Controvérsia
issn 1808-5253

¿Otro posible tópico de *Banquete* de Platón? Acerca de Sócrates y su práctica espiritual

Another possible topic of Plato's *Symposium*? About Socrates and his spiritual practice

Daniel Gutiérrez
Universidad de Buenos Aires
almejasapera@gmail.com

Resumo
Ciertos ejercicios espirituales habrían sido practicados por Sócrates como preparación para acceder a la verdad, entre ellos, el cuidado de sí (*epimeleîsthai tês psykhês*) y el ensimismamiento (*phrontízein ti*). A través de un examen de las similitudes léxicas y de sentido en el uso de ciertos términos formados a partir de la raíz **mel-* en *Banquete* de Platón, es posible establecer una serie de regularidades de uso que aportarían datos verosímiles acerca de este rasgo de la personalidad y el comportamiento socrático.

Palavras-chave
Sócrates; *Banquete*; Ejercicio espiritual; raíz **mel-*.

Abstract
Certain spiritual exercises have been practiced by Socrates as preparation for access to the truth, including self-care (*epimeleîsthai tês psykhês*) and self-absorption (*phrontízein ti*). Through an examination of lexical similarities and meaning in the use of certain terms formed from the root **mel-* in Plato's *Symposium*, it is possible to establish a series of regularities of use that would provide credible data about this feature of Socrates' personality and behavior.

Keywords
Socrates; *Symposium*; Spiritual exercise; root **mel-*.

1. Introducción

Si se presta atención, en las primeras líneas de los diálogos de Platón parecen estar contenidos, en clave, los tópicos de los que estos tratan.[1] Desde ya, *Banquete* no parece ser una excepción. Se suelen considerar como tópicos del diálogo el del amor, el de la eroticidad, el de la creación de discursos y el de la naturaleza de la práctica filosófica.[2]

Así y todo, el diálogo *comienza* con Apolodoro afirmando que él no está mal preparado para narrar la situación que se le pide que refiera: δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι ("me parece que no estoy no preparado acerca de lo que ustedes me preguntan", Pl. *Smp.* 172a).[3] El término griego a considerar es ἀμελέτητος, que significa «quien no está preparado/ejercitado», y que está formado a partir de la raíz **mel-*, cuyo significado es «tener cuidado». «No ser descuidado», 'οὐκ ἀμελέτητος εἶναι', pues, podría ser una de las líneas de

[1] Considérese, a modo de ejemplo, el comienzo de *Sofista* (216a), cuyo tópico principal será la diferencia (ἕτερος) entre los géneros supremos, o el de *Timeo* (17a): εἷς, δύο, τρεῖς, cuyo tópico principal es la relación ternaria entre elementos.
[2] Ver Calogero (1928), Robin (1948), Martínez Hernández (1997), Rowe (1998), Juliá (2004), García Romero (2007).
[3] Las traducciones de este y los otros pasajes mencionados pertenecen al autor de este trabajo.

lectura del diálogo, o mejor dicho –parafraseando la expresión–, «ser practicante», 'ἐπιμελητής εἶναι', de alguna actividad.

En el presente trabajo se intentará probar que uno de los tópicos del diálogo es el del *cuidado de sí*, práctica transida, en este caso, por la revelación de la verdad a través de la experiencia erótica, tópico general del mismo.

2. La noción de ejercicio espiritual

Como el presente trabajo centrará su interés en el *modo de vida* inaugurado por Sócrates y en los *ejercicios espirituales* al mismo vinculado, con especial mención a los datos que brinda *Banquete*, es preciso dejar en claro qué se entiende por ejercicio espiritual y qué formas adoptó en la cultura filosófica griega antigua.

Pierre Hadot es quien en la actualidad le ha dedicado gran atención a la noción de *ejercicio espiritual*. Un ejercicio espiritual es, ante todo, una práctica respiratoria y de ahí un trabajo de aplicación personal, siendo por eso algo que *debe ser* vivenciado por uno mismo. Más que contenidos, le da nueva forma al alma porque está destinado a producir una transformación total de la ψυχή del practicante. El predicado 'espiritual' le cabe con mayor pertinencia que 'intelectual', 'físico', 'ético', 'mental', o 'psíquico', pues "estos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo" (Hadot, 2006, p. 24). Se trata entonces de una práctica más vasta porque incluye en su experimentación al resto de las partes del alma, es decir, a la sensitiva, a la imaginativa, a la intelectiva, a la volitiva y pone en juego el conjunto de sus capacidades. 'Espiritual', entonces, cuando se predica de 'ejercicio', señala la cristalización, en una totalidad 'gestáltica', de todos los aspectos de la ψυχή que el calificativo engloba, por lo que dirigir la atención sólo a alguno de ellos es considerarlo desde "un punto de vista demasiado limitado" (Hadot, 2006, p. 24).

3. Sócrates, practicante de la espiritualidad

De entre las convergencias y divergencias de las características que definen la presunta historicidad de la figura de Sócrates,[4] hay una en la que coinciden todos los testimonios:[5] el carácter exclusivamente oral de su prédica. Apoyándose sobre este dato básico de la personalidad histórica de Sócrates, es posible reconstruir, al menos conjeturalmente, la forma que adquirió el desarrollo de su peculiar modo de vida y las líneas de continuidad que dejó abiertas para su posteridad. También hay presentes en ellos noticias sobre las peculiaridades acerca de su manera de concebir la filosofía y la singular forma que con él adoptó. A partir de los diálogos tempranos de Platón –y en particular de *Apología* y de *Alcibíades I*– se puede inferir la centralidad que habría tenido para Sócrates la práctica de al menos dos ejercicios espirituales:[6] el ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς, «preocuparse del alma», y el φροντίζειν τι, «meditar».

Con Sócrates, la idea de filosofía, enmarcada dentro de la práctica de la espiritualidad, aparece concebida "como cierto discurso vinculado con un modo de vida y como un modo de vida vinculado con cierto discurso" (Hadot, 1998, p. 36). A lo largo del *corpus* testimonial socrático se puede encontrar numerosas menciones y alusiones a las actividades preparativas tendientes a alcanzar la verdad que habría practicado Sócrates, así como a su figura en tanto ἐπιμελητής, «practicante de la espiritualidad», φροντιστής, «meditador». En los diálogos

[4] En cuanto al debatido problema de la historicidad de Sócrates, véase Taylor (1917), Shero (1927), Magalhães Vilhena (1952), Sarri (1973), Gil Fernández (2000-2002), Cavallero (2007-2008).

[5] Los principales testimonios están constituidos por los diálogos "socráticos" de Platón y de Jenofonte así como *Nubes* del poeta cómico Aristófanes.

[6] Para la problematización de la filosofía practicada por Sócrates como ejercicio espiritual, puede consultarse Des Places (1938), Burnet (1990), Adkins (1970), Melero (1971), Havelock (1972), Hadot (1998), Foucault (2006).

tempranos de Platón, sobre todo en *Apología*, aparecen con frecuencia testimonios acerca de la práctica, por parte de Sócrates, de las actividades mencionadas, siendo en *Alcibíades I* donde se trata casi con exclusividad el tema del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς en tanto transformación de uno mismo como condición para acceder a la verdad. Asimismo, habría un estrecho vínculo entre espiritualidad y oralidad, que pone de manifiesto las aptitudes requeridas y condiciones formales del auténtico modo de vida filosófico, así como la unidad intrínseca y poder de la palabra viva, en tanto resultado de ejercicios espirituales, que se actualiza en el λόγος del practicante que está dispuesto a vivir conforme a las exigencias de la espiritualidad como condición de acceso a la posesión del auténtico saber, fuente de lo obrado y dicho *personalmente*.

El pasaje 29c/30b de *Apología* de Platón parece indicar en qué consiste específicamente el modo de vida de Sócrates, en tanto ἐπιμελητής y φροντιστής. El contexto es el de la recomendación del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς y del φροντίζειν τι. Sócrates, hipotetizando sobre su supuesta absolución, dice en 29c ante el tribunal que aquellos de entre quienes lo escucharon, que podrían poner en *práctica* (ἐπιτηδεύοντες) el contenido de su prédica (διδάσκει), son los que imitan su modo de vida (αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, 23c), que no son otros que los hijos (ὑεῖς) de las mejores familias (οἱ τῶν πλουσιωτάτων, 23c), quienes disponen de mucho tiempo de ocio (οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, 23c). A continuación, una supuesta respuesta del tribunal exhorta a Sócrates a μηδὲ φιλοσοφεῖν ("no filosofar", 29c), contra lo cual éste responde lo que resultará ser una descripción de la caracterización del tipo de experiencia que se esconde detrás del ejercicio espiritual instanciado en el ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς, verdadero horizonte del pasaje entero:

> καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν
> ("y mientras inhale y sea capaz, no voy a dejar de filosofar", Pl. *Ap*. 29d)[7]

El ejercicio al que alude Sócrates consistiría primariamente en ἐμπνεῖν,[8] ejercicio preparativo básico –técnica ante todo fisiológica pero con efectos psico-somáticos, asociada tradicionalmente con el concepto primario de ψυχή («aliento vital», «soplo»)–, que se practicaba desde antiguo como forma madre de todos los ejercicios espirituales;[9] será practicando este ejercicio *individual* que puede afirmar con convicción que no dejará de practicar el filosofar (οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν). Cabe remarcar que la acción de ἐμπνεῖν está en la razón de ser de todo *ejercicio espiritual*, en tanto ejercicio que, ante todo, se hace con el *spīritus* (cuyo sentido primario es «respiración» (ex *spīro*), noción expresada en griego con un derivado de πνέω: πνεῦμα. Así, un ejercicio espiritual es fundamental y primariamente un ejercicio *respiratorio*, una ἄσκησις πνευματική («ejercicio, práctica, género de vida espiritual»); se trata, pues, de la condición de posibilidad de todo *ejercicio espiritual*.

Sócrates, entonces, *siempre que* practique el ejercicio de respiración y tenga la capacidad de hacerlo, *necesariamente* habrá de practicar, simultáneamente y de manera continuada, la actividad filosófica, que es una práctica subordinada al ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς y al φροντίζειν τι, estando éstas, asimismo, subordinadas al ἐμπνεῖν. La secuencia que ilustra la práctica del ejercicio espiritual socrático en su totalidad sería: (a) técnica de control y concentración del soplo respiratorio, ἐμπνεῖν, (b) cuidado del alma, ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς (c) meditación, φροντίζειν τι, y (d) filosofar, φιλοσοφεῖν (en el sentido de practicar, principalmente, la dialéctica, διαλέγεσθαι).

---

[7] Tanto para *Apología* como para *Banquete*, se sigue el texto fijado por Burnet (1973).
[8] πνέω tiene el sentido primario de «soplar», y de ahí «respirar»; con preverbio ἐν- designa la idea de «respirar hacia el interior» y de ahí que signifique con mayor precisión «*inhalar*»; ver Liddell, Scott y Jones (1996) y Bailly (1963).
[9] Sobre la posibilidad de existencia de técnicas de control de la respiración entre los filósofos de la *phýsis* y en Grecia arcaica, véase Vernant (2007, p. 104-106) y Hadot (1998, p. 198-199).

La hipótesis que guía este trabajo se basa en la creencia de que Sócrates, antes que "científico", antes que filósofo, antes que dialéctico, fue principalmente un φροντιστής, un meditador, y un ἐπιμελητής, un practicante de la *espiritualidad*, por lo que existiría una diferencia y complementación entre filosofía y espiritualidad, en tanto transformación del «ser del sujeto» para acceder a la verdad.[10]

4. Ser practicante de la espiritualidad: el testimonio de *Banquete*

Términos formados de la raíz **mel-* aparecen con igual o similar significado a lo largo de todo el diálogo: tres veces en boca de Apolodoro (172a, 172c, 173c), una vez dicho por Fedro (194d), un vez por Erixímaco (177c), dos veces por Pausanias (181b, 185b), una vez por Aristófanes (191c), una vez por Agatón (197d), dos veces por Sócrates-Diotima (208a) y tres veces en el discurso de Alcibíades (215d, 216a, 216d). A la luz de las hipótesis que guían este trabajo, es preciso considerar estos pasajes de *Banquete* con mayor detenimiento.

En el proemio narrativo del diálogo Apolodoro remarca que él no pasa por estar poco ejercitado (δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι, 172a) ni está mal preparado (οὐκ ἀμελετήτως ἔχω, 173c), puesto que la proximidad de Sócrates lo obliga a no ser descuidado, negligente (ἀμελής), sino que, al pasar el tiempo junto a él, se ha vuelto más aplicado (ἐπιμελές πεποίημαι, 172c) y no sólo *cuida de sí* sino que también su preocupación pasa por descifrar el significado de lo dicho y hecho por Sócrates (ἀφ' οὗ δ' ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελές πεποίημαι ἑκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅτι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, 172c). En estas líneas puede haber entonces una alusión al ejercicio espiritual del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς que practicara y recomendará practicar Sócrates a quienes lo frecuentaban.[11]

Ya dentro de la narración del convite en sí, Sócrates se demora, no entra a la casa de Agatón y se hace desear. Es con su presencia cuando uno de los *simposiantes*, Erixímaco, tras acordar la modalidad que adoptará el acto de la bebida en común así como la cantidad de lo que se beberá de vino, propone el tema del que se podría hablar: que cada uno haga un encomio de ἔρως, porque este dios, "siendo tan importante, está descuidado de los poetas y sofistas" (ἀλλ' οὕτως ἠμέληται τοσοῦτος θεός, 177c), según le había dicho Fedro. Aquí, también, el uso de un término formado de la raíz **mel-*, ἠμέληται, parecería estar impuesto naturalmente e inspirado por la hechizante influencia que ejerce Sócrates sobre sus compañeros de bebida.

La parte del discurso de Pausanias dedicada al amor pandémico, vulgar, (ὁ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτη, 181b) concluye con un comentario negativo sobre los que aman según esta modalidad de ἔρως, ya que aman los cuerpos más que las almas y en éstas lo menos inteligente, descuidando la modalidad de lo bello (ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς, 181b). Simétricamente, terminando el discurso sobre el amor uránico, celeste (ὁ τῆς Οὐρανίας θεοῦ ἔρως, 185b), Pausanias, invirtiendo la fórmula anterior, celebra esta modalidad de ἔρως, como digna de mucho valor (πολλοῦ ἄξιος, 185b) tanto para la cuidad (πόλει, 185b) como para cada ciudadano en particular (ἰδιώταις, 185b) en la medida en que suscita un impulso voluntario por alcanzar la ἀρετή, el amor por el saber y el estado de felicidad, frutos totalmente opuestos al del amor pandémico, que esclaviza involuntariamente al vicio y a su consecuente estado de insatisfacción; además, media la relación erótica entre amante (ἐρῶν) y amado (ἐρόμενος), haciendo necesario que uno y otro ejerciten en exceso la preocupación de sí mismos con respecto a la excelencia (πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν τόν τε ἐρῶντα αὐτὸν

[10] Foucault (2006, p. 33-38) establece que ya desde (y aún antes de) Sócrates, existía una diferencia y complementación entre filosofía y espiritualidad, en tanto transformación del «ser del sujeto» para acceder a la verdad.

[11] Sócrates, más que discípulos (μαθηταί), tenía en rigor trato con συγγιγνόμενοι («los que están junto con o tienen una relación con (uno)/camaradas»), ὁμιληταί («oyentes»), σύνοντες («los que conviven con uno»); ver Jen. *Ap.* 5, *Mem.* I 2, 27, 60, 61.

αὐτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον, 185b). Estas características de la ἐπιμέλεια, tanto del alma, como de lo inteligente, de lo bello y de la excelencia (ἀρετή) está en consonancia con lo que Sócrates estima digno de valor en el pasaje 29d-e de *Apología*.

Aristófanes, en la parte "trágica" de su discurso (Zeus decide escindir la naturaleza humana), también usa de un término formado a partir de la raíz **mel-*: escindidos los seres, macho (ἄρρην) y hembra (θῆλυς) se necesitan mutuamente para satisfacer sus apetitos sexuales, dar continuidad a las razas y alcanzar el estado de unidad originario, pero en el caso de que se encontraran macho con macho y obtuvieran éstos plenitud en el contacto, luego habrán de descansar, de volverse a sus labores y de preocuparse de lo otro de la vida (τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο, 191c). Esta relación macho con macho (ἄρρην ἄρρενι, 191c) prefigura, justifica y explica el vínculo no solamente erótico entre amante-amado (ἐραστής-ἐρόμενος) sino también su contacto pedagógico en tanto hace mejor el alma de cada uno. De la misma manera, la presencia y personalidad de Sócrates eclipsa e influye en el discurso de Aristófanes, haciéndole introducir como horizonte de la relación amante-amado, aun cuando ésta toma en principio una forma puramente sexual, el ejercicio espiritual del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς, siendo su objeto de preocupación, en este caso, lo distinto de la vida, posible alusión, quizás, a la práctica de la espiritualidad como forma de vida.

Como, terminado el discurso de Aristófanes, Sócrates intenta ejercer la dialéctica con Agatón, Fedro los interrumpe para retomar el tema del que habían acordado hablar, sintiéndose en la necesidad de estar preocupado del encomio de ἔρως (ἀναγκαῖον δέ μοι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἐγκωμίου τῷ Ἔρωτι, 194d) y defiende así la postura inicial de Erixímaco, con quien tiene una relación erótica. Reaparece otra vez el vínculo ἐραστής-ἐρόμενος, mediado por una variante del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς: ἐπιμελεῖσθαι τοῦ ἐγκωμίου τῷ Ἔρωτι.

El discurso de Agatón se estructura en un doble movimiento: exponer las causas y consecuencias de ἔρως. Ya al final de su discurso, como en el de Pausanias, utiliza dos términos antitéticos, tanto por su contenido léxico como por los modificadores que reciben, formados a partir de la raíz **mel-*. En la rapsodia final hace un febril inventario de las consecuencias favorables del amor, entre las que menciona que éste está preocupado de las cosas buenas y despreocupado de las malas (ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν, 197d); está fórmula de oposición de propiedades parece ser una idea socrática, como se puede desprender del pasaje 29d-e de *Apología*. En consonancia con el alto nivel de generalidad, indeterminación y fuerza alusiva del sintagma τον ἄλλον βίον que presentaba el uso de la raíz por Aristófanes, aquí ἀγαθά y κακά podrían estar remitiendo a la oposición axiológica de propiedades, mentada en el mencionado pasaje de *Apología*.

Previo al pasaje de los grados del ascenso erótico y como introducción al mismo, Diotima le explica a Sócrates (y éste a sus compañeros de bebida) la razón por la cual la naturaleza humana busca ser eterna e inmortal. Así como el ser humano debe nacer, desarrollarse y morir, el único atisbo de inmortalidad reside en la continuidad de la procreación; asimismo, los conocimientos nacen, se desarrollan y mueren. Mantener su continuidad supone una incesante sustitución de conocimientos y el recurso para lograr esta continuidad es el ejercitarse en sacar de uno mismo (ἔξ-ειμι) el conocimiento (μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης, 208a); además, el ejercicio vivifica al conocimiento, puesto que el olvido es la salida de un conocimiento, en cuyo lugar adviene un nuevo recuerdo (λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σῴζει τὴν ἐπιστήμην, 208a); este proceso de sustitución de ἐπιστήμαι las unifica, de manera que *parecen ser* lo mismo (ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι, 208a). Mediante este ejercitar, μελετᾶν, según Diotima, lo mortal participa de lo inmortal, deviniendo las ἐπιστήμαι, verdad, ἀλήθεια. La μνήμη, memoria, siendo una de las disposiciones naturales del aspirante al modo de vida filosófico, no puede, naturalmente, ser desvinculada del marco más general del μελετᾶν con su esencial pertenencia a

la esfera de la pura oralidad, por lo que éste no sólo se inserta en esta esfera sino que también está entretejido con una serie de actividades espirituales de entre las cuales la μελέτη –y sus especies– resultan de lo más relevante. Esta ejercitación haría posible entonces la posibilidad de acceso a la verdad como meta del ascenso erótico-metafísico.

Habiendo irrumpido Alcibíades en el simposio, intenta hacer el encomio de Sócrates empezando por el poder seductor de su conversación, el que, comparado con la conversación de algún otro, no importa –no se cuida de– para nada (οὐδὲν μέλει ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδενί, 215d). Sintiendo cierto alborozo, Alcibíades reconoce que no puede escapar de la gran influencia que ejerce sobre él la presencia de Sócrates y sus consejos, pues él mismo, a pesar de que está falto de muchas cosas (πολλοῦ ἐνδεὴς ὤν, 216a), se ocupa de los asuntos públicos (τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω, 216a), descuidando todavía de sí mismo (ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, 216a). De los dos caminos, el de la adulación pública y el del cuidado de sí, optó por el primero, no habiéndose ejercitado en el segundo. Este pasaje está en consonancia con las ideas centrales de *Alcibíades I*, donde en 105a-106b, Sócrates argumenta a favor de la necesidad de un instructor que ayude a tomar conciencia de su propia ignorancia a quien está destinado a la vida pública. Con este propósito le transmite al joven Alcibíades el camino que debería tomar para no caer en la ἀμαθία: practicar el ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς como acceso a lo propio de uno mismo, pues un hombre público que no cuida de sí mismo está condenado a errar (ἁμαρτάνειν) y a obrar mal (κακῶς πράττειν). Alcibíades, futuro hombre público, tiene que adquirir ἀρετή, ejercitándose en el ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς. Sócrates lo exhorta a ello pero desconfía del influjo corruptor de la vida pública. Por lo que dice en *Banquete*, Sócrates lo habría intentado persuadir para que ejercite el modo de vida que él mismo practica, considerando dignos de nada tanto los bienes y las adquisiciones exteriores (πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια, 216e) como la belleza física (οὔτε εἴ τις καλός, 216d), la riqueza de alguien (οὔτ' εἴ τις πλούσιος, 216e) y los honores públicos (οὔτ' εἰ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων, 216e). Debido a esto, aparece otra vez el uso de un término formado de la raíz **mel-* por parte de Alcibíades para afirmar que Sócrates está repleto de templanza (γέμει σωφροσύνης, 216d), porque no se cuida de estas cosas (μέλει αὐτῷ οὐδέν, 216d), ya que practica la espiritualidad.

5. Conclusiones

Teniendo en cuenta las coincidencias léxicas y semánticas en el uso de términos formados de la raíz **mel-* presentes en los momentos más importantes de los discursos de cada *simposiante*, se puede sostener que en *Banquete*:

(1) Hay una mención explícita y una caracterización alusiva de la práctica socrática del ejercicio espiritual del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς (y del φροντίζειν τι, aunque aquí no se han tratado los pasajes en que se alude a este ejercicio: 174d, 175a, 220c).

(2) Cada *simposiante* ofrecería, influenciado por la presencia de Sócrates en el simposio, una percepción (la que cada uno cree vislumbrar) de este rasgo de la personalidad y comportamiento de Sócrates.

(3) El *cuidado de sí* podría ser uno de los tópicos del diálogo, junto al más abarcativo y explícito, representado por el vasto campo semántico que recubre la noción de ἔρως.

(4) La convergencia de ambos tópicos definiría la naturaleza espiritual de la práctica filosófica que ejerciera Sócrates.

(5) Asimismo, junto con *Apología* (entre otros diálogos socráticos) y *Alcibíades I*, *Banquete* podría ser considerado un testimonio verosímil y útil, en tanto que aporta argumentos filosóficos y filológicos a la problemática cuestión de la reconstrucción de la presunta historicidad de la figura de Sócrates.

Referencias

ADKINS, A. Clouds, mysteries, Socrates and Plato. *Antichthon*, v. 4, n. 1, p. 13-24, 1970.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1963.

BURNET, J. *Platonis Opera*, t. I, II. Oxford: Oxford University Press, 1973.

BURNET, J. Doctrina socrática del alma. In: BURNET, J.; TAYLOR, A. *Varia Socratica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. p. 11-50.

CALOGERO, G. *Il Simoposio di Platone*. Bari: Laterza, 1928.

CAVALLERO, P. La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de las fuentes (première partie). *Revue des études anciennes*, v. 109, n. 2, p. 449-464, 2007.

CAVALLERO, P. La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de las fuentes (deuxième partie). *Revue des études anciennes*, v. 110, n. 1, p. 05-38, 2008.

DES PLACES, É. Socrate directeur de conscience: étude de vocabulaire. *Revue des Études Grecques*, v. 51, p. 395-402, 1938.

FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE, 2006.

GARCÍA ROMERO, F. *Platón*: El Banquete. Buenos Aires: Alianza, 2007.

GIL FERNÁNDEZ, L. El problema del Sócrates histórico. *Excerpta Philologica*, v. 10-12, p. 73-85, 2000-2002.

HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1998.

HADOT. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.

HAVELOCK, E. The socratic self as it is parodied in Aristophane´s *Clouds*. *Yale Classical Studies*, v. 22, p. 01-18, 1972.

JULIÁ, V. *Platón*: Banquete. Buenos Aires: Losada, 2004.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MAGALHÃES VILHENA, V. *Le problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*. París: Presses Universitaires de France, 1952.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. *Platón*: Apología de Sócrates. Banquete. Fedro. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1997.

MELERO, A. Pythagorica. *Emerita*, v. 39, p. 425-433, 1971.

ROBIN, L. Le Banquet. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, tome IV. Paris: Les Belles Lettres, 1948.

ROWE, C. *Plato*: Symposium. Warminster: Aris & Phillips, 1998.

SARRI, F. Rilettura delle *Nuvole* di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate. *Rivista di filosofía neoscolastica*, v. 65, p. 532-550, 1973.

SHERO, L. R. Plato´s Apology and Xenophon´s Apology. *The Classical Weekly*, v. 20, n. 14, p. 107-111, 1927.

TAYLOR, A. Biografía platónica de Sócrates. In: BURNET, J.; TAYLOR, A. *Varia Socratica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. p. 53-118.

VERNANT, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 2007.