

# ELENCHOS Y EROS: EL CASO DE SÓCRATES Y AGATÓN EN *SMP*.<sup>1</sup> 199C-201A

ELENCHOS AND EROS: THE CASE OF SOCRATES AND AGATHON AT  
*SMP*. 199C-201A

María Angélica Fierro\*

FIERRO, M. A. (2014). *Elenchos y eros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a*. *Archai*, n. 14, jan - jun, p. 93-108  
DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_14\\_8](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_14_8)

**RESUMEN:** *El propósito del presente trabajo es en primer término el relevamiento de los principales desarrollos conceptuales y argumentativos del elenchos entre Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a, y su relación con los desarrollos de la teoría erótica del discurso de Sócrates/Diotima que prologa. A este respecto nos concentraremos en analizar cómo se elabora allí la pregunta sobre la naturaleza de eros y se formulan, a modo de primera respuesta, afirmaciones sobre su carácter intencional, su carencia constitutiva en cuanto necesariamente inscripto en la temporalidad, y su tendencia a lo bueno y lo bello. Posteriormente, se complementa este análisis con el examen de este ejemplo de elenchos en particular a la luz de diversas cuestiones de debate respecto al elenchos en general. A este respecto se atiende especialmente a la conexión entre elenchos y eros en este pasaje del Banquete, en tanto el primero constituye una herramienta metodológica particularmente apropiada para, a la vez, enunciar las bases de la teoría platónica del eros y estimular el surgimiento del amor por la verdad.*

**PALABRAS CLAVE:** elenchos; eros; Banquete; Platón; Sócrates.

**ABSTRACT:** *Here I aim to survey the key-concepts and main lines of reasoning in the elenchos between Socrates and Agathon at Smp. 199c-201a as well as their main links to the theory of eros which is developed at Socrates/Diotima's speech afterwards. In this respect I analyze in this section of the Symposium: a) the linguistic resources through which the question about eros'*

\* Investigadora Adjunta del CONICET - y docente de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
(msmariangelica@gmail.com)

1. El texto griego y referencias del Banquete se dan según la edición de Dover (1980). En las restantes obras seguimos la edición de Burnet (1899-1906). Las restantes obras se citan de acuerdo al Thesaurus Linguae Graecae. Las traducciones son propias. Agradezco los comentarios a mi trabajo de E. Mombello, especialmente en lo que se refiere a la n. 17 infra, y asimismo la posibilidad de discutirlo con los integrantes de mi proyecto de investigación sobre el elenchos. Una versión preliminar de la Sección 1.1. fue presentada en el marco del XVI Congreso Nacional de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA), Universidad Nacional de 3 de febrero, 18 al 22 marzo de 2013.

El *elenchos* de Sócrates en relación con Agatón, que abarca apenas dos páginas (*Smp.* 199c-201c) del Banquete, ha recibido una acotada consideración por parte de los intérpretes. En efecto, la literatura específica sobre este pasaje se ha centrado fundamentalmente en dos cuestiones puntuales: en primer término, las razones para adoptar como forma de exposición, en este momento y dentro de los propósitos de esta obra en particular, un *elenchos*, el cual aparentemente desentona con el clima festivo que la enmarca y el estilo encomiástico pautado y respetado por los restantes oradores;<sup>2</sup> en segundo lugar, la cuestionable validez de las inferencias de las que se sirve Sócrates durante su interrogatorio a Agatón.<sup>3</sup>

Sin desatender a estas preocupaciones hermenéuticas, nos proponemos aquí realizar una reconstrucción integradora de los recursos de exposición y contenidos conceptuales que se establecen aquí sobre eros, sus principales vinculaciones con los desarrollos de la teoría erótica del discurso de Sócrates/Diotima que este *elenchos* prologa, y las consecuencias de esta articulación entre ambas secciones respecto a cómo se manifiestan las problemáticas del elenchos en general en este caso en particular.<sup>4</sup> En una segunda sección, añadimos algunas reflexiones sobre cómo se ilustrarían y aplicarían a este

*nature is established in a precise, well-thought way; b) the implications of the main assertions which are made about eros as a first answer to these question: its intentional character; its inherent lacking condition because of its necessarily intertwining in temporality; its tendency towards the beautiful and the good. Afterwards, I add a consideration of this particular example of elenchos in the light of various points of debate about elenchos in general. In this assessment, among other things, I reflect on the links between elenchos and eros insofar as the first one is an appropriate tool both to establish the foundations of Plato's theory of eros and to awaken in the interlocutor the love for truth.*

**KEYWORDS:** elenchos; eros; Symposium; Plato; Socrates.

caso en particular algunos aspectos del *elenchos* en general que han sido tema de espinosos debates, a fin de considerar el significado del *elenchos* entre Sócrates y Agatón desde nuevas perspectivas a la vez que ofrecer posibles respuestas a estos problemas generales en el contexto de este ejemplo del *Banquete*. A este respecto en cuanto a los efectos del *elenchos*<sup>5</sup> atenderemos especialmente a la conexión entre *elenchos* y eros en este pasaje del *Banquete*, en tanto el primero constituye una herramienta metodológica particularmente apropiada para, a la vez, enunciar las bases de la teoría platónica del eros y estimular el surgimiento y puesta en marcha del amor por la verdad.

## 1. La exposición de la concepción de eros a través del *elenchos* en *Smp.* 199c-201a.

### 1.1. La pregunta socrática por la naturaleza de eros<sup>6</sup>

Nos ocuparemos aquí de los recursos lingüísticos y argumentativos que se utilizan al inicio de este pasaje para establecer, en este caso respecto de eros, la pregunta socrática característica de los *elenchoi* en varios de los diálogos platónicos usualmente denominados "socráticos" o "tempranos".<sup>7</sup> El modo en que se formula esta pregunta constituye, como veremos, una pauta fundamental para el tipo de respuesta

que Sócrates quiere que formule Agatón a través de su interrogatorio.

La experiencia amorosa expresada en la cultura de la época en la dupla amante-amado (*erastes-eromenos*) de la relación homoerótica,<sup>8</sup> es transpuesta aquí a una afirmación de carácter general: que eros es siempre eros de algo (*eros esti eros tinos*). El inicio de esta abstracción es realizado a través de la formulación, en referencia al amor, de la pregunta socrática clásica en una de sus modalidades, a saber, "¿Es x y?".

*Poteron esti toioutos hoios einai tinos ho Eros eros, e oudenos; (199d1-2)*

*¿Es Eros tal que es eros de algo o de nada?*

Al comienzo del discurso Sócrates-Diotima esta interrogación será reformulada bajo la otra forma clásica de la pregunta socrática "¿Qué es x?", en este caso, "¿Qué es Eros?" (*tis estin ho Eros*), como paso previo a la pregunta "¿Cómo es el amor?" (*poios estin ho Eros*) (201d8). Sócrates recupera así la estrategia expositiva de Agatón,<sup>9</sup> la cual es mencionada también al comienzo de este pasaje,<sup>10</sup> pero no con el interés meramente retórico de su anfitrión, sino con el objetivo epistémico de ahondar y desarrollar lo ya establecido acerca de eros en el diálogo precedente (*dietheîn ek ton homologemenon emoi kai Agathonî*, 201d6).

Las indicaciones que hace Sócrates en este *elenchos* sobre cómo desea que la pregunta sea contestada apuntan a establecer que lo que se busca son respuestas acerca de las características invariables y generales del amor y no casos particulares.

A pesar de la vaguedad de la pregunta "¿Qué es x?", Platón se encarga a través de diversos recursos de despejar dicha ambigüedad y de precisar su sentido.<sup>11</sup> A este respecto vemos aquí en primer lugar que el uso de los pronombres indefinidos *tinis* y *oudenos* en la pregunta "si Eros es eros de algo o de nada" conlleva ya plantearla en los términos más generales posibles.

A continuación Sócrates realiza una serie de aclaraciones para afianzar y especificar cómo debe ser interpretada su pregunta. Le dice entonces a Agatón que no está preguntando si Eros es

2. Por otra parte también intriga las razones para incluir un *elenchos*, modalidad expositiva característica de los llamados "diálogos tempranos", en *Banquete*, un diálogo de madurez que, como Fedón y República, se caracteriza por adjudicar largos parlamentos a los personajes.

3. A este respecto pueden mencionarse los trabajos de Allen (1966), Soble (1985), Belfiore (1980), Stokes (1986), Nussbaum (1986), Reeve (1992), Blundell (1992). La excepción es Payne (1999) pero su reconstrucción de los conceptos que se desarrollan en cada sección de este pasaje apunta más a una consideración de las dificultades lógicas que presenta.

4. Esta sección del *Banquete* ha sido por supuesto objeto de análisis en excelentes comentarios al texto, tales como los de Bury (1932), Robin (1951), Dover (1980) y Rowe (1998). Otros intérpretes, como es el caso de Hyland (1968), Cummins (1981) y Halperin (1985) se han detenido, por su parte, a examinar algún punto en particular de esta sección, y sus aportes serán objeto de consideración en el presente trabajo.

5. El presente análisis evidenciará asimismo cómo la conversación de Sócrates con Agatón en esta sección del *Banquete* implica tanto el sentido de "refutar" como de "poner a prueba, examinar" de *elenchein* y sus cognados, ambos con vinculaciones con su sentido original de "humillar, avergonzar" (ver LSJ y Chantraine, 1968, u.v. *elenchos/elencho*).

6. Más exactamente deberíamos decir E/eros, pues el término connota tanto al dios como a la pasión erótica. Ver Dover (1980, p. 1).

7. Esta pregunta se destaca por el énfasis que Sócrates pone en ella y, como veremos, por sus características especiales. Eutifrón, Laques, República I, Cármides, Hipias Mayor y Lisis son diálogos "tempranos" en los que aparece típicamente formulada.

8. Sobre este punto véase Dover (1978), Foucault (1986) y Davidson (1997).

9. "Así que es justo que nosotros alabemos también a Eros, primero por lo que es (*hoios estin*) y, luego, por sus dones (*tas doseis*)". 195a2-4

10. "Y me pareció, querido Agatón, que comenzaste bien tu discurso al decir que primero es necesario explicar de qué índole es Eros (*hopoios tis estin ho Eros*) y luego su accionar (*taerga autou*)". 199c5-9

11. Ver Robinson (1953, p. 59-60) y Bravo (1985, p. 70-75).

12. Para una síntesis de las distintas posiciones y argumentos ver Bury (1932, ad locum) y Robin (1951, p. lxxiv, n. 1).

13. Ver n. 40 infra.

14. Ver LSJ u.v *geloion*.

15. Un modo de entender la pregunta "¿Qué es x?" es precisamente como el requerimiento de la determinación de lo uno en lo múltiple (ver Robinson, 1953, p. 50), tal como ocurre, por ejemplo, en *Men.* 75a cuando Sócrates aclara respecto de su pregunta por qué es la virtud: *zeto to epi pasin toutois tauton*.

16. Vicaire (1989, ad locum), a fin de indicar que se trata del rasgo universal que los identifica y no de los individuos particulares, utiliza mayúsculas iniciales en el texto griego para Pater, Meter y Adelphos.

17. En general las ediciones clásicas adoptan esta lectura, si bien se dividen en la interpretación del *touto* como i.) anafórico y refiriendo entonces a la palabra "padre" (BURY, 1932), con lo cual sería una marca metalingüística, o ii.) catafórico y refiriendo entonces a la noción "padre" (DOVER, 1980).

No obstante, también se puede entender que *touto* autorefiere al neutro inmediatamente anterior de la línea 199d3 to erotema y traducir, siguiendo a Rowe (1998), iii.) "como si se estuviera preguntando la misma cosa respecto de un padre", o bien, iv.) "preguntando precisamente como si ese mismo [objeto de interrogación] «fuera» padre" (esta última opción me fue sugerida por E. Mombello). Ahora bien, si se optara por iii.) o iv.), en lugar de i.) y/o ii.), en ambos casos se apunta igual a una indagación de lo que *eros* -al igual que "padre"- es o, como se dice pocas líneas después en 199e3 comparando la pregunta por *eros* con interrogar respecto de "hermano/hermana", "eso que precisamente es" (*touth hoper estin*) (ver también n. 21 infra). Las variantes i.) y ii.) no son, por otra parte, excluyentes: se pregunta por la palabra "padre" y por la noción "padre", pero, ante todo, por la realidad objetiva a la que tanto la palabra como la noción apuntan. Ver n. 29 infra.

18. Ver Laso (1968: 409). Otra interpretación posible señalada por Lasso es que la denominación *genike ptosis* se deba a que fue entendido como *generalis casus*, es decir como caso general o universal.

amor de una madre (*metros tinos*) o de un padre (*patros*) (199d3), pues sería *geloion*. Diversos comentaristas han señalado las dificultades que presenta la interpretación de este deslinde que, a primera vista, parece más oscurecer que aclarar la pregunta. Su propósito es sin duda el de excluir una interpretación errónea del genitivo *tinis-oudenos*: no se está preguntando si el amor es amor de un padre o de una madre. Si entendemos *patros-metros* como genitivos objetivos - a diferencia de quienes los han entendido como genitivos de origen o de genitivos subjetivos -<sup>12</sup>, esto significaría que Sócrates no está preguntando por el amor hacia una madre o un padre. Ahora bien, ¿por qué esto sería *geloion*? Por un lado, si entendemos *geloion* como "ridículo" porque por un padre o una madre no se siente eros, sino "afecto" (*philia*).<sup>13</sup> Pero, además, en algunos contextos *geloion* puede entenderse como "absurdo".<sup>14</sup> Por lo tanto, puede ser que, cuando en *Smp.* 199d4-5 se dice que la pregunta sería *geloion*, signifique no sólo que sería disparatada -¿cómo se va a sentir eros por un padre o una madre?-, sino también absurda ya que contradice la intención de la pregunta de Sócrates. Al decir que es amor a un padre o a una madre se estaría respondiendo con casos particulares en lugar de aportar características propias y generales de *eros*, que es lo realmente requerido. De hecho la argumentación inmediatamente subsiguiente, que tiene como punto de partida esta aclaración de que no se trata de hablar del amor al padre o a la madre, se centra, como veremos, en la aclaración de que la respuesta refiera a los rasgos generales del amor.

En efecto, lo aquí requerido a través de la pregunta "¿Qué es x?" es claramente la esencia de x, lo que permanece uno en la multiplicidad, algo único, idéntico y común en todas las posibles instancias de x.<sup>15</sup> Esto se expresa a través del uso de recursos lingüísticos habituales en el texto platónico para especificar cuál sería el referente de x que aparecen en este pasaje de *Banquete*. En 199d5, al final de la misma oración en que Sócrates advirtió que no preguntaba por el amor a un padre o a una madre, afirma que es "como si se preguntara por esto, el padre en sí mismo" (*hosper an ei auto touto patera eroton*).<sup>16</sup> El auto es una marca lingüística

que enfatiza que se está preguntando por el rasgo que otorga identidad al grupo de particulares -en este caso todos los que son padres- y no por los particulares mismos, de modo similar a como en *Euthd.* 5d2 se dice que se pregunta por "lo piadoso en sí y por sí" (*to hosion auto hautō*), en *Hp.Ma.* 289d por "lo bello en sí" (*auto to kalon*), en *Phd.* 65d por "algo justo, bello o bueno en sí" (*ti dikaion auto...kai kalon kai agathon*). A su vez la forma neutra *touto* reforzaría el auto al afirmar: "como si se preguntara por esto mismo (nombre/concepto/entidad), 'padre'".<sup>17</sup>

A partir de 199d4-e7, Sócrates da ejemplos de otras relaciones diferentes a la amorosa: el padre es siempre padre de un hijo o una hija (*hyeos e thygatros ho pater pater* 199d7-8) y lo mismo una madre (*he meter hosautos* 199d9). De igual modo, un hermano es siempre hermano de un hermano o de una hermana (*adelphos ... adelphou e adelphes* 199e4-5). Los ejemplos elegidos por Sócrates son ilustrativos de la función fundamental y más propia del genitivo, más allá de los distintos tipos de genitivos que pueden distinguirse en griego clásico: marcar la filiación. La denominación que los gramáticos griegos dieron a este caso -*genike ptosis*- es probable que quiera decir que fue interpretado por ellos como "caso engendrador" o *patrike ptosis*.<sup>18</sup> La reiteración del uso de los genitivos está entonces recalando esta relación recíproca mediante los nombres entre los que se establece la filiación. Podemos pensar entonces que con estos ejemplos se trata de conducir al interlocutor, como sucede a menudo con el uso que hace Sócrates del método inductivo,<sup>19</sup> a que convenga en la afirmación general del carácter relacional de *eros*. Lo que queda entonces establecido es que el amor es siempre "amor de algo", cualquiera sea el objeto y que ambos términos se implican mutuamente para que la relación tenga lugar.<sup>20</sup> Este pequeño proceso inductivo apunta entonces con su conclusión a que el interlocutor descarte respuestas particulares respecto de la pregunta inicial. También en el ejemplo de la relación fraternal se recurre además a marcas metalingüísticas similares -el uso de *auto*, ya descripto, acompañado en este caso por *hoper estin* - para señalar que se está hablando de la estructura de las relaciones y no de los individuos

que constituyen las instancias particulares concretas de esa relación.<sup>21</sup> En realidad hoper estin contribuye a subrayar junto con el auto que lo que interesa es explicitar el carácter idéntico de aquello por lo cual se pregunta.<sup>22</sup>

Lo que Sócrates plantea en esta sección sobre *eros* responde entonces a las características metodológicas de la pregunta socrática.<sup>23</sup> Por una parte, proporciona un conjunto de instrucciones sobre el modo de entender la cuestión, en este caso la pregunta sobre *eros*, y de responder a ella, puesto que a través de recursos lingüísticos muy específicos se determina que lo que se pretende es establecer cuál el carácter único e idéntico de todas las instancias particulares de *eros*. *Asimismo* se suministran algunos ejemplos de la respuesta que busca: es como si se preguntara por el padre en sí mismo; es como cuando se afirma que siempre se es “padre de” o “hermano de”. Por otra parte, se rechazan las posibles respuestas con ejemplos particulares que se podrían ofrecer, al aclarar que no se pregunta si es amor hacia un padre o una madre.

## 1.2. El carácter relacional e intencional de *eros*

Tras el análisis de la pregunta sobre *eros*, examinaremos en este apartado las implicancias de la primera conclusión que establece el texto en respuesta a esta, a saber que “el Amor es siempre amor de algo” (*Eros estin eros tinos*, 199e).<sup>24</sup> Esto es factible de ser formulado del siguiente modo:

### a) *Eros* es siempre amor de algo en el sentido de que apunta siempre a un objeto o es en relación con un objeto.

En otras palabras, *eros* posee una estructura básicamente intencional o relacional. El carácter intencional de *eros* entraña que no se da nunca el amor por sí, autónomamente, sin objeto, sino que es siempre amor de algo. Este carácter relacional de *eros* permite que se lo ubique dentro de la clase de los términos descriptos como *pros ti*, es decir términos que adquieren su significado “en relación con algo”.<sup>25</sup> En el presente caso esto no significa solamente que

ese término se relaciona con algún otro, sino que esa relación es necesaria puesto que implica indefectiblemente ese otro término y es caracterizado así por el hecho de apuntar necesariamente a un objeto. El análisis de la estructura general del amor va por ello a derivar en el análisis del objeto del amor, del que se van a hacer a continuación sucesivas caracterizaciones cuya conclusión final será que el objeto del amor es lo bello. Pero, por ahora, estamos en un planteo absolutamente general, ya que lo que se ha establecido es que el amor es amor “de algo” (*tinos*) y el uso del indefinido indica la absoluta indeterminación del objeto.<sup>26</sup> Puede decirse, por lo tanto, que *eros* es aquí desligado del punto de partida empírico -la pasión sexual principalmente en su modalidad pederástica- para pasar a un máximo grado de abstracción. Esto constituye un paso previo fundamental para la noción de *eros* que pondrá a la luz el discurso de Sócrates/Diotima: la de la corriente de deseo que guía y determina los distintos tipos de existencia.<sup>27</sup>

M. Mignucci (1988) ha mostrado cómo Platón puede aplicar la noción de relativo tanto a las propiedades inmanentes como a los predicados e incluso a las Formas. Ahora bien, a propósito de este pasaje afirma que, en la frase “*ho pater esti pater tinos*” de 199d5, *pater* puede tener dos posibles referentes: el predicado “padre”, el “ser padre” o bien puede denotar las entidades concretas “padre”. Como ya vimos, la aclaración de que es como si se quisiera conocer el padre en sí mismo (*to auto patera*) indica que la referencia es a la noción de padre y que, por lo tanto, hay que entender la referencia del primer modo. Si trasladamos esto que dice Mignucci al amor, tenemos entonces que entender que se está preguntando por el predicado “amor”, es decir por el “ser amor” y que se concluye que este predicado es, como “padre”, un término relativo. No se trata, sin embargo, únicamente de un análisis lingüístico del significado del término amor. La filosofía de Platón parece más bien implicar un isomorfismo entre lenguaje y realidad, por lo cual debemos suponer que este análisis de lo que es el amor no es un simple examen de conceptos, sino que apunta a un referente real.<sup>28</sup> Pero esto nos lleva entonces a la cuestión respecto del estatus óntico de *eros*.

19. La *epagoge* era utilizada por Sócrates no como el procedimiento científico de conocimiento que presenta Aristóteles en *APr.* 68b25-30 y *APo.* 100a15-b5, sino más bien como la *epagoge* retórico-paradigma de *Rh.* 1356a30-b30. Similarmente Rodríguez Adrados (1992) afirma que la *epagoge* de Sócrates es una forma de argumentación habitual en la comprensión popular y, por lo tanto, coherente con la intención socrática de no alejarse de los modos lingüísticos y argumentativos coloquiales para lograr una mayor proximidad con su interlocutor. Como señala Robinson (1953, cap. iv), el empleo de Sócrates de la *epagoge* en los diálogos platónicos está muchas veces dirigido no a la inferencia de la esencia de x a través de ejemplos particulares (aquí de ejemplos de *eros*) –tal como suele entenderse la relación que establece Aristóteles en *Metaph.* 1078b28 entre el uso de Sócrates de *epaktikoi logoi* y *to horizesthai katholou*–, sino al suministro de contraejemplos, o a la obtención del consentimiento del interlocutor de premisas intermedias que conducen a su refutación (ver también Bravo 1985, p. 153-156).

20. Como veremos luego, lo que se establece aquí en el plano del lenguaje en la filosofía platónica es también válido en el plano óntico.

21. Reeve (1992, ) considera *hoper estin* - que traduce aquí por “en tanto y cuanto es un hermano” (“in so far as he is [a brother]”) - como equivalente a locuciones como *kath'háson* de *Rep.* 439a1-b1. Sobre las similitudes con este pasaje de *República* ver también Allen (1966, p. 461).

22. Ejemplos de expresiones similares en otros diálogos que pueden mencionarse son: *Hp.Ma.* 287d -“lo que es lo bello” (*ho ti esti to kalon*) - , *Pm.* 133d -“lo que es el amo” (*ho estin despotes*), *Tht.* 146e -“lo que es el conocimiento” (*epistemen auto hoti pot' esti*). En *Phd.* 75d hay también una referencia a “lo bello, lo bueno, lo justo, lo pío, las cosas que estampamos con el sello de *to auto ho esti*” y en *R.* 532a, de modo general, a “lo que es en sí” (*auto ho estin*).

23. Seguimos en esto la caracterización general de la pregunta socrática de Bravo (1985, p. 76).

24. En forma similar se afirma en Ly. 218d: “[el amigo es amigo] por algo y gracias a algo (*heneka tou kai dia ti*).

25. Ver Robin (1951, p. lxxiv) y Allen (1966, p. 460). Si bien el tratamiento sistemático de los términos pros ti tiene lugar en *Categorías 7* de Aristóteles, hay claros anticipos de este tratamiento en Platón (ver Santa Cruz, 2012).

26. Ver Robin (1951, p. lxxiv).

27. Ver n. 45 infra.

28. Robinson (1953, p. 56) sintetiza este concepto del siguiente modo: “Sócrates [en los diálogos platónicos] está asimismo asumiendo cierto tipo de realismo como algo opuesto al nominalismo. [...] Asume que esta forma o esencia o lo uno en lo múltiple no es una palabra en los labios, ni un concepto en la cabeza, sino algo que existe en los Xs particulares con independencia del hombre (mi traducción).” También Irwin (2000, p. 54) señala que Sócrates apunta fundamentalmente con esta pregunta a la “esencia real”. En cambio Vlastos (1971, p. 411) se inclina por la interpretación de que lo que Sócrates requiere es una “respuesta semántica”.

29. “Carácter” y “característica” son posibles traducciones de *eidos* e *idea* propuestas por Allen (1970).

30. Ver n. 13 supra.

31. Sobre *eidos* e *idea* y la definición socrática ver Bravo (1982, p. 107-112).

32. Como nos referiremos posteriormente en 2. El *elenchos* entre Sócrates y *Agatón* a la luz de los problemas del *elenchos* socrático, no se trata de una “definición” a la manera aristotélica por género y diferencia específica, sino del desarrollo de una argumentación que revele la naturaleza de *eros*.

33. Esto también lo señala Payne (1999, p. 240).

34. El planteo aquí es similar a lo que ocurre en *R. 439a1-b1* donde se habla de la sed en relación con la bebida y se describe la relación con un objeto formal, con independencia de los contenidos que pudieran concretar esa relación. Ver n. supra.

Si tomamos el caso de un diálogo temprano como *Eutifrón*, se formula ya allí de modo similar a este pasaje de *Smp.* 199d la pregunta por esto que es eso mismo (*ti to auto touto*) en todos los casos, que lo constituye en lo que es (*hoper estin, ho estin*), en otras palabras la pregunta por la forma (*idea* o *eidos*), aun si esta no alcanzara todavía en esta obra el estatus de Forma de los diálogos de madurez, esto es, de entidad trascendente –“separada”– que es fundamento ontológico, gnoseológico y lingüístico. Así en *Euthd.* 5d lo que se quiere averiguar es qué es “lo piadoso en sí” (*to auto hosion*), y ello implica preguntar por la forma misma (*auto to eidos*), es decir que hay que explicar “qué es este carácter” (*tin idean tis pote estin*) por la cual todas las cosas piadosas son piadosas (*Euthd.* 6d-e)<sup>29</sup> o, dicho de otro modo, el rasgo común y de identidad de todas las instancias.<sup>30</sup> La forma es además un modelo (paradigma): desde un punto de vista epistemológico, para discriminar entre las instancias y la forma correspondiente; desde el punto de vista ontológico, porque las formas - independientemente de que en *Eutifrón* posean un carácter inmanente o ya trascendente a los particulares - son las que hacen ser a las instancias y las unifica.<sup>31</sup> La pregunta por la forma resulta entonces ser la pregunta por lo que algo es en sí y por sí mismo (*auto kath' auto*), por la esencia (*ousia*) (*Eut.* 10e-11a). Lo que se pretende entonces es alcanzar un *logos* que revele lo que la cosa esencialmente es (definición real) y no simplemente dar la explicación ya del significado de la palabra (definición nominal), ya de lo que habitualmente se entiende cuando se utiliza esa palabra (definición conceptual).<sup>32</sup> Ahora bien, dado que esta sección del *Banquete* se recurre al mismo lenguaje empleado para hablar de las formas,<sup>33</sup> nos preguntamos en qué sentido cabe afirmar que la pregunta es sobre el *eidos* o *idea* de amor.

En realidad a esta altura de la argumentación no es todavía pertinente plantearse cuál es el *status* óntico de *eros*, puesto que en esta parte de la exposición sólo encontramos el trazado de la estructura del amor, independientemente del grado de la realidad al que pertenezca.<sup>34</sup> Pero es posible dar una respuesta si nos remitimos al discurso de Sócrates-Diotima. No se puede tratar de que se postule una Forma de

*eros*,<sup>35</sup> puesto que éste es un *metaxy* que se esfuerza en el logro de una estabilidad óntica que le está vedada por su propia condición, mientras que la Belleza, que es un claro representante de la Forma platónica, posee una identidad consigo misma absoluta. Esto nos permite suponer que, si bien las Formas son las que poseen por excelencia identidad, en la filosofía platónica también es deseable distinguir en lo que está involucrado con procesos de cambio características constitutivas e invariables. De lo contrario no sólo cualquier discurso sobre lo sujeto al devenir no podría ser realizado, sino que tampoco sería posible hacer un desarrollo racional respecto a realidades más peculiares como el *eros*, en este caso, o como el alma.<sup>36</sup> Tras establecer en primer término como rasgo esencial, invariable y universal de *eros* su carácter intencional, es decir su constitución en necesaria referencia a su objeto, Sócrates hace desplegar a *Agatón* a través de sus preguntas otras proposiciones acerca del amor que se conectan, con más o menos rigor lógico, con esta primera aserción.

### 1.3. *Eran-epithymein-boulesthai*: la carencia estructural del deseo

En la sección subsiguiente del *elenchos* entre Sócrates y *Agatón* se aplican a *eros* los términos *epithymein*, *eran* y *boulesthai* a la vez que se infiere de su carácter relacional su condición esencialmente carente. Nos ocuparemos en esta sección de examinar si esto supone una equiparación o diferenciación entre estos tres verbos y sus cognados. Al respecto nos proponemos mostrar que, si bien en griego no comparten en toda su extensión el mismo campo semántico, Sócrates apunta al utilizarlos a la noción común subyacente a los tres, la de “deseo”, a fin de referir rasgos esenciales de este género, tales como su estructura relacional y consecuente condición carente, a la clase específica de deseo que aquí le interesa: la del deseo erótico. Así, nos oponemos a tesis, como las de Hyland (1968), para quien en este pasaje se establece una diferenciación entre un deseo irreflexivo - la *epithymia* - y otros tipos de deseo de creciente racionalidad - el *eros*, la acción de *boulesthai*, con el añadido en el discurso de Só-

crates/Diotima de la *philia*. Ofrecemos, en cambio, nuevos argumentos en línea con quienes, como Cummins (1981), han sostenido que no se traza aquí una diferencia esencial entre *eran* y *epithymein*, si bien la estructura del deseo en general está focalizada en lo que a *eros* concierne.

La vinculación que se establece en el texto entre *eros* y estos tres verbos puede sintetizarse del siguiente modo:

**b) Si *Eros* ama (*era*) el objeto al que se dirige, entonces desea (*epithymein*) y quiere (*bouletai*) también ese objeto.**

Veamos en primer término brevemente los diferentes significados a los que estos verbos y sus cognados remitían en la cultura griega de la época. En el caso de *eros* refiere primariamente no tanto a la mera ansia sexual indeterminada, sino al deseo por un específico compañero sexual que relacionamos con el estado de enamoramiento (DOVER, 1980, p. 1). Se trata de un deseo caracterizado por su intensidad y la exclusividad del objeto que puede colmarlo<sup>37</sup> y originado en la belleza - *to kallos* - que se descubre en el amado.<sup>38</sup> Significa entonces algo distinto a *epithymia*, que refiere al mero apetito, primariamente vinculado con las necesidades fisiológicas como la sed, el hambre, y que no requiere ser saciado con objetos específicos, con tal que la carencia sea de algún modo cubierta.<sup>39</sup> *Eros* implica además, a diferencia de *epithymia*, un mayor ímpetu e intensidad en el desear,<sup>40</sup> al punto de que es descrito en la tragedia como una fuerza que invade perturbadoramente en la existencia de quien se enamora y puede incluso conducirlo al desastre y la destrucción. Por otra parte, *epithymia* también puede utilizarse en un sentido más amplio y referirse al deseo en general.<sup>41</sup> *Eros* entonces podría ser descrito como una forma de *epithymia* en ambos sentidos del término *epithymia*: como un apetito sexual, pero de mayor intensidad y dirigido a un objeto en particular caracterizado por su belleza; como una forma específica del género “deseo”. En cuanto a *boulesthai* significa “querer” pero también “tener una intención” e implica en general mayor deliberación y reflexión en el obrar,

si bien puede referir también tanto a un movimiento espontáneo del deseo como a una intencionalidad reflexiva.<sup>42</sup> Dentro de este mismo ámbito semántico cabe mencionar también, aunque no aparezca en el pasaje, el término *philia*. La raíz *phil-* puede referir tanto al que quiere como a lo querido, es decir, tanto al sujeto como al objeto de deseo, pero, además, conlleva una idea de pertenencia, de hábito, frecuentación de algo o a alguien, e incluso de posesión de esa cosa o persona.<sup>43</sup>

En un clásico artículo al respecto Hyland (1968)<sup>44</sup> ha argumentado que Platón establece en el *Banquete* la siguiente diferenciación semántica: la *epithymia* como menos racional que *eros*, y a su vez ambos como menos racionales que la *philia*. Sostiene, además, que esta distinción aparecería ya claramente delineada precisamente en esta sección del *Banquete*.<sup>45</sup>

Los principales puntos de su argumento son los siguientes. En 200a2-3 Sócrates establece con Agatón lo siguiente:

¿*Eros desea* (*epithymein*) *aquello de lo que es amor o no?*

*Sin duda, ciertamente.*”

Según este pasaje, *epithymia* resulta ser un posible predicado de *eros*. Ahora bien a continuación se afirma en 200a4-5 que *eros* no sólo desea (*epithymein*) sino que también ama (*era*):

¿*Y poseyendo* [*eros*] *lo que desea* (*epithymein*) *y ama* (*era*) *entonces desea* (*epithymein*) *y ama* (*te kai era*), *o no poseyéndolo?*

*No teniéndolo, según parece <...>*

A juicio de Hyland *epithymein* y *era* no pueden tener aquí idéntico campo semántico, ya que, de lo contrario la presencia de la conjunción *kai* tendría una función redundante. Por lo tanto concluye que Platón estaría haciendo una diferenciación entre *eran* y *epithymein*.

Esta discriminación estaría corroborada, por otra parte, en 200a6-7 donde se dice:

*Efectivamente examina <...> si es necesario, en vez de plausible, que sea así: que lo deseante* (*to epi-*

35. Si bien en 205b hay una referencia a “una cierta forma de amor” (*tou erotos eidos*), el contexto deja claro que no se trata de una referencia a la Forma como fundamento metafísico último, sino a la clase de experiencia que más comúnmente denominamos *eros*, a saber el estado de enamoramiento.

36. Así, por ejemplo, en Phdr. 265a-266e queda claro que el método de división en formas (*eide*) y reunión bajo un género (genos)único -que puede verse como una de las “soluciones” platónicas para dar respuesta a la pregunta “¿Qué es x?”- no está restringido en su aplicación a las Formas (Phdr. 249b), descriptas en Phdr. 247d-e, sino que se aplica también a formas de inferior rango ontológico, como es el caso de la manía y el *eros*. Por otra parte, en Phdr. 246a se habla de una idea del alma, que en este caso es abordada a través del símil del carro con los caballos alados y el auriga. El caso de *eros* - lo cual es extensivo para el caso de la *psyche* tal como aparece caracterizada en el Fedón - es particular, pues, como se dirá explícitamente en el discurso de Diotima 202a-203a, es un *metaxy* que no solo posee una naturaleza “intermedia” o híbrida que combina lo mortal, sujeto a cambio, y lo inmortal, que es inmutable, sino que además vincula como “intermediario” ambos ámbitos. Ver Fierro (2007).

37. Así en IL 3.441-6 *eros* significa el apremiante deseo que embarga a Paris de hacer el amor a una mujer en particular: la bella Helena.

38. Ver Safo, Frag. 16.1-4.

39. Ver en Th. 2.52.1 la referencia a los que, medio muertos, rondaban alrededor de todas las fuentes debido a su “deseo de agua” (*tou hydatos epithymia*), o en 7.84.2 la mención de los soldados atenienses apremiados “por su deseo de beber” (*tou piein epithymia*). No obstante, en Homero *eros* aparece utilizado en referencia a los apetitos básicos, como, por ejemplo, en IL.1.469 refiere al *eros* por comida y bebida.

40. Tal como leemos en el Fragmento 7 del sofista Pródico (DK 84 B 7), *eros* es “doble *epithymia*”.

41. Por ejemplo, el deseo de navegar o de alcanzar un cierto estado. Ver Hdt. 1.24.1 y Th.62; Hdt. 1.116. También Dover (1978, p. 43).

42. Ver Chantraine (1968, u.v. *boulomai*) y Vernant (1987, p. 59-60). Es en Aristóteles recién donde, a través de un sustantivo derivado de este verbo – *boulesis* – se crea un término para la designación específica de un deseo deliberativo, un deseo acompañado de reflexión.

43. Al respecto cf. Chantraine (1968, u.v. *philos*). *Philia* es “carino”, “afecto” no sólo por los amigos, sino también por los parientes, como el padre o la madre (cf. X.Hier. 3.7). De allí deriva su significado más restringido de “amistad”. El adjetivo *philos* aplicado a algo o alguien puede asimismo expresar “posesión inalienable”. En cuanto al prefijo *philo-*, que acompaña en griego a diversos adjetivos, refiere a menudo al deseo y afición por objetos o actividades, como podrían ser caballos – como en el caso de *philippos-*, la gimnasia – *philogymnastes-* o las disputas – *philonikos*.

44. Con otros argumentos Halperin (1985) también sostiene que Platón es el primero en definir a la *epithymia* como apetito irracional.

45. Bury (1932, p. xxxvi-xxxvii) ya apuntaba, en cambio, que en esta sección de Banquete ambos términos son equivalentes, puesto que en 200d se afirma que *eros* = *to epithymoun*.

46. Cummins (1981) da otros dos argumentos. En lo que se refiere a la expresión copulativa *epithyme te kai eraen* 200a, señala que en griego es común el uso de la endiádis por la cual verbos o sustantivos pueden aparecer dependiendo unos de otros o calificando el uno al otro, de modo que si, por esta figura, *erá se* estuviera aquí refiriendo a *epithumei* no sería en griego, como dice Hyland, una redundancia. Con respecto a *boulesthai* en 200d sostiene que aquí no tiene una connotación intelectual de deliberación sino que Sócrates considera cómo es posible que alguien desee algo que ya posee si lo considera con vistas al futuro.

*thymoun) desee (epithymein) eso de lo que está faltado que no lo desee (epithymein), si no estuviera faltado.*

Dado que *to epithymoun* sería aquí equivalente a *epithymia*, se afirmaría entonces aquí que el deseo (*epithymia*) desea (*epithymeí*) al igual que eros desea (*epithymeí*). En cambio no se utiliza aquí *eran* para referirse al deseo. Esto no sería algo casual sino que obedecería a que Platón le interesa establecer una distinción semántica.

Finalmente en 200d4-5 la elección del verbo *boulesthai* y la no utilización de *epithymein* indica que la proyección del amor en el futuro implica una intelectualización que es ajena a la *epithymia*: “Yo quiero (*boulomai*) que las cosas presentes estén presentes en el futuro”

En esta sección se procuraría mostrar entonces que, si bien el deseo desea y el amor también, se evita adrede la afirmación de que el deseo ama puesto que el amar implica una racionalidad de la que el deseo carece.

Contrariamente Cummins (1981) ha sostenido que en este pasaje no existe tal diferenciación entre *epithymia* y *eros*, puesto que no se propondría un uso sistemático y coherente de los términos, sino más bien una explotación de sus posibles significados. Así, por ejemplo, señala que en 200a6-7 es claro que *to epithymoun* refiere a *eros* que era el sujeto de las frases anteriores y, por lo tanto no hay una diferenciación en este sentido entre *eros* y *epithymia*.<sup>46</sup>

En la misma línea de Cummins, puede argumentarse respecto al uso de *boulesthai*. Si se toma en contexto el pasaje 200d es evidente que “lo que se quiere” (*boulesthai*) del presente en el futuro puede ser descripto perfectamente como “lo que se desea” (*epithymeí*) puesto que se afirma:

*Examina pues, cuando dices esto, ‘que desee (epithymo) las cosas presentes’, si dices alguna otra cosa o esto: ‘que quiero (boulomai) que las cosas presentes estén presentes en el futuro.*

Decir “que desee (*epithymo*) las cosas presentes” es prácticamente equivalente decir “que quiero (*boulomai*) las cosas presentes”, por lo cual *boulomai* no parece tener aquí un valor radicalmente

distinto a *epithumein*. De todos modos no es azaroso que para expresar la proyección y continuidad del deseo actual en relación con el futuro se recurra a *boulesthai* que implica cierto grado de reflexión y racionalidad.

Podemos entonces afirmar que, por una parte, en *Smp.* 200a-e *epithymein-eran-boulesthai* se utilizan de modo intercambiable para referirse a *eros*.<sup>47</sup> No obstante, esto no se debe a que se los tome como si los tres términos significaran lo mismo, en contra de lo que evidencia su uso corriente en griego y la utilización expresa de sus diferencias semánticas en otros textos platónicos.<sup>48</sup> Lo que ocurre es que el objetivo aquí no reside en demarcar las divergencias entre *epithymein, eran* y *boulesthai*, mucho menos de acuerdo a un creciente grado de racionalidad del desear como sostiene Hyland, sino que se trata de considerar cuál es la estructura del deseo en general para aplicar ese análisis a un tipo de deseo en particular: el *eros*.

Algo similar ocurre luego en el discurso de Sócrates/Diotima. Tampoco allí existe una diferenciación entre *eros* y *epithymia* del tipo que propone Hyland, a saber, que *eros* puede desear (*epithumein*) – movimiento desiderativo más espontáneo – y amar (*eran*) – movimiento desiderativo ya mediatizado por la razón – pero la *epithymia* sólo puede desear. De lo que se expone en esta sección se desprende más bien que *eros* es una única fuerza de energía,<sup>49</sup> la cual puede o bien vincularse con lo corpóreo y biológico – y en ese caso podríamos pensar que se asemeja a lo que en otros textos describe como *epithymia* –, o bien con grados de realidad superiores que tienen una expresión fundamentalmente intelectual y se manifiestan en los productos de la cultura. Efectivamente, cuando se especifica que a través de la procreación en la belleza *eros* busca la inmortalidad y que esta procreación puede ser según el cuerpo o según el alma y, sobre todo, cuando se establecen los escalones del ascenso amoroso, entonces se podrá hablar de modos diversos de aproximación al objeto. Uno, más instintivo, que es el caso del erotismo que se desarrolla a nivel biológico – la procreación *kata to soma* o bien el primer escalón de la escala amorosa, el amor a los cuerpos bellos –; otro, más elaborado y vinculado

a actividades intelectuales, como en el caso de la procreación *kata ten psychen* y de los siguientes niveles de la *scala amoris*. Pero, ya alcance su expresión mínima o máxima, en todos los casos se trata de *eros*. Es importante notar que *epithumein* aparece utilizado indistintamente en el discurso de Sócrates-Diotima para referirse tanto a las acciones amorosas del cuerpo como a las del alma. Así en 207a8 leemos en referencia a la procreación biológica y más específicamente a la de los animales: “¿0 no te das cuenta de qué modo terrible se encuentran todos los animales salvajes cuando desean (*epithumese*) procrear?”

Pero también encontramos empleado este término en relación con la procreación cultural, según el alma, en 209b1-2:

*Nuevamente, por estas cosas, cuando alguien desde su juventud está preñado, siendo divino en lo que se refiere al alma y teniendo la edad apropiada, desea (epithume) dar a luz y engendrar.*

En realidad es recurrente en el texto el uso metafórico de los términos relacionados con la procreación biológica – *tiktein, kuein* – para referirse a las creaciones de la cultura. Por esto pareciera que Platón más que querer diferenciar el apetito instintivo inferior de un deseo superior más racional, busca señalar, a través de un lenguaje claramente vinculado con la expresión más natural y primaria del deseo, un elemento común a todas las formas de amor: la espontaneidad. La jerarquización de los modos de amar es algo que, en todo caso, surge en relación con los distintos grados de realidad a los que el amor puede acceder.<sup>50</sup>

A partir del carácter intencional de *eros* y de su consideración como una forma del deseo en general se pasa entonces a la determinación de su rasgo constitutivo esencial: su carácter carente. A fin de que Agatón comprenda y asienta fácilmente, Sócrates realiza de nuevo una enumeración inductiva con ejemplos evidentes para su interlocutor, tales como: sería imposible que lo que es grande deseara ser grande; lo que es fuerte, fuerte; lo que es rápido, rápido; lo que es sano, sano. A partir de esto se establece la siguiente proposición:

### **c) Eros siempre desea lo que desea siempre que no lo posea, es decir que carezca de este objeto.**

La carencia de *eros* es otro de sus rasgos que se retoma en el discurso de Diotima a través del mito del nacimiento del amor donde se la representa a través de uno de sus progenitores: la Indigencia o *Penia*. Esta falta es entonces un rasgo constitutivo del deseo en general, tal como se ilustra también elocuentemente a través de la historia de los toneles agujereados de *Grg.* 493a-494b. Esto implica la necesidad de la ausencia del objeto de deseo para que este subsista como tal y el dilema de su posible aniquilación en caso de alcanzar su satisfacción.

#### **1.4. La estructura intencional del amor desde el punto de vista temporal (Smp. 200a-e)**

En su conversación con Agatón Sócrates examina posteriormente algo que, a primera vista, parece constituir la negación de las características ya establecidas sobre el deseo en general y *eros* en particular, a saber, que “alguien pueda creer, respecto de estas cosas y de todas las cosas tales, que los que son de tal modo (grandes, fuerte, ágiles, sanos, etc) y tienen estas cosas, desean las cosas que precisamente tienen” (200c). Pero no para divertirse a costillas de su interlocutor y vencerlo conduciéndolo a una contradicción, a la manera de los erísticos,<sup>51</sup> sino para permitirle una profundización de su comprensión acerca del tema a tratar: lo establecido hasta el momento es cierto si consideramos la estructura del amor desde un punto de vista estático, pero si la analizamos desplegada en el tiempo es necesario reformular lo desarrollado hasta aquí.

A partir de 200c Sócrates le muestra a Agatón cómo el que posee determinadas cosas es dueño de ellas sólo en el presente (*en to paronti*), tanto si desea poseerlas en el presente como si no<sup>52</sup>. Y es únicamente en el presente, cuando el hueco del deseo queda satisfecho, puesto que es entonces cuando las posee. En cambio lo que actualmente

47. Halperin (1985), por su parte, sostiene que en este texto se produce por primera vez en la cultura griega una diferenciación entre *epithymia* y *eros* de modo tal que en la primera resulta indiferente cuál es el objeto que sacia el deseo, mientras que en el caso del amor, en cambio, el valor y significado del objeto reside en las características peculiares y únicas del amado. Pero este criterio de diferenciación no es válido al menos aquí, en 200a-e, puesto que la permutación o singularidad del objeto no son tenidas en cuenta –lo mismo que si el acercamiento al objeto es absolutamente impulsivo o racional – ya que se considera al objeto de *eros* en general, pero sin hacer, al menos todavía, puntualizaciones respecto de él. Payne (1999, p. 243) realiza al argumento una objeción de este mismo tenor.

48. La discusión de *Grg.* 494b-500a supone una diferencia entre *epithymia* como deseo sensual que apunta al placer y el deseo racional que se dirige a la búsqueda del bien y cuyo movimiento es descrito a través del verbo *boulesthai* (ver sobre todo *Grg.* 468c). No podemos olvidar, por otra parte, las distinciones de Platón en el libro IV de *República*. Allí la parte apetitiva del alma (*to epithymetikon*) está relacionada primariamente, en forma similar al pasaje que vimos de Gorgias, con los placeres concernientes al alimento y la procreación (435e-436a) y es diferenciada de las otras dos partes: la impulsividad –*thymoeides*– y la racionalidad –*to logistikon*.

49. Sobre esta interpretación ver Fierro (2007), Cornford (1937, p. 71), Kahn (1987), Allen (1966, p. 461).

50. En lo que se refiere a *philia* es claro que sobre todo en el caso del significado de *philosophia* o “amor a la sabiduría” la innovación de Platón es justamente acentuar el matiz de “deseo” de *philo* al vincularlo con el amor apasionado o *eros* (ver *Smp.* 204a-c), si bien conserva el matiz de “familiaridad, afición por” que este prefijo implica. Ver Fierro (2012).



tiene puede, no obstante, seguir deseando poseerlo en el futuro (*eis ton epeita chronon*). Propone entonces Sócrates la siguiente rectificación de lo previamente establecido: “Examina, pues, si cuando dices ‘deseo las cosas presentes’ no dices más bien otra cosa ‘quiero que las cosas presentes ahora estén también presentes en el futuro’”. 200d

Así la afirmación 3) queda modificada desde la perspectiva temporal de este modo:

**d) Eros no desea lo que tiene en el presente pero sí puede desear que lo que tiene esté presente en el futuro (200d).**

Esto implica que la temporalidad forma parte de la estructura misma del amor, lo cual determinará en él una inestabilidad constitutiva en la medida en que toda plenitud presente estará necesariamente desfigurada por la ausencia de aquello que aparece en el futuro como objeto de deseo (que puede coincidir o no con lo que ha logrado apropiarse en el presente). Este carácter fluctuante de eros y su relación con la inscripción en la temporalidad será luego más profundamente tematizado a través del mito del nacimiento del discurso de Sócrates/Diotima, donde la naturaleza híbrida – *metaxy* – de Carencia y Recurso implica la pérdida y recuperación constante de su objeto y con ello una intermitente condición mortal e inmortal.<sup>53</sup> Lo que en este momento de la exposición interesa señalar es que la carencia que permite el surgimiento y constitución del deseo es posible por su estructura temporal que lo habilita para poseer en el presente pero necesariamente carecer respecto del futuro.<sup>54</sup> La estructura temporal de eros tiene un carácter constitutivo más fundamental y complejo que la de cualquier objeto inserto en el devenir. Ciertamente de cualquier cosa que cambia se puede decir que sus modificaciones transcurren en el tiempo, con todas las dificultades que supone el establecimiento de los límites temporales presente, pasado y futuro<sup>55</sup>. Pero, en este caso, el futuro determina la esencia de eros el futuro porque esa tensión hacia lo que desea que esté presente para él, sin estarlo aún, es lo que lo constituye como a la vez carente y abocado a resolver esa carencia.

Esta inestabilidad de eros es luego fundamental para comprender, en el discurso de Sócrates/Diotima, el tipo de acciones (*erga*) propias de eros, principalmente la búsqueda de la inmortalidad, la cual es, en definitiva, el intento de alcanzar una firmeza ontológica que le es al mismo tiempo vedada por su propia naturaleza carente, aunque esa misma naturaleza represente a la vez la posibilidad de una nueva apropiación o “generación” de su objeto de deseo (ver Smp. 207d-208b).<sup>56</sup> También es interesante señalar que el análisis desde una perspectiva temporal permite que coexistan dos proposiciones aparentemente contradictorias – “Eros no desea lo que ya posee” y “Eros desea lo que posee” –, si bien ambas son verdaderas si se refiere la primera al presente y la segunda al futuro. Como observa Sprague (1962, p. 17), la lógica eleática no permitía dar cuenta de los procesos por tener un referente ontológico estático, lo cual era aprovechado por los sofistas en su versión platónica, como es el caso de Eutidemo y Dionisodoro en el *Eutidemo*, para crear contradicciones en el lenguaje donde quedara atrapado el interlocutor. Platón, en cambio, a partir de la convicción de que el lenguaje se corresponde con la realidad, intenta precisar la esencia del amor. Por ellos se esfuerza en describir incluso aquello que está sometido al cambio en la medida en que lo que deviene implica un desarrollo a través de tiempo, como es aquí el caso del amor, aunque lo que interese aquí es despejar sus rasgos estructurales invariables.

Finalmente, si bien no podemos detenernos en este punto, cabe señalar que la estructura temporal del amor presenta una particular complejidad dada su posibilidad de acceder, de acuerdo a lo que se desarrolla en el discurso de Sócrates/Diotima, a una inmortalidad relativa y a veces absoluta. Esta última constituiría el máximo acercamiento a una superación de la temporalidad y un acceso a la eternidad.<sup>57</sup>

**1.5. Lo bello y lo bueno como objeto de amor**

Hacia el final de su conversación con Agatón, en 201a-c, Sócrates lo lleva a concluir las afirmaciones claves para contradecir la afirmación que realizara en su encomio de que Eros es bello.

51. Un ejemplo claro de esto es el *Eutidemo*: mientras que Eutidemo y Dionisonodoro tratan de confundir al joven Clinias utilizando de modo ambiguo el término *manthanein* a fin de poder refutar al muchacho, Sócrates se encarga de discriminar los diversos significados del vocablo.

52. Los rasgos valiosos que se desea conservar en el futuro pueden ser variar en relación a las modificaciones del registro de qué es lo bueno (ver Irwin, 1995, p. 306), pero esto recién quedará claro en el discurso de Diotima que supone la posibilidad de sucesivas reformulaciones acerca de qué es lo bueno y/o lo bello según el escalón erótico al que haya accedido cada uno.

53. “Y ni es por naturaleza inmortal ni mortal, sino que a veces, en el mismo día, florece y vive, cuando se aprovisiona, y a veces muere; pero resucita de nuevo por la naturaleza del padre, y lo provisto se le desliza siempre entre las manos, de modo que ni es falto de recursos ni es rico ...” 203e.

54. Un modo de entender esta relación entre el futuro, la identidad y la inmortalidad es, según Irwin (2000, p. 504), que eros busca sostener en el futuro los rasgos que le parecen valiosos y es la conservación de estas cualidades valiosas lo que constituiría la identidad.

55. *Pm.* 151a y ss.

56. Ver *Smp.* 207d-208b.

57. Sobre el tipo de inmortalidad implicada en *Smp.* 212a2-7 ver Fierro (2001).

Para ello lo hace realizar una serie de inferencias a partir de los puntos ya establecidos que pueden sintetizarse del siguiente modo:

**e) Eros es siempre de lo bello y de lo bueno.**

**f) Eros no es él mismo ni bello ni bueno.**

Con este paso Sócrates logra no solo refutar al homenajeado y anfitrión de la noche, Agatón, sino también establecer un rasgo fundamental de eros que recibirá un desarrollo más amplio en el discurso de Sócrates/Diotima. Ahora bien, respecto a estas dos afirmaciones, hay varios puntos a considerar.

En tanto “eros es siempre amor de lo bello”, una de las cuestiones es cuál es el referente de “lo bello” y cómo afecta esto a la validez lógica del argumento. En este sentido se ha objetado al argumento que la carencia de belleza de eros no implica necesariamente que el que ama no pueda poseer a su vez algún tipo de belleza.<sup>58</sup> A este respecto lo primero que debe considerarse es que la referencia a lo bello como objeto del amor es por ahora puramente formal, pues no hay todavía a esta altura de la argumentación una distinción entre la belleza pura y sus instancias.<sup>59</sup> Por otra parte, los desarrollos posteriores en el discurso de Sócrates/Diotima permiten responder a esta objeción: puesto que el objeto último de los esfuerzos amorosos es en realidad la belleza en sí (*hou de heneken oi emprosthen pantes ponois esan*, 210e) no reductible a ninguna de sus posibles instanciaciones, esto determina que la posesión de algo bello no elimine por esto la condición carente de eros respecto a la Forma de la belleza.<sup>60</sup>

Una segunda cuestión a considerar es el sentido de la relación de implicancia entre kalos y agathos que se establece en la afirmación de que si éros desea lo bello entonces desea lo bueno (201c). Si bien ya desde Homero hay testimonios de una íntima asociación entre ambos términos y de su referencia a un campo semántico similar – “noble, bueno, conveniente, útil” –,<sup>61</sup> kalos es

empleado para referirse más específicamente a la belleza, sobre todo a la belleza física. La filosofía platónica retoma y reelabora esta relación entre kalós y agathós propia del marco cultural en el que hunde sus raíces. Por una parte, la Forma del bien y la Forma de la belleza en República y Banquete respectivamente son prácticamente asimilables, pues ambas se sitúan más allá de lo condicionado y lo múltiple y son fundamento último en términos ontológicos, gnoseológicos y éticos. Pero, por otra parte, en el *Fedro* la Forma de la belleza se destaca tanto en los particulares sensibles como en el “lugar supraceleste” de las Formas puras por su manifiesto resplandor. La “presencia” de la Belleza en lo visible como esencia de otro orden tiene una evidencia de la que carecen las restantes Formas, y esta capacidad de lo bello de mostrarse por sí mismo facilita la comprensión del concepto crucial de la metafísica platónica, a saber la mediación entre la Forma y la realidad concreta.<sup>62</sup> Podría decirse, pues, que la belleza es para Platón, en cualquier plano ontológico, lo inmediatamente reconocible y atrayente de lo bueno.<sup>63</sup>

La cercanía semántica entre ambos términos que deja a su vez resquicios para esta diferencia es productivamente utilizada en el discurso de Sócrates/Diotima para ampliar y elaborar una concepción más compleja de eros a través de un doble procedimiento argumentativo. Por una parte, el consenso de que erân lo bello es lo mismo que erân lo bueno permite pasar de la concepción tradicional y restringida de que el enamoramiento es por la belleza del amado a que todos estamos en realidad enamorados, pues amamos lo bueno. Por otra parte, la seducción espontánea que ocasiona la belleza la hace apta para asignarle la función de medio apropiado para la permanente actividad procreativa de eros como único mecanismo compensatorio de su incapacidad para poseer permanentemente lo bueno y saldar su carencia constitutiva. Vemos entonces que, si bien la sección final del *elenchos* entre Sócrates y Agatón se limita a tan sólo enunciar que si eros desea lo bello entonces lo bueno prepara con esto el camino para estas disquisiciones posteriores.

Finalmente, otra cuestión de este pasaje, que se retoma también en el discurso de Sócrates/

58. Nussbaum (1986) sostiene que lo bello en tanto objeto de amor del cual se carece es alguna “instancia” de lo bello. Para conservar la validez lógica del argumento propone el añadido de dos presupuestos que establezcan que lo amado es una instancia de lo bello que el amante no posee y que la belleza entre sus distintas instancias es de orden cuantitativo no cualitativo. Stokes (1986, p. 131) por su parte ha señalado que la afirmación “Eros carece de belleza” es ambigua pues se puede carecer de algo como atributo o como objeto. Payne 1999 responde que esta ambigüedad es necesaria para que haga sentido el argumento total del *elenchos*.

59. Esta es en gran medida la propuesta de Reeve (1992) en contraposición a la de Nussbaum (1986).

60. Por otra parte, aunque alguien fuera poseedor de atributos bellos, en tanto se experimente a sí mismo como sujeto que desea no deja de ser esencialmente carente, pues, aun en ese caso, le falta aquello que desea.

61. Ya en Homero los héroes son calificados como *kalokagathos* y de este adjetivo se deriva luego la expresión *kalokagathia* que designa la suprema arete del hombre: Jaeger (1957). Gadamer (1988, p. 571) por su parte ha señalado que *kalon* refiere a todo lo que no forma parte de las necesidades de la vida –detonado por el término *chresimon*– sino del modo de vivir bien o ser feliz (*eu zen*). Las cosas bellas son aquellas que tienen un valor que es evidente por sí y que son excelentes por sí mismas y no en virtud de otra cosa como lo que es *chresimon*.

62. Gadamer (1988, p. 572) apunta, basándose en este pasaje del *Fedro*, que, que lo bello es donde lo bueno se manifiesta con más facilidad, tal como puede verse también en *Phlb.* 64e.

63. Por otra parte, en el *Banquete* hay un quiebre respecto a la comprensión habitual de la belleza: en primer lugar porque postula una verdadera belleza –la Forma de belleza– que es una realidad perfecta de carácter metafísico, fundamento de las cosas bellas concretas; en segundo lugar, porque establece un contraste –que tiene como base principal la primera consideración– entre belleza externa y física –que era lo que comúnmente se calificaba como bello– y la belleza interna –que se relaciona con las cualidades sobresalientes del carácter y con la inteligencia y la sabiduría y que se adquiere al vincularse con la belleza en sí.

64. En este sentido nuestro abordaje coincide con Carpenter & Polansky (2004) en que cada *elenchos* presenta características singulares en los distintos diálogos y es más productivo analizarlo en su contexto particular que acomodarlo a una descripción general.

65. Ver nota supra.

66. Para Irwin (2000, p. 57-59) Sócrates a través del *elenchos* añade a sus convicciones morales iniciales una defensa racional de estas.

67. Es cierto que algunas afirmaciones centrales sobre el eros en esta sección del *Banquete* y en el discurso de Sócrates/Diotima coinciden con desarrollos positivos del *Lisis*. Pero, nuevamente, es poco convincente pensar esto como una acumulación de “casos” en los que las tesis de Sócrates sobre el deseo resisten refutación.

68. Ver Robin (1951, p. Xxv). Principalmente dos elementos evidencian que Sócrates y su audiencia toman a Diotima como una ficción: Diotima (Sócrates) toma los mismos puntos de partida conceptuales y metodológicos empleados poco antes por y con Agatón, como ya hemos visto en la sección 1.; Diotima (Sócrates) hace mención al discurso de Aristófanes (205e) y este mismo lo hace notar al final del relato de Sócrates (212c). El recurso a la máscara de Diotima es una estrategia de Sócrates no sólo para no quebrar el ambiente festivo, sino también para poder ocupar él mismo el lugar de Agatón dada la resistencia de este a abandonar su estado de *amathia* y reconocer su no-saber, es decir, practicar la *philosophia*.

69. Es decir un modelo axiomático, a la manera del que delinea Gómez Lobo (1989) en el *Gorgias*.

70. Ver Casertano (1997, p. 298-299) para quien las nuevas caracterizaciones que se van realizando de eros en el discurso de Sócrates/Diotima deben interpretarse como la explicitación del sentido de un discurso en “otro discurso” a través del acuerdo de los interlocutores. El camino de conocimiento que se sugiere a través de esta exposición del *Banquete* es en este sentido comparable con la sección dialéctica de la línea (R. 511b): se asciende a la búsqueda de una fundamentación de los postulados o hipótesis provisionales, en este caso sobre eros, hasta captar, si fuera posible, un principio último -la Forma de lo bello- que no requiere ya fundamentación. Similantemente Palumbo (2012) interpreta, con base en conceptos lacanianos, que en el *Banquete* el amor y el lenguaje se articulan a través de una “estructura de reenvío”, pero no de un significante a un significado, sino de un significante a otro significante, representando así la estructura misma de la lengua.

Diotima, es que la enunciación de las cualidades de eros se hace a través de negarle atributos pero no por la adjudicación positiva de características: el amor es no bello pero no por eso se afirma que sea feo. Esta afirmación puede considerarse una derivación y refinamiento del carácter relacional del amor: el amor no es bello en el sentido de que no puede ser bello “por sí” sino que, como relativo, requiere necesariamente del objeto hacia el cual se dirige. La descripción posterior de eros como *metaxy* – es decir, como “intermedio” e “intermediario”- constituye una ampliación y complejización de este carácter relacional (ver Fierro, 2007 y n. supra).

### El *elenchos* entre Sócrates y Agatón a la luz de algunos problemas del *elenchos* socrático

En la primera sección de este trabajo nos hemos centrado en mostrar la compleja trama conceptual que se desarrolla en el *elenchos* entre Sócrates y Agatón. Consideraremos ahora, en base a este análisis previo, algunas de las principales cuestiones de debate sobre el *elenchos* en general en relación con este caso de *Banquete*. Esto nos permitirá, por un lado, aproximarnos de un modo novedoso al sentido de este *elenchos* de Banquete y, por el otro, contribuir al debate general en el contexto de un diálogo en particular.<sup>64</sup>

**a) *Elenchos* destructivo y constructivo:** Esta conversación se corresponde con las características del *elenchos* “destructivo” descrito por Robinson (1953, p. 7-32). En efecto, Sócrates conduce a Agatón a la negación de una de las tesis de su discurso, a saber que “Eros no es bello” (195a7; 197c1-2). No obstante, simultáneamente es a su vez evidentemente un ejemplo de la introducción a través del *elenchos* de afirmaciones positivas – el *elenchos* “constructivo” tal como lo denominó Vlastos (1983 a) – puesto que, además de la refutación de Agatón, se exponen los fundamentos de la teoría del amor desarrollada luego en el discurso de Sócrates/Diotima. Sumado a esto, más allá de los cuestionamientos que se le puedan hacer desde el punto de vista lógico,<sup>65</sup> es clara la intención de conectar argumentativamente las distintas propo-

siciones y mostrar cómo se implican mutuamente. En este sentido habría una intención de sentar “un conjunto consistente de creencias” respecto de eros, lo cual también concuerda, en principio, con las afirmaciones sobre el *elenchos* que hace Vlastos (1983 a) a este respecto. No obstante, sería difícil acordar con Vlastos (1983 a) en que el objetivo de la conversación con Agatón es sumar evidencia inductiva a la imbatibilidad de este conjunto de creencias respecto de la refutación y,<sup>66</sup> por ende, probar así la consistencia de las tesis centrales de su concepción del amor y, consecuentemente, de su verdad.<sup>67</sup> Hemos mostrado en la primera sección cómo las afirmaciones sobre la estructura de eros son retomadas, ampliadas y reformuladas en el discurso de Sócrates/Diotima. Desde el punto de vista ficcional, estos desarrollos posteriores son conocidos por Sócrates de antemano en la medida en que hay claras indicaciones de que todos los asistentes toman a Diotima como una máscara detrás de la cual se esconde la voz del propio Sócrates.<sup>68</sup> Por ello, si bien quedan dudas, según las palabras de Diotima, de que Sócrates mismo haya sido capaz de iniciarse en los “misterios mayores” (209e5-210a5), es decir de transitar las distintas etapas que culminan en la contemplación de lo bello en sí y que permiten la expresión superior y plena de eros como filosofía o amor por la verdad, es capaz al menos de indicar en qué consiste este recorrido. Por otra parte, la exposición sobre eros de Sócrates-Agatón y Sócrates/Diotima no se corresponde con el modelo de un conjunto de principios generales del que se deducen *more geometrico* consecuencias,<sup>69</sup> sino más bien con un establecimiento de afirmaciones que poseen una articulación coherente entre sí y que, a medida que progresa la argumentación, cobran una nueva significación hasta apuntar, a través del racconto del ascenso erótico (210a-212a) hacia lo que les otorgaría su sentido último, a saber, la contemplación de lo Bello en sí.<sup>70</sup>

**b) La pregunta “¿Qué es x?”.** Como ya se vio, en el *elenchos* de Sócrates a Agatón y, luego, en el discurso de Diotima se formula la típica pregunta socrática, que opera también en otros diálogos como un disparador fundamental de su interrogatorio. Si bien, como Sócrates mismo señala, Agatón ha hecho

un planteo aparentemente similar al comienzo de su elogio, Sócrates busca establecer, con el empleo de expresiones, ya señalamos, muy estipuladas, los objetivos especiales de su pregunta, ajenos a los intereses de Agatón, a saber, la especificación de los rasgos invariables de *eros*. A nivel semántico es claro que no apunta simplemente a una clarificación del significado habitual del término *eros*. Si bien el punto de partida es, más o menos expresamente, la noción de *eros* del sentido común, este pasaje en particular contribuye al objetivo del texto del *Banquete* en su totalidad de ir explicitando, a través de su compleja trama argumentativa, una ampliación y transformación de la concepción corriente de *eros*. Por otra parte, como ya se señaló, queda claro el objetivo de revelar a través del lenguaje, si bien de modo imperfecto, lo que la cosa es, en este caso lo que *eros* efectivamente es. Esto se realiza a través de una construcción argumentativa que revela progresivamente algo radicalmente nuevo sobre la naturaleza de *eros* y sus acciones.<sup>71</sup>

**c) El rol del interlocutor:** Por otra parte, esta conversación entre Sócrates y Agatón muestra cómo el *elenchos* socrático es diseñado a la medida del interlocutor,<sup>72</sup> si bien con el propósito de acercarlo a la comprensión de una verdad objetiva y universal – en este caso sobre *eros*.<sup>73</sup> En efecto, como expuso ampliamente – e incluso excesivamente – Stokes (1986), en esta sección Sócrates hace que Agatón utilice conceptos e incluso tipos de argumentación que él mismo ha ya empleado en su elogio a Eros y que, por lo tanto, en principio, no puede objetar ni ignorar.<sup>74</sup> No obstante, tal como señalan algunos intérpretes respecto del *elenchos* en general,<sup>75</sup> es cuestionable cuál es el grado de adherencia real de Agatón a las aserciones que acuerda con Sócrates, pues parece poco plausible que fueran previamente parte expresa de su cuerpo de creencias y, asimismo, que Agatón se encuentre efectivamente convencido de su verdad después del interrogatorio.<sup>76</sup> Sin duda, éste comprende las proposiciones que se van desplegando y la vinculación que se establece entre ellas,<sup>77</sup> pero al mismo tiempo es más bien forzado que persuadido a considerar un abordaje y contenido sobre *eros* que le son ajenos. Esto podría hacer pensar que

este *elenchos* constituye un típico ejemplo de lo que Vlastos (1983 b) describe como característico de los “diálogos socráticos de transición hacia la madurez” como el *Lisis*, el *Eutidemo* o el *Hippias Mayor*. En ellos Sócrates, aunque aparentemente emprende como en los diálogos tempranos una investigación junto con el interlocutor, éste actuaría más bien como un convidado de piedra y sería Sócrates quien en realidad pregunta y a su vez responde. Por otra parte, la usual ubicación cronológica del *Banquete* al inicio de la serie de obras representativas de la etapa de madurez explicaría, en concordancia con la interpretación de Vlastos (1983b), que en este texto, en forma similar al *Menón*, Sócrates sea presentado en primera instancia poniendo en práctica su método de discusión habitual para luego mostrar las limitaciones de este y la necesidad de que Diotima plantee en los “misterios mayores” la solución propiamente platónica, a saber, la postulación de la teoría de las Formas, y la dialéctica ascendente como método para conocerlas,<sup>78</sup> a modo de variante de la teoría “mística” y “ultra metafísica” de la reminiscencia, según los calificativos que le aplica Vlastos (1983 b).

Ahora bien, a pesar de que el rol del interlocutor – Agatón – en este *elenchos* coincide a primera vista con una descripción de este tipo, esta sería una evaluación parcial y en tal sentido errada. En primer lugar, no se trata de un interlocutor “silencioso” y un Sócrates “parlante” que monologa más que dialoga. Es cierto que Agatón poco aporta de su propio peculio doxástico a las sucesivas enunciacines sobre *eros* que Sócrates lo induce a aceptar, e incluso esto lo hace con escasa convicción y bastante reticencia (ver 201c5-10). No obstante, se le ha otorgado previamente a Agatón amplio espacio textual (195e5-197e8) para desarrollar su punto de vista y, además, hacerlo con una modalidad discursiva no sólo oportuna para la ocasión festiva, como lo es el *enkômion*, sino también apropiada al modo en que puede expresarse dada su ascendencia gorgiana (198c): la *makrologia* característica de la *epideixis* sofística.<sup>79</sup> Por otra parte, es cierto que el método favorito de Sócrates de preguntas y respuestas no implica que se produzca un auténtico consenso con el interlocutor, tanto en el sentido de que este – aquí, Agatón – realmente adopte las

71. Al menos en el *elenchos* Sócrates-Agatón y Diotima-Sócrates no es aplicable la “paradoja socrática” planteada por Geach (1966), pues no hay ejemplos particulares de *eros* de los que se quiere extraer un componente común ni se trata de establecer un criterio general sobre qué es *eros* para decidir sobre ejemplos particulares. Se opera en realidad con un procedimiento más complejo: se trata de acceder a una comprensión nueva de la naturaleza de *eros* que implica una revisión de la validez de la propia concepción expresada por Agatón, y también, indirectamente, de lo establecido a través de los discursos de los oradores anteriores. La respuesta a la pregunta “¿Qué es x?” consistiría entonces más bien, como propone Prior (1998), en dar una explicación fundamentada de lo que sabe. En cuanto al uso de la epagoge por parte de Sócrates para obtener el consenso y comprensión de Agatón respecto algunos puntos de su argumentación ver nota supra.

72. Carpenter & Polansky (2002).

73. Ver Robinson (1953, p. 16). Esto lo expresa Sócrates claramente en su afirmación final: “No puedes replicar a la verdad, Agatón, pues a Sócrates no es nada difícil” (201c8-9).

74. Por otra parte, es adecuado a Agatón también en el sentido que la conversación es diseñada por Sócrates de acuerdo a su “tipo psicológico” a fin de lograr el efecto existencial-cognitivo buscado.

75. Ver Beversluis (2000, p. 1-58). En su enriquecedor análisis de los interlocutores socráticos omite, no obstante, a Agatón.

76. Esto se evidencia sobre todo en su reflexión final: “No soy, Sócrates, capaz de replicarte. Pero que sea así como tú dices” (200c6-7). A este respecto Reeve (1992) señala que Sócrates utiliza el término *eros* a la luz de una sofisticada concepción del amor que es ajena a Agatón, quien parte de la representación antropomórfica tradicional del amor como un bello jovencito alado. Por este motivo juzga que Platón proporciona a Sócrates un argumento falaz a fin de criticar su uso del *elenchos*. Ver aquí n. supra. En cambio, para Blundell 1992 la finalidad de este procedimiento no es mostrar que el argumento de Sócrates está basado en un equívoco sino mostrar la inadecuación conceptual, la debilidad lógica y la frivolidad del argumento de Agatón. Sobre la posibilidad de que Sócrates utilice artimañas erísticas para atrapar a sus interlocutores, ver Irwin (2000, p. 59).

77. En este sentido sería sincero su asentimiento a las sucesivas conclusiones que se van alcanzando sobre eros y que expresa Agatón a través de sus respuestas, tales como *pány ge* 199d8, 200a4, 200e1; *homologeisthai* 199d9; *homologeín* 199e5; *hos to eikos ge* 200a8; *kamoi dokei*200b3; *adynaton ek ton homologomenon* 200b6; *alethe legeis* 200b9; *nai*201a1, b3; *anagke* 201b5.

78. Ver Vlastos (1985). En la misma línea Reeve (1992) supone que este *elenchos* es incluido en el *Banquete* para cuestionar el método de Sócrates que conducía a alguien como Alcibiades al escepticismo moral en concordancia con la acusación de corrupción a los jóvenes de la acusación a Sócrates y con la crítica del uso del *elenchos* por los jóvenes en *R.* 538c-539a. Sin embargo, puede pensarse que el objetivo es, por el contrario en el *Banquete*, justamente absolver a Sócrates de responsabilidades ajenas y, en cuanto al texto de *República*, de prevenir que los jóvenes guardianes hagan un uso meramente erístico, en lugar de conducente al conocimiento, del *elenchos*.

79. Similarmente en el *Gorgias*, si bien el método socrático impulsa al diálogo de preguntas y respuestas breves, los personajes que representan la oratoria sofisticada -Gorgias, Polo, Calicles- a menudo no respetan esta pauta y pronuncian largos discursos e inclusive el propio Sócrates procede de este modo si no encuentra otro medio de comunicar sus ideas a su interlocutor.

80. En otro sentido, además, el *elenchos* es siempre un “éxito”, pues obliga al interlocutor a examinar las creencias que constituyen el marco doxástico desde el que enfoca su deseo y opera en su vida y a considerar, a pesar de que en último término lo rechace, una manera de comprenderse a sí mismo y al mundo radicalmente distinta.

81. Finalmente, todo lo dicho conduce a pensar que debería entenderse este *elenchos* principalmente a la luz de las estrategias de Platón en tanto escritor y no caer en la trampa de que sea una especie de transcripción de una conversación posible que podría haber mantenido el Sócrates histórico (Rowe, p. 2007).

afirmaciones que acuerda con Sócrates y también, como se muestra en otros *elenchoi*, que el propio Sócrates realmente comparta en algunos casos las afirmaciones que acuerda con su interlocutor para conducirlo a la contradicción. Sin embargo, como se evidencia al menos en esta conversación del *Banquete*, la intención de Sócrates no es meramente la de atrapar al otro en aseveraciones a las que en realidad su interlocutor no suscribe para refutarlo, sino más bien invitarlo en este caso a Agatón, y sobre todo al lector, a adoptar y desarrollar de modo coherente una nueva perspectiva sobre el amor que permita comprender su verdadera naturaleza. En la construcción de esta nueva mirada la modalidad favorita de Sócrates de hacerlo a través de preguntas y respuestas cumple un papel fundamental, pues conlleva la práctica del *elenchos* en su otra acepción: la de examinar y examinarse. Por un lado, el interlocutor se ve obligado a sacarlas a la luz y concientizar sus propias creencias, las implicancias de estas y en especial su inconsistencia con respecto a alguna creencia clave desde un punto de vista ético-existencial, en este caso sobre eros (aunque esto ocurre aquí fundamentalmente, como vimos, a través de un discurso largo y no de un interrogatorio). Por otra parte, el *homologeín* del interlocutor, si bien no implica adherencia al punto de vista socrático, sí conlleva el examen y la comprensión gradual, en la medida en que pueda seguir el camino de preguntas y respuestas, de un enfoque radicalmente distinto al propio.<sup>80</sup> A pesar de que por diversos motivos podemos sospechar que los interlocutores socráticos, como aquí Agatón, a menudo logran escaso entendimiento y aceptación de este nuevo enfoque, no sería lo mismo el caso de un lector del texto despabilado y atento.<sup>81</sup>

**d) El efecto epistemológico-existencial del *elenchos*: deseo y conocimiento de lo bello y lo bueno.** Por otra parte, a través de su interrogatorio Sócrates no se propone exclusivamente alterar el estado epistemológico de Agatón, esto es, que abandone su falsa creencia de que eros es bello e incorpore una nueva mirada al respecto. El reconocimiento por parte de Agatón de su ignorancia y la aceptación de la nueva perspectiva sobre el eros que construye con

Sócrates, obligaría a Agatón, entre otras cosas, a abandonar la apreciación de bello y sabio con respecto a sí mismo (expresada indirectamente a través de su propio discurso en 194e-197e,<sup>82</sup> y a su resistencia a reconocerse como sujeto “amante” y, por lo tanto, carente de sabiduría). El *elenchos* apunta, pues, a un cambio existencial y no meramente cognitivo<sup>83</sup> y, más precisamente en el contexto del *Banquete*, a un intento de reconducir la corriente erótica constitutiva de cada ser humano hacia la sabiduría y, simultáneamente, fortalecer, en la medida de lo posible, este canal amoroso a través de un conocimiento progresivamente más pleno de la verdad. Esto arroja luz a su vez respecto a otro problema aludido al del *elenchos*, el del intelectualismo socrático, es decir la cuestión de la relación entre el deseo y el conocimiento de lo auténticamente bueno. Se trata de un vínculo de implicancia mutua, pues si bien es cierto que todos queremos lo realmente bueno (205a5-10) y que solo guiados por su conocimiento y no por meros pareceres podremos conseguirlo (*Grg.* 467d-468b),<sup>84</sup> el despertar y registro de este deseo universal es condición necesaria para que la búsqueda de este conocimiento se active. Esta sección del *Banquete* junto con el discurso de Sócrates/Diotima puede entenderse como una ilustración al respecto: aunque no lo sepa, Agatón desea, como cualquier humano, lo bello en sí<sup>85</sup> (que es lo que le garantiza una procreación sostenida en la belleza de auténtica virtud como máxima forma de posesión de lo bueno de acuerdo a nuestra condición mortal limitada). Pero, para eventualmente llegar a la contemplación de lo bello en sí – o al menos “iniciarse” en los misterios que conducen a dicha contemplación – es necesario que abandone su estado de necedad o *amathia*, que le impide reconocer su no saber, y emerja así en él el deseo por ese conocimiento.<sup>86</sup> Para que sea posible iniciar este doble proceso de desear conocer la verdad y avanzar por el camino del conocimiento, la operatoria de Sócrates con el *elenchos* resulta un recurso fundamental, y esta sección del *Banquete* tiene sin duda como uno de sus objetivos la ilustración de los efectos “erótico-filosóficos” del *elenchos* y esto de un modo doble: por procurar que el interlocutor experimente un estado de carencia respecto a la verdad como por

activar en él los recursos para ir a su búsqueda, esto es la procreación de logoi bellos en su alma con la ayuda del guía apropiado.

En tal sentido la actuación de Sócrates como “refutado” en su conversación con Diotima ofrece un ejemplo exitoso de los efectos del *elenchos* a la vez que brinda claves sobre cómo entender su declaración de ignorancia. Dado que el *elenchos* entre Sócrates y Agatón se retoma y continúa en el discurso de Diotima (210d-212a), un personaje femenino ficcional que es portadora del conocimiento sobre eros, esto permite que Sócrates conserve su típico lugar de “no saber” (a pesar de, significativamente, haberse declarado ignorante sobre cualquier cosa, excepto sobre temas amorosos (177d7-8; 193e4-5, 198d1-2; también Ly. 204b8-c2). No obstante, el personaje de esta sacerdotisa, sapientísima tanto respecto a las cuestiones eróticas como a otros asuntos (210d), permite mostrar que el interrogatorio y las diversas afirmaciones que se van estableciendo sobre el amor y sus efectos se realizan en dirección a la adquisición de un conocimiento en sentido pleno, fundado en último término en la Forma de Belleza, que los iniciados en los “misterios mayores”, capaces de recorrer la scala amoris (210a-212a) podrían quizá alcanzar. Este caso de *elenchos* permite entonces entender en qué sentido Sócrates en un sentido “no sabe” y, en otro sentido, “sabe”.<sup>87</sup> Por otra parte, como ya se mencionó, esta posición textual del *elenchos* en Banquete muestra también que las proposiciones establecidas en el *elenchos* son provisionales en el sentido de que su significación es sucesivamente reformulada a medida que se despliega el discurso de Sócrates/Diotima.

#### e) El *elenchos* como “el” método socrático.

Las protestas que despierta la práctica del *elenchos* por parte de Sócrates en la fiesta de Agatón evidencian que se trata sin dudas de un procedimiento característico de este. No obstante, no es por eso su “único” expediente en el Banquete para incitar en sus interlocutores el deseo de conocimiento: sus dilaciones y renuencia para presentarse a la reunión (174d-175c), para compartir sus conocimientos (175d-e) y ofrecer su discurso sobre eros (194a,

198a-199c, 201d), para ocupar el esperable lugar de amante frente a hombres bellos y atractivos como Agatón (175d-e) y Alcibiades (222a-b) delatan su uso de otras estrategias, no estrictamente cognitivas, para seducirlos a la práctica de la filosofía. Son aplicables, pues, aquí las reflexiones sobre la artificiosidad de restringir al *elenchos* el método socrático.<sup>88</sup>

### Conclusión

Hemos visto, pues, que a través del *elenchos* entre Sócrates y Agatón se plantea de modo preciso y elaborado la pregunta sobre la naturaleza de eros y se realizan formulaciones que sirven de base a los desarrollos posteriores del discurso de Sócrates/Diotima, fundamentalmente: el carácter intencional de eros y su carencia inherente en cuanto esto forma parte de la estructura del deseo en general; su inevitable inscripción en la temporalidad que determina su carencia como constitutiva; el establecimiento y vinculación de lo bello y lo bueno como el objeto de eros y la consecuente especificación del carácter relacional de eros como ni bello ni bueno. En tanto Sócrates refuta a Agatón se trata de un *elenchos* destructivo, pero, en tanto produce con su asentimiento estos desarrollos conceptuales, es a su vez constructivo. La construcción argumentativa de este *elenchos* y posteriormente del de Diotima con Sócrates no se corresponde tanto con una deducción more geometrico sino con una sucesiva reformulación de algunas afirmaciones iniciales que alcanzarían su sentido último si alguien fuera capaz de completar el ascenso hacia la Belleza. El *elenchos* resulta ser personal en tanto se elabora a la medida del interlocutor de turno, Agatón, y a su vez universal en tanto se busca expresar una verdad objetiva respecto de la naturaleza de eros. La pasividad del interlocutor frente al interrogatorio socrático es, por otra parte, sólo aparente, puesto que, además de la intervención activa de Agatón a través de su propio elogio precedente, se involucra con su asentimiento, si bien no necesariamente en la aceptación de la novedosa concepción de eros que Sócrates despliega, sí en la comprensión de esta. Ello implica un examen crítico sobre ciertas certezas pilares de su existencia que

82. Payne(1999, p. 253).

83. Brickhouse y Smith(1984). También Kahn (2010,p. 153, 156) señala que el *elenchos* socrático es “un examen de personas y no tanto de proposiciones”, y que tiene como propósito revelar principalmente la incoherencia “entre la vida y la doctrina del interlocutor”.

84. Adherimos en este punto a la interpretación de Segvic (2000) de que el deseo por lo realmente bueno es universal, si bien en la mayoría no-filosófica permanece desactivado, a nivel pre-reflexivo o inconsciente. En esta misma línea Kahn (2010, p. 159) señala que el *elenchos* de Sócrates se basa no solo en su destreza dialéctica sino también en su capacidad de explotar el deseo por el bien que a todos nos impulsa.

85. “Quien contemple en orden y correctamente las cosas bellas al llegar ahora al objeto de las cuestiones eróticas avistará repentinamente algo maravillosamente bello, eso precisamente por lo cual todos sus esfuerzos previos tuvieron lugar” (210e).

86. Esta es la moraleja fundamental del mito del nacimiento de Eros (203-204): el primer conocimiento para poder adquirir conocimiento es el reconocimiento de la propia ignorancia.

87. Más que proponer una oposición tajante entre “conocimiento elético” –accesible al hombre- y “conocimiento absoluto” –accesible al dios (ver Vlastos, 1985), se trata aquí de que el primero está al servicio de la adquisición del segundo, en la medida en que esto es posible al hombre, si bien se sigue manteniendo que solo los dioses son *sophoi* (204).

88. Ver Kahn (1992), Penner (2007). El análisis del *elenchos* de Belfiore (1984) también implica que el *elenchos* de Sócrates opera como un cierto “encantamiento” o epodepor ser un arte que actúa tanto sobre aspectos racionales y estrictamente cognitivos así como también sobre otros, en principio irracionales, tales como deseos y emociones. Madrazo (2014) también muestra cómo en el Banquete Sócrates se sirve de diversos procedimientos, además del *elenchos* propiamente dicho, para conducir al interlocutor a la búsqueda de la verdad.

podrían llevarlo a la aceptación de su “no saber” y a activar así su deseo de conocimiento. Es Sócrates con Diotima quien ofrece la mejor ilustración del “refutado” y “examinado” exitosamente, al reconocer su ignorancia y al mismo tiempo “procrear”, con la ayuda de su maestra, logoi sobre eros a partir de esta carencia. El desdoblamiento de Sócrates-Agatón y Diotima-Sócrates permite, por otra parte, ofrecer una representación del “no saber” socrático orientado a su vez por un “saber”. No obstante, el *elenchos* no es la única arma de seducción de Sócrates para intentar que emerja en su interlocutor – y en el lector – el eros por la verdad, lo cual cuestiona, al menos en esta obra, la rígida adjudicación a Sócrates del *elenchos* como exclusivo método filosófico para que emerja en el otro el deseo por la sabiduría.

### Bibliografía

- ALLEN, R.E. (1966). A Note on the Elenchus of Agathon: *Symp.* 199c-201c. *The Monist*, 50, p. 460-463.
- BELFIORE, E. (1984). *Elenchus*, epode and magic: Socrates as Silenus. *Maia*, 36, p. 137-49.
- BEVERSLUIS, J. (2000). Introduction; The Socratic Interlocutor; Elenchus and Sincere Assent. *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Earlier Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRICKHOUSE, Th.; SMITH, N.D. (1991). Socrates Elenctic Mission. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 9, p. 131-159.
- BLUNDELL, M. W. (1992). Commentary on Reeve. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VIII, p. 115-181.
- BRAVO, F. (1985). *Teoría platónica de la definición*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- BURY, R. G. (1932). *The Symposium of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CARPENTER, M.; POLANSKY, R. M. (2004). Variety of Socratic Elenchi. SCOTT, G. (ed). *Does Socrates have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, Penn State University Press.
- CASERTANO, G. (1997). Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico. *Elenchos*, XVIII, p. 277-310.
- CUMMINS, W. J. (1981). *Eros, epithymía and philía*. *Apeiron*, 15, p. 10-18.
- DOVER, K. (1980). *Plato. Symposium*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DOVER, K. (1976). *Greek Homosexuality*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- DAVIDSON, J. (1997). *Courtesans and Fishcakes: the Consuming Passions of Ancient Greece*. London, Harper Collins.
- FIERRO, M. A. (2007). El concepto filosófico de metaxy en el Banquete de Platón. MARTÍNEZ CONTRERAS, J. (ed.). *El saber filosófico*. México, p. 249-254.
- FOUCAULT, M. (1982). *Historia de la sexualidad* (trad. U. Guinazu), México.
- GADAMER, H. G. (1988). *Verdad y metodo* (trad. A. Agud Aparicio; R. de Agapito). Salamanca.
- GEACH, P. T. (1966). *Plato's Euthyphro: An analysis and commentary*. *The Monist*, 50, p. 369-382.
- GÓMEZ LOBO, A. (1989). *La ética de Sócrates*. México.
- HALPERIN, D. M. (1992). The Erotics of Narrativity. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume, p. 113-129.
- HYLAND, D. A. (1968). *Eros, epithymía and philía*. *Phronesis*, 13, p. 32-47.
- KAHN, C. (1992). Vlastos' Socrates. *Phronesis*, 37.2, p. 233-258.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria* (trad. A. García Mayo; pról. Beatriz Bossi). Madrid, Escolar y Mayo.
- IRWIN, T. (2000). *La ética de Platón* (trad. A. I. Stellino). México D.F, UNAM.
- MADRAZO, A. (2014). Lo bueno se hace esperar: algunos gestos del proceder socrático en el Banquete. FIERRO, M.A.; BIEDA E. (eds.), *Pensar, desear y actuar. Actas del Primer Simposio de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua*, p. 212-220 (edición electrónica en en www.aafa.org.ar).
- NUSSBAUM, M. (1994). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- OSBORNE, C. (1994). *Eros Unveiled*, Oxford, Clarendon Press.
- PALUMBO, L. (2012). Eros e linguaggio nel Simposio. BORGES DE ARAÚJO, A.; CORNELLI, G. *Il Simposio di Platone: un bachelletto di interpretazioni*. Nápoles, Loffredo.
- PAYNE, A. (1999). The Refutation of Agathon: *Symposium 199c-201c*. *Ancient Philosophy*, v. 19, p. 235-253.
- PENNER, T. (2007). The Death of the so-called 'Socratic Elenchus'. ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.). *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sank Agustín, Academia, p. 3-19.
- PRIOR, W. J. (1988). The Socratic Phallacy. *Phronesis*, p. 97-113.
- REEVE, C. D. C. (1992). Telling the Truth About Love: Plato's Symposium. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. VIII, p. 89-114.
- ROBIN, L. (1951). *Platon. Oeuvres complètes. Tome IV. 2ième partie. Le Banquet*. Paris, Les Belles Lettres.

- ROBINSON, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Clarendon Press.
- SCOTT, G. (2004). *Does Socrates have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, Penn State University Press.
- ROWE, C. J. (1998). *Plato's Symposium*. Warminster, Aris and Phillips.
- SEGVIC, H. (2000). No One Errs Willingly. The Meaning of Socratic Intellectualism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 19, p. 1-45.
- SOBLE, A. (1985). Love is not Beautiful: *Symp.* 200e-201c. *Apeiron*, v. xix.1, p. 43-52.
- STOKES, M. C. (1986). Socrates and a Tragic Poet. *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. Londres: p. 114-182.
- SEGVIC, H. (2000). No One Errs Willingly. The Meaning of Socratic Intellectualism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 19, p. 1-45.
- SPRAGUE, R. (1962). *Plato's Use of Phallacy*, New York, Rosamond Kent.
- VERNANT, J. P.; NAQUET, P. V. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (trad. M. Armiño; A. Iriarte). Madrid.
- VICAIRE, P. (1989). Platon, *Le Banquet*, «Notice» de L. Robin, texte établi et traduit par P. Vicaire avec la coll. de J. Laborderie. Paris, Les Belles Lettres.
- VLASTOS, G. (1987). Socratic Irony. *Classical Quaterly*, v. 37, p. 79-86.
- \_\_\_\_\_ (1985). Socrates` Disavowal of Knowledge. *Philosophical Quaterly*, v. 35, p. 1-31.
- \_\_\_\_\_ (1983a). The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. I, p. 27-58.
- \_\_\_\_\_ (1983b). Afterthoughts on the Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v.1, p. 71-74.
- \_\_\_\_\_ (1981). What did Socrates Understand by His 'What is F?' Question. *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, p. 410-417.

Recebido em fevereiro de 2014,  
aprovado em outubro de 2014.