Por otro lado, se podría pensar que tal método se encuentra desplegado a lo largo de los encomios a Eros, sin embargo tal idea resultaría errónea. Recordemos que, hasta antes de Agatón, el objetivo de los discursos era halagar, no la búsqueda de la verdad. Aunque, si entendemos además que la verdad está concatenada con la virtud y la felicidad, es innegable que, más que un camino puramente gnoseológico, es uno de carácter vital. Así, a diferencia de lo que podría pensarse,

al no suponer únicamente una actividad cognoscitiva, la *dialéctica* no sólo hace uso de la razón, sino que incluye el uso del deseo.

De este modo, dicho camino nos aparece como una oportunidad de examinar lo que sabemos, queremos y, en última instancia, somos. De hecho, considero que aquí se encuentra el núcleo y la profundidad de lo que representa Sócrates como filósofo. Nuestra examen debe ser constante, siempre inacabado; debe ser paralizante, tanto para nosotros como para los demás; y, sobretodo, debe de ser compartido. En mi opinión, además, ahí yace el verdadero sentido de *dialogar*, en poder dar cuenta de nuestra propia realidad y la del otro, que no son sino una y la misma. Para Sócrates, examinar lo que otros pensaban era una manera de examinarse a sí mismo y viceversa.

Pienso que de lo expuesto podemos concluir otro aspecto de la *dialéctica* como camino y es que la misma no requiere, en un primer momento, de destreza o habilidad discursiva,³¹⁸ sino de un buen guía.³¹⁹ Tanto Diotima como Sócrates representan esta idea de alguien que puede encaminarnos a través del recto camino³²⁰ que yace entre sabiduría e ignorancia y que atraviesa, como la propia *escala amoris*, los cuerpos, las almas, las leyes, la poesía, etc. Cabe matizar diciendo que, antes que un guía, este camino requiere de un profundo autoconocimiento y la suficiente humildad de admitirnos incompletos, aunque el

³¹⁸ Podría parecer, incluso, que tenerla es más bien parte de una educación sofística.

³¹⁹ Aquí además entra la idea de δαίμων como guía. Tanto Sócrates como Diotima son personas *daimónicas* no solo porque oscilan entre la abundancia y la pobreza de conocimiento, sino porque además instruyen y conjugan el mundo de lo uno con lo otro.

³²⁰ 201 a.

acceso a tales cualidades pueden ser logradas a través de alguien más, como indicábamos en el párrafo anterior.³²¹

Por otro lado, el carácter vital de la *dialéctica* se refleja, según me parece, en el hecho de que comienza con una *necesidad*, así como la concepción de Eros es elucubrada como consecuencia la pobreza de Penía. No me parece gratuito, pues, que el mito que presenta Aristófanes insista tan profundamente en la carencia ontológica que motiva muchas de nuestras acciones. De hecho, el discurso de Sócrates–Diotima también señala esto, poniendo énfasis en nuestra naturaleza mortal y en nuestros continuos y variados intentos de dejar algo en este mundo. Tal necesidad puede ser interpretada de muchas formas: como falta de significado, como deseo egoísta de prevalecer, como instinto, etc. Sin embargo, considero que el verdadero sentido no es otro que, muy *daimónicamente*, saber que en lo otro hay algo de mí y viceversa; que, como indica Diotima: “lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás”.³²² Tal reconocimiento, dada la naturaleza de Eros, será fugaz, pero también proveerá por ese instante la mayor de las felicidades.

El segundo sentido en que propongo entender la *dialéctica* es en su acepción más original: como un ejercicio de elección. En efecto, me parece que el *Simposio* recoge perfectamente este significado, pues todo el diálogo consiste en la elección de los elogios que más han valido la pena de esa noche. “No obstante, os diré las

³²¹ Pensemos que durante los encomios, ninguno emprendía la labor de examinación porque no mantenían no conversaban con Sócrates. Solamente Agatón, que dialogó con él, supo reconocer la ausencia de claridad en la naturaleza de Eros.

³²² 208 b.

cosas más importantes y el discurso de cada uno de aquellos que me pareció digno de mención”.³²³ *Stricto sensu*, lo que reproducen Aristodemo, Apolodoro y el mismo Platón no es sino una antología (de ἄνθος y λέγειν; literalmente, selección de flores).

Se podría pensar, incluso, que la idea de vertirse sobre un cuerpo o sobre un alma (como lo requieren los primeros pasos de la *escala amoris*) es necesariamente elegir uno de entre muchos. Tal elección solo se efectúa en la medida en que escogemos sobre qué cuerpo o qué alma realizar bellos razonamientos, pues es más bien difícil elegir a quién amar o desear.

Así, que Sócrates *dialogue* específicamente con Agatón es un acto de elegir, de entre todos los presentes, a un solo interlocutor. Y las razones por las que el filósofo elige al poeta son evidentes: no sólo es su victoria la que se celebra durante la noche, sino que ha sido el único capaz de reconocer la ausencia de claridad en la naturaleza de Eros.³²⁴

En otro sentido, también me parece una elección que Platón hable a través de Sócrates y que este lo haga a través de Diotima. Por mucho debate que pueda suscitar la correspondencia histórica de cualquiera de los eventos o personajes, la obra platónica nos aparece también como un conjunto de circunstancias y representaciones ordenadas con fines pedagógicos. Con esto quiero decir que ambos no dejan de aparecernos como personajes dentro de un sistema filosófico–narrativo, con motivaciones y fines específicos en la obra.

³²³ 178 a.

³²⁴ 193 c–d.

En última instancia, considero que todo buen diálogo es una forma poco reconocida de elección. Mantener una buena conversación depende necesariamente de qué palabras elijamos al hablar. De cierto modo, pues, *dialogar* es también *antologizar*, es elegir nuestras propias flores, nuestros propios λόγοι, prefiriendo aquellos que, como los discursos del *Simposio*, sean más dignos de mención. Esto, naturalmente, supone que sabemos reconocer y discernir cuáles λόγοι son los mejores.

Respecto de aquello que denominábamos en el primer capítulo como *desdoblamiento dialéctico*, se demostró que podemos encontrar ecos en el personaje de Diotima.³²⁵ Más aún, aunque vimos que el nombre “Diotima de Mantinea” significa “quien honra o es honrada por Zeus”, resulta tan especulativo como sugerente pensar que, más bien, proceda de δι- y θυμός. Asumo aquí, además, que el prefijo δι- puede venir tanto de διά como de δύο, es decir, podría significar tanto “a través del θυμός” o bien “dos θυμός”. En el primer caso, la consonancia es evidente con los pasajes homéricos presentados durante la primera parte de esta investigación. El segundo sería, creo yo, una muestra clara de la necesidad de *otro* en el continuo proceso de aprender y filosofar.

Ahora bien, considero también que dicho *desdoblamiento* está presente en la propia idea de procrear. Si partimos de la constante diferenciación entre los bienes del cuerpo y los bienes del alma, así como existe un *desdoblamiento* del alma –a través de, por ejemplo, Diotima–, también debe haber uno a través del

³²⁵ Cfr. 3.3.2 de la presente investigación.

cuerpo. ¿En qué podría consistir tal cosa? Pues bien, si el *desdoblamiento* supone hacernos *otro* para encaminarnos hacia un conocimiento o virtud mayor, ¿no es la educación parental una manera de conducir a *otro* hacia lo mejor? Es más, me parece que quién engendra un hijo y lo educa lo hace a sabiendas de que éste posee una parte de él y que, además, forma parte de una generación que en un futuro estará a cargo de de las acciones, la gobernanza, la guerra, etc. Y, en realidad, tal cosa también puede extenderse a las creaciones del alma: quienes crean, por ejemplo, una constitución o leyes lo hacen precisamente para que quienes les sucedan tengan un paradigma ético y civil sobre el cual andar. Que en ambos casos se apunte al beneficio de lo común reincide sobre la idea de que las verdades a las que se llegan *dialogando* o *desdoblándonos* son y siempre serán comunes.

Siempre hay una dinámica de ganancia y pérdida, de ser y no-ser, en cualquiera de los modos en que engendremos en lo bello: esto es el carácter *daimónico* y, por ello, erótico. Con la filosofía no sucede algo distinto: quien logre subir toda esa escalera podrá ser llamado inmortal, pero recién lo sea tendrá que volver por donde vino y morir, como Sócrates con la cicuta; podrá tomar lugar en lo eterno y contradictoriamente seguir siendo parte del tiempo.

Ahora bien, esto me lleva a hablar de uno de los temas que no trate durante la presente investigación. En este caso, fue porque no estaba en mis objetivos desarrollar tal relación y aunque en algunas de las notas pueden verse las asociaciones que hago, nunca afirmo nada de manera categórica. Dicho tema es la influencia de Heráclito específicamente en el *Simposio*. Considero que el diálogo

tratado posee muchísimas referencias al pensamiento del Oscuro de Éfeso³²⁶ y que, además, la propia naturaleza doble de Eros es una caracterización platónica de la armonía heraclítea. Si volvemos sobre la idea de que Eros comunica todos los opuestos del mundo “de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo”,³²⁷ me resulta ineludible el fragmento 26: “No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una”.³²⁸ Tan sólo respecto de la inmortalidad, Heráclito afirma: “Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos”.³²⁹ Lo anterior entiende la participación de lo mortal en lo inmortal, en la medida en que los héroes o dioses gozan de vida eterna gracias a la mortalidad de los hombres y la propia noción de *Polis* supone la coexistencia (quizás simbiótica) entre dioses y humanos.³³⁰ Tal complementariedad necesaria, opino, es también en la que se adentra Platón durante el discurso de Sócrates–Diotima. Esta relación entre Heráclito y el ateniense es una que me gustaría investigar en el futuro.

Finalmente, otra cuestión que se atisbaba durante la última parte de esta tesis es la de la oralidad. Me parece que todo ejercicio dialéctico, sea entendiéndolo como *método* o como *elección*, descansa sobre un aspecto oral que es, a su vez, condición de posibilidad de la verdad. Este es, de todos, el tema que más me entusiasma desarrollar en un futuro, pues me parece sugerente relacionar esta verdad oral con la construcción de la *Odisea*. Considerando que esta última pudo

³²⁶ Con “muchas referencias” me refiero a algunas que no aparecen tan explícitamente como la que hace Erixímaco durante su discurso. A lo largo de la presente investigación he tratado de señalarlas a través de notas a pie de página.

³²⁷ 202 e.

³²⁸ Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, p. 132.

³²⁹ Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, p. 134.

³³⁰ Cfr. Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, p. 66.

haber sido producto de una transmisión de historias y que integró de cierta forma una verdad ética (en el sentido más original de ἠθος), puede verse un aspecto constituyente propio de lo expresado oralmente que se manifiesta tanto en la poesía como en la filosofía y que suele crear paradigmas morales, epistemológicos y, en suma, vitales. Tal es, podría concluir, parte del encanto que posee la forma dialógica y dialéctica de la obra de Platón.

Bibliografía

- Allen Miller, P., *Lyric Text & Lyric Consciousness: The birth of a genre from archaic Greece to Augustan Rome*, London, Routledge, 1994.
- Araújo, C., “Who loves? The Question of Agency in Plato’s Symposium” en *Plato’s Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Germany, Academia Verlag, edited by Tulli M. & Eler, M., 2016, pp. 356–361.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Julio Pallí, 2011.
- —————, *Metafísica*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, 2011.
- Arquíloco, *Fragmentos*, México, Textofilia, Colección Ión, traducción de José Molina Ayala, 2011.
- Bernabé, A., *Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Blondell, R., ‘Where is Socrates on the “Ladder of Love”?’ en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Washington, DC, Center for Hellenic Studies, edited by Leshner, J., Nails, D., & Sheffield F., 2007, pp. 147–178.
- —————, *The Play of Characters in Plato’s Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Brandwood, L., “Stylometry and chronology” en *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Kraut, R., 2006, pp. 90–120.
- Burkert, W., *Greek Religion*, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1908
- Cañas Quirós, R., “La dialéctica en la filosofía griega” en *Intersedes*, vol. IX, no. 22, 2010, pp. 37–56.
- Carey, C., “Genre, occasion and performance” en *A Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Budelmann, F., 2009.
- Cherniss, H., *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935.
- Cordero, N. L., et.al., *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, Gredos, 1985.
- Corrigan, K. & Glazov–Corrigan, E., *Plato’s Dialectic at Play: Argument, Structure and Myth in the Symposium*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2004.
- D’Angour, A., *Socrates in love: The Making of a Philosopher*, London, Bloomsbury, 2019.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Diogenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, 2007.
- Dorter, K. “A Dual Dialectic in the ‘Symposium’” en *Philosophy & Rhetoric*, vol. 25, no. 3, 1992, pp. 253–270.
- Eggers Lan, C. & Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, I, Madrid, Gredos, 1981.
- Eggers Lan, C., *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1967.

- Fernández Mouján, R., “Parménides como precursor de la dialéctica platónica” en *Archai* 26, 2019, pp. 1–26.
- Fränkel, H., *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*, España, Visor, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, 1993.
- González, J., *El ethos, destino del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Griffith, M., “Greek lyric and the place of humans in the world” en *A Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Budelmann, F., 2009.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- —————, *Historia de la filosofía griega III: Siglo V. Ilustración*,

Madrid, Gredos, versión española de Joaquín Rodríguez Feo, 1994.

- Halperin, D., “Why is Diotima a woman” en *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, edited by Halperin, D., 1990, pp. 113–152.
- Homer, *Iliad*, London, Loeb Classical Library, with an English translation by A.T. Murray, 1978.
- —————, *Ilíada*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de Emilio Crespo, 2015.
- —————, *Odisea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga, 2017.

- Hülsz Piccone, E., “Sócrates y el oráculo de Delfos” en *Theoría*, No. 14–15, junio de 2003, pp. 71–89.
- Jaeger, W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 2012.
- Janssens, E., “The Concept of Dialectic in the Ancient World”, translated by Henry W. Johnstone, Jr, en *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 1, No. 3 (Summer, 1968), pp. 174–181.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza, 1993.
- Joyce, J., *Ulysses*, Germany, Everyman’s Library, 2003.
- Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- —————, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Kerferd, G. B., “Plato’s noble art of sophistry” en *The Classical Quarterly*, 4, 1954, pp. 84–90.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. & Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, España, Gredos, versión española de Jesús García Fernández, 2019.
- Long, A.A., “The Scope of Early Greek Philosophy” en *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Long, A.A., 1999, pp. 1–21.
- Marcovich, M., *Heraclitus*, Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios, 1968.

- Murray, P., “What is a *muthos* for Plato?” en *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, edited by Buxton, R. G. A., 1999, pp. 251–262.
- Nails, D., *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2002.
- Nicol, E., *La idea del hombre*, México, Herder, 2004.
- Padilla, M. T., “La naturaleza del método socrático–platónico” en *Tópicos*, 25, 2003, pp. 35–46.
- Penner, T., “Socrates and the early dialogues” en *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Kraut, R., 2006, pp. 121–169.
- Pindar, *Olympian Odes & Pythian Odes*, Massachusetts, Harvard University Press, edited and translated by William H. Race, 1997.
- ———, *Obra completa*, España, Cátedra, edición y traducción de Emilio Suárez de la Torre, 2008.
- ———, *Odas y fragmentos*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Alfonso Ortega, 2002.
- Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Julio Calonge, 2011.
- ———, *Fedro*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Emilio Lledó, 2011.
- ———, *Parmenides*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, 2011.

- ———, *República*, Buenos Aires, Losada, introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico, 2005.
- ———, *Symposium*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, translated, with Introduction and Notes, by Alexander Nehamas & Paul Woodruff, 1989.
- ———, *The Symposium*, Cambridge, W. Heffer and Sons, edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury, 1909.
- ———, *Banquete*, Madrid, Gredos, traducción y notas de Marcos Martínez, 2011.
- ———, *The Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, edited by Howatson, M. C. & Sheffield, F., translated by Howatson, M. C., 2008.
- ———, “Συμπόσιον” en *Platonis Opera*, Vol. 2: Tetralogiae III–IV, Oxford, Oxford University Press, edited by Burnet, J., 1901.
- ———, *Das Gastmahl*, Berlin, Hofenbergl, Übersetzung: Susemihl, F., 2016.
- Price, A., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Rossitto, C., “Plato’s *Symposium* and the Notion of Intermediate” en *Plato’s Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Germany, Academia Verlag, edited by Tulli M. & Erler, M., 2016, pp. 303–308.
- Rowe, C., “The *Symposium* as a Socratic Dialogue” en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Washington, DC, Center for Hellenic Studies, edited by Leshner, J., Nails, D., & Sheffield F., 2007, pp. 9–23.
- Scott, G. A. & Welton, W. A., *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato’s Symposium*, New York, State University of New York Press, 2008.

- Sheffield, F., “The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato’s Endoxic Method?” en *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Washington, DC, Center for Hellenic Studies, edited by Lesher, J., Nails, D., & Sheffield F., 2007, pp. 23–46.
- —————, *Plato’s Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Uscatescu, J., “Heráclito y la interpretación” en *Revista de estudios políticos*, No. 194, 1974, pp. 209–222.
- Vegetti, M. *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos, traducción de Miguel Salazar, 2012.
- Vlastos, G., “The Individual as an Object of Love” en *Platonic Studies*, United States of America, Princeton University Press, edited by Gregory Vlastos, 1989, pp. 3–42.
- —————, “The Socratic Elenchus” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, Seventy–Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1982), pp. 711–714.
- Warner, M., ‘Love, Self, and Plato’s Symposium’ en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, No. 117, October 1st 1979, pp. 329–339.