

PAIN 2018

Programa de apoyo a la iniciación en la investigación

TÍTULO DE LA INVESTIGACIÓN:

Una lectura en clave hermenéutica de los discursos en el diálogo el Banquete de Platón desde el símil de la línea 510a-511d

AUTORA:

Puente Guerrero, Gina Graciela

FACULTAD - ESPECIALIDAD:

Letras y Ciencias Humanas – Filosofía

DOCENTE ORIENTADOR:

García Carrera, Gabriel Arturo

AÑO (*):

2019

(*) Año de finalización de la investigación

Introducción

El presente trabajo de investigación nace como un intento de ampliar los estudios en la línea de la interpretación hermenéutica de los escritos platónicos que ha demostrado ser fructífera en las últimas décadas. Es necesario, pues, volver bajo una nueva mirada a los textos tantas veces estudiados durante siglos para poder establecer las conexiones intuitas anteriormente por muchos estudiosos de Platón y su obra.

De todo el universo platónico, el símil del Sol, el de la línea y la alegoría de la caverna son las tres imágenes más potentes de su sistema filosófico que contienen en sí mismas su fundamentación ontológica, gnoseológica y ética. Por ello, el diálogo *La República* se ha establecido como uno de los más importantes de la obra platónica. No obstante, cabe la cuestión de si estas poderosas figuras se encuentran también de forma subyacente en otros diálogos platónicos.

Lo que pretendemos es demostrar que, en el diálogo el *Banquete*, se nos presenta, de manera estructural, el símil de la línea. Nuestro objetivo general es analizar los discursos que se presentan en el diálogo para establecer si su carácter ascendente responde a la gradación del conocimiento que encontramos en el símil de la línea. Para ello, estudiaremos de manera exhaustiva el símil de la línea y sus implicancias. Así también, observaremos la relevancia del diálogo *El Banquete* en la obra platónica y, por último, cada uno de los discursos dispuestos en este, relacionándolo con su respectivo segmento en el símil.

Para el estudio de cada uno de los discursos, se revisaron dos versiones de *El Banquete* en lengua castellana, una versión en inglés consignada en la bibliografía y su versión en griego original. Asimismo, se ha utilizado la traducción de José Pabón y Manuel Fernández-Galiano del diálogo *La República*, así como su versión en griego original para el pasaje del símil de la línea.

Por último, la investigación realizada elabora un esquema que se revela ascendente, en el plano gnoseológico, de los discursos desde Fedro hasta Sócrates. Sin embargo, queda por establecer el rol del discurso de Alcibíades desde una lectura hermenéutica a partir del símil de la línea. La importancia de este último discurso ha sido resaltada e interpretada desde otros

aspectos por autores como Reale y Szlezák. No obstante, la complejidad del personaje y su discurso en torno a Sócrates como Eros, excede los límites de la investigación en curso.

1. El símil de la línea como clave hermenéutica

1.1 La relevancia del símil de la línea en la tesis del proyecto programático de la obra platónica.

La obra platónica fue desarrollada en un prolongado período de tiempo que abarca al menos unos cincuenta años¹, motivo por el cual, durante muchas décadas, se han realizado numerosos esfuerzos por establecer una cronología de toda su obra escrita. Sin embargo, existen importantes diferencias en estas cronologías propuestas que se deben principalmente a los diversos criterios utilizados para datar los textos. Mientras unos proponen un análisis basado en las características literarias de los escritos, otros defienden el análisis del contenido filosófico y del desarrollo de la teoría platónica como criterio para establecer el orden de sus diálogos². A pesar de las diferencias entre estos planteamientos, la mayor parte de ellos concuerdan en situar la *República* en el período intermedio o de madurez³. Asimismo, sitúan, en su gran mayoría, el *Banquete* en el mismo período en el cual fue escrita la *República*⁴.

Los autores que defienden el enfoque evolucionista de la obra platónica señalan el carácter independiente de cada diálogo como un escrito autárquico además de presentar *La República* como el diálogo de mayor importancia pues se considera que, después de una larga evolución, supera las aporías de sus primeros escritos para esbozar finalmente su Teoría de las Ideas⁵. Por otra parte, la interpretación de Szlezák sitúa *La República* como un diálogo clave por razones muy distintas. Según el autor, existiría una clave hermenéutica a través de

¹ GUTHRIE, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P.41

² GUTHRIE Íb. Cf. también ROSS, David. Plato's Theory of Ideas. London: Oxford University Press: 1966, p. 1-2.

³ Íbid.

⁴ Ver la lista expuesta por David Ross en ROSS, David. Plato's Theory of Ideas. London: Oxford University Press: 1966. P.2.

⁵ SZLEZÁK, Thomas. "Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?". En ARETÉ Revista de Filosofía. Lima, 2009, volumen XXI, N°1, pp. 89-90.

la cual podemos acceder a un cierto conocimiento filosófico más profundo de los escritos platónicos aunque con grandes limitaciones que obedecen al carácter escrito de los diálogos⁶.

No obstante, tenemos que ambas posiciones concuerdan en la relevancia del diálogo *La República* en la filosofía platónica pues, es en este diálogo donde se aborda principalmente la cuestión de qué es el Bien⁷. A pesar de que se omite deliberadamente⁸ dar una definición del Bien, tenemos en el texto tres figuras expuestas por Sócrates que suponen el momento más álgido del diálogo manifestando la “concepción fundamental de la filosofía platónica”⁹: el símil del sol, el de la línea y la alegoría de la caverna. Estas figuras no son una respuesta definitiva a qué es el Bien sino a cómo es el Bien, en palabras de Sócrates a la pregunta por el Bien formulada por Glaucón:

En fin, dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser el hijo del bien y asemejarse sumamente a él [...].¹⁰

Después de decir esto, Sócrates explica la relación entre la facultad de ver, la de ser visto y aquello-por-lo-cual es posible que veamos, realizando una analogía con el comportamiento del Sol. Es decir, el Sol no es la visión sino que es causa del acto de ver y, además, puede ser percibido por la vista¹¹; de manera similar, se comportaría la idea del Bien en la región de lo inteligible¹². Tras esta separación entre la región visible y la inteligible¹³, expone el símil de la línea como un desarrollo detallado del símil anterior¹⁴, pues a la invitación de Glaucón a

⁶ *Ibíd.* P.93-95.

⁷ GUTIÉRREZ, Raúl. “Algunas consideraciones sobre el símil de la línea”. En *Areté: Revista de Filosofía*. Vol. 21, no. 1, 2009. P.124. Véase también GUTHRIE, W. K. C. *Op. Cit.* P.434. Y CHEN, Ludwig C. H. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato’s Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992. P.88.

⁸ GUTHRIE, W. K. C. *Op. Cit.* P.505. Al respecto véase sobre los pasajes de omisión en SZLEZÁK. *Op. Cit.* y SZLEZÁK, T. A. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. P.52

⁹ GUTIÉRREZ, Raúl. *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. P.18. Véase también KAHN, Charles. “¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República?” En GUTIÉRREZ, Raúl (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima: PUCP, 2003. P. 150.

¹⁰ PLATÓN. *República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 3era ed. Madrid: Alianza Editorial, 2013. (506e)

¹¹ *Ibíd.* [508b.]

¹² *República* 508c.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ CHEN, Ludwig. *Op. Cit.* P.99.

seguir exponiendo “la analogía con respecto al sol”¹⁵ responde que aún le queda mucho por decir y se basa en la división mencionada anteriormente para describir los estadios del conocimiento¹⁶ que veremos más adelante¹⁷.

El símil de la línea no es una mera exposición que esboza una teoría gnoseológica sino que también se encuentra en ella implicada una teoría ontológica¹⁸ y una ética de manera inseparable en la filosofía platónica. Por ello, este símil se manifiesta de vital importancia para comprender los diversos planteamientos en la obra platónica que, si bien parecen discurrir sobre varios y diversos temas poseen un *schema* similar¹⁹.

1.1.1 La estructura del símil de la línea

En la República 509a-511e encontramos la exposición que hace Sócrates del símil de la línea, en la cual, pide a Glaucón, quien lo estaba interpelando, “partir de una línea cortada en dos segmentos desiguales para volver a cortar cada uno de estos segmentos”²⁰, los cuales representarán cuatro estadios de la realidad clasificados según su grado de claridad u oscuridad²¹.

En la región del mundo visible que está dividida, a su vez en dos segmentos, el primero, es el de las imágenes (εἰκασία) con lo cual hace referencia a las sombras y a las figuras formadas en otras superficies como el agua o el metal pulido, etc. Dorter²² incluye en este segmento la pintura²³, como imitación de lo que vemos y yendo más allá, podríamos de igual manera, señalar a los poetas cuyas palabras serían una suerte de reflejos de los hechos o las cosas existentes en el mundo.

¹⁵ República 509c.

¹⁶ República 510a-511d.

¹⁷ Véase el acápite 1.1.1.

¹⁸ CHEN, Ludwig. Op. Cit. P.99.

¹⁹ KAHN, Charles. “¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República?” En GUTIERREZ, Raúl (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima: PUCP, 2003. P.147

²⁰ República 510a.

²¹ CHEN, Ludwig. Op. Cit. P.99 y ss.

²² DORTER, K. “The Sun, Line and Cave” En *The Transformation of Plato’s Republic*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006. P.191.

²³ Sobre la posibilidad de la pintura Dorter se basa en el ejemplo donde Sócrates señala al pintor como el que realiza imitaciones sobre lo que vemos. En DORTER, K. “The Sun, Line and Cave”, en *The Transformation of Plato’s Republic*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006. P.191.

En el segundo segmento, el de la πίστις, representa a todas las cosas que vemos: animales, plantas, cosas fabricadas por el hombre, etc. Dorter señala en este punto que también debemos considerar nuestros propios cuerpos, nuestras acciones y comunidades en este segmento pues, son parte del reino de lo visible, es decir, de lo que podemos percibir como entes visibles²⁴.

En la región inteligible, encontramos los segmentos del pensamiento (διάνοια) y la inteligencia (νόησις). En el primer segmento de esta región, el alma utiliza los objetos de la región visible como imágenes para establecer hipótesis y luego llegar a conclusiones²⁵. Mientras que, en el segundo segmento, también se parte de una hipótesis pero para llegar a un principio no-hipotético sin valerse de ninguna imagen del mundo sensible^{26 27}. Asimismo, se diferencian en el método, es decir, en cómo abordan sus objetos de estudio. En las matemáticas o los estudios geométricos, las hipótesis utilizadas son tomadas como principios (ἀρχαί) y llegan a conclusiones (τελευταί), mientras que, en la dialéctica no se parte de ninguna referencia a la realidad sino que, a través del logos, se llega a un principio no-hipotético²⁸.

Sócrates insiste, en esta última parte del segmento, en la distanciación completa de toda referencia al mundo sensible²⁹, y es en este punto, en el que, siguiendo esta advertencia, debemos desechar la metáfora de la visión (de lo sensible o de la función de este sentido) pues, “la naturaleza de las Formas debe ser entendida no desde la perspectiva de la visión sino desde la perspectiva del λόγος, donde λόγος es entendido como la búsqueda dialéctica de la definición, la búsqueda de claridad, y comprensión por vía de intercambios lingüísticos, por medio de preguntas y respuestas acerca de qué son las cosas y cómo son”³⁰.

²⁴ DORTER, K. Op. Cit. P.192

²⁵ República 510b.

²⁶ República 510b-c.

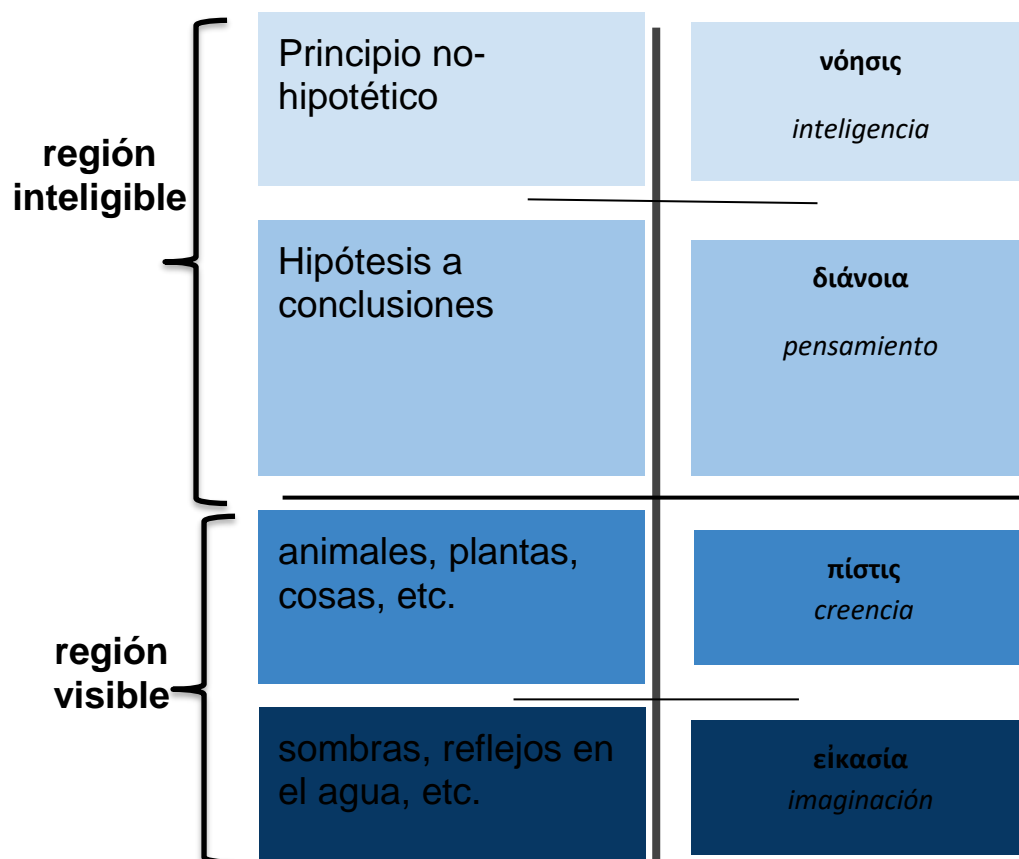
²⁷ BENSON, Hugh. “Plato’s Philosophical Method in the Republic: The Divided Line (510-511d)”. En McPherran (ed.), Plato’s Republic. A Critical Guide (pp. 188-208). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P.189-190.

²⁸ BENSON, Hugh. Plato’s. Ibíd. P.190-194.

²⁹ República 511b-c.

³⁰ KAHN, Charles. “¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República?” En GUTIERRÉZ, Raúl (ed.) Los símiles de la República VI-VII de Platón, Lima: PUCP, 2003. P.152.

A continuación, presentamos el esquema ascendente del símil de la línea que utilizaremos en el presente trabajo de investigación el cual se encuentra basado en la propuesta de Benson³¹ y los estudios de Chen³², Gutiérrez³³ y Dorter³⁴:



1.2 El símil de la línea en el diálogo *La República*

La propuesta de Gutiérrez³⁵ es entender el diálogo *Parménides* desde una lectura hermenéutica basada en la estructura del símil de la línea y el de la alegoría de la caverna. Esta propuesta se encuentra en la dirección de la interpretación de autores como Kahn,

³¹ BENSON, Hugh. Op. Cit.

³² CHEN, Ludwig. Op. Cit.

³³ GUTIÉRREZ, Raúl. Op. Cit.

³⁴ DORTER, K. Op. Cit.

³⁵ Principalmente en GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la *República* de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. Véase también: GUTIÉRREZ, Raúl. "Algunas consideraciones sobre el símil de la línea". En Areté: Revista de Filosofía. Vol. 21, no. 1, 2009.

Dorter³⁶ y Szlezák³⁷ quienes encuentran significativas similitudes y correspondencias entre la estructura del símil de la línea-alegoría de la caverna y la construcción de diálogos como la *República* y el *Fedro*. Para Szlezák, la puesta en escena de la República se corresponde con la alegoría de la caverna, ya que, considera los momentos dramáticos del diálogo cargados de significados que nos remiten a las figuras mencionadas, momentos como el descenso de Sócrates, al inicio del diálogo, o cuando cambia de interlocutor manifestándose un cambio de método o un ascenso de carácter epistémico. En el caso de Dorter, él realiza una lectura del *Fedón* comparando la <<autobiografía intelectual>> que relata Sócrates con el símil de la línea, es decir, su camino de conocimiento, con el ascenso cognitivo manifestado en el símil.

Más lejos aún llega Kahn, quien propone una interpretación filosófica de la unidad presente en la obra platónica a pesar de su aparente multiplicidad de temas, las diversas formas de abordar cada tema, las diferentes características de los interlocutores y cada contexto dramático del diálogo³⁸. Para este autor, existiría una figura (*schema*) que se encuentra subyacente en toda la obra platónica. Por lo que, encontrar qué es lo que es semejante y qué es lo diferente sería una investigación de carácter filosófico que nos ayudaría a comprender de mejor manera las enseñanzas platónicas³⁹.

Para seguir en sintonía con dichas posturas tendríamos que acercarnos a los textos platónicos bajo una mirada semejante estableciendo si existe tal correspondencia entre la construcción del diálogo y la estructura del símil de la línea. Los intentos llevados a cabo por estos autores generan un camino fructífero de comprensión de la filosofía de Platón que también sigue Gutiérrez con el objeto de aplicarlo al estudio del diálogo el *Parménides*⁴⁰. La iniciativa de aplicar la estructura del símil de la línea y la alegoría de la caverna se basa principalmente en:

³⁶ GUTIÉRREZ, Raúl. "La estructura de los símiles de la República como clave hermenéutica: El Parménides y otros". En GUTIÉRREZ, Raúl (ed.) Los símiles de la República VI-VII de Platón, Lima: PUCP, pp. 119-143, 2003.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ KAHN, Charles. "¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República?" En GUTIÉRREZ, Raúl (ed.) Los símiles de la República VI-VII de Platón, Lima: PUCP, 2003. P.147 y ss.

³⁹ *Ibíd.* P.148.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, Raúl. "La estructura de los símiles de la República como clave hermenéutica: El Parménides y otros". En GUTIÉRREZ, Raúl (ed.) Los símiles de la República VI-VII de Platón, Lima: PUCP, pp. 119-143, 2003. Véase también GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017.

a) Las afirmaciones de Sócrates en el *Fedro* 264c⁴¹. En este diálogo, Sócrates describe lo que debería ser un λόγος; debe ser organizado como un ser vivo, es decir, debe poseer una cabeza, un cuerpo, extremidades y estas deben ser armónicas entre sí y con el todo⁴². Esta figura se aplicaría también a los diversos discursos platónicos que tendrían una unidad subyacente que armoniza los diferentes temas y aproximaciones tratados por Platón.

b) Una lectura desde esta perspectiva arroja coincidencias y correspondencias entre la estructura del símil de la línea y la manera en que está compuesto el diálogo platónico *La República* otorgándole un simbolismo significativo pues empezaría con el descenso del filósofo-Sócrates a la caverna-morada de Céfalo. Estas referencias topográficas no solo se encuentran presentes al inicio del diálogo, sino que son recurrentes a lo largo de este⁴³.

c) En el paralelismo y complementación de los símiles del sol y el de la línea, así como también con la alegoría de la caverna. Esta vinculación de los símiles, aplicados a todo el diálogo, sirven para aclarar ciertos pasajes que de otra manera permanecerían oscuros a la interpretación⁴⁴.

d) La invitación socrática a aplicar la alegoría a lo dicho anteriormente⁴⁵.

A continuación, desarrollaremos de manera esquemática, la correspondencia de *La República* en su totalidad con la estructura del símil de la línea, la cual utilizaremos como paradigma en nuestra elaboración de la correspondencia del diálogo *El Banquete* y la estructura del símil de la línea. Cabe señalar al respecto que, no trataremos de hacer una simple trasposición de los elementos hacia el diálogo sino, teniendo en cuenta sus características particulares (personajes, estilo narrativo, etc.), mostrar que posee una coherencia y una correspondencia con el símil de la línea y la alegoría de la caverna.

⁴¹ GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre La República de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. P. 13.

⁴² Fedro 264c

⁴³ GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. Pp. 86 y ss.

⁴⁴ Ibíd. Pp. 19-21

⁴⁵ Ibíd. P.21. Véase también República 517b.

1.2.1 La República I y II: εἰκασία y la πίστις

El inicio del diálogo *La República* se describe como un descenso, con el mismo término (κατέβην) usado en la narración de la alegoría de la caverna cuando el filósofo desciende nuevamente a la caverna de la cual había logrado salir⁴⁶, por lo que, según esta lectura deberíamos encontrar los niveles inferiores de la línea y la caverna, es decir, la εἰκασία y la πίστις en los primeros libros del diálogo.

En el primer libro del diálogo encontramos la participación de Céfalo, Polemarco y Trasímaco, quienes defienden una posición de la justicia bastante tradicional y de acuerdo a la enseñanza de los poetas griegos como, por ejemplo, Simónides⁴⁷. Estas enseñanzas son rebatidas por Sócrates, pues, evidencia en ellas una falta de claridad respecto a lo que se entiende por justicia. Las imágenes de la justicia defendidos por estos personajes se situarían en el ámbito de las sombras, pues se muestran equívocas (las definiciones que esbozan de la justicia pueden ser señaladas como justas e injustas). Si entendemos estas definiciones esbozadas sobre la justicia como sombras, entonces, análogamente, las estatuas que se encuentran en la alegoría de la caverna se corresponderían a las enseñanzas de la poesía griega en tanto que modelo formativo (τύπος).

Las proyecciones de estas estatuas son las opiniones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco, quienes no solo no distinguen los equívocos de sus argumentos sino tampoco tienen un conocimiento de sí mismos, en este sentido, verían sombras de sí mismos como los prisioneros atrapados en el fondo de la caverna. El caso más evidente es el de Céfalo quien se presenta como un hombre mesurado, justo y dado a la conversación, pero quien es el primero en huir de ella cuando Sócrates comienza su interpelación. Más aún, la justicia que propone solo podría llevarla a cabo pues posee los medios (riqueza) para tal fin, y este fin solo es perseguido por su temor a la muerte y no por una búsqueda de la justicia en sí misma.⁴⁸

Polemarco hereda la discusión de su padre quien, como mencionamos anteriormente, huye de la discusión con Sócrates sin llegar a ningún tipo de conocimiento o de acuerdo. Por ello, su hijo trata de defender la misma posición, pero al intentar matizar su definición de justicia es

⁴⁶ República 516e εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο. .

⁴⁷ PLATÓN. *La República*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México D. F.: Universidad Autónoma de México, 1971. P. 6-7. [331e-332a]

⁴⁸ GUTIÉRREZ, Raúl. *El arte de la conversión*. Op. Cit. PP. 38-56.

prevenido por Sócrates de incurrir en una contradicción ya que, si entendemos la justicia como hacer bien a los amigos y dañar a los enemigos, el hombre justo se manifestaría justo por una parte e injusto por otra, pues es propio del injusto el hacer daño, no solo a los amigos sino también a los enemigos. Luego, Polemarco alcanza un hito en la conversación y este es el reconocimiento de la ignorancia. Al reconocer la ignorancia y el error en el que estaba, nos permite avanzar en el conocimiento de la justicia por vía negativa: la justicia no es “no engañar ni mentir, ni aun involuntariamente, y para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios”⁴⁹ ni tampoco “dar ventajas a los amigos y daño a los enemigos”⁵⁰.

Por último, en el libro I, participa Trasímaco, el cual sostiene que sabe de lo que habla, aunque luego, en la discusión con Sócrates lograremos ver cómo su definición de justicia (“lo que conviene al más fuerte”⁵¹) también cae en el mismo defecto de las anteriores, al contraponer diversos ejemplos, se evidencia que esta definición se puede decir de lo justo y de lo injusto también. Esta discusión sirve a los propósitos socráticos porque intenta llevar más allá la argumentación a) haciendo diferencias entre las apariencias o lo que verdaderamente es, b) separando definiciones de los casos particulares y, por último, c) cambiando de método en la argumentación⁵².

Hacia el final del libro I y el comienzo del libro II, Sócrates identifica los modelos de comportamiento desde las definiciones dadas por sus interlocutores con la enseñanza de los poetas⁵³, en el que estaría incluido también el mito de Gíges narrado por Glaucón⁵⁴. Estos modelos formativos (τύποι) son cuestionados por Sócrates quien trata de introducir nuevos τύποι que reflejen la verdadera naturaleza humana a través de tres argumentos: (a) el de la *pleonexía*, (b) el de la cooperación y (c) el de la correspondencia entre *physis* y *érgon*⁵⁵.

En estos argumentos, Sócrates derroca las concepciones de la injusticia como lo más bello o más fuerte pues, sostiene que la vida en sociedad no podría surgir sin la necesidad del otro. Por tanto, (a) no sería el aprovechamiento del otro en beneficio de sí mismo lo que constituye

⁴⁹ República. 331b. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 3era ed. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

⁵⁰ 332d.

⁵¹ 338c.

⁵² 348b y ss.

⁵³ 363a-366b.

⁵⁴ 359d-360c.

⁵⁵ GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Op. Cit. PP. 38-56

una sociedad humana sino la necesidad de reciprocidad por nuestras carencias constitutivas, es decir, no somos capaces de ser, por nosotros mismos como individuos, autárquicos. Además, (b) una injusticia en el más alto nivel o perfecta no podría lograr ningún fin pues, para realizar cualquier empresa o acción se debe garantizar una mínima concordia y eso es gracias a la justicia, pero si esta es excluida entonces solo queda una imposibilidad de actuar. Por último, (c) se diferencia las distintas naturalezas humanas las cuales podrían hacer de solo ellas o de la mejor manera posible un solo trabajo. Tras establecer este principio de especialización, Sócrates señala que es necesario que esto se realice en consecuencia con la naturaleza de cada alma y con la educación que reciba para lograr su *areté*.

1.2.2. La República II-IV: tránsito a la *διάνοια*

Gutiérrez sostiene que el paso de la *pistis* a la *dianoia* se refleja en el análisis de la analogía empleada anteriormente como método⁵⁶. La analogía entre la *polis* y el alma del individuo se plantea en primer lugar, en razón del camino socrático de usar lo más cercano al entendimiento, lo más accesible y fácil, y de esa manera, llegar a las operaciones más complejas que puede realizar el alma. Sin embargo, este método es abandonado por Sócrates pues, el objeto de conocimiento (el alma) demanda un método distinto que permita aprehender la distinción pues estamos ante otro ámbito distinto del sensible. Por lo tanto, para examinar si es que se corresponde la división en tres estamentos en la *polis* y la división de tres elementos en el alma, Sócrates introduce de manera complementaria el método hipotético-deductivo⁵⁷.

En esta sección del diálogo, Sócrates establece la necesidad de que existan varias partes a través de dos momentos, primero, estableciendo lo más firme: una formulación del principio de no contradicción⁵⁸ y luego, a través del carácter autorreflexivo⁵⁹ del alma, establecer la jerarquía y la mediación entre la parte racional y la parte irracional⁶⁰. Estos procedimientos utilizados para justificar la tricotomía del alma son operaciones propias del segmento de la *dianoia* pues, en él encontramos la búsqueda de conclusiones a partir de hipótesis, lo cual

⁵⁶ GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. PP. 89 y ss.

⁵⁷ GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. P. 94.

⁵⁸ República 436b-b.

⁵⁹ República 437c.

⁶⁰ Véase al respecto. GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2017. PP.94-108.

manifiesta un diferente modo de proceder cuando se dividió la ciudad en tres partes pues se recurrió incluso a una justificación ficticia⁶¹.

1.3 ¿Por qué examinar el diálogo *El Banquete* desde la estructura del símil de la línea?

En primer lugar, la necesidad de examinar este diálogo desde una lectura hermenéutica basada en la estructura del símil de la línea es debido a la cercanía en el tiempo de composición de este diálogo pues, como hemos señalado anteriormente, tanto *La República* como *El Banquete* fueron compuestos en el mismo período de tiempo (diálogos intermedios o del período de madurez). Por ello, analizar las diferencias y semejanzas entre ambas estructuras de estos diálogos, nos podrían dar nuevos matices de interpretación y aclarar pasajes que sin esta lectura serían meramente accesorios, dramáticos, o de ingenio literario más no propio de una lectura plenamente filosófica.

En segundo lugar, estudiosos de la obra platónica ya han señalado ciertas semejanzas en los elementos de ambos diálogos. Por un lado, Charles Kahn hace hincapié en las siguientes interrelaciones:

- a) La intuición noética para un ser humano encarnado representa el último paso del símil de la línea, esta exposición que encontramos en la *República* no sería una nueva propuesta platónica pues ya se presenta en el *Banquete* donde es el amante (corpóreo) quien aspira a la visión de la Belleza (intuición noética).⁶²
- b) El ascenso erótico del diálogo *El Banquete* y el ascenso cognitivo hacia la aprehensión de las formas son, en un nivel literario, independientes. Sin embargo, Kahn propone la existencia de una figura (*schema*) que unificaría la interpretación de ambos ascensos. En palabras del autor:

“[...] una interpretación filosófica debe tomar en cuenta el hecho de que ambos textos presentan schemata del mismo tipo general: ascenso cognitivo desde los objetos sensibles hasta el reino de la Forma inteligible, con una visión reveladora en la

⁶¹ El planteamiento de Sócrates sobre el origen de la sociedad. Véase *República* 369b.

⁶²KAHN, Charles. “¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?”, en GUTIERRÉZ, Raúl (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima: PUCP, 2003. P.147.

cúspide, y con dos objetos de intuición noética -lo καλόν en un caso, lo ἀγαθόν en otro- que están íntimamente ligados en significado y valor normativo.”⁶³

- c) La percepción de la Belleza misma debe captarse a partir de lo cual se hace posible percibirla. Este modo de ver o percibir, manifiesta Kahn, se encuentra repetidas veces en *La República*⁶⁴ como, por ejemplo, cuando señala el modo en que el amante del conocimiento persigue al ser mismo hasta que percibe “la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma que le corresponde”⁶⁵.

Asimismo, por otro lado, de acuerdo a la interpretación de Taylor la caracterización de la Forma del Bien es idéntica a la de la Belleza representada en *El Banquete*. Más aún, la visión a la que llega el amante/filósofo, después de un peregrinaje que se sucede en varias etapas, es bastante similar a los estadios que se deben superar uno tras otro para acceder a la intuición noética del Bien⁶⁶.

2. Análisis del diálogo *El Banquete* en relación al símil de la línea

2.1 El diálogo *El Banquete*

El diálogo *Banquete* es comúnmente situado, de manera cronológica, antes de la *República*⁶⁷ entre los años 387-377 a.C. en su etapa conocida como “de madurez”⁶⁸. Se ha caracterizado principalmente porque, en lugar de alternarse un diálogo entre Sócrates y algunos interlocutores como sucede en la mayoría de los escritos platónicos⁶⁹, está construido a

⁶³ Ibíd. P.148

⁶⁴ Ibíd. P.152

⁶⁵ República 490b.

⁶⁶ TAYLOR, A. E. Plato. The man and his work. London: Methuen & Co., Reimp. 1955. P.287.

⁶⁷ Sobre esta cronología relativa ver KAHN, Charles. “¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República?” En GUTIERRÉZ, Raúl (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Op. Cit.

⁶⁸ REALE, Giovanni. Eros: Demonio mediador. El juego de las máscaras en el *Banquete* de Platón. Barcelona: Herder, 2004. Capítulo I.

⁶⁹ GUTHRIE, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Plato. The man and his dialogues: Earlier Period. Vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P.44.

manera de discursos donde la interrogación socrática queda relegada a la introducción a su discurso (cuando interpela a Agatón⁷⁰) y luego en la narración de su propio discurso⁷¹.

Asimismo, otra particularidad que presenta este diálogo es la estructura compleja desde el inicio de la narración, la cual puede resultar extremadamente complicada de seguir ya que comienza con el encuentro entre Apolodoro y ciertos amigos comerciantes que desean conocer qué ocurrió y qué se dijo en esa noche en la cual se celebró la victoria del poeta Agatón⁷² (172a). Apolodoro, ya había sido interrogado anteriormente por lo mismo a un cierto Glaucón quien lo oyó de un tal Fénix que había sido informado por Aristodemo (172b), pero al parecer, se encontraba confundido al pensar que aquello sucedió recientemente cuando la verdad es que ocurrió hace ya mucho pues, en ese entonces, Apolodoro aún era un niño (172c-173a)⁷³. Apolodoro se había informado también a través de Aristodemo que había asistido a tal celebración, y no conforme con ello, además corroboró la información recibida con el mismo Sócrates [173b]⁷⁴. En este esfuerzo narrativo podemos percibir la rigurosidad de Apolodoro quien no conforme con un testimonio contrastó la información con la fuente misma, es decir, Sócrates. La búsqueda de la veracidad está presente desde esta introducción del diálogo, cuya búsqueda está plagada de obstáculos y es sumamente difícil de aprehender y solo es posible a través de un acercamiento lento y escalonado como ocurre efectivamente con la idea de Belleza expuesta por Diótima a Sócrates^{75 76}.

Los oradores participantes son personajes ya conocidos de la obra platónica pero también famosos fuera de ella, como el político Alcibíades y el comediante Aristófanes. Los demás oradores están presentes como personajes mudos en el diálogo el *Protágoras* y son discípulos de los grandes sofistas: Fedro de Lisias, Pausanias de Pródico, Erixímaco de Hippias y Agatón de Gorgias⁷⁷. Cada uno de los participantes, emite un discurso que se encuentra

⁷⁰ Banquete 201a-c.

⁷¹ PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op Cit. Madrid: Gredos,1988. P.148-149.

⁷² Cf. GUTHRIE, W. K. C. Op. Cit. P.366.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op. Cit. P.152. Así lo señala MARTÍNEZ, M. en la introducción del diálogo *El Banquete*.

⁷⁶ Al respecto sobre la dificultad de lo bello es sugerente el pasaje de la República en el cual Glaucón y Sócrates empiezan a examinar la cuestión del alma y de la conveniencia de trasladar la analogía de las letras grandes a las pequeñas, de la ciudad al alma, a lo cual Glaucón señala "No me parece del todo fácil; acaso Sócrates, sea verdad aquello que suele decirse, de que lo bello es difícil." (435c) a lo que Sócrates responde: "Tal se nos muestra." (435c).

⁷⁷ *Ibíd.* P.147.

estrechamente ligado con quiénes son y lo que representan. Por ejemplo, Erixímaco intenta desenvolverse como médico, Aristófanes como creador de ficciones, etc.

En *El Banquete*, además, ocurre un momento singular: Sócrates en su discurso sobre la verdad de *Eros* llega a hablar sobre la Idea de Belleza; un momento parecido no ocurre en la *República* con la Idea del Bien. Esta petición, realizada por Glaucón, de explicar lo que es El Bien en sí, es evadida deliberadamente excusándose en que es un saber muy elevado que no es posible “con el impulso del momento”^{78 79}. Sin embargo, este impulso intelectual llega a sus cotas más altas en el diálogo el *Banquete*, al menos a juicio de Sócrates, pues de lo contrario no habría respondido directamente a la cuestión del qué es La Belleza en sí. Al respecto, podemos señalar la interpretación que realiza Szlezák sobre la importancia del interlocutor de Sócrates y las implicaciones que conlleva el cambio dramático de interlocutor en medio del diálogo⁸⁰ para poder avanzar hacia otros niveles de la conversación, este giro filosófico es el que hallamos precisamente en *El Banquete* cuando Sócrates introduce a Diótima exponiendo el diálogo que habría tenido lugar entre ambos, en este punto, el interlocutor sería una sabia de Mantinea y el mismo Sócrates, por este motivo, podemos entender que sí se llega en este momento al conocimiento absoluto.

La estructura del diálogo puede ser resumida de la siguiente manera⁸¹:

- I. Escena introductoria (172a-174a)
- II. Narración de los acontecimientos según Aristodemo (174a-223d)
 - A) Introducción (174a-178a):
 1. Llegada de Sócrates a la casa de Agatón (174a-175e)
 2. Propuesta de Erixímaco (176a-178a)
 - B) Los seis discursos sobre Eros (178a-212c)
 1. Discurso de Fedro (178a-180b)
 2. Discurso de Pausanias (180c-185c)

Primer interludio: El hipo de Aristófanes (185c-e)

⁷⁸República 506d-e.

⁷⁹ Sobre la omisión en los textos platónicos y su relevancia para la interpretación de la obra platónica Véase SZLEZÁK, Thomas. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. P. 33 y ss.

⁸⁰ SZLEZÁK, Thomas. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. P. 42 y Pp. 143 y ss.

⁸¹ Tomado de la introducción de MARTÍNEZ. En PLATÓN. *Diálogos III. Fedón Banquete Fedro*. Op. Cit.P.165.

3. Discurso de Erixímaco (185e-188e)

Segundo interludio: Aristófanes se prepara para hablar (198a-c)

4. Discurso de Aristófanes (189c-193d)

Tercer interludio: Recelos de Sócrates ante el discurso de Agatón (193e-194c)

5. Discurso de Agatón (194c-197c)

Cuarto interludio: Siguen los recelos de Sócrates (198a-199c)

Refutación de Sócrates a Agatón (199c-201c)

6. Intervención de Sócrates (201d-212b)

Quinto interludio: Llegada de Alcibíades (212c-215a)

7. Discurso de Alcibíades: Elogio de Sócrates (215a-222b)

C) Escena Final (222c-323d)

2.2 La estructura ascendente de los discursos

2.2.1. El discurso de Fedro

Los discursos inician movidos por la pasión y curiosidad del joven Fedro, un joven talentoso para los discursos pero falto de formación filosófica⁸² quien es ya conocido en otro diálogo platónico que lleva su nombre precisamente incitando a crear nuevos discursos.⁸³ Esta peculiaridad de la personalidad de Fedro hace posible el comienzo de la indagación filosófica⁸⁴, es la simbolización de la búsqueda del conocimiento, un verdadero aprendiz⁸⁵ y como tal, parte de la ignorancia, de la confusión y falta de rigurosidad en los conceptos cuyo punto de partida es la mitología o la tradición⁸⁶. El discurso de Fedro “es de naturaleza retórica, prefilosófica, con abundantes citas de poetas⁸⁷ como prueba de lo que está diciendo, y carente de argumentos racionales de sus aseveraciones”⁸⁸.

⁸² REALE, Giovanni. Eros: demonio mediador. Op. Cit. P.67 y ss.

⁸³ *Ibíd.* P.68.

⁸⁴ CORRIGAN, Kevin *et al.* *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.54.

⁸⁵ *Ibíd.* P.56.

⁸⁶ *Ibíd.* P.52.

⁸⁷ Cita a Hesíodo, Acusíleo, Homero pero también a Parménides [178b y 179b].

⁸⁸ REALE, Giovanni. Eros: demonio mediador. Op cit. P.70.

Fedro plantea dos temas principalmente⁸⁹:

1. En primer lugar, sostiene que Eros es un gran dios admirado por dioses y hombres a causa de su origen⁹⁰. Para argumentar la valía de Eros, su origen y los bienes que causa, Fedro acude en reiteradas ocasiones⁹¹ a citas y pasajes mitológicos de la tradición clásica griega. No obstante, los interpreta de manera arbitraria⁹² para dar coherencia a su discurso.
2. En segundo lugar, Eros poseería una importancia sociopolítica pues conmina a los hombres (y también a las mujeres) a actuar de la mejor manera posible y evitar malas conductas a la vista del amado⁹³, implicando incluso su sacrificio por el amado. De esta manera, un conjunto, ya sea un ejército o una sociedad, sería perfecto si estuviese compuesto por amantes y amados.

La gran falencia del discurso de Fedro radica en una falta de claridad y de vagas intuiciones sobre la naturaleza de Eros, en este sentido, conceptos como el de eros y *areté* no son clarificados y se utilizan de manera confusa. Todas estas características del discurso de Fedro las encontramos descritas en la gradación del conocimiento expuesto en *La República* cuando Sócrates introduce la distinción entre las opiniones sin conocimiento, la opinión recta y el conocimiento⁹⁴, lo que le lleva a explicar el ascenso a los distintos grados de saber y, por último, la aprehensión del Bien en sí a través del símil de la línea.

La crítica socrática se dirige hacia los discursos que realiza el que no sabe ciertas cosas como si las supiera⁹⁵ tachando todas estas opiniones como defectuosas. El defecto que poseen estas opiniones o discursos radica en la falta del tercer elemento que se sitúa fuera del objeto de

⁸⁹ REALE, Giovanni. Eros: demonio mediador. Op. Cit. P.70-71 y Cf. también la introducción de MARTÍNEZ, M. En PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op. Cit. P.167.

⁹⁰ Banquete 178a: ὅτι μέγας θεὸς εἶη ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλη οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν.

⁹¹ Véase al respecto Banquete: citas de Hesíodo (178b); cita a Homero y referencia a Alceste (179b); crítica a Orfeo (179d); referencias de Homero (179e).

⁹² CORRIGAN, Kevin *et al.* *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.53.

⁹³ En este sentido situaría el principio de acción ético en el amado y fuera del amante. Sin embargo, estas acciones en favor del amado no siempre son virtuosas o dependiendo del tipo de eros que posea serán débilmente impulsadas como en el caso de Orfeo que también señala Fedro en su discurso (179d).

⁹⁴ República 506c-d.

⁹⁵ República 506c.

conocimiento y de la facultad de conocer, es decir, el Bien, ya que este es causa de conocimiento y de la verdad⁹⁶. Sócrates explica la relevancia del Bien en relación al conocimiento utilizando el Símil del Sol. En esta figura, se compara la facultad de ver con la facultad de conocer, así como el ojo que posee la vista necesita de la luz para poder ejercer esta capacidad, la facultad de conocer necesita del Bien para aprehender el conocimiento verdadero, pues es solo este el que “proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce”⁹⁷.

Este primer discurso estaría situado aún en las sombras, en el reflejo de otros discursos: el mitológico y la tradición oral clásica⁹⁸. Como hemos señalado anteriormente, la palabra de los poetas sería considerado también un reflejo y servirse de ello sería, a su vez, el eco de un reflejo de la realidad, según la interpretación del primer segmento de la línea que elabora Dorter⁹⁹.

2.2.2. El discurso de Pausanias

El narrador Aristodemo señala que hubieron otros discursos luego del de Fedro que, sin embargo, no recordaba muy bien (¹⁰⁰) y se dirige directamente a contar lo que recuerda del discurso de Pausanias.

Pausanias, el orador, posee ciertas características que es interesante describir antes del análisis de su discurso. En primer lugar, es un apasionado discípulo del sofista Pródico de Ceos¹⁰¹ y como tal, entusiasta cosmopolita que comparaba las distintas culturas conocidas en el mundo helénico¹⁰². Este apasionado espíritu relativizador de las costumbres se revela, en muchos momentos del discurso, cuando compara las costumbres y legislaciones del mundo

⁹⁶ República 508e.

⁹⁷ *Ibíd.* El término usado en el pasaje es ἀλήθεια que más adelante será utilizado por primera vez en el diálogo precediendo al discurso de Sócrates-Diotima.

⁹⁸ Véase también la relación entre los poetas como creadores de τύποι en 1.2.1.

⁹⁹ Véase p. 4 del presente trabajo.

¹⁰⁰ Banquete 180c.

¹⁰¹ REALE, Giovanni. Eros: demonio mediador. Op. Cit. P.80.

¹⁰² CORRIGAN, Kevin *et al.* *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.57.

griego¹⁰³. Así también, como discípulo sofista, cuidaba mucho la rima y el balance de su discurso¹⁰⁴.

La relevancia del contenido del discurso de Pausanias es que parte del discurso de Fedro mencionado anteriormente y trata de ampliarlo¹⁰⁵. Al inicio, critica la ligereza de Fedro de elogiar a Eros sin ninguna distinción de la naturaleza de este dios. La argumentación de Pausanias parte de a) no hay Afrodita sin Eros, b) hay dos Afroditas, por tanto, conclusión: existen dos Eros¹⁰⁶. ¿A cuál hay que encomiar? Es la segunda cuestión que trata de dilucidar. Por un lado, la existencia de la Afrodita Pandemo y de la Afrodita Urania marcaría la distinción entre los dos tipos de Eros uno que sería Pandemo y el otro, Uranio¹⁰⁷.

La siguiente parte de la argumentación de Pausanias radica en la neutralidad de las acciones. Las acciones como tal no son ni hermosas ni feas, ni buenas ni malas, lo que le otorga estas categorías son el modo de realizar estas acciones y el fin u objetivo de ellas [181a] ¹⁰⁸. De esta manera, si nos enfocamos en el objetivo de los amantes que aman de acuerdo al Eros Pandemo, podríamos señalar la vulgaridad de sus acciones pues anteponen el cuerpo al alma lo cual les lleva a amar a los más débiles y menos inteligentes en vistas solo a conseguir sus propósitos¹⁰⁹. En cambio, el Eros Uranio produce amantes que realizan acciones bellamente por sus amados, son estables en el tiempo y ayuda al amado a ser mejor ya que aquel posee más sabiduría y virtud^{110 111}.

La diferencia que establece Pausanias entre ambos dioses radica de la interpretación de la mitología que señala el origen de Afrodita Pandemo como hija de madre y padre, no obstante, la Urania, solo posee padre. De este origen, señala por tanto que el Eros Pandemo que se relaciona con Afrodita Pandemo es el que dirige el impulso amoroso de los hombres que

¹⁰³ Banquete 182a-b.

¹⁰⁴ CORRIGAN, Kevin *et al.* *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.57.

¹⁰⁵ Banquete 180c.

¹⁰⁶ Banquete 180d.

¹⁰⁷ Banquete 180d-e.

¹⁰⁸ Véase PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op. Cit. P.205 [181a] Cf. también. REALE. Eros. P.81.

¹⁰⁹ Véase PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op. Cit. P.206 [181b] Cf. también. REALE. Eros. P.82.

¹¹⁰ Banquete 184e: ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδείουσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι.

¹¹¹ Banquete 184a-e.

aman más a las mujeres, y el del Uranio sería propio de los hombres que aman a otros hombres, y de éstos a los más inteligentes¹¹². Luego de tal explicación, identifica lo hermoso con el Eros Uranio y lo feo con el Eros Pandemo.

La principal crítica a este discurso es principalmente, la falta de discernimiento sobre qué es lo hermoso y qué es lo feo. Si solo consiste en las formas de llevar a cabo acciones, entonces robar, matar, mentir serían acciones bellas si las hiciéramos bellamente según la argumentación de Pausanias¹¹³. Este escenario es posible si olvidamos, como Pausanias, un firme criterio para denominar como bellas y buenas las acciones, esto es, la Idea de Bien.

Por consiguiente, Pausanias, recurre a la mitología, a la comparación de leyes existentes en el mundo griego y a una débil, pero evidente, separación entre el alma y el cuerpo que sería punto de partida a otra ampliación del conocimiento que continúa Erixímaco en el discurso siguiente. Por estos motivos, el discurso de Pausanias y el de los otros que ni siquiera son dignos de mención que no narra Aristodemo se encontrarían todavía en el primer nivel de la región visible del símil de la línea al contener tanto elementos mitológicos que son reflejo de los discursos de los poetas y de la tradición oral (imágenes) y, por otro lado, referencias a leyes y descripción de las costumbres de diversos pueblos griegos¹¹⁴. No obstante, posee elementos como la necesidad de distinguir los tipos de Eros y sus manifestaciones lo cual impulsa hacia un nuevo nivel la discusión en el discurso de Erixímaco.

2.2.3. El discurso de Erixímaco

Erixímaco emprende su discurso recurriendo, como materia prima para formar su propio discurso, al discurso de Pausanias¹¹⁵. A la distinción de dos Eros suma el impulso amoroso que se extiende sobre todas las cosas existentes incluyendo a la divinidad¹¹⁶ ordenándolas a través de un principio: la armonía. Para Erixímaco, desde la ciencia médica se trata de ordenar y poner en armonía los humores del cuerpo, de esta manera se obtiene felicidad y

¹¹² Banquete 181b.

¹¹³ Banquete 180e-181a. Cf. CORRIGAN, Kevin et al. *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.61.

¹¹⁴ Banquete 182a-b.

¹¹⁵ Banquete 185e.

¹¹⁶ Banquete 186a.

provecho para los hombres¹¹⁷. Así también, se debe cuidar la desproporción que puede ocasionar el Eros desmesurado¹¹⁸ el cual causaría enfermedad, plagas, etc.

Estas tesis expuestas sobre el orden, la medida, la conciliación de los contrarios y la armonía como el principio rector responden, principalmente, a la personalidad de Erixímaco¹¹⁹ quien rechaza el desorden negando así su existencia y su potencialidad para la creación pues lo identifica como causa de males para los hombres. Esta falencia va a ser ridiculizada por Aristófanes en el momento previo a su propio discurso¹²⁰.

En resumen, Erixímaco mantiene los siguientes postulados determinados en los discursos anteriores: a) Eros es una divinidad, b) Eros es dual y c) Se debe encomiar al Eros Uranio y evitar al Pandemo. No obstante, da un paso más allá que los anteriores oradores. Erixímaco deja de lado los presupuestos mitológicos y la búsqueda de fundamentación en las costumbres o en la tradición oral. Así también, la introducción de la armonía como consecuencia de Eros. En este discurso, encontramos referencias hacia elementos del mundo visible y podría significar una bisagra entre el primer y el segundo segmento de la línea al resistirse a una fundamentación de Eros tomando como modelo a los poetas, aunque la mención a Esculapio, de quien vendría el conocimiento médico que Erixímaco profesa, sea de carácter mitológico, por lo que, no pertenecería plenamente al segundo segmento. También debemos considerar que en el discurso no encontramos la intención de asentar un nuevo modelo sobre lo que debe ser Eros distanciándose totalmente de los anteriores discursos sino continuándolos y llevándolos a aporía. Aporía con la que bromea Aristófanes en el segundo interludio. Este interludio es significativo porque marca un giro en la narración porque se le pide a Aristófanes no hablar para mover a risa sino como si tuviera que dar cuenta de lo que dice [189b-c] y no solo eso, sino que manifiestamente señala que tiene en mente algo distinto de sus predecesores (ἄλλη γέ τι ἐν νῶ ἔχω λέγειν) [189c]. En el siguiente discurso pues, Aristófanes a diferencia de Fedro, Pausanias y Erixímaco, toma la tarea de crear un mito para explicar la naturaleza humana y del poder de Eros como veremos a continuación.

¹¹⁷ Banquete 188a.

¹¹⁸ 188a-b.

¹¹⁹ CORRIGAN, Kevin et al. *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.67.

¹²⁰ Banquete 189a.

2.2.4. El discurso de Aristófanes

Aristófanes, antes de iniciar, declara expresamente su distanciamiento de los enfoques que han tomado los discursos anteriores¹²¹ para comenzar a continuación con una genealogía del género humano. Este discurso, inicia presentando la naturaleza humana en sus inicios, cómo y además por qué ha cambiado¹²². Este primer intento de la búsqueda por el origen será el primer peldaño que luego motivará también a Agatón que utilizará dicho giro para refinar su discurso sobre Eros.

Aristófanes señala a los demás presentes que si los hombres fueran conscientes del poder de Eros le harían los más grandes homenajes y templos pues este es “el más filántropo de los dioses”¹²³ que es capaz de otorgar al género humano mucha felicidad. Tras lo cual, pretende enseñar a los que lo escuchan para que estos, a su vez, enseñen a los demás¹²⁴: el poeta cómico se vislumbra a sí mismo como el maestro sobre todas las demás artes y ciencias (como la retórica, la medicina, la dramaturgia y la filosofía)¹²⁵.

El conocimiento que trasmite Aristófanes, procedente de su musa, posee algunos elementos mencionados en los anteriores discursos, pero articulado de manera más coherente que sus predecesores:

- a) El amor como devoción no egoísta¹²⁶ que puede remitir a la intuición de Fedro al señalar los ejemplos de sacrificio de los amantes y de los amados.
- b) Lo semejante desea lo semejante¹²⁷ en el discurso de Pausanias que defiende el amor entre hombres como el más elevado.
- c) La idea de Erixímaco de presentar el arte de la medicina como armonía unificadora: Apolo como cura tras la separación de la unidad primigenia¹²⁸.

¹²¹ 189c.

¹²² 189d-e y ss.

¹²³ Banquete 189d.

¹²⁴ 189d.

¹²⁵ Sobre la intención de Platón de presentar de esta manera al comediante Aristófanes véase CORRIGAN, Kevin et al. *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.71-78.

¹²⁶ TAYLOR Citado En CORRIGAN, Kevin et al. *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.69.

¹²⁷ Banquete 192a].

¹²⁸ 190e y 191a-b.

- d) La recomendación final de Aristófanes de ser “mesurado respecto a los dioses”¹²⁹ de lo contrario, seremos divididos una vez más por la divinidad. Esta invitación a la medida coincide también con la intención de Erixímaco si bien responden a distintas causas, la primera invoca a la piedad y la segunda, al orden cósmico.

A diferencia del discurso de Pausanias que celebra el amor homosexual entre hombres denigrando el amor heterosexual, Aristófanes reivindica el amor entre hombre-mujer al mismo status que el de hombre-hombre y mujer-mujer. Así también, el poeta cómico no recurre a ninguna autoridad de la tradición clásica ni a ninguna otra mitología narrada por algún otro poeta. Él es la fuente del conocimiento mitológico, él mismo es un poeta que habla gracias a la musa de la comedia. Por lo tanto, podemos señalar que se encontraría dentro del segundo segmento de la línea que pertenece a la región de lo visible pues, es él mismo quien fabrica este mito con la finalidad de exhortar un tipo de conducta en los demás hombres y mujeres, esto es, se trataría de una estatua en la caverna entendida como un modelo formativo (*túpos*) creado por los poetas.

2.2.5. El discurso de Agatón

Antes de que Agatón pronuncie su discurso se desarrolla un ínterin en el cual Aristófanes pide que no se ridiculice su discurso¹³⁰, Sócrates manifiesta sus temores de hablar luego de Agatón¹³¹ y luego, procede a interrogarlo¹³². La oportuna intervención de Fedro evita que Sócrates se enfrasque con Agatón en un diálogo particular y dejen de elaborar sus discursos¹³³. Sin embargo, es necesario señalar estos momentos previos pues Agatón le responde a Sócrates: ἀληθῆ λέγεις¹³⁴ que significa “dices cosas verdaderas”¹³⁵. Es la primera vez en el diálogo que se utiliza la denominación verdadero¹³⁶ y, si bien puede parecer trivial, no lo es si miramos el diálogo en conjunto pues, Agatón reconoce inconscientemente a

¹²⁹ 193a.

¹³⁰ Banquete 193e.

¹³¹ 194a.

¹³² 194c-d.

¹³³ 194d.

¹³⁴ 194c

¹³⁵ Traducción propia, donde ἀληθῆ es tomado como un adjetivo, número: plural, género: neutro, caso: acusativo.

¹³⁶ CORRIGAN, Kevin et al. *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.94. Cf. Plat. Sym. 194c.

Sócrates, su poder argumentativo. Este reconocimiento intuitivo de Agatón es una de las características de este personaje que es respetado por Sócrates debido a su personalidad, de la cual hablaremos más adelante. Por tanto, aquí podemos encontrar una clave para la lectura del contenido filosófico vertido en los discursos siguientes: el de Agatón y el de Sócrates-Diótima.

La personalidad del poeta trágico Agatón es descrita por Corrigan¹³⁷ de la siguiente manera:

“He is wealthy, superior, magnanimous, wise, noble, gracious, young, beautiful, courageous in front of the crowd, with qualities befitting a great man (megaloprepeia [cf. 194b2–c7, 198a2, 198d5; also 174c, 175e, 196a–b]): his eros possesses eumatheia, readiness for learning; his intelligence is capable of recognizing the truth—immediately, in face of Socrates’ probing questions, and his openness is without any sense of grudge.”

Esta descripción se corresponde con la realizada por Platón en la *República*¹³⁸, en el cual, nos presenta las cualidades del alma filosófica por excelencia en el Libro VI¹³⁹: naturaleza que tiende a la verdad, valiente, mesurada, justo y manso, ansiosa de aprendizaje y buena memoria. Sin embargo, Agatón ha sido educado por el sofista Gorgias y por ende, no puede lograr la excelencia propia a su naturaleza sino que se echa a perder en una gran retórica con la cual presenta un intento teológico sumamente elaborado pero vacío en contenido¹⁴⁰. Esta crítica también la realiza Platón en *La República*¹⁴¹ donde señala las consecuencias de un alma dotada para la filosofía pero echada a perder por una educación sofista.

El discurso de Agatón posee una característica que lo pone de relieve respecto a los discursos anteriores pues llama la atención sobre la falta de rigurosidad de sus compañeros al elaborar encomios sobre Eros. Por ello, él mismo empieza con las indicaciones sobre cómo se debe hacer un discurso, es decir, “explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable”¹⁴². Tras lo cual,

¹³⁷CORRIGAN, Kevin et al. *Plato’s Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004. P.94.

¹³⁸ *Ibíd.* P.94.

¹³⁹ *República* 486a-e y 487a.

¹⁴⁰ CORRIGAN, Kevin et al. *Plato’s Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Op. Cit. P.103.

¹⁴¹ *República* 492a-d.

¹⁴² *Banquete* 195a.

empieza indagando la naturaleza de Eros, y al contrario de Fedro, Agatón interpreta los mitos de forma crítica¹⁴³.

Así también, encontramos en este discurso un intento de fundamentación de las tesis planteadas, cuyo método argumentativo analizaremos a continuación:

Las hipótesis en la primera parte de su discurso:

1. Eros es joven¹⁴⁴:
 - a) Lo semejante atrae lo semejante
 - b) Está relacionado a los jóvenes y huye de los ancianos

2. Eros es bien proporcionado y flexible¹⁴⁵
 - a) Es elegante y posee gracia
 - b) Entre Eros y la deformidad o falta de gracia hay antagonismo

Luego, de establecer la naturaleza de Eros, describe su aspecto externo y los bienes que le causa a los hombres atribuyéndole los mayores dones y el incentivador de todas las artes y habilidades¹⁴⁶. En resumen, Eros es origen de todo lo bueno para el ser humano y por ello es nuestro deber rendir homenaje y ofrendas a este dios.

Por lo tanto, podemos situar a Agatón un paso más allá de Aristófanes ya que, aunque ambos parten de la búsqueda de la naturaleza de las cosas errando en el camino y quedándose en el segundo nivel de la región visible del símil de la línea, Agatón propone un intento de fundamentación basado en tesis que traten de sostener sus proposiciones, en este sentido, hay una referencia ya a los elementos que se encuentran en el siguiente nivel de la línea, es decir, a las hipótesis.

¹⁴³ CORRIGAN, Kevin et al. Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium. Op. Cit. P.87.

¹⁴⁴ Banquete 195 b-c.

¹⁴⁵ 196a.

¹⁴⁶ PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op. Cit. P.172 Introducción.

2.2.6. El discurso de Sócrates-Diótima

Cuando Agatón termina su discurso es aplaudido fervientemente por todos los comensales incluido Sócrates cuyo turno está por empezar pero antes de ello, manifiesta por segunda vez sus temores y le añade su ironía característica al asegurar que él no sabe dar encomios como sus antecesores pues “creía [...] que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado”¹⁴⁷ y sin embargo, a juicio de Sócrates los demás han realizado un discurso que “consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente ; y si eran falsas, no importaba nada”¹⁴⁸. Más aún, Sócrates manifiesta el temor de caer en el ridículo con lo que va a decir, de la misma forma que aquel que ha visto el Bien en sí puede ser objeto de risas al descender a la caverna [517a].

Después de estas palabras Sócrates se rebela contra este modo de hablar sobre Eros y asegura que él no hará tal cosa¹⁴⁹ y si habla, solo lo hará diciendo la verdad¹⁵⁰, conminando a Fedro a aceptar sus condiciones para dar su discurso sobre Eros: ὦ Θαῖδρε, εἴ τι καὶ τοιοῦτου λόγου δέη, περὶ Ἔρωτος τὰ ληθῆ λεγόμενα ἀκούειν, ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη ὁποῖα δᾶν τις τύχηεπελθοῦσα¹⁵¹.

De esta manera, le pide permiso a Fedro para interrogar a Agatón y establecer puntos de partida para generar su discurso. Este intervalo es sumamente importante dentro de nuestra lectura ya que se revela el método dialéctico establecido en la primera parte de la región inteligible del símil de la línea. De esta manera, quedarán asentados las hipótesis que se usarán luego como principios para seguir, a través del método dialéctico, hasta el conocimiento de la Belleza en sí.

Sócrates interroga a Agatón y obtiene premisas que le ayudan a elaborar hipótesis y se encamina así a una conclusión¹⁵². Las hipótesis que obtiene son las siguientes:

¹⁴⁷ 198d.

¹⁴⁸ 198e.

¹⁴⁹ Banquete 199a-b.

¹⁵⁰ En este pasaje tenemos que Sócrates se declara poseedor de la verdad pues, primero manifiesta que a) él pensaba que hacer un encomio era decir la verdad, por tanto, si así fuera, b) él hubiera hecho un buen discurso. C: Sócrates posee la verdad porque está convencido de hacer un buen encomio si es que este se trata de decir la verdad sobre aquello que encomia. [198d-e]

¹⁵¹ Banquete 199b.

¹⁵² República 510b-e.

- a) Eros es deseo de algo¹⁵³
- b) Eros desea algo que no tiene¹⁵⁴
- c) Eros no es ni bello ni bueno¹⁵⁵

Por lo tanto, la conclusión que obtiene Sócrates desde las respuestas de Agatón es que Eros no posee cosas bellas puesto que las desea, y si las cosas bellas son buenas, entonces Eros no posee cosas buenas. Lo cual deja desconcertado a Agatón quien reconoce no conocer las cosas de las que antes hablaba. Esta conclusión nos puede llevar a un equívoco por lo que es necesario revisar los principios desde los que nos hemos elevado hacia el conocimiento pues, como señala en la República, el ejercicio anterior no basta para llegar a un principio hipotético pues estas premisas han sido aceptadas como principios y no como lo que son es decir, verdaderas hipótesis que eleven a través del poder dialéctico a lo no hipotético¹⁵⁶.

Es, desde luego, con la introducción de las palabras de Diótima, que nos adentramos en el último segmento de la línea y la última etapa del conocimiento verdadero que cuestiona y reflexiona sobre las hipótesis vertidas anteriormente y las conclusiones erróneas que se desprenden de ellas.

Las enseñanzas de Diótima podrían resumirse de la siguiente manera¹⁵⁷:

- a) Si Eros no es bello, ni bueno, entonces tampoco será feo, ni malo: será algo intermedio¹⁵⁸
- b) La explicación de su carácter intermedio está estrechamente ligado a su nacimiento, ni sabio ni ignorante, en ese sentido, Eros es presentado como el filósofo por excelencia¹⁵⁹
- c) Eros es el deseo de poseer siempre lo bueno¹⁶⁰
- d) Eros como deseo de procreación en lo bello¹⁶¹

¹⁵³ Banquete 199c-200a.

¹⁵⁴ 200a-e.

¹⁵⁵ 201a-d.

¹⁵⁶ República 511b.

¹⁵⁷ PLATÓN. Diálogos III. Fedón Banquete Fedro. Op. Cit. Introducción al diálogo. P. 173-174.

¹⁵⁸ Banquete 201d-203a.

¹⁵⁹ 203a-204c.

¹⁶⁰ 204c-206a.

- e) Prueba de que los mortales persiguen la inmortalidad a través de la procreación, la fama inmortal y la creación artística¹⁶²
- f) La manera correcta a acceder a las cosas del amor es ascender hasta la comprensión de la Belleza en sí: empezando por lo corporal, luego el alma y el conocimiento¹⁶³.

En conclusión, podemos señalar que esta última parte del discurso de Sócrates se identifica con el último segmento de la línea y comienza cuando Diótima anima a Sócrates a iniciarse en la “revelación” del Eros/Amor, el término que se utiliza en el texto es *εποπτικά* que hace referencia a obtener un conocimiento elevado de carácter místico como el que se obtenía en los Misterios de Eleusis. Luego, hace una recapitulación desde el impulso amoroso hacia la belleza en un cuerpo físico, en todos los cuerpos bellos, después, se introduce al ámbito de lo no-visible: la belleza en las almas, en las leyes y en los bellos actos. Por lo cual caemos en la cuenta en que estas manifestaciones de la belleza son múltiples pero que todas poseen en común La Belleza, pero además son diferentes de La Belleza en sí¹⁶⁴. Este sería el punto más alto: la contemplación (*θεωρεῖν*) de lo Bello. Esta narración explícita del ascenso erótico es un prólogo a la descripción del momento último de Lo Bello y sus características, el cual comienza con un descubrimiento que es como “un golpe de luz en los ojos”¹⁶⁵ sobre algo maravillosamente bello por naturaleza. Las siguientes características de la Belleza en sí coinciden plenamente con las del Bien en sí¹⁶⁶: Lo Bello es eterno¹⁶⁷, no engendrable¹⁶⁸, no perecible¹⁶⁹, que no crece¹⁷⁰ ni decrece¹⁷¹. No podemos remitirnos a lo sensible, ni a las palabras, ni al conocimiento sensible para hallar Lo Bello en sí¹⁷² pues este “está de por sí consigo mismo en eterna solitaria unicidad de idea mientras todas las cosas bellas participan de Él”¹⁷³.

¹⁶¹ 206b-207a.

¹⁶² 207a-209c.

¹⁶³ 209e-212a.

¹⁶⁴ 211a.

¹⁶⁵ 211a:κατόψεταί τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν..

¹⁶⁶ Véase anteriormente 1.3 del presente trabajo.

¹⁶⁷ αἰεὶ ὄν.

¹⁶⁸ οὔτε γιγνόμενον.

¹⁶⁹ οὔτε ἀπολλύμενον.

¹⁷⁰ οὔτε αὐξανόμενον.

¹⁷¹ οὔτε φθίνον.

¹⁷² 211b.

¹⁷³ 211b: ἀλλὰ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτὸ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκείνου μετέχοντα πρότον τινα τοιοῦτον.

Por último, se señala este tránsito como un ascenso¹⁷⁴ desde las cosas más inmediatas a los sentidos y, mediante un correcto amor escalar como a través de peldaños hasta lo Bello cuya contemplación es mediata, es decir, sin vínculos ni referencias o analogías a ninguna cosa sensible ni hipótesis.

3. Conclusiones

Como hemos señalado a lo largo del primer capítulo, la relevancia y unidad de los símiles en la obra platónica es incuestionable. El símil de la línea ha sido utilizado anteriormente para dar un mayor sentido y producir nuevas interpretaciones sobre pasajes oscuros en la literatura platónica en diálogos como *La República*. Estos paralelismos no pueden ser meras coincidencias, sino que responden a una meticulosa planificación anterior a la redacción de estos discursos.

De entre estos discursos, *El Banquete* es uno de los más peculiares por sus características de narración y de estilo. El clásico diálogo socrático de preguntas y respuestas es dejado de lado y aparece tímidamente al final del discurso de Aristófanes para luego marcar el inicio del discurso del mismo Sócrates. En este diálogo, es sugerente cómo la ocasión festiva en la cual se celebra la victoria de Agatón, es opacada por las propuestas de Erixímaco y de Fedro que incitan a los demás a la mesura en la bebida y la comida en favor del encomio a Eros. De este modo, hay un viraje de lo mundano a lo inteligible, es decir, los discursos.

El análisis detallado del discurso como totalidad y su relación con el símil de la línea es un proyecto bastante más ambicioso que va más allá de nuestros objetivos. Por este motivo, solo nos enfocamos en el análisis de cada discurso, el cual revela un patrón ascendente en el cual, aunque no todos los discursos son de la misma calidad retórica o filosófica, sin embargo, encontramos en ellos una expansión progresiva del conocimiento donde todos los diálogos remiten al anterior o los anteriores y, a partir de estos, generan un nuevo aporte en el conocimiento.

¹⁷⁴ El término utilizado es ἐπαίνων (*Banquete* 211b).

De esta manera, Fedro a través de su espíritu de inquietud intelectual consigue no solo generar discursos sino establecer el primer peldaño para aprehender la idea de la Belleza (a través del encomio a Eros). Si bien su discurso no es el más brillante, cumple su objetivo, es decir, el de empezar el ambiente filosófico idóneo que lleva gradualmente hacia la revelación de la Belleza en sí por parte de Sócrates-Diótima.

4. Bibliografía

BENSON, Hugh. "Plato's Philosophical Method in the Republic: The Divided Line (510-511d)". En McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide* (pp. 188-208). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CHEN, Ludwig C. H. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992.

CORRIGAN, Kevin et al. *Plato's Dialectic at play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004.

DORTER, K. "The Sun, Line and Cave" En *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975

GUTIÉRREZ, Raúl. "Algunas consideraciones sobre el símil de la línea". En *Areté: Revista de Filosofía*. Vol. 21, no. 1, 2009. P.124.

GUTIÉRREZ, Raúl. "En torno a la estructura de la República de Platón". En *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura*. Vol. 28, no. 1-2, 2004.

GUTIÉRREZ, Raúl. "La estructura de los símiles de la República como clave hermenéutica: El Parménides y otros". En GUTIÉRREZ, Raúl (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima: PUCP, pp. 119-143, 2003.

GUTIÉRREZ, Raúl. El arte de la conversión. Un estudio sobre la *República* de Platón. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

KAHN, Charles.” ¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República?”. En GUTIÉRREZ, Raúl (ed.). Los símiles de la República VI-VII de Platón. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2003.

KAHN, Charles. Plato and the Socratic Dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRÄMER, Hans. Platón y los fundamentos de la Metafísica. Caracas: Monte Ávila, 1996.

PLATO. Lysis. Symposium. Gorgias. Traducción por W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

PLATO. Perseus collection. Última fecha de consulta: 28 de abril de 2019. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato>

PLATÓN. La República. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 3era ed. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

PLATÓN. La República. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México D. F.: Universidad Autónoma de México, 1971.

PLATÓN. Fedón, Banquete, Fedro (1era reimp). Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN. Banquete Ion. Traducción de Juan David García Bacca. México: UNAM, 1944

REALE, Giovanni. Eros: Demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón. Barcelona: Herder, 2004.

REALE, Giovanni. Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de los grandes diálogos a la luz de las <<doctrinas no escritas>>. Barcelona: Herder, 2003.

ROSS, David. Teoría de las Ideas de Platón. Madrid: Cátedra, 1986.

SZLEZÁK, Thomas. “Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?”. En ARETÉ Revista de Filosofía. Lima, 2009, volumen XXI, N°1, pp. 89-90.

SZLEZÁK, Thomas. Leer a Platón. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

TAYLOR, A. E. Plato. The man and his work. London: Methuen & Co., Reimp. 1955.

WARNER, Martin. *Dialectical Drama: The Case of Plato's Symposium*. En BARKER, Andrew and WARNER, Martin (ed.). The language of the Cave. PP. 157-175.