

In vino veritas. Enrique Marí lector del Symposium

In Vino Veritas. Enrique Marí Reader of The Symposium

Pedro Yagüe*

Fecha de Recepción: 01/07/2021

Fecha de Aceptación: 03/09/2021

Resumen: *En el presente trabajo nos proponemos analizar el modo en que Enrique Marí estudia al Symposium platónico como un sistema de contención, reglamentación y disciplina de lo sensorial. Para ello, Marí acude a un conjunto de conceptos provenientes del pensamiento de Michel Foucault, a partir de los que indaga acerca del lugar ocupado por el Eros en relación con la Verdad y el uso del vino. En primer lugar, recuperaremos la singular interpretación que Marí realiza del Symposium desarrollando las problemáticas principales que surgen a partir de su lectura. Después de eso, analizaremos la relevancia de la utilización de determinados conceptos foucaultianos a la hora de analizar el diálogo platónico. A modo de conclusión, finalizaremos señalando la importancia del uso de los conceptos de Foucault en la propuesta de lectura emprendida por Marí.*

Palabras clave:

Eros – Alcibiades – Symposium – Marí – Foucault

Abstract: *In the present paper we are going to analyse the way in which Enrique Marí analyze the Symposium as a system of containment, regimentation and discipline of the Sense and the Passion. For it, Marí uses a set of concepts from the Foucault thought to analyze the place occupied by the Eros in relation to the Truth and the use of wine. First, we will analyze the interpretation of the Symposium that Marí makes developing the main problems arising from its reading. Thereafter, we will study the relevance of the use of certain concepts Foucault when analyzing the Platonic dialogue. By way of conclusion, we will end by pointing out the*

* Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG, FSoc-UBA). Correo electrónico: yague.pe@gmail.com.

importance of the use of Foucault's concepts in the reading proposal undertaken by Marí.

Keywords: Eros – Alcibiades – Symposium – Marí – Foucault

Los trabajos de Enrique Marí presentan una variedad e intensidad pocas veces vista en la producción teórica nacional. Más allá de los aspectos formales de su biografía (abogado, licenciado en Filosofía, docente en las facultades de Ciencias Sociales y de Derecho de la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET), su obra presenta un gran abanico de intereses que van desde la epistemología hasta el estructuralismo marxista pasando por artículos ensayísticos sobre Marcel Proust o Émile Zola. Fue uno de los introductores de los pensamientos de Michel Foucault y Louis Althusser en la Argentina y participó de círculos filosóficos importantes durante su estadía en París. Esto lo atestigua, por ejemplo, Althusser quien en *El porvenir es largo* lo nombra y resalta la importancia de sus investigaciones sobre Wittgenstein.

Dentro de la variada producción de Marí, se encuentra *El Banquete de Platón. El Eros, el vino, los discursos* (Marí, 2001), trabajo en el que realiza una original lectura del diálogo platónico apelando a una batería de conceptos provenientes en buena medida de la obra de Foucault. El Eros, el empleo del vino y la pregunta por el modo en que ambos se articulan en un nivel discursivo, abren un campo problemático que le permiten a Marí realizar una interpretación propia que, en sus propias palabras, se diferencia de la “lectura dominante en el universo de los helenistas” (Marí, 2001, p.24).

Es cierto que mucho se ha escrito sobre el *Symposium*, diálogo platónico sobre la pasión erótica, donde Platón¹ ubica nuevamente a Sócrates como principal figura. Cabe recordar que los textos platónicos de este período madurez se caracterizan por el hecho de reunir a lo largo de sus diálogos la multiplicidad de lo particular bajo una sola idea. En este caso, a partir del ascenso del amor por lo particular sensible hacia el mundo trascendental de las ideas. Como bien es sabido, en la filosofía platónica no sólo importa

¹ Cabe recordar que la producción de la obra platónica data del siglo IV a.C.

la búsqueda y aceptación de la Verdad, sino también el seguimiento de un determinado camino, de un determinado proceso por el cual se llega a ella (Nussbaum, 1995). Es por ello que consideramos necesario analizar, no solo la Verdad del Eros que plantea el *Symposium*, sino también el modo en el que diálogo conduce a la misma. El orden de las exposiciones y la irrupción final de Alcibíades constituyen el camino. Como señala Nussbaum (1995), no debemos entender al estilo de Platón como neutral con respecto a los contenidos de su reflexión filosófica, sino más bien lo contrario. La sucesión de diálogos del *Symposium* son parte del proceso dialéctico que propone, a partir del que, paulatinamente, nos conduce hacia el conocimiento de lo verdadero.

Dos niveles se desarrollan en simultáneo durante el *Symposium*: por un lado, el de la conversación de Apolodoro con sus amigos; por el otro, el de los hechos que se sucedieron en aquel famoso banquete. El orden de los expositores forma, como señalamos, parte de este camino propuesto por el estilo platónico. Los distintos diálogos se encuentran enmarcados en una singular atmósfera erótica construida por las palabras de Sócrates. Esta atmósfera de sensualidad, casi hipnótica, hace que desde el comienzo los distintos invitados se desconecten del discurso de Sócrates y puedan sumergirse de esta manera en sus propias búsquedas filosóficas (Rojas Parma, 2011, p.167).

Resulta interesante señalar los efectos de la sencillez del lenguaje platónico en el *Symposium*. Esta especie de transparencia busca excluir el ingenio literario en pos de una comprensión. Ya en *República*, Platón había señalado este problema de lo bello ante lo racional a partir de su célebre embestida contra Homero y Hesíodo. En relación con este asunto, Nussbaum afirma que, por ejemplo, el *Protágoras* “no está pensado para emocionar, drogar ni hechizar al lector (...) su objetivo es mantener con él una tranquila conversación” (Nussbaum, 1995, p.187). Esta claridad característica del estilo platónico es un componente fundamental para el correcto seguimiento del proceso dialéctico que conduce a la Verdad. Un camino sólido y claro, sin lugar para encantamientos o distracciones, permite llegar sin problemas al conocimiento de lo verdadero. Platón no pretende, por tanto, construir enseñanzas dirigidas a movilizar los afectos y despertar la pasión y el sentimiento. El valor de la obra se encuentra en su

relación directa con el intelecto.

En este mismo sentido, y como se comprende también a partir de la exposición que Sócrates realiza en *Symposium*, la reflexión sobre el Eros debe ser deserotizada. En el diálogo mismo la reglamentación de las pasiones es alcanzada, en una primera instancia, a partir de la reglamentación de la palabra. Es por eso que resulta tan importante señalar el hecho de que en el *Symposium* el orden de la palabra no es casual. Así como el Eros debe comenzar una marcha ascendente hasta alcanzar el amor abstracto, los discursos de este diálogo llevan a cabo, en su articulación y sucesión, un proceso por el cual finalmente se alcanza el *logos* preferencial socrático.

Este ascenso del alma hacia el verdadero conocimiento del Eros es conceptualizado por Enrique Marí como “Eros alpinista” (Marí, 1993, p.121). El filósofo argentino sostiene que en el pensamiento platónico la Verdad funciona como “el embrague racional que permitirá ascender desde el peldaño más privilegiado del submundo a la alta planicie encantada de la filosofía” (Marí, 1993, p.125). El Eros escalará en *Symposium* a partir de las distintas exposiciones hasta llegar al discurso privilegiado sobre el amor: el de Sócrates-Diotima. La verdad funcionará, desde esta perspectiva, como el “sistema de contención, de reglamentación y disciplina de lo sensorial y lo pasional” (Marí, 1993, p.124). Este discurso sobre el amor (*logos sympotikos*) construye el orden racional del mundo erótico, pretendiendo ordenar racionalmente hasta a lo más inmanejable.

Ya desde el título mismo, Platón anuncia que en este caso el diálogo no girará en torno a una figura central, sino a una problemática concreta. Como señala, Jaeger (1957), *Symposium* contiene un sentido pedagógico muy fuerte, razón por la cual participan de él los representantes de todas las clases de la cultura espiritual de Grecia. Ya con la sola elección del lugar, de ese banquete en la casa de Agatón, Platón encuentra un escenario perfecto para el desarrollo preciso de la temática. “El enlace de *eros* y *paideia*, tal es la idea central del *Simposio*” (Jaeger, 1957, p.569). Al igual que Jaeger, Marí también llama la atención acerca del carácter pedagógico y político de este diálogo, al afirmar que el discurso platónico sobre el Eros educa y manipula el deseo.

El placer físico forma parte de un primer escalón en el ascenso hacia el placer espiritual de las ideas. En este contexto, el sexo y el incorrecto uso de la bebida se apartan de la filosofía en la medida en que ambos se oponen al metódico ascenso del *Eros alpinista*.

En el presente trabajo nos proponemos indagar esta particular interpretación del *Symposium*: la del pensador argentino Enrique Marí. Entendemos que, desde sus condiciones históricas y a partir de determinadas estrategias de lectura, este autor realiza una novedosa interpretación del diálogo platónico. En *El Banquete de Platón* (2001) Marí analiza el lugar ocupado por Eros en relación con el uso del vino y la Verdad. A su vez, en la parte final de este libro analiza comparativamente las lecturas de Hans Kelsen y Michel Foucault en torno al *Symposium*². Detendremos nuestra atención en la interpretación del segundo, teniendo en cuenta el importante lugar ocupado por la noción de verdad a lo largo de sus investigaciones. En referencia a la erótica griega, Foucault sostiene que una de sus principales innovaciones fue el hecho de haber establecido un nexo entre “uso de los placeres y acceso a la verdad, bajo la forma de un interrogante acerca de lo que debe ser el verdadero amor” (Foucault, 2008, p.246).

En la primera parte del trabajo nos propondremos reconstruir algunos puntos fundamentales del análisis de Marí. Una vez realizado esto, desarrollaremos brevemente las problemáticas principales que surgen a partir de su lectura del *Symposium*. En la segunda parte del artículo, intentaremos dar cuenta de las estrategias de lectura de los textos de Foucault que el filósofo argentino lleva a cabo a la hora de analizar el diálogo platónico. A modo de conclusión, cerraremos el trabajo realizando una reflexión acerca de la utilidad que los trabajos de Foucault representan para la lectura de Marí.

Verdad y vino en la lectura de Enrique Marí

² Para un breve análisis sobre el papel de Marí como lector de Foucault ver el trabajo de Dora Barrancos (2005).

La filosofía, afirma Marí, intenta hacer todo manejable, incluso el amor. Desde esta perspectiva el filósofo argentino se propone llevar a cabo su análisis sobre el *Symposium*. En su libro sobre el diálogo platónico, Marí comienza analizando el lugar ocupado por el banquete en Atenas en tanto evento social. En lo que refiere a su importancia, lo compara con la vida de salón del siglo XVIII y con la corte en el Antiguo Régimen. El banquete funciona como un acto de diferenciación social por parte de una élite. Asimismo, dentro de esta lógica de diferenciación se imprimen determinados valores dominantes: la importancia de la claridad, la lucidez y lo conceptual. Marí comienza su trabajo señalando que, en este contexto, la comida y la bebida ocupan un lugar de gran importancia en la medida en que funcionan como reguladores del discurso.

Marí sostiene que en los banquetes griegos la ingesta de alcohol es indeseable si no se regula en su justa medida. El vino no debe interferir en el correcto uso de la palabra sino que, por el contrario, debe hacerla fluir. El exceso de bebida interfiere e impide. El alcohol controlado, en cambio, establece el *logos* y permite el correcto desenvolvimiento de las exposiciones. La bebida funciona en los banquetes griegos como un acto de apertura al placer de los discursos, al placer de la filosofía. El banquete habilita, en este sentido, “ese placer complejo que asocia el vino, el amor y la palabra” (Marí, 1993, p.145). En contraposición con esta imagen, Marí nos remite al festín: evento de borrachos, bullicio y excesos. El festín es la fiesta de los excluidos. En ella no hay *logos*, claridad ni lucidez. Las voces se funden y desaparecen en el ruido, transformándose de inmediato en balbuceos. El festín es la contracara social del banquete. Aunque de diferente manera, en ambos eventos el vino juega un papel fundamental: en el banquete desde la regulación, en el festín desde el exceso.

Marí nombra “lluvia fina de vino” (Marí, 1993, p.101) a este uso de la bebida propio del banquete que estimula a los invitados a hablar y debatir. El alcohol, bajo este uso, forma parte de una ceremonia de civilidad. Antes de la llegada de Alcibíades, todos los expositores del *Symposium* se mostraron a favor de la templanza y el buen orden

producidos por esta lluvia fina de vino. Es a partir de la aparición de este personaje que varios invitados sucumben en el exceso, mientras que otros como Fedro y Erixímaco, al ver que todo se desborda, deciden marcharse. Marí contrapone este uso reglado de la bebida que produce el estímulo y la articulación de los discursos con la peligrosa “lluvia tormenta del vino” (Marí, 1993, p.114), propia del festín.

Luego de presentar estas dos formas de relación con la bebida, el filósofo argentino incorpora otra historia donde la tormenta y el vino también se entremezclan. En la parte final de *El Banquete de Platón*, Marí diferencia tres estados de ebriedad: el inicial eufórico, el medio o del león y el del sueño del cerdo³ (Marí, 2001, p.309). ¿Cómo podríamos entender cada uno de estos estados en el contexto del *Symposium*? El vino-cordero, sin lugar a duda, es el que predomina en el banquete; es la lluvia fina de vino. La alegría y docilidad que produce esa primera copa estimula a los invitados a realizar discursos racionales sobre el Eros. Es este uso del vino el que regulado y conduce el discurso del banquete. Al llegar finalmente a la exposición de Sócrates, este corrige y vuelve mansos, como una primera copa de vino, a los discursos anteriores. Sócrates mismo, aun siendo capaz de tomar infinitas cantidades de vino, nos cuenta Platón, nunca se aleja del uso regulativo de la bebida.

El vino-león, por su parte, hace su aparición a partir de la irrupción de Alcibíades, quien se incorpora jactancioso y desafiante a un banquete al cual no había sido invitado, intentando dar cuenta de una verdad sobre Eros opuesta a la socrática.

³ Marí agradece esta diferenciación a Ignacio Katz quien en su *Tratado de farmacología* había clasificado, en función de los efectos químicos del alcohol, tres tipos distintos de borrachera. Este esquema encuentra su origen, sin embargo, en un antiguo mito hebreo presente en *Génesis*. La historia cuenta que antes del diluvio Noé se había encontrado al servicio de Dios. Una vez pasada la tormenta, salió del arca y sintió la responsabilidad de trabajar nuevamente la tierra. Noé había llevado ramas de parra en el arca y, pasado el diluvio, decidió empezar a cultivar la tierra plantando un viñedo. Para fecundar las raíces del viñedo arrojó sangre de cordero, de león, de mono y de cerdo. Gracias a la sangre arrojada, el viñedo creció a una velocidad increíble. Fue así como rápidamente floreció, maduró y la fruta se encontró lista el mismo día en el que fue plantada. Noé, orgulloso, cosechó las uvas y probó de inmediato el sabor del vino. Tomó una copa, luego una segunda, una tercera y una cuarta. Al tomar la primera copa de vino Noé se sintió dulce y dócil como el cordero. Con la segunda, la valentía del león se apoderó de él. Jactándose de su poder, se puso agresivo y peleador. Después de la tercera copa se sintió desinhibido y bailó como el mono. Finalmente, al tomar la cuarta, Noé se volvió repugnante y bestial, capaz de revolcarse en el barro y las inmundicias como un cerdo.

Completamente borracho y adornado con los símbolos de Afrodita y Dionisos, Alcibíades hace su aparición. La llegada de este personaje rompe con el clima erótico y dócil que Sócrates había instalado desde el comienzo e introduce un nuevo ambiente. La lógica de la sucesión de exposiciones se rompe y se establece de inmediato una discusión frente a frente entre Sócrates y Alcibíades. La borrachera de este último pone de manifiesto la ruptura que se había producido en un evento en el cual todos habían consensuado no beber alcohol “como sedientos” (Platón, 2004, p.120). Como bien señala Marí “el vino de Alcibíades es vino de borracho (...) El vino de los invitados es en cambio el vino controlado, reglado y moderado” (Marí, 1993, p.144). Alcibíades ingresa al banquete borracho, como un león, y le hace frente a Sócrates, aquel que hace unos instantes había conseguido la aprobación de todos los invitados. De manera irónica, a poco de haber ingresado, Alcibíades le coloca una corona y lo declara vencedor de todos los discursos. Una vez hecho esto, se propone pronunciar “un discurso lo más bello posible sobre el Eros” (Platón, 2004, p.120).

El vino-cerdo se manifiesta en los últimos párrafos de *Symposium*. Luego de la entrada de unos parranderos, se produce una ruptura en la moderación del banquete y el evento se transforma en una gran confusión y borrachera. En el medio de ese desorden, Aristodemo se queda dormido y al despertar, advierte que a varios invitados también los venció el sueño y el alcohol. Sólo algunos como Fedro y Erixímaco deciden partir al advertir el cambio de rumbo del evento, mientras que los otros ceden frente a los efectos del vino-cerdo y terminan quedándose dormidos por el salón.

Otra situación que da cuenta del importante lugar ocupado por el vino en el banquete es el incidente que tiene a Aristófanes como protagonista. Al llegar el momento de su exposición, Aristófanes no puede hablar por el hipo, lo cual hace que el turno le corresponda a Erixímaco quien, como médico, le aconseja el modo de solucionar su problema⁴. El hipo de Aristófanes era producto de la borrachera de la

⁴ Sobre este incidente existen diversas interpretaciones. Una de ellas es la de Lacan (2006), quien comprende al hipo de Aristófanes como resultado de lo irrisorio que le resulta al comediante (y también a Platón) el discurso de Pausanias. Lacan entiende al discurso de Aristófanes como el más comprensible

noche anterior. Este incidente no es visto por Marí como algo aislado, sino como una representación de los efectos producidos por el incorrecto uso del vino: el hipo ridiculiza e impide utilizar correctamente la palabra. El hipo no solo es “el más absurdo de los ruidos subhumanos” (Nussbaum, 1995, p.238) sino también una disfunción del logos producida por los excesos de Aristófanes en la noche anterior.

El motivo de la reunión que da lugar al banquete es el homenaje a Agatón por su participación en el festival de la tragedia, festival relacionado con Dionisos. Resulta importante señalar la presencia de este dios del vino y lo irracional en un banquete en el cual los invitados se dispusieron a encomiar racionalmente al Eros. Nos preguntamos entonces, ¿qué lugar ocupa Dionisos en *Symposium*? ¿Cómo se relaciona con el logos preferencial socrático que postula el amor por las ideas y lo abstracto como la forma más alta de amor? ¿Qué función cumple este dios en un texto en el que la bebida posee un rol regulador y controlador regido por la racionalidad socrática?

Marí sostiene que en *Symposium* Platón presenta un Dionisos domesticado en el que el vino-razón se impone por sobre el vino-delirio. Según el filósofo argentino, Platón presenta una figura de Dionisos más cercana a la de Apolo que al presentado en otras caracterizaciones tradicionales. El Dionisos de Platón no pareciera ser el del exceso y lo carnal, sino uno más cercano al concepto y a la claridad apolínea. Dionisos es el dios que todos los años muere y revive, “como el deseo mismo” (Nussbaum, 1995, p.235). Es el dios de los placeres, inútil para la educación de los jóvenes ciudadanos de la República, el dios que todo el tiempo escapa a la razón práctica. El espíritu dionisiaco atraviesa los sentidos y lo carnal rompiendo con la norma, la legalidad y el concepto. La fuerza de Dionisos desarma hasta el mismo principio de individualidad.

En *Los griegos y lo irracional* Dodds (1983) distingue cuatro tipos de locuras entre las cuales se encuentran la profética, relacionada con Apolo, y la ritual, cuyo patrono es Dionisos. A su vez, Dodds presenta al vino y a la danza como las dos grandes técnicas dionisiacas. Dicho autor advierte en el ritual dionisiaco una función social

hoy en día (el más contemporáneo, si se quiere) de los distintos discursos del *Symposium*. En este mismo sentido, Marí ve en el discurso de Aristófanes la expresión de un origen mítico sobre la pulsión sexual.

ligada a la catarsis, a la manifestación de los impulsos irracionales. La existencia de este dios (y también a la de Apolo) es entendida por Dodds como una necesidad social. Apolo y Dionisos; el dios de la seguridad y el dios de la libertad; el dios de (algunos) individuos y el dios del pueblo; el dios del banquete y el dios del festín.

Cuando Alcibíades irrumpe en el banquete trae con él a Dionisos. Lleva sobre su cabeza una corona de hiedras, su símbolo, y pretende colocársela a Agatón para así homenajearlo. La entrada de Alcibíades es ruidosa e inesperada, y produce un quiebre en el ambiente erótico que Sócrates había generado. Su discurso es carnal, apasionado, dominado por “la experiencia de quien ha sido picado por una víbora” (Platón, 2004, p.127). A partir de esta ruptura, comienza una exposición que llevará a cabo una concepción del Eros diferente de la socrática. ¿Cómo entender esta discusión sobre el lugar de lo erótico como última escena del *Symposium*?

En referencia al lugar ocupado por la pasión en los textos platónicos, Dodds señala que:

Eros tiene una importancia especial en el pensamiento de Platón como el único modo de experiencia que pone en contacto las dos naturalezas del hombre, el yo divino y la bestia amarrada. Porque Eros está francamente arraigado en lo que el hombre comparte con los animales, el impulso fisiológico del sexo (...) pero Eros suministra asimismo el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena. (Dodds, 1983, p.205).

Las dos caras del Eros se manifiestan y enfrentan en simultáneo. Una no existe sin la otra. Es la tensión entre ambas la que constituye la dinámica del deseo. El Eros aparece como la más pura irracionalidad, como aquello que asemeja al hombre a cualquier otro animal. Al mismo tiempo, el Eros se vincula con lo erótico en el sentido más específico y divino de la singularidad humana. Los juegos de seducción en el marco de una atmósfera como la instaurada por Sócrates, constituyen la otra cara del Eros a la que

hace referencia Dodds. Estos juegos habilitan un contacto y un amor por una experiencia trascendental. Es en este sentido que resulta pertinente entender el enfrentamiento entre Sócrates y Alcibíades como la expresión de las dos naturalezas del Eros. Dos caras de la pasión que constantemente se encuentran de forma irresoluble.

Como ya vimos, los discursos del amor, al ser atrapados por la Verdad del Eros, participan en un tipo de relación con la bebida regida por la lógica socrática. Marí entiende a esta relación entre los distintos discursos como efecto de “la función homogeneizadora y compactadora de la máquina platónica del amor” (Marí, 2001, p.113). Un solo discurso irrumpe en el *Symposium*, alejándose así de la Verdad socrática del Eros. El del no invitado, el de Alcibíades. Este personaje es presentado generalmente como un ser hermoso y como uno de los mejores estrategas y oradores conocidos en Grecia.

En el mismo momento en el que Sócrates había terminado su exposición sobre el Eros (que había tenido una gran aceptación entre los comensales) “la puerta del patio, golpeada con fuerza como por una pandilla, hizo mucho ruido” (Platón, ca. ¿? a.C./2004, p.117) y fue abierta. Allí entró Alcibíades vestido con una corona de hiedra y violetas. El ebrio incontrolado e incontrolable irrumpe en la fiesta de la bebida razonable de Sócrates. Marí (2001) propone pensar el intercambio entre estos dos personajes, no como una justa de amor, sino como una justa de saber. El discurso borracho y soberbio de Alcibíades es presentado por él mismo como una forma de verdad opuesta a la de Sócrates; como una forma de verdad que este intentará impedir. A diferencia de los invitados al banquete, quienes sostienen que el Eros debe ser elogiado y desarrollado en abstracto, Alcibíades muestra el acceso a la verdad a partir de las vivencias y experiencias transitadas. Por eso es que, luego de terminar el elogio de cada uno de los convidados, irrumpe con una corona de hiedra (símbolo de Dionisos) y violetas (símbolo de Afrodita) y cuenta la historia de un amor real y concreto: la historia de su amor por Sócrates. Su exposición no es sobre ideas, sino sobre los cuerpos y sus pasiones. Alcibíades no concibe a las personas y a sus discursos desde una teoría metafísica sino más bien desde la carne, desde los cuerpos, rechazando, de esta manera,

la concepción platónica del amor.

El logos symptomikós socrático intenta convertir al hombre “en un ser sin deseos contingentes” (Marí, 2001, p.172) ya que se propone eliminar los efectos del azar y el sufrimiento provenientes de lo impredecible, de lo incontrolable. La repentina irrupción de Alcibíades en el banquete rompe justamente con esta filosofía. A los ojos de Sócrates, las acciones y el pensamiento de Alcibíades resultan completamente irracionales; mientras que para este último lo irracional es la adhesión socrática a la norma y su negativa a ver y sentir lo particular en cuanto tal. Podríamos entender esta justa de saber entre ambos como un encuentro entre formas de pensar, como un choque de racionalidades. Lo irresoluble aparece cuando se reconoce la inexistencia de una razón, de una verdad, y se admite que no hay más que lógicas y racionalidades que se entrecruzan y chocan. Es ahí donde radica el componente trágico de todo pensamiento (y, por qué no, de toda política); situación, de más está decir, inaceptable para la filosofía platónica. La tensión entre el discurso de Alcibíades y el de Sócrates pone de manifiesto, además, la tensión existente entre la naturaleza animal y divina del hombre que caracteriza a la concepción platónica del Eros.

La imagen del rayo se presenta como central en el discurso de Alcibíades. El rayo figura tanto su aparición en el diálogo platónico como el modo en que el enamorado se enamora. “Este símil reúne todas sus concepciones sobre el anhelo sexual, el conocimiento y el riesgo. El rayo golpea repentinamente, por sorpresa, sin dejar posibilidad de control ni de defensa” (Nussbaum, 1995, p.261). Algo así de efímero, violento e inesperado no encuentra lugar en la filosofía platónica. La luz fugaz de Alcibíades se contrapone, de esta manera, a la luz del cielo eterno de Sócrates. El rayo da cuenta de la repentina aparición de lo inesperado, de aquello que escapa a todo cálculo. En contraposición con éste, la filosofía platónica se presenta como la imagen misma del control. Sócrates es capaz de dormir con Alcibíades sin tener relaciones sexuales con él o de beber interminables cantidades de vino sin que éste le produzca ningún efecto. La justa entre ambos personajes es también el combate entre la filosofía del control y la de lo incontrolable.

Para Alcibíades (y también para Aristófanes) el Eros adviene como producto del azar. A diferencia de esta visión, las enseñanzas del Eros alpinista de Sócrates-Diotima muestran al amor por la filosofía como algo necesario. En él no hay contingencia ni azar y, por lo tanto, no hay riesgo de pérdida ni sufrimiento. También a comienzos de *República*, hay una referencia a los beneficios que otorga la vejez y la consecuente pérdida del deseo carnal. Allí Céfalo, citando un diálogo suyo con Sófocles, dice: “la vejez es un estado de reposo y de libertad de los sentidos. Tan pronto como las pasiones se relajan y dejan de hacernos sentir su aguijón” (Platón, 2006, p.117).

Las ideas, a diferencia de los cuerpos, se encuentran bajo control. La marcha ascendente que Sócrates-Diotima propone en *Symposium*, muestra una relación con el Eros que comienza con la belleza de un cuerpo, para luego pasar por la de todos los cuerpos. Una vez llegada esta instancia seguirá la admiración por la belleza de las leyes, hasta llegar al amor por la sabiduría, por las ideas, por la filosofía. Este proceso, que va de lo corpóreo hasta la belleza por el mundo trascendente, funda la Verdad del Eros que Sócrates-Diotima insta a partir del pasaje 210 a-e.

Distintos intérpretes han entendido al discurso de Alcibíades como un escalón más dentro de la marcha socrática hacia la Verdad del Eros. Surgen, de esta manera, dos posibles lecturas del lugar ocupado por Alcibíades en *El Symposium*. Por un lado, aquella que acabamos de mencionar: el discurso de Alcibíades como una instancia más en el ascenso del Eros hacia el amor por lo trascendente; una última escena que nos recuerda y pone de manifiesto en qué se convierte el hombre cuando no sigue correctamente lo propuesto por la filosofía socrática. Por otro lado, podríamos pensar la figura de Alcibíades desde un lugar disruptivo, como aquél que viene a cuestionar y a poner en evidencia una verdad diferente a la socrática, una verdad que éste intentará impedir: la verdad de los cuerpos. Alcibíades con su historia y con su entrada, desarma lo inmutable y lo eterno. Lo pone en movimiento.

El *logos sympotikos* domestica a los amores y los subordina a la razón. Los invitados al banquete “congelados en sus apetitos y pacificados en sus arrebatos, (...) abandonan sus arranques, sus llamas y sus inclinaciones, por una única inclinación, un

único amor, el amor a la sabiduría” (Marí, 2001, p.18). En contraposición con esta forma de saber sobre el amor, se presenta, con la aparición de Alcibíades, una verdad distinta: una verdad que parte y se refiere a los cuerpos. La concepción del cuerpo como espacio donde las verdades se expresan y confrontan ocupa, como vimos, un lugar fundamental en la lectura de Marí.

Marí lector de Platón y Foucault

En la parte final de *El Banquete de Platón*, Marí desarrolla un análisis sobre la lectura que Foucault hace del *Symposium*, comparándola con diversas interpretaciones de este diálogo provenientes del psicoanálisis. Como anunciamos al comienzo del trabajo, trataremos de desarrollar en modo en que Marí retoma al filósofo francés haciendo uso de sus conceptos para analizar el *Symposium*. Partiendo sobre todo de *La voluntad de saber* (Foucault, 2002), Marí juega con los conceptos foucaultianos presentando una interpretación poco habitual del diálogo platónico.

En el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, a diferencia del segundo y del tercero, Foucault no realiza un análisis explícito de la antigua Grecia, sino que se propone llevar a cabo una genealogía a partir de la cual dar cuenta del juego de poder que habilitó la singular forma de sexualidad de en nuestra época. Al comienzo de esta investigación, hace referencia a la ya célebre “hipótesis represiva”, es decir, a la presencia de un discurso (que podríamos identificar en Herbert Marcuse o Wilhelm Reich) que sostiene que la sexualidad se encuentra desde hace tiempo reprimida y que nuestra tarea sería, por lo tanto, liberarla. Foucault niega esta hipótesis y afirma que la sexualidad se ha establecido como una forma más del ejercicio del poder, con sus propias transformaciones.

El sexo forma parte de lo más íntimo, de lo más privado, pero a la vez de lo más público ya que se vincula directamente con la población y su reproducción. En este sentido, Foucault incorpora la noción de poder pastoral para referirse al carácter individualizante y totalizante de las sociedades modernas. Lo público y lo privado se

ponen en juego a través de la sexualidad en tanto espacio en el cual el saber y el poder se enlazan y producen. Por su parte, Marí retoma estas ideas del pensamiento de Foucault y, forzándolas un poco, les da un giro para pensar los problemas del *Symposium*: en la antigua Grecia el enlace entre ambas dimensiones de la vida social se realiza en el banquete. El espacio de lo privado se encuentra dado por los placeres físicos; lo público, a partir de la presencia de una ley que habilitaba el goce. En Atenas el placer privado y la dicha pública se encuentran articulados, constituyendo, de esta manera, lo que Marí denomina ley del banquete. Dupont (1977), evocado por Marí, entiende al *logos sympotikos* como el logos de la ley; palabra política en su potencia absoluta; palabra que no imita a la realidad, sino que la forma. El filósofo argentino, siguiendo a este autor, sostiene que la ley del banquete “asigna al placer un modelo de goce” (Marí, 2001, p.115). Reglamenta el placer a la vez que organiza y motoriza la palabra.

Siguiendo a Foucault, Marí comprende al placer en relación con un determinado saber que lo produce y reglamenta. Son las relaciones de saber y poder las que dan cuenta del nacimiento y transformación de lo que llamamos sexualidad. Asimismo, el filósofo argentino, recuperando la tradición psicoanalítica, sostiene que la ley del banquete reglamenta y da forma al placer erótico. La ley, en tanto prohibición originaria, se inscribe en los cuerpos y los transforma en sujetos.

Ahora bien, cabe señalar una diferencia fundamental que Marí establece con respecto a Foucault. El filósofo argentino se encuentra muy apegado a lo que Foucault concibe como una concepción jurídica del poder (es decir, aquella que concibe al poder como prohibición). El filósofo francés se propone hacer hincapié en las instancias positivas del poder, entendiendo a aquellas concepciones restrictivas del poder como algo que podríamos pensar como *obstáculos epistemológicos*⁵. Ya sea entendiendo a la ley como prohibición originaria o partiendo de las relaciones de saber-poder, los

⁵ El concepto de obstáculo epistemológico es retomado del pensamiento de Gastón Bachelard (1985). Esta noción se refiere a determinados saberes que obstaculizan la aparición de nuevas fuerzas, de nuevos discursos.

elementos externos al individuo se ponen en juego en la subjetividad al punto de que algo tan íntimo como la sexualidad se relaciona de manera estrecha e inevitable con el ámbito de lo público.

Otro elemento que ocupa un lugar fundamental en el pensamiento de ambos autores es el cuerpo. En “Nietzsche, la genealogía, la historia” Foucault incorpora la noción de procedencia para referirse a aquello que se enraíza en el cuerpo, y le hace soportar “la sanción de toda verdad o error” (Foucault, 1983, p.141). Es en el cuerpo donde se inscriben, como estigmas, los sucesos del pasado. Es en él donde se desatan los conflictos, las alegrías, los sufrimientos y las luchas. El cuerpo, afirma Foucault, se encuentra impregnado de historia.

Basándose en el pensamiento foucaultiano, Marí sostiene que los cuerpos son interpretables y por lo tanto establecen un espacio donde las verdades se confrontan. La máquina platónica “actúa por boca prestada de un cuerpo, Sócrates, concentrador de energías meramente conceptuales en las cosas humanas” (Marí, 2001, p.17). La verdad platónica funciona, según Marí, como sistema de contención, reglamentación y disciplina de lo sensorial y lo pasional. De esta manera, el cuerpo se hace presente en estrecha relación con los regímenes de verdad que lo atraviesan y con las resistencias y luchas propias de la vida social en las que se encuentran insertos. En esta lectura de la filosofía platónica, el amor se presenta configurado según la verdad, según un discurso cognoscitivo-normativo que le asigna un orden racional al mundo.

Luego de realizar este breve análisis de *La voluntad de saber*, Marí se propone analizar los últimos textos de Foucault, en los cuales efectivamente lleva a cabo de forma explícita una investigación sobre el mundo griego. En esta última etapa de su producción, Foucault centra su análisis en los mecanismos por los que el sujeto se constituye a sí mismo como tal. El filósofo francés desarrolla en estos textos “un nuevo eje, distinto a la vez del eje del saber y del eje del poder” (Deleuze, 2008, p.127). Como señala Deleuze, en este nuevo período del pensamiento foucaultiano nace un renovado campo de análisis, “una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos” (Deleuze, 2008, p.134). *El uso de los placeres* establece,

en este sentido, un nuevo desplazamiento problemático en el pensamiento del filósofo francés. A partir de este libro, el vínculo entre la sexualidad y las relaciones de saber-poder se vuelve más difuso y la investigación se centra en lo que denomina “el cuidado de sí”.

Foucault se pregunta en esta investigación por los juegos de verdad a partir de los cuales el individuo llegó efectivamente a reconocerse como sujeto de deseo. Para llevar a cabo esta apuesta, se propone analizar los textos prescriptivos de la cultura griega clásica del siglo IV a.C. que intentaron reglamentar las conductas sexuales de esta sociedad. Marí señala que Foucault dedica el último capítulo de *El uso de los placeres* a la relación entre Eros y Verdad en el mundo griego, lo cual le sirve para continuar profundizando su lectura del *Symposium*. Foucault realiza un análisis de los textos pertenecientes a la tradición socrático-platónica (principalmente de diálogos como *Symposium* y *Fedro*), donde encuentra como problema fundamental de la Erótica griega a la pregunta por el ser mismo del amor; a la pregunta por el verdadero amor, su naturaleza y origen.

De esta manera, sostiene que el enlace entre el saber y la pasión a partir de un cuidado de sí tuvo su nacimiento en la Grecia clásica. Fue allí donde la relación consigo mismo tuvo su comienzo y esplendor. Foucault afirma que como consecuencia de la emergencia de este discurso ya “no se puede alcanzar la verdad sin una cierta práctica o sin un cierto conjunto de prácticas totalmente específicas que transformen el modo de ser del sujeto” (Foucault, 1996, p.45). A partir de estas investigaciones, el filósofo francés muestra cómo “el principio de una templanza sexual rigurosa y cuidadosamente practicada es un precepto que no data del cristianismo” (Foucault, 2008, p.267) ni de la ficción que llamamos “moral judeocristiana”, sino que encontró su superficie de emergencia en la Grecia clásica.

Es en este punto donde aparecen las mayores divergencias. Marí cuestiona los resultados de estas últimas investigaciones foucaultianas:

Foucault no ha sido exitoso, empero, en persuadirnos de cómo la constitución

del dominio de sí pudo realizarse autónomamente, en un juego de subjetividad pura, en el enfrentamiento aislado de la sexualidad con el fuero íntimo, construyendo a éste y su controlada moral a partir de una templanza individual. (Marí, 2001, p.310).

La crítica de Marí gira en torno a la brecha temática y conceptual existente entre el primer tomo de *Historia de la Sexualidad* y los dos siguientes. Según este autor, entre *La voluntad de saber* y los tomos que la precedieron se produjo el pasaje de un análisis de códigos y reglas hacia uno orientado a la moral personal y el cuidado de sí. El problema advertido por Marí se relaciona con el hecho de que este salto, lejos de ser integrador, terminó ignorando elementos psicológicos y externos que “estructuran el marco de sociabilización de los individuos” (Marí, 2001, p.310). Deleuze (2008), en cambio, considera que cada uno de los desplazamientos existentes en los trabajos de Foucault fue producto de los problemas que emergieron de sus investigaciones anteriores. Deleuze no entiende que el análisis de los procesos de subjetivación ignore los juegos de saber-poder, sino que, por el contrario, esta nueva dimensión reactualiza la potencia y el alcance de los conceptos foucaultianos. Se trataría, según su lectura, de continuidades y desplazamientos propios del desarrollo de una investigación filosófica.

Estas críticas de Marí a los últimos trabajos de Foucault sirven para comprender las razones por las que acude a sus trabajos anteriores a la hora de analizar el *Symposium*. Llama la atención, sin embargo, que siendo los últimos trabajos de Foucault aquellos en los que se refiere explícitamente a este diálogo platónico, no acuda a ellos a la hora de utilizar sus conceptos. En efecto, es el concepto de *scientia sexuales* (extraído de *La voluntad de saber*) el que opera como categoría cardinal de su lectura del *Symposium*. Marí comprende como un elemento estructurante del banquete al hecho de desatar la palabra sobre el sexo para así llegar a una confesión relacionada con la sexualidad⁶. En tanto producción de verdad ésta no sólo se encuentra inscrita en una

⁶ Cabe preguntarse si efectivamente es posible pensar, como sugiere Marí, a la escena de Alcibíades y Sócrates a partir de la lógica del secreto como disparador de la confesión. Una objeción posible sería el

economía de poder sino también en un régimen de saber. Foucault distingue, en este sentido, dos procedimientos para producir verdad sobre el sexo. Por un lado, el *arts erotica*, propio de la cultura oriental, en la que la relación entre el maestro y el discípulo tiene como finalidad hacer más efectiva la producción de placer. En este procedimiento la verdad es “extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia” (Foucault, 2002, p.72). Esta producción de saber se articula a su vez con la necesidad de mantenerlo en secreto ya que la tradición indica que de divulgarse perdería su eficacia.

Por otro lado, Foucault introduce la noción de *scientia sexualis*, procedimiento que se lleva a cabo a partir del ritual de confesión como productor de verdad. La confesión se convierte, de esta manera, en una de las técnicas fundamentales de occidente para producir lo verdadero. Este saber emerge en la modernidad y produjo un conjunto de transformaciones a partir de las que surge “otra manera de filosofar: buscar la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en uno mismo (...) sino en el examen de uno mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres fundamentales de la conciencia” (Foucault, 2002, p.75).

Como correlato de esta singular práctica que es la *scientia sexualis*, Foucault incorpora la noción de dispositivo sexualidad. La noción de dispositivo se refiere a un conjunto de elementos heterogéneos (prácticas discursivas y extradiscursivas, leyes, reglamentos, imágenes, etc.) que en su reunión se dispone a funcionar de una determinada manera. El dispositivo emerge de una relación de fuerzas específica; es abierto, dinámico y susceptible a ser transformado. Foucault señala que el punto de apoyo que dio lugar a la emergencia del dispositivo sexualidad fueron las relaciones de alianza. Este tuvo una ciencia que estableció al sexo como su objeto y en la que la confesión ocupó el lugar de la verdad. Este dispositivo se encontró compuesto por distintos elementos discursivos presentes en los saberes cotidianos y por gestos, miradas y actitudes que constituyeron los elementos extradiscursivos de dicho

señalamiento de que el autor confunde nociones relacionadas con la especificidad de las epistemes clásica y pre-clásica.

dispositivo.

Occidente logró, de esta manera, anexar el sexo a un campo de racionalidad. Según Marí, Foucault supo mostrar en *La voluntad de saber* la manera en la que el sexo se impuso como razón de todo, mientras que Platón, en el *Symposium*, presentó a todo el sexo desde la razón. Marí advierte dos articulaciones distintas de estos tres elementos: el Eros-amor-al saber platónico y el Eros-saber-del-amor foucaultiano. Dicho autor sostiene que en ambos casos el amor, ya sea como amor al saber o saber del amor, se configura a partir de un racionalismo.

Según la lectura de Marí, la relación entre Sócrates y Alcibíades podría ser entendida a partir del lugar ocupado por la lógica maestro-discípulo en la técnica de la confesión. Ahora bien, ¿qué lugar le da Foucault a la confesión en *La voluntad de saber*? Esta técnica es presentada como uno de los puntos de emergencia fundamentales en lo que se refiere a la constitución del individuo moderno. La confesión se basa en el hecho de decirlo todo de uno mismo, constituyendo, de esta manera, una activa construcción del espacio de lo íntimo. Foucault formula cuatro características de la confesión: 1) en la confesión el que habla es el sujeto del enunciado, 2) en ella existe una relación de poder asimétrica, 3) la verdad se desoculta y se construye en el acto de decir, 4) en el acto de confesión se produce una redención. El saber que se produce en este acto se encuentra enlazado con el placer producido por la misma confesión.

La verdad en el sexo, según lo propuesto por el modelo de la *scientia sexualis*, se produce desde lo bajo a partir de la enunciación de un discurso, y no, como en el diálogo platónico, por el descubrimiento de una verdad eterna e inmutable lograda a partir de una especulación filosófica. En el *Symposium* la verdad no se hace presente en el acto de decir, sino que se descubre a lo largo de un proceso dialéctico que se construye a partir de cada uno de los discursos que componen el diálogo. Estos discursos no son arrancados en el acto de una confesión, sino a partir de otros mecanismos, como por ejemplo el clima erótico instaurado por Sócrates al comienzo del banquete. A su vez, el discurso de la confesión tiene sus efectos sobre quien lo enuncia, mientras que el logos preferencial socrático afecta a quienes lo escuchan y aceptan.

Algunas reflexiones finales

En el presente artículo hemos expuesto y analizado las estrategias de lectura llevadas a cabo por Marí al analizar el *Symposium*. Entendemos que el rol del vino y su articulación con la Verdad constituyen el elemento más singular de esta interpretación. Por este motivo, hemos realizado al comienzo del trabajo un desarrollo del lugar ocupado por la bebida en el diálogo platónico. El vino como controlador y regulador de la palabra y los placeres es, según nuestra opinión, el elemento clave en la interpretación de Marí.

Esta reflexión nos llevó a preguntarnos por el papel de Dionisos en *Symposium*. Encontramos, entonces, un dios domesticado. En este diálogo Apolo pareciera invadir la figura de Dionisos, así como, al final del mismo, Sócrates da su último paso sobre Alcibiades. Manteniendo esta analogía, nos propusimos desarrollar brevemente la interpretación de Marí sobre el encuentro final entre estos dos personajes. De esta manera, expusimos distintas lecturas posibles sobre este cruce final. Dada la complejidad e indeterminación de esta escena, el diálogo entre Sócrates y Alcibiades resulta fundamental a la hora de analizar el *Symposium*. Ya sea entendiendo al mismo como el último eslabón del ascenso del Eros alpinista o concibiéndolo como una justa de saber, este encuentro final se presenta como el fragmento más rico del diálogo.

Una vez realizado este análisis, intentamos dar cuenta de la forma en la que Marí retoma un conjunto de conceptos foucaultianos a la hora de pensar e interpretar el diálogo platónico. Cabe señalar que el filósofo argentino no utiliza los textos de Foucault en los que este autor aborda directamente el mundo griego, aunque sí los menciona y critica. A la hora de pensar el *Symposium*, Marí utiliza principalmente los trabajos foucaultianos en los que el filósofo francés se propone conceptualizar la época clásica. Pareciera que el interés del filósofo argentino en Foucault no se basa tanto en la relevancia de su lectura del diálogo platónico, sino más bien en la utilidad de sus conceptos generales para problematizarlo.

Surge, entonces, el siguiente interrogante: ¿dónde radica la utilidad de estos conceptos? Es decir, ¿en qué sentido resulta relevante recurrir a dichas nociones desarrolladas por Foucault a la hora de pensar el *Symposium*? Para responder este interrogante partiremos de algunos lineamientos desarrollados en un conocido diálogo sobre el poder entre Deleuze y Foucault (2008). En su conversación, ambos filósofos desechan la concepción de teoría como algo que expresa, traduce o aplica una práctica. A diferencia de este enfoque, proponen entender a la teoría como una práctica en sí misma. Esta es, en este sentido, “como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que eso sirva, que funcione” (Deleuze y Foucault, 2008, p.28). Nos preguntamos, entonces, por la relevancia de los conceptos foucaultianos para analizar el diálogo platónico. ¿Cuál es la utilidad de estas herramientas? ¿Cómo funcionan?

La respuesta –o al menos un esbozo de ella– la encontramos en el primer capítulo de *El Banquete de Platón*. Marí afirma en las primeras páginas de este libro que la intención de su trabajo es confrontar con lo que denomina la “concepción aceptada” del *Symposium*. Con esta expresión Marí se refiere a la doctrina “dominante en el universo de los helenistas, es decir, de aquellos filósofos con mayor nivel de excelencia en el estudio de los textos griegos, con erudito conocimiento y manejo crítico de los instrumentos de la lingüística y la filología” (Marí, 2001, p.24). En este sentido, señala que dichos estudios parten de una fuerte base textual y apoyo exegético. En contraposición a esta hermenéutica intratextual, en la cual los criterios de interpretación son immanentes al texto, Marí realiza su análisis desde una dimensión extratextual. De esta manera, se propone pensar el diálogo platónico desde una perspectiva que incorpore dimensiones relativas al saber, la normatividad y la política.

Si bien podríamos entender esta apuesta a partir de elementos biográficos (Marí como abogado y profesor de Filosofía del Derecho o Marí como introductor de Foucault en Argentina), preferimos pensar la utilización de estos conceptos como una voluntad de producir teoría a partir de la confrontación. La lectura intratextual, característica de lo que denomina “la concepción aceptada” difícilmente pueda dar cuenta de los efectos

normativos y políticos del *Symposium*. Marí no busca una verdad escondida en este diálogo, sino que, concibiendo a los discursos como portadores de una materialidad, se apoya en ellos para recuperar una discusión que sea susceptible de ser actualizada en los problemas de su propio presente histórico.

El pensamiento platónico construyó un modelo teórico sobre el Eros. Hoy en día resulta imposible eludir “el mundo de símbolos crecidos desde la escritura platónica hasta el presente” (Martyniuk, 2001, p.188). Marí no esquiva este universo simbólico, sino que lo enfrenta. A lo largo de este camino, encuentra en Foucault una herramienta que le permite desandar ese camino.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis. (1992). *El porvenir es largo*. (Marta Pessarrodona, Trad.). Ediciones Destino S. A..
- Bachelard, Gastón. (1985). *La formación del espíritu científico*. (José Babini, Trad.). Siglo veintiuno.
- Barrancos, Dora. (2005). *Usos (y abusos) de Foucault en la Argentina*, conferencia en el Seminario Internacional de Homenaje a Michel Foucault, Chile.
- Deleuze, Gilles. (2008) *Foucault*. (José Vazquez Pérez, Trad.). Paidós.
- Deleuze, Gilles. y Foucault, Michel. (2008) “Los intelectuales y el poder” (pp. 23-35). En Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza.
- Dodds, Eric. Robertson. (1983). *Los griegos y lo irracional*. (María Araujo, Trad.). Alianza.
- Dupont, Florence. (1977). *Le plaisir et la loi*. Maspero.
- Foucault, Michel. (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia (pp.134-157). En Foucault, M. *El discurso del poder*. Folios.
- Foucault, Michel. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Altamira.
- Foucault, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. (Ulises Guñazú, Trad.). Siglo XXI editores.

- Foucault, Michel. (2008). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. (Martí Soler, Trad.). Siglo XXI editores.
- Jaeger, Werner Wilhelm. (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques. (2006). *El seminario de Jacques Lacan: libro 8. La transferencia*. Paidós.
- Marí, Enrique. (1993). *Papeles de filosofía (...para arrojar al alba)*. Biblos.
- Marí, Enrique. (2001). *El banquete de Platón: el eros, el vino, los discursos*. Biblos.
- Martyniuk, Claudio Eduardo. (2001). El Banquete de Platón. El eros, el vino, los discursos. De Enrique Marí. *NOMBRES. Revista de Filosofía*. 11 (16).
- Nussbaum, Martha. (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. (A. Ballesteros, Trad.). Visor (La Balsa de la Medusa)
- Platón (2004). *Banquete*. (Victoria Juliá, Trad.). Losada. (Trabajo original del siglo IV a.C.)
- Platón (2006). *República*. Eudeba. (Trabajo original del siglo IV a.C.).
- Rojas Parma, Lorena. (2011). De amore: Sócrates y Alcibiades en el Banquete de Platón. *ARETÉ Revista de filosofía* 23 (1), 159-186.