

Deseo de engendrar y de dar a luz en lo bello: La estructura de Eros en el discurso de Diotima y su relación con la generación de conocimiento

Gabriel Arturo García Carrera

Pontificia Universidad Católica del Perú

gabriel.garcia@pucp.edu.pe

<http://orcid.org/0000-0002-1935-6811>

ABSTRACT

This paper aims to analyze Diotima's definition of eros as a desire to beget and give birth in beauty. The main problem lies in the use of the notions of *kuêsis*, *tokos*, *genesis* and *gennêsis*. We will distinguish the meanings of each term and show that the erotic relationship is focused on the preservation of that which the lover already carries within himself. On this basis, and by using some passages from the *Phaedrus*, we seek, finally, to explain why science belongs to the realm of generation.

Keywords: *kuêsis*, *tokos*, *genesis*, *gennêsis*, eros, science, Diotima.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_12

Uno de los pasajes más oscuros del discurso de Diotima en el *Banquete* plantea la determinación de eros como deseo de engendrar, *gennêsis*, y alumbrar, *tokos*, en lo bello (206 e5). La dificultad evidente radica en la aparente sinonimia de ambos términos, a la que no solo debe añadirse las formas verbales relacionadas, sino también el uso de otros términos referidos al devenir, *genesis* y sus derivados (a partir de 207 b2), y, luego de explicar la relación entre devenir y permanencia, todavía otros pertenecientes al campo semántico de la preñez, *kuêsis* (a partir de 208 e2, con el término *egkumones*). Esta concentración de términos estrechamente relacionados en una interacción que puede parecer por momentos confusa, produce el efecto de un pasaje hermético, aunque ha y ha sido interpretada muchas veces no como la formulación intencionalmente críptica de una iniciación, sino más bien como un galimatías irresoluble.¹

La relevancia del pasaje, sin embargo, es innegable, toda vez que en él se plantea una peculiar concepción del ámbito del devenir, donde la identidad de los individuos parece ser completamente absorbida en un proceso constante de envejecimiento y renovación que afecta no solamente sus aspectos corporales (cabellos, carnes, huesos, sangre son mencionados) sino incluso los anímicos (modos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, miedos) y, más sorprendente aún, lo mismo sucede incluso con los conocimientos (epistêmas, 208 a2). El presente trabajo busca comprender en qué sentido es legítimo afirmar que la ciencia posee una unidad aparente y determinar las consecuencias que de ello resultan para la concepción platónica del saber en general. Primero intentaremos esclarecer cómo es que se relacionan las nociones clave de *gennêsis*, *tokos*, *genesis* y *kuêsis*, para esclarecer el sentido general del pasaje. El objetivo de esta sección será mostrar que los términos

se utilizan para expresar con precisión los diferentes aspectos del ámbito de la generación. En segundo lugar, buscaremos establecer la manera en que la epistêmê se introduce en esta descripción general del devenir. Ello nos llevará a la complicada relación entre el conocimiento en tanto tal y el conocimiento en tanto fenómeno temporal. Finalmente, plantaremos algunas consecuencias de esta concepción de la epistêmê para la filosofía de Platón, a través de una breve comparación con algunos pasajes del *Fedro*.

I

Respecto de los términos clave en la explicación de eros como deseo de engendrar y dar a luz, comenzaremos planteando la relación entre preñez, *kuêsis*, y alumbramiento, *tokos*. Lo esencial respecto de la relación entre ambos términos ha sido claramente planteado por Wersinger 2014. El principal problema radica en la aplicación del término *kuêsis* a los hombres que, movidos por el eros, buscan procrear (206 c2-4). Todos los seres humanos se encuentran en estado de preñez respecto tanto del cuerpo como del alma (206 c1-3), estado que, llegado el debido momento, produce el deseo de engendrar, *tiktein* (206 c3-4). El efecto de extrañamiento que produce el texto ha llevado a muchos intérpretes a traducir el término *kuêsis* introduciendo matices que, en última instancia, desplazan su significado hacia el campo semántico de la eyaculación.² La propuesta de Wersinger consiste en mantener el significado literal de *kuesis* y examinar si es posible admitir un estado de preñez, tanto físico como anímico, que sea anterior a la concepción. Esta hipótesis se ve confirmada en el uso combinado de los conceptos de preñez, devenir y engendramiento. En 206 d3-e1:

quien se acerca embarazado (*prospelazê to kuoûn*, d3-4) a lo bello, se vuelve (*gignetai*, d4) favorable y engendra (*tiktei*, d5); de lo contrario, retiene el fruto de su embarazo (*to kuêma*, d7). Que se trata de un embarazo es confirmado por los dolores de parto que padece (*megalês ôdinos*, e1).³ Si a esto se añade que el deseo de engendrar debe producirse “llegado el momento” (206 c3), ha de considerarse que la presupuesta preñez de los seres humanos implica un proceso de maduración que se expresa con mayor claridad a través de la metáfora de un retoño que con la imagen de una semilla.⁴

La *kuêsis* expresa así un estado de preñez que afecta a todos los seres humanos, hombres y mujeres, tanto en sentido corporal como espiritual. Debemos ahora tener en cuenta ambas opciones para analizar la relación de los términos relativos al acto de engendrar, *tiktein* y *gennêsis*. Para distinguir su significado necesitaremos examinar cómo se produce la procreación. Al respecto plantea Diotima dos afirmaciones: en primer lugar, eros es el deseo de engendrar, en tanto este acto constituye la forma en que lo mortal y cambiante se acerca a lo permanente (206 e5-8); en segundo lugar, este acto solamente puede producirse en lo bello (206 b7-8, c4-5). En este contexto, parece hacerse un uso indiferenciado de los términos asociados a los verbos *tiktein* y *gennân*,⁵ por una parte, y, por otra, de los términos *gennêsis* y *genesis*. Sin embargo, la aparición de ambos verbos en una misma frase parece apuntar a una distinción en la que *gennân* se utiliza para precisar el sentido de *tiktein* (206 d5, *tiktei te kai gennâi*).

Mientras el engendramiento en el sentido de la producción de un vástago queda claramente definido desde el inicio del pasaje a través del término *tokos*, pues no es otro el resultado del concurso de hombre y mujer (206

c5-6), es necesario esperar hasta el tratamiento de la producción artística para encontrar un sentido más claro al uso del término de *gennân* (208 e5-209 e4). Los poetas y artesanos son examinados como casos de engendramiento espiritual. Sin embargo, se introduce inmediatamente una precisión: mientras que todos los poetas son considerados engendradores (el término usado es *gennêtores*), solamente se considera como tales a los artesanos que son “descubridores” (*heuretikoï*, 209 a5). Si la diferenciación apuntara a la calidad de los productos, no habría ningún motivo para no introducir también una delimitación semejante en el ámbito de los poetas. Si tenemos en cuenta que la preñez de artesanos y poetas consiste en conocimiento y las otras virtudes (*phronêsin te kai tèn allên aretên*, 209 a3-4), no se trata de los descubridores de un producto técnico, sino de una *aretê*, una forma de excelencia, que constituye la profesión que ellos transmiten. El creador de un arte engendra un conocimiento y lo hace en el contacto con otros, a saber los seguidores de dicho arte. De ahí que el generador tenga que buscar un alma bella, noble y naturalmente adecuada (*psuchêi kalêi kai gennaiâi kai eufuei*, 209 b6), en la cual pueda engendrar (*gennêseien*, 209 b3). En este contexto se hace, pues, evidente la conexión entre el verbo *gennân* y la nobleza que es condición previa para el engendramiento. El eros como deseo de engendrar en lo bello implica entonces, más que la mera reproducción, la búsqueda de un alma noble en la cual engendrar noblemente.⁶ Podríamos plantear entonces una traducción que, aunque engorrosa, busque expresar el sentido del verbo: *gennân* significa “generar un linaje”. Con esta precisión, Eros como deseo de procrear en lo bello ha adquirido un significado no solamente exactamente delimitado, sino también válido para los otros casos de engendramiento.⁷ El

hombre, ya preñado de algo valioso, busca lo noble para generar la continuación de aquello valioso que ya posee: en el caso de la procreación física, el establecimiento y mantenimiento de un linaje (de una nobleza); en el caso de las artes, el establecimiento de un linaje de artesanos.

De este modo adquiere sentido la caracterización de Eros como deseo de inmortalidad. Se trata de mantener, a través del ciclo de nacimientos y muertes, un linaje noble, ya sea físico o espiritual. Que esto vale para la procreación física es explícitamente admitido por Diotima, pues la reproducción trae para el progenitor inmortalidad, memoria y felicidad futuras (208 e3-5). Naturalmente, el recuerdo y la felicidad del progenitor solamente pueden prolongarse en sus descendientes si estos conservan la nobleza del ancestro, y esto sin la necesidad de apelar a la discusión en torno a la felicidad de los muertos que expone Aristóteles en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*. En efecto, en la *República* discute Platón cómo ha de disponerse la procreación en el ámbito de los gobernantes, como un aspecto entre otros para el mantenimiento de dicho linaje.

Respecto de aquellos que generan la virtud política, categoría que parece comprender tanto a los poetas como a los grandes legisladores de la historia, es necesario plantear algunas precisiones. El contacto con un alma noble y bella produce un flujo (euporei, 209 b8) de discursos, que puede considerarse el engendramiento (*tiktein*). Como fruto de la educación se indica el engendrar y el generar un linaje (tiktei kai gennâi, 209 c3). El resultado es, en su formulación inicial, la *aretê* (209 a4), pero en sentido restringido, las leyes. No puede, por tanto, considerarse como fruto de esta forma de eros la producción de leyes entendidas como escritos, pues ello equivaldría a considerar como fruto de los artesanos

generadores los objetos de su producción. El fruto de esta generación no es otro que la virtud en las almas de los ciudadanos, en tanto legisladores y poetas son generadores de una forma de vida, un *bios*.⁸ Pero, ¿quiénes son aquellas almas bellas acercándose a las cuales llevan al político a la generación de normas? Si el paralelo con los artesanos debe mantenerse, se trata de los políticos educados por él. En este punto se produce una ambigüedad respecto de cuál es la relación que se mantiene con los grandes políticos y poetas: si bien los recordamos personalmente en tanto creadores de normas, dicho recuerdo se mantiene vivo por la acción de sucesores que mantienen los “hijos” de estos creadores espirituales.⁹ La ambigüedad radica en el carácter aparente de la virtud producida por estos personajes históricos, y corresponde a la ambigua evaluación que Platón expresa a lo largo de su obra sobre tales personajes.

En contraste con estos generadores de linajes humanos y de linajes espirituales, Diotima pertenece a una categoría distinta, es sabia (201 d3). El fenómeno del conocimiento produce una dinámica distinta. Quien busca el conocimiento debe pasar de múltiples conocimientos (epistêmas, 210 c6) a un único saber (210 d7). Al margen de si este saber consiste en el contacto con el ámbito eidético en su conjunto o bien únicamente con la idea de lo bello o de lo bueno, la relación que se produce aquí sucede de manera inversa a la presentada hasta el momento. Como resultado del proceso, el sabio, en tanto se encuentra en estado de preñez, *kuoun*, es capaz de engendrar. Esto implica que o bien lo bello mismo es el generador en el sabio de algo “de su propio linaje”, es decir el retoño que portará el sabio en su actividad posterior y que en tanto el producto de la generación constituye la verdadera *aretê*, o bien lo bello funciona como el fundamento

para la actividad ulterior del sabio, que se realiza no en el contacto con la belleza, sino con otras almas nobles.¹⁰ No queda claro si el contacto con lo divino produce por primera vez la *kuêsis* en el hombre sabio, en cuyo caso pasa a ser, como el amado, el receptor de algo divino que debe preservar, o si este contacto es lo que posibilita que el sabio desarrolle el retoño que ya lleva adentro y que, por tanto puede en su debido tiempo dar ocasión a un proceso de generación.

Luego de analizar la interacción de los términos preñez, engendramiento y generación de un linaje noble como la estructura del eros, es necesario que examinemos brevemente cómo es que Diotima plantea la relación entre devenir y permanencia, para comprender adecuadamente por qué el conocimiento se encuentra en un proceso de devenir.

II

La definición de eros como deseo de inmortalidad se reformula como deseo de permanencia de acuerdo a lo que es posible (*kata to adunaton*, 207 d1-2). La permanencia debe entenderse como una forma de ser entre la inmortalidad y la transitoriedad.¹¹ La permanencia se alcanza a través del reemplazo de lo viejo por algo nuevo (205 d3). Llamaremos a este tipo de permanencia “continuidad externa”. Su principal característica es la identidad nominal, pues el objeto de este tipo de permanencia solamente puede considerarse uno “de nombre” (*oudepote ta auta echôn en autôi homôs ho autos kaleitai*, 207 d6-7). No se trata entonces de una auténtica identidad, sino de algo semejante a la identidad (*hoion auto*, 208 b2).

Si bien Diotima puede establecer fácilmente que el hombre posee únicamente

una identidad nominal, en tanto sus partes corporales y anímicas son reemplazadas por nuevos componentes, lo más interesante de su análisis radica en que el conocimiento mismo posee una identidad nominal (*mia hekastê tôn epistêmôn tauton paschei*, 208 a2-3).¹² La ciencia aparenta tener identidad (*tên autên dokei einai*, 208 a6-7). Por contraste, el conocimiento que se alcanza al final de la búsqueda de lo bello es planteado como una unidad (*mia epistêmê*, 210 d7).

Si examinamos con más detenimiento las características de esta *epistêmê* dentro del ámbito de la generación, encontraremos que se produce a través de la identidad nominal de distintas memorias. Como la memoria, *mnêmê*, constituye el conocimiento propiamente dicho, nuestro conocimiento solamente posee una identidad nominal en tanto se encuentra conformado por el reemplazo de distintas memorias a través del tiempo.¹³ Dentro de esta concepción, el ejercicio, *meletê*, no consiste en la retención de la memoria, sino en la adecuada preparación que permite el surgimiento de una nueva memoria (208 a 4-7). Esta compleja relación no parece tener sentido, pues cómo ha de entenderse que el ejercicio esté abocado a una nueva memoria. Existen dos formas de entender este argumento.

Una de ellas puede observarse en la compleja puesta en escena del *Banquete*. En ella se contrasta la memoria de Apolodoro, quien ha hecho el ejercicio de retener los contenidos de la obra (172 a1, 173 c1) en contraste con la otra fuente de información, que no tiene nada claro que decir. La capacidad de Apolodoro radica aparentemente en que el día anterior había relatado ya la misma historia. Sin embargo, a diferencia de ese ejercicio de retención del mismo recuerdo, la capacidad de reproducir los discursos del Banquete se basa en otra forma de renovación, establecida en el contacto de

Apolodoro con Aristodemo y con Sócrates (173 b1-6). Mientras que el discurso narrado por Apolodoro se basa en el mismo recuerdo que motivó su relato el día anterior, el recuerdo de Apolodoro guarda únicamente una identidad nominal con el recuerdo de Aristodemo y el de Sócrates. Es más, el recuerdo de Apolodoro se constituye contrastando el recuerdo que escuchó de Aristodemo con el recuerdo de Sócrates mismo. En consecuencia, el relato del Banquete guarda una identidad únicamente nominal con el recuerdo de Sócrates, que constituye la base para el relato. La identidad nominal del recuerdo se produce, pues, en tres personas distintas. El ejercicio que consiste en reemplazar un recuerdo anterior (el de Sócrates, “más viejo”) por uno nuevo (“más joven”) es el ejercicio de recepción del saber que realiza Apolodoro. El recuerdo se transfiere de un individuo a otro.

Si tenemos en cuenta, además, que existe una segunda fuente para el recuerdo de los discursos del *Banquete*, que permanece anónima en el diálogo y que remite a Fénix, podemos observar el papel del carácter noble en la transmisión y conservación del recuerdo. Pues a diferencia del intermediario anónimo, Apolodoro guarda una sincera admiración por Sócrates y por el modo de vida filosófico, signo indiscutible de la nobleza de su carácter. Claro que esta nobleza es limitada, pues Apolodoro frecuenta a Sócrates por poco tiempo. Sin embargo, antes de ser transmitido a Apolodoro, el recuerdo del *Banquete* pasa por Aristodemo, cuya nobleza superior queda expresada por su cercanía con Sócrates.

Los ejemplos anteriores deben mostrar también que, si bien cada una de estas memorias es distinta, en tanto pertenece a otro individuo, puede considerarse la misma nominalmente ¿En qué radica esta identidad, por más que se trate de una identidad disminuida?

¿Por qué no se puede sostener que se trata simplemente de tres realidades distintas? La identidad se sostiene por la referencia a una fuente común. Sócrates funciona aquí como un criterio que permite mantener el recuerdo de las palabras y acciones del filósofo. Cumple entonces, en el marco de la introducción al relato, el papel que debe cumplir un saber único que se retiene y conserva a través de la generación de un linaje noble.

De esta manera, la puesta en escena del diálogo completa la forma en que opera la transmisión de la ciencia en el *Banquete*. El contacto con lo divino pone en movimiento la generación de un recuerdo que, transmitido a almas nobles, persiste en el ámbito del devenir, sostenido por el deseo de permanencia que busca retener, en el marco de una comunidad de personas nobles, un retoño inmortal, *to kuoûn*, en el ámbito humano. El problema que esta analogía plantea es la forma en que debe entenderse la relación de este conocimiento en permanente renovación con el ámbito de lo divino. ¿Debe considerarse que lo divino produce el conocimiento en el amante, o que únicamente activa en él algo que ya lleva dentro? Si bien este problema no se deja resolver dentro de la exposición del *Banquete*, veremos brevemente, en un último punto, un aspecto del problema a partir de la comparación con el *Fedro*.

III

El *Fedro* guarda varias similitudes con el problema planteado en el *Banquete*. Una comparación detallada requeriría analizar cómo se plantea la transmisión del conocimiento en la parte final de este diálogo, en la famosa crítica de la escritura. Aquí solamente se planteará algunos alcances que servirán de puntos de orientación para la discusión del tema.

El contacto del alma con lo divino se describe en la palinodia de Sócrates, en la primera parte del *Fedro*. Schwabe ha señalado con razón en “Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes” que la traducción del pasaje central de la palinodia, a saber la contemplación del *topos hyperouranios*, plantea algunas dificultades de traducción.¹⁴ En la descripción de lo que el alma contempla en el lugar supraceleste menciona Sócrates una ciencia “que no existe como una cosa en otra cosa distinta, de aquellas de las que ahora llamamos seres” (hê estin pou hetera en heterô ousa hôn hêmeis nûn ontôn kaloumen, 247 c7-e1). La descripción solamente puede interpretarse en el sentido de una ciencia que se encuentra localizada en algo distinto de ella, toda vez que la preposición *en* funciona como indicación de una localización. Además, esta localización se plantea de una manera indefinida (pou) en un ámbito caracterizado por poseer un ser en sentido nominal (kaloumen). A esta ciencia le corresponde el devenir (hêi genesis proestin, 247 d7). Por contraste a una ciencia tal, la descripción del lugar supraceleste plantea una ciencia “que está en lo que es verdaderamente, siendo realmente ciencia” (tên en tôi ho estin on ontôs epistêmên oûsan, 247 e1-2).

La ciencia localizada en el devenir no solamente coincide en esta característica con la ciencia que presenta una identidad nominal en el *Banquete*, sino que además la fórmula para expresar el modo de aparecer de todo aquello que es ajeno al ámbito supraceleste en el *Fedro* coincide con la denominación que reciben todas las formas de belleza distintas de lo bello en sí en el *Banquete*: lo bello ya no aparecerá “ni como un razonamiento ni como una ciencia, ni como algo que en algún sentido esté en algo diferente, como en un ser animado, en la tierra, en el cielo o en alguna otra cosa” (oude tis logos

oude tis epistêmê, oude pou on en heterôi tini, hoïon en zôôi ê en gêi ê en ouranôi ê en tôi allôi, 211 a7-b1). La semejanza de la formulación muestra que en ambos casos se trata de una ciencia cuyo problema radica en el lugar en el que se encuentra, no en sus contenidos.

Esta semejanza entre el *Fedro* y el *Banquete* debe llevarnos a examinar con mayor detenimiento la forma en que aparece esta “ciencia celeste” en el *Fedro* y sus posibles conexiones con la concepción del conocimiento en el *Banquete*. Tal examen requeriría analizar en particular el rol de la memoria en el *Fedro*, así como el sentido de la transmisión del conocimiento, en particular el uso de la metáfora de la semilla, *sperma*, en la analogía con el campesino esforzado hacia el final del diálogo. En el marco de esta exposición se ha buscado mostrar la necesidad de plantear con seriedad la diferencia entre una ciencia sometida al devenir y una ciencia en sí. La estructura de la generación ha mostrado hasta qué punto la transmisión de la ciencia presupone su presencia en el filósofo que ha recorrido la escalera del eros. No queda, sin embargo, claro de qué modo este personaje adquiere el conocimiento, en particular si dicho proceso debe de suponer alguna noción de ciencia “localizada” fuera del ámbito del devenir.

Bibliografía

TRADUCCIONES

- Colihue 2015: Platón. *Banquete*. Trad. de Ezequiel Ludeña. Colihue, Buenos Aires, 2015.
- Gredos 1986: Platón. *Diálogos III*. *Banquete*. Gredos, Madrid, 1986.
- Dover 1980: Plato. *Symposium*. Editado por Sir Kenneth Dover. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Arruza 2013: C. Arruza, 'Being True to One's Birth: What is *gennaion* in the Noble Falsehood of the Republic?', in F. Karfik y E. Song (ed.), *Plato Revived. Essays in Ancient Platonism in Honour of Dominic O'Meara*, de Gruyter, Berlin / Boston 2013, 278-289.
- Frede 2011: D. Frede, 'Die Rede des Sokrates: Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit (204c7–209e4)', in C. Horn (ed.), *Platon: Symposion*, Academia, Berlin 2011, 141-157.
- Sheffield 2006: F. C.C. Sheffield, 'Plato's Symposium. The Ethics of Desire', Oxford University Press, New York 2006.
- Schwabe 2001: W. Schwabe, '«Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes». Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247c-e', in T.A. Szlezák y K. Heinz, (ed.), *Platonisches Philosophieren*, Olms, Hildesheim 2001.
- Wersinger 2014: A. G. Wersinger, 'Le sens de la «kuèsis» dans la perspective des mythes de la gestation (Banquet201d-212b)', «Plato Journal: The Journal of the International Plato Society», 14 (2014), 23-38.
- White 1989: F.C. White, 'Love and Beauty in Plato's Symposium', «The Journal of Hellenic Studies», 109 (1989), 149-157.
- White 2004: F.C. White 'Virtue in Plato's Symposium', «Classical Quarterly» 54, 2 (2004), 366-378.

Sócrates "[...] challenges ungrounded claims of nobility and suggests that there is no nobility but fidelity to one's own noble nature or to what is most noble in one's nature".

- 7 No es, por tanto aceptable la tesis de Frede 2011, 146, según la cual lo bello funciona aquí como fuente de inspiración para la creatividad artística o en el sentido general de producción. Si entendemos la belleza de esta manera, es imposible establecer una relación entre la procreación artística y la procreación física.
- 8 Ciertamente, no puede entenderse el resultado de este tipo de generación como la producción de una virtud personal, como bien señala White 2004, 370. Pero una virtud personal equivaldría a una virtud física personal o una capacidad de acción individual. La poesía y la legislación producen, en cambio, virtudes en el sentido político de formas de vida comunitaria. En palabras de Dover 1980, 153: "The context, together with [sc. 209] d4-e4, suggests that 'self-discipline and righteousness' here are not simply orderly behaviour on the part of the citizens, but the virtues displayed by good statesmen, legislators and political philosophers, virtues diffused through the community once embodied and promoted by good law and theory". Sin embargo, se trata solamente de imágenes de la virtud, en contraste con la verdadera virtud de quien posee el saber (véase 212 a4-5).
- 9 En este contexto tiene la primacía la generación de virtud. Si el poeta y el artesano han de ser recordados solamente en tanto grandes individuos, se rompe la continuidad de la relación entre preñez, engendramiento y generación o conservación de un linaje (lo que sucede en Frede 2011, 152-153).
- 10 White 2004, 373-4 rechaza la primera posibilidad, en tanto considera que la generación descrita en la adquisición de conocimiento tiene la misma naturaleza que los procesos de generación anteriormente descritos por Diotima. Pero la descripción de la experiencia del sabio no utiliza los términos *kuèsis* y *gennèsis*. Además, no está claro quiénes son los que realizan el contacto erótico aquí, toda vez que el pasaje no esclarece quién es el generador. Solamente el verbo engendrar, *tiktèin*, se refiere con claridad a la actividad del sabio (212 a3), pero bien podría referirse a la generación de virtud en otras almas. White 1989, 154 sostiene que la presencia de lo bello posibilita la generación. Si aceptamos que la relación se realiza de manera análoga a la interacción entre Diotima y Sócrates, entonces Diotima produce en Sócrates aquel retoño que él mismo se encargará posteriormente de reproducir en sus propias interacciones.
- 11 Sheffield 2006, 81 confunde infinitud con permanencia: no se busca que la felicidad se extienda de modo infinito en el futuro, sino que no desaparezca. Mientras que lo primero es imposible, lo segundo puede alcanzarse parcialmente a través de un proce-

Endnotes

- 1 "Platons verschlungene Metaphorik" se cierra conscientemente a todo intento de interpretación (Frede 2011, 144).
- 2 Se desplaza el significado de "preñez" a "fertilidad" o "fecundidad" para el ámbito físico, y a "creatividad" para el ámbito anímico (Frede 2011, 144). Schleiermacher traduce el término de modo semejante (Fruchtbarkeit). En las traducciones al español aparece también el término "concebir" (edición de Colihue 2015) o "impulso creador" (Gredos 1986).
- 3 Véase Wersinger 2014, 24-26.
- 4 Wersinger 2014, 27: el relato de Poros y Penía "[...] constituerait [...] un premier indice que la métaphore de la *kuèsis* ne connote pas le rôle actif de l'éjaculation lors de la procréation, mais plutôt son effet".
- 5 Véase por ejemplo White 2004, 367.
- 6 Para un análisis del uso platónico del término *gennaïos* véase Arruza 2013, 281-285. Según Arruza,

so de renovación que, además, implica la renovación en otros seres.

- 12 Frede 2011, 148 atribuye a todos los aspectos físicos y anímicos una identidad nominal. Sin embargo, Diotima utiliza los aspectos corporales y anímicos únicamente para establecer la identidad nominal del individuo: no se sostiene que los elementos mencionados cambian constantemente, sino que el individuo no posee los mismos siempre. Respecto de las costumbres y los rasgos del carácter puede por tanto admitirse que se pierdan ya sea momentáneamente o de manera permanente, por ejemplo al adquirir un nuevo patrón de conducta o perder la virtud. Solo respecto de la ciencia se admite una identidad nominal para el fenómeno mismo.
- 13 Que en cada caso debe tratarse de una nueva memoria es esencial al argumento, como señala Frede 2011, 148-9.
- 14 Schwabe 2001, 221-5.